ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

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

Vol. 66 - 2003

Facultad de Teología - Apartado 2.002 - GRANADA

IMPRIMI POTEST
ANTONIO NAVAS GUTIÉRREZ, S.I.
Rector de la Facultad
de Teología de Granada
Granada, 9 de junio de 2003

IMPRIMATUR
JUAN RODRÍGUEZ SEGURA
Vicario General, Moderador de Curia
Granada, 18 de mayo de 2003

ISSN 0210-1629
Depósito legal: Gr. 184/1969
Aeroprint Producciones, S.L.
Plaza Moncada, bajo - 18015. Granada

Archivo Teológico Granadino 66 (2003) 5-58.

Erasmo y Lutero sobre la cuestión capital: *liberum/servum arbitrium*

JOAQUÍN J. SÁNCHEZ GÁZQUEZ

Erasmo y Lutero, dos figuras de poderoso cuño intelectual y, por motivos diversos, constante punto de mira en la escena europea del siglo XVI, fueron protagonistas de un debate públicamente entablado a partir de la *De libero arbitrio διατριβή sive collatio*, que Erasmo publicó en Basilea en septiembre de 1524, y del *De servo arbitrio Martini Lutheri ad D. Erasmum Roterodamum*, que el monje alemán publicó como respuesta en Wittenberg en diciembre de 1525[1].

El enfrentamiento entre Erasmo y Lutero tuvo varias facetas y estuvo aderezado por acontecimientos que se sucedieron de forma vertiginosa, a veces imprevisible, en una sociedad que cambiaba y evolucionaba con una rapidez sin precedentes. Sin embargo, la naturaleza de ese litigio fue fundamentalmente teológica, como no podía ser de otro modo dada la cuestión en debate.

Por esto no creemos que sea posible comprender en profundidad la razón del enfrentamiento entre ambos, si su estudio no se acomete desde tal perspectiva.

Para ello se hace necesario conocer previamente el curso histórico de los conceptos de libre y servil albedrío en la historia del cristianismo occidental, cuyos jalones más importantes esbozaremos desde sus inicios hasta el siglo XVI. Ahora bien, ya que dichos conceptos a menudo están insertos y adquieren pleno sentido en sistemas doctrinales que incluyen e implican otras cuestiones anexas, nos referiremos a éstas sólo en la medida en que la

---

[1] Para los antecedentes del debate, cf. L. GRANE, *Erasmus und Luther vor dem Streit 1524-1525*; AA.VV. *Widerspruch. Luthers Auseinandersetzung mit Eramus von Rotterdam,* ed. Kari Kopperi, Helsinki, 1997, págs. 9-23.

comprensión cabal de aquéllos lo exija y por defecto nos limitaremos a trazar la historia de aquéllos en sí misma considerada.

1. Una necesaria clarificación de conceptos

En primer lugar, se precisa una breve clarificación de las distintas nociones de libertad o libre albedrío que aparecen en la tradición, tanto filosófica como teológica, de pensamiento occidental.

Tres son, pues, los conceptos de libertad a tener en cuenta y sin los que cualquier aproximación a esta cuestión estaría de principio abocada a la confusión:

a) Libertad natural: capacidad de decisión y de elección, inherente a todo hombre por el hecho de serlo, con independencia de los condicionamientos internos o externos en que se encuentre.

b) Libertad circunstancial: capacidad operacional o de llevar a cabo los fines propuestos; esta libertad puede resultar impedida por restricciones de tipo interno, como una enfermedad, o externo, como un encarcelamiento, si bien no supone detrimento de la libertad natural.

c) Libertad adquirida: capacidad que no es connatural al hombre, pero a la que todos deben aspirar, aunque sólo algunos la alcancen; es la capacidad de poseer una serie de cualidades que constituyen al hombre moralmente bueno o virtuoso.

Si bien los usos que los más destacados pensadores occidentales han hecho del término libertad son susceptibles de numerosas matizaciones, se puede decir que ningún concepto han expresado con dicho término que no se pueda incluir en alguno de los tres tipos de esta clasificación, al mismo tiempo que los tres son necesarios para identificar los distintos tratamientos que la cuestión ha recibido. Hasta tal punto es importante esta distinción tripartita inicial. La confusión y la falta de una delimitación clara del ámbito nocional en cuestión, como se verá, fue en gran medida responsable de la ausencia de diálogo que en el fondo caracterizó el debate entre Erasmo y Lutero.

En segundo lugar, se debe tomar en consideración que la Biblia reconoce estos tres tipos de libertad; aunque sólo aplica explícitamente dicho término a los dos últimos, la libertad circunstancial y la adquirida, no cabe duda de que la realidad referida con el nombre de libertad natural queda ampliamente reconocida en los textos bíblicos:

a) Libertad natural: la Biblia contiene testimonios tanto sobre la omnipotencia divina, como sobre la libertad humana, unas veces como si todo

dependiera de aquélla y otras como si de ésta, y todo intento de encontrar en ella una reflexión sobre la conjunción armónica de ambas resultará inútil. La preocupación por compatibilizar desde la especulación teológica estas dos realidades en un sistema coherente es ajena a los autores bíblicos. No obstante se puede asegurar que ni los testimonios bíblicos sobre atributos divinos, como la presciencia o la predestinación, que a primera vista parecen anular la libertad humana, ni el fuerte énfasis bíblico en la esclavitud humana respecto al mal después del pecado original, que puede hacer pensar en los mismos términos, son suficientes para justificar autorizadamente la supresión de la libertad natural del hombre. La idea de que la presciencia, la predestinación u otras cualidades divinas impliquen fatalismo o determinismo en el proceder humano no se puede justificar desde las Escrituras, no se sustenta bíblicamente. No se contiene de forma implícita ni explícita en los textos sagrados del cristianismo determinismo filosófico alguno que suponga anulación del libre albedrío humano. Por tanto, la Biblia reconoce la libertad natural.[2]

b) Libertad circunstancial: la Biblia usa el término libertad para hacer referencia explícita a esta noción, que era habitual en el contexto social y político del mundo griego y helenístico.

c) Libertad adquirida: es la capacidad de que disfruta quien por la fe es liberado del pecado por Cristo; es el concepto propiamente bíblico de libertad, por lo que a veces se usa indistintamente junto con el de libertad cristiana.[3]

---

[2] *Cf.* H. J. McSorley, *Luther: right or wrong? An ecumenical-theological study of Luther's major work The bondage of the will*, New York (NY)-Glen Rock (NJ)-Minneapolis (Mi.), 1969, pp. 31-43, donde refiere cómo la antropología bíblica, basada en una dicotomía de carne/espíritu y tan distinta al dualismo platónico o al hilemorfismo aristotélico, no podía expresar el concepto de libertad natural en términos de libertad o libre albedrío, que es terminología postbíblica, lo cual no obstó para que reconociese esa realidad en el hombre, que el autor defiende desde tres argumentos, a saber, la terminología, los preceptos y exhortaciones de la ley y la responsabilidad humana por el mal.

[3] El concepto de libertad adquirida o cristiana, que es la libertad por excelencia de los textos bíblicos, debe entenderse desde el pecado adámico y su efecto sobre el género humano: el hombre en estado de pureza durante su estancia en el paraíso disfrutó por un tiempo de la libertad original, que le fue otorgada por Dios, de manera que haciendo uso de ella pudiera por sí mismo alcanzar la vida eterna sin necesidad de ulterior intervención divina; el pecado original supuso la pérdida de esa libertad auténtica, la esclavitud humana respecto al pecado y consiguientemente la imposibilidad de alcanzar el paraíso prometido; por ello es necesaria una nueva intervención de Dios, quien mediante la fe restaura en el hombre la libertad original -de ahí el sentido de

Así pues, cuando en la Biblia se hace referencia a la esclavitud del hombre respecto al pecado, no se significa que el hombre haya perdido su libre albedrío, que es su natural capacidad de libre elección y decisión, sino que por sí mismo, con esa sola libertad, no puede sustraerse a la situación de esclavitud espiritual, respecto a Dios y a su salvación, en que se halla como consecuencia del pecado adámico ni puede así convertirse al verdadero bien por medio de la fe en Cristo, que es lo único que puede hacerlo auténticamente libre. Éste es el sentido que la fe cristiana da a la libertad adquirida. Por tanto, la doctrina bíblica de la esclavitud humana respecto al pecado no tiene nada que ver con una doctrina sobre el servil albedrío, si por éste se entiende incapacidad para elegir libremente y tomar una decisión o que todo lo que se hace sucede por determinismo, sino sólo incapacidad para romper por sus propios medios la situación de inevitable proclividad al pecado en que se halla. De hecho la Escritura no habla ni de libre ni de servil albedrío, no hace ver la voluntad humana en términos de servidumbre. Los textos bíblicos no tratan sobre la esclavitud de la voluntad -además de la razón aducida anteriormente de McSorley, puede inducir fácilmente a error decir que no tiene libre albedrío o que tiene un servil albedrío el hombre que aún no ha sido liberado por la fe en Cristo y que es esclavo del pecado- sino sobre la esclavitud del hombre en general.

De esta forma parece sensato pensar que el hombre en estado de esclavitud espiritual es incapaz de realizar acto bueno alguno. Sin embargo, la distinción paulina entre justicia de Dios o de la fe y justicia humana u obras de la ley proporciona el marco desde donde comprender que el hombre aun bajo el efecto del pecado, en su estado natural, puede realizar obras en un cierto sentido buenas, justas a los ojos de los hombres, aunque moralmente no tengan valor alguno ante Dios, pues no son resultado de la verdadera libertad que se adquiere sólo por la fe en Cristo. El hecho de que el hombre se halle en una situación de esclavitud espiritual hace que en este sentido bíblico cualesquiera acciones suyas sean pecado ante Dios, pero esto no lo priva de su libre albedrío, esto es, de su libre capacidad de elegir y tomar decisiones. Simplemente su voluntad no puede por principio desear el auténtico bien y la justicia verdadera, que son el bien y la justicia a los ojos de Dios.

La libertad cristiana se consigue mediante la fe en Cristo. Entonces cabe preguntarse seguidamente cómo se alcanza la fe en Cristo, que confiere

---

adquirida- no en su grado pleno, como otrora, pero sí en suficiente como para que éste quede liberado de su completa servidumbre al pecado y tenga por segunda vez posibilidades reales de alcanzar la vida eterna.

esa libertad auténticamente "liberadora". A diferencia de la libertad adquirida de los filósofos griegos paganos, que consistía en la adquisición de control sobre sí mismo mediante la ascesis, esta libertad se considera un regalo de Dios a través de Jesucristo, cuyo carácter gratuito queda claramente manifiesto en el *Nuevo Testamento*. Ahora bien, según el parecer de los teólogos católicos y la mayoría de los protestantes, el hombre no tiene un papel del todo pasivo en la adquisición de esta libertad, pues la fe en Cristo implica de una forma u otra una libre decisión por parte del hombre, aunque esa libertad no se puede considerar enteramente natural -el hombre en estado natural está inhabilitado para tomar una decisión respecto a un asunto de fe- sino que es resultado del efecto de un don divino, el de la gracia. Una decisión de fe bajo el efecto de la gracia tiene en común con la libertad natural el hecho de que implica una libre decisión por parte del hombre.

Es obvio que la cuestión que se halla al fondo de esta reflexión es la delimitación del campo de actuación del libre albedrío humano, de un lado, y de la gracia divina, de otro, delimitación del campo de actuación del hombre y de Dios, que es lo mismo que decir atribución a Dios y al hombre del papel que a cada cual legítimamente le corresponde en la historia de la salvación. Ardua cuestión cuya dilucidación conforma la prolongada historia de la doctrina sobre el libre albedrío, que necesita de la gracia para dejar a Dios ser Dios, y de ésta, que necesita de aquél para dejar al hombre ser hombre.[4]

Así pues, haremos seguidamente un breve repaso del tratamiento que el tema del libre albedrío en su relación con la gracia ha recibido diacrónicamente hasta llegar a Lutero.[5]

2. El *liberum arbitrium* hasta Lutero

2.1. El período preagustiniano

Los padres primeros de la iglesia tuvieron que hacer frente a una serie de problemas que las Escrituras no resolvieron y a veces ni siquiera

---

[4] Dejar a Dios ser Dios y al hombre ser hombre es en el fondo la motivación última de cualquier reflexión acometida al respecto, *cf.* H. J. McSorley, *Luther: right ...?*, p. 161, "If one is to do justice to reality as it is grasped by man's mind in philosophical reflexion and as it is given to man's mind and heart in the biblical revelation, one must say: Let God be God and man be man".

[5] Por tanto no se trata de hacer una exposición completa de la doctrina sobre el libre albedrío y la gracia en relación a la justificación, sino tan sólo el tratamiento que ha recibido el libre albedrío con las indispensables referencias que se hayan de hacer a la doctrina completa.

formularon. Si bien antes de los primeros grandes concilios -Nicea, Éfeso y Calcedonia- una parte considerable de la incipiente teología patrística no estuvo desprovista de sus errores a la luz de la reflexión posterior, no fue éste el caso respecto al tema del libre albedrío. No cabe duda de que los padres latinos y griegos de la iglesia desde el comienzo sostuvieron, a la vez que cualidades divinas como la presciencia, la providencia, la predestinación y la necesidad de la gracia para la justificación,[6] la existencia del libre albedrío humano tanto antes como después del pecado original.

El concepto griego, estoico y pitagórico, de providencia de la tardía Antigüedad suponía un fatalismo o determinismo en la esfera de lo humano que resultaba irreconciliable con la creencia bíblica, tanto del *Antiguo* como del *Nuevo Testamento*, en una providencia que dejaba lugar para la libertad del hombre. De esta forma, los padres primeros de la iglesia reaccionaron enérgicamente contra aquél haciendo énfasis no sólo en las cualidades divinas señaladas, sino también en el libre albedrío. No podían aceptar un determinismo divino que excluyese la libertad del hombre. Ni siquiera el argumento ciceroniano en contra del determinismo y en defensa de la libertad humana podía ser aceptado, pues se articulaba en función de ese dualismo simplista que hacía incompatibles la providencia divina y la responsabilidad en el hombre, de forma que la afirmación de la una suponía la negación de la otra y viceversa.[7] Ambas verdades debían ser mantenidas, si no se querían violentar los textos sagrados, y así lo hicieron los primeros padres de la iglesia.

Y es que, además de la defensa del monoteísmo, el otro foco principal de su interés fue la lucha contra la negación de la responsabilidad humana por el pecado, tan en boga a la sazón, entendido éste de forma individual, no en la noción abstracta o general de pecado adámico.

Por tanto, mantenimiento del libre albedrío humano, a la vez que reconocimiento del papel indispensable de la gracia para la justificación fueron dos verdades defendidas en este período. Sin embargo, no se encuentra todavía una doctrina sobre la relación entre gracia divina y libertad humana, sobre el papel que cada una desempeña en la justificación y salvación del hombre. Hizo falta un tiempo de espera en la historia del pensamiento cristiano occidental. La aún incipiente reflexión filosófica y teológica de los primeros siglos del

---

[6] La justificación es la santificación del hombre ante Dios. Para un estudio pormenorizado del concepto, *cf.* AA.VV., *Dictionnaire de la Théologie Chrétienne* (Encyclopaedia Universalis), Paris, 1998, pp. 496-502, H. Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg, 2000, pp. 527-529.

[7] En realidad éste fue el tipo de argumentación en que se basó Lutero.

falta un tiempo de espera en la historia del pensamiento cristiano occidental. La aún incipiente reflexión filosófica y teológica de los primeros siglos del cristianismo alcanzó un privilegiado punto de madurez entre los siglos IV y V con la poderosa figura que marcó el paso del mundo antiguo al medieval, responsable del primer contacto del cuerpo de la filosofía griega con el cristianismo, cúspide de la patrística latina y una de las fuentes indispensables de las que se nutrió la metafísica posterior, el obispo de Hipona.

2.2. Agustín de Hipona

Si bien se puede decir que Agustín siguió manteniendo las dos realidades de libre albedrío y gracia del período precedente, su pensamiento y su doctrina experimentaron una evolución y una maduración acerca del papel que cada una desempeña con vistas a la justificación.

Hasta su nombramiento como obispo de Hipona Agustín sostuvo que la aceptación o el rechazo de la oferta divina de salvación mediante la fe era algo que dependía únicamente del hombre caído, del hombre bajo el solo efecto del pecado,[8] de forma que se puede decir que mantuvo un punto de vista similar al que más adelante combatiría, el error de semipelagianismo.[9] Y es que la herejía de Pelagio, contra la que él reaccionó de forma tan contundente en sus obras posteriores hasta el punto de superar su postura inicial, aún no había alcanzado su madurez.

Su *De diversis quaestionibus VII ad Simplicianum* (396/7) se puede considerar ya una obra de madurez, pues representa el paso de su postura inicial a la que en esencia mantuvo hasta el final de su trayectoria en la defensa de lo que entendió por la verdadera solución al problema de las obras -del libre albedrío humano- y de la fe -de la gracia- contra los errores de pelagianismo y semipelagianismo de su tiempo: la respuesta favorable de fe que el hombre da a la propuesta divina de salvación no es resultado del albedrío humano, de la sola libertad natural del hombre, sino efecto de la acción previa de la gracia divina en él. Agustín mantuvo la existencia del libre albedrío, aun después del

---

[8] AUGUSTINUS, *Lib.* III 19,53, tesis titulada "Peccantes ignorantiam et difficultatem transfusa in se ex Adae peccato vitia ne excussent", ilustra bien esto que decimos.

[9] El pelagianismo sostuvo que el hombre con su solo libre albedrío, sin necesidad de una nueva mediación de la gracia divina, podía alcanzar la vida eterna, mientras que el semipelagianismo postuló que, aunque la gracia era necesaria para la realización de todo acto moralmente bueno y por tanto indispensable para la justificación ante Dios, el inicio de esa acción se hallaba en el libre albedrío, es decir, dependía enteramente del hombre.

pecado original, a la vez que enfatizó la necesidad de la acción previa de la gracia para iniciar el proceso de salvación.

Ahora bien, en el calor de la polémica que sostuvo contra el obispo Juliano de Eclano llegó a utilizar, por vez única además, la expresión *servum arbitrium*, expresión de la que se apropió Lutero para dar título a la obra que once siglos más tarde -*Contra Iulianum* es de 421 y *De servo arbitrio* de 1525- escribió contra Erasmo.

El concepto agustiniano del servil albedrío no es más que el resultado del énfasis tan radical que Agustín llegó a hacer en la postura que ya nos es conocida, a saber, en la impotencia absoluta de la voluntad humana, cuando se halla bajo el efecto del pecado y aún no ha recibido la gracia, para hacer algo que pueda contribuir a su salvación o incluso desear algo que sea realmente bueno y pueda hacerle salir del estado de servidumbre, ceguera o esclavitud espiritual en que se halla. Como quedó señalado, con el pecado original el género humano perdió la libertad auténtica que en el paraíso disfrutaba y podía conducirle a su salvación sin ulterior auxilio divino, de forma que el hombre caído, al convertirse en esclavo de aquél, tan sólo mantuvo su libre capacidad natural de elección y decisión. Sin embargo, ésta, aunque es útil para los asuntos inmanentes, de absolutamente nada sirve para los asuntos trascendentes sin la intervención indispensable de la gracia. Por consiguiente, el hombre caído sigue teniendo *liberum arbitrium*, el cual empero, en lo que atañe a los asuntos de fe y a su salvación, está inhabilitado, incapacitado, en una especie de cautiverio, como Agustín, para hacer frente al excesivo optimismo pelagiano en sus posibilidades, lo denominó al usar los términos *liberum arbitrium captivatum*[10] e incluso *servum arbitrium*.[11] Éste es el único sentido que Agustín dio a la expresión servil albedrío, que en modo alguno implica negación del libre albedrío natural y que nada tiene que ver con el fatalismo o determinismo de los sistemas que ponen más que en entredicho la libertad humana: la ausencia absoluta de libertad adquirida o cristiana en el hombre bajo el solo efecto del pecado. Como se ve, Agustín no añadió o modificó nada que se deba considerar sustancial respecto a su doctrina ya manifiesta en 396/7. Su doctrina sobre el servil albedrío es una doctrina de libertad humana y gracia divina. Lo que Lutero significase con *servum arbitrium* en su lugar se tratará.

---

[10] "Et liberum arbitrium captivatum nonnisi ad peccatum valet; ad iustitiam vero, nisi divinitus liberatum adiutumque, non valet", AUG. *C. du ep. Pelag.* III 8,24.

[11] "Hic enim vultis hominem perfici, atque utinam Dei dono et non libero, vel potius servo propriae voluntatis arbitrio", AUG. *Iul.* II 8,23.

Por tanto ni la ambigüedad e inconsistencia terminológicas que caracterizan algunas de las obras en que trató esta cuestión -él mismo lo reconoció- ni el fuerte énfasis que puso en el papel de la gracia divina -no en vano le valió el sobrenombre de *doctor gratiae*- deben hacer pensar que Agustín cambió sus postulados sobre el tema de la libertad humana y la gracia, que, para el objeto de nuestro estudio, significa la defensa del libre albedrío tanto antes como después del pecado original.

El problema principal que realmente surge en el pensamiento teológico de Agustín es el de la predestinación, es el de dar razón de cómo se mantienen la libertad y la responsabilidad humanas, de un lado, y la acción de la gracia responsable de la respuesta favorable del hombre, de otro, cómo se reconcilia la idea de un Dios creador absoluto del universo con la de una criatura, el hombre, que no actúa por espontaneidad animal ni por absoluta necesidad sino que, al igual que su creador, tiene capacidad no sólo de ejercer su libre albedrío en asuntos inmanentes, sino también en el más trascendente de todos, esto es, en la elección de su propio destino final con la fe que lo salvará o con la ausencia de fe que lo condenará. Agustín fue el primero en la prolongada historia del cristianismo que hizo de este tema un centro de reflexión y que intentó arrojar luz sobre el mismo,[12] aunque ni él ni ninguno de los posteriores intentos de dilucidación consiguieron penetrar esa cuestión hasta el punto de hacerla completamente inteligible a la mente humana y dar una explicación racionalmente aprehensible por la misma.[13]

Pese a ello a Agustín se le debe el mérito de haber sostenido hasta el final de sus días la necesidad de mantener ambas realidades, libre albedrío y

---

[12] *Cf.* G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie* (Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte, V), Göttingen, 1956.

[13] En cualquier caso, debe quedar claro, ni siquiera el concepto de predestinación en Agustín implica determinismo o privación de la libertad humana. Sólo la predestinación que destruye la responsabilidad humana y su libertad en la obra de la salvación, como el movimiento que denominaremos predestinacionismo, es una predestinación herética. *Cf.* K. RAHNER, "Prädestination. III. Systematisch", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, vol. VIII, 1963, p. 669, "Die P. hebt die Freiheit der Kreatur, ihre Verantwortung u. dialog. Partnerschaft zu Gott nicht auf, sondern ist deren Grund, weil der Wille Gottes gerade auf die Konstitution des Freien u. seines Aktes zielen kann u. zielt in der Transzendenz seiner Ursächlichkeit. Wo P. als Aufhebung der menschl. Verantwortung u. Freiheit im Heilswirken verstanden wird (theol. Determinismus), ist häret. Prädestinatianismus gegeben".

gracia, así como el énfasis en la intervención primera de ésta, en su prurito de fidelidad a lo que entendió por verdad revelada en las Escrituras.

2.3. Primeros pronunciamientos oficiales

Los pronunciamientos oficiales no tardaron en aparecer. Las líneas principales de la doctrina agustiniana sobre el libre albedrío y la gracia ejercieron una notable influencia en el sínodo de Jerusalén de julio de 415, en el sínodo de Dióspolis de diciembre de ese mismo año, así como en el concilio de Cartago de mayo de 418, cuyo canon quinto establecía claramente la relación entre aquél y ésta, de forma que no cupiese duda de que los preceptos divinos apelaban al libre albedrío humano, aunque éste no podía cumplirlos sin la asistencia indispensable de la gracia.[14] La aprobación conciliar y pontificia de Zósimo I fue, pues, el primer pronunciamiento de la iglesia de Roma sobre el tema, con lo que, en adelante y pese a la diversidad de revisiones y matizaciones de que fue objeto en el futuro, quedó claro que toda doctrina que se hubiera de considerar católica al respecto debía preservar tanto el libre albedrío, como la gracia.

De hecho, poco después de la muerte de Agustín, de un lado, el concilio ecuménico de Éfeso de 431 condenó el pelagianismo, de otro, el concilio de Arlés de 473/5 hizo lo mismo respecto al predestinacionismo.[15] No cabe duda de que fue un período de esfuerzo de la iglesia de Roma por definir los presupuestos de su catolicismo.

Sobre el semipelagianismo existía aún una actitud incierta. Casos como el del obispo Fausto de Rienz, cuyo celo por combatir el excesivo agustinianismo o predestinacionismo de su tiempo le hizo sustentar postulados de índole semipelagiana, indican que la enseñanza de los primeros concilios y de los pontífices aún no disfrutaba de reconocimiento y validez universales. Sin embargo, la labor incansable de Cesario de Arlés hizo que el 3 de julio de 529 catorce obispos y ocho destacados laicos firmasen los cánones del II concilio

---

[14] "Can. 5. Item placuit, ut quicumque dixerit, ideo nobis gratiam iustificationis dari, ut, quod facere per liberum iubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tamquam et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, an. s. De fructibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait: sine me difficilius potestis facere, sed ait: `Sine me nihil potestis facere´ [Io 15, 5]", DS, 227.

[15] Este sistema hacía tanto énfasis en la acción de la gracia, que, a diferencia del agustinismo, eliminaba el papel del libre albedrío.

de Orange, un concilio provincial entre los más importantes de la historia eclesiástica, que condenó sin ambigüedad el semipelagianismo. La importancia de este concilio radica no sólo en esta condena -el libre albedrío no tenía capacidad para iniciar sin la intervención primera de la gracia su conversión a Dios- sino también en el establecimiento firme de la relación entre libre albedrío y gracia, que supuso una sutil e importante variación respecto a Agustín. Como Weaver señaló, mientras que el obispo de Hipona sostenía que la respuesta humana favorable a la fe era resultado de la gracia, con implícitas resonancias de predestinación que Agustín hubo de clarificar para preservar la acción del hombre, los cánones del II concilio de Orange aseguraban que la gracia se limitaba a restaurar la libertad original en grado suficiente como para que el hombre pudiese dar una respuesta libre, favorable o desfavorable, a la oferta divina de salvación, sin implicar ningún tipo de respuesta.[16] Es lo que otros han denominado un moderado agustinismo.[17] Así con la ratificación por parte de Bonifacio II de los decretos de este concilio el 25 de enero de 531 era oficialmente condenado el semipelagianismo y se elevaba a la categoría de doctrina oficial de la iglesia esa enseñanza de procedencia y espíritu claramente agustinianos, si bien adecuadamente matizada. Esta doctrina así habría de estar llamada a ser punto de referencia sobre el tema.[18]

---

[16] R. H. WEAVER, *Divine grace and human agency. A study of the semi-Pelagian controversy* (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series, XV), Macon (Ge.), 1996, p. 230, "On this point the position of the council not only differed from Augustine's teaching, which attributed all to divine grace as it works infailingly through human instrumentality, but it also differed from the monastic theology of John Cassian and of Faustus, which would locate the possibility of a good will in the human agent alone. In contrast to the former position, Orange opened the door for genuine human agency, but in contrast to the latter, it delayed this opening until baptism". Esta obra es valiosa como estudio pormenorizado sobre la polémica semi-pelagiana de principio a su fin con el II concilio de Orange, como hemos visto.

[17] *Cf.* H. J. MCSORLEY, *Luther: right ...?*, p. 121, "Catholic and protestant scholars agree that, although Orange II does not represent a total endorsement of Augustine's anti-Pelagian teaching on sin, grace, free will and predestination, it nevertheless is an unmistakable, official acceptance by the Church of the decisive theses that constitute `moderate´ Augustinianism", A. E. MCGRATH, *Reformation thought. An introduction*, Oxford - New York, 1988, p. 57, "Interestingly, Augustine's views on predestination were diluted somewhat, even though the remainder of this system was enthusiastically endorsed".

[18] *Cf.* R. H. WEAVER, *Divine grace ...*, p. IX, "Although the canons were the work of only a regional council and have never been considered entirely satisfactory, the church in the West has failed to formulate a statement that would supersede them".

De hecho, hasta el siglo VIII los decretos de este concilio gozaron de reconocimiento. Sin embargo, por razones aún por determinar éstos permanecieron desconocidos desde el siglo IX hasta el mismo concilio de Trento, que, al recuperarlos, se reafirmó en ellos corroborándolos. Al final de nuestro estudio el lector sabrá preguntarse hasta qué punto, de haber sido otro el devenir de esos decretos, hubiese sido otro también el devenir de la doctrina sobre el libre albedrío en su relación con la gracia, responsable a comienzos del siglo XVI de la mayor escisión de la cristiandad.

A comienzos del siglo IX se produjo un rebrote predestinacionista, acaudillado por el monje benedictino Gottschalk de Orbais, que de nuevo abrió la cuestión. El debate fue de elevada complejidad por la materia, por la confusa terminología y por la poca claridad sobre las opiniones sostenidas por los diferentes litigantes. No obstante, se puede decir que la mayor contribución del mismo fue haber sentado el precedente claro de las, en esencia, dos distintas formas de abordar la cuestión que desde los tiempos agustinianos en adelante convivirían en el seno de la iglesia, de un lado, la que, apelando de forma más purista a Pablo y Agustín, atribuía el *initium fidei*, el comienzo del proceso de salvación, sólo a la gracia, que *in initio* predispone favorablemente al hombre sin intervención del libre albedrío, aunque luego sea necesaria la intervención del mismo para colaborar con aquélla en el proceso de justificación, de otro lado, la que, considerándose no menos fiel a Pablo y Agustín, preservaba la completa operatividad del libre albedrío en ese momento, siempre que esté iluminado por la gracia. Ambas fueron posturas católicas, pues ambas preservaban el libre albedrío y la gracia y daban prioridad a ésta sobre aquél sin anularlo, ambas estuvieron motivadas por el deseo de hacer justicia tanto al hombre como a Dios, la primera bajo el acicate de que el hombre no podía resistirse a o rechazar la gracia divina, pues supondría una subversión de la natural capacidad de acción tanto de Dios como del hombre, la segunda con la convicción de que no se podía menoscabar la bondad divina, que desea a todos salvar, haciendo depender el momento crucial del libre albedrío más que de la gracia. Ambas, para concluir, fueron en esencia dos maneras distintas de intentar aprehender lo inaprensible de este misterio revelado, y por eso no explicado, de las Escrituras, germen de todo el tratamiento católico posterior del tema.

También a partir de los siglos XI y XII hubo nuevo énfasis en el libre albedrío, con la consiguiente tendencia semipelagiana que éste a menudo conllevaba, como ilustra el caso de Pedro Abelardo.

Los primeros pronunciamientos con carácter oficial habían aportado al menos la clave para poder identificar las posturas que en adelante no debían

considerarse ortodoxas en la iglesia latina de Occidente por disconformes con los textos bíblicos y la tradición patrística aceptada, ante todo -aunque no enteramente- agustiniana, entre las que hemos citado la pelagiana, semipelagiana y predestinacionista como más importantes.

2.4. El alto escolasticismo

Figuras importantes de la primera etapa escolástica como Anselmo de Canterbury, Bernardo de Clairvaux, Pedro Lombardo y Buenaventura fueron fieles a la tradición agustiniana, que mantenía la prioridad de la gracia sobre el libre albedrío a la vez que la necesidad de ambos para la justificación. En líneas generales su principal aportación estribó en haber reafirmado la ausencia de sinergismo en esa colaboración mutua -la justificación no es efecto de la colaboración *partim-partim*, sino de la acción conjunta e indivisa de los dos- y en haber afirmado que la presciencia y la predestinación divinas no privan al hombre de su libre albedrío, es decir, no inducen determinismo alguno en sus acciones.

No obstante, cualquier consideración que se haga sobre este período ha de referirse inevitablemente a la figura cumbre del pensamiento escolástico medieval y autor de una producción de altísimo nivel, Tomas de Aquino, el *doctor angelicus*. Aunque el Aquinate al comienzo de su trayectoria no tuvo conocimiento de la doctrina agustiniana sobre el libre albedrío y la gracia, cuando lo hizo, la aceptó casi en su totalidad con algunas pequeñas matizaciones. Si se considera la obra tomista en su totalidad, se puede constatar que éste recoge los tres tipos de libertad descritos al comienzo, de los que nos interesan el de libertad natural y adquirida o cristiana.

En primer lugar, Tomás sustenta la existencia del libre albedrío en razón de tres argumentos principales, a saber, el filosófico-psicológico, ya que el hombre es un ser racional y ello implica esta capacidad, el ético, pues las exhortaciones y prohibiciones serían absurdas si esta capacidad no existiese, y el bíblico, ya que esta incapacidad contradeciría el concepto bíblico de mérito. Así niega la existencia de determinismo en el proceder humano a propósito de varias cuestiones doctrinales concernientes tanto a atributos divinos, como la presciencia, la inmutable voluntad, la providencia y la predestinación, como a su obra creadora y a la condenación de algunos hombres. De esta forma, mantiene firmemente la existencia de la libertad natural del hombre, inherente a todo el género humano,[19] tanto antes como después del pecado adámico.

---

[19] THOM. AQ. *De veritate*, *q*. 24, *a*. 15.

En segundo lugar, defiende la existencia del otro tipo de libertad, la adquirida, que se disfruta sólo cuando el hombre es liberado de su culpa.[20] Pero hasta ese momento su libre albedrío permanece incapacitado.[21] El Aquinate no utilizó los términos *liberum arbitrium captivatum* o *servum arbitrium* que Agustín, aunque no fue menos radical, al llamarlo *libertas perversa,*[22] *libertas non vera sed apparens*[23] y de formas similiares. Tomás considera que el hombre que vive bajo el pecado, que es el reino del mal o de Satán, se halla en una situación de completa esclavitud y por sus propios medios absolutamente nada puede hacer para cambiarla, lo cual no lo priva de su natural capacidad de decisión. Es la sola gracia la que puede liberarlo de tal servidumbre. A esta auténtica libertad la llama metafóricamente la más noble de las esclavitudes, la esclavitud al auténtico bien o a Dios.

Finalmente, por lo que concierne a la relación entre la libertad natural y la cristiana, Tomás se muestra convencido de que el libre albedrío permanece activo cuando la gracia opera sobre él. Fue una opinión tomista y, en general, escolástica que sólo la implicación completa del libre albedrío en la vida de fe justifica el sentido pleno de los castigos y recompensas de Dios.

Tal vez no se debería poner fin a este repaso por el alto escolasticismo sin hacer referencia a Duns Escoto, cuya postura acerca del libre albedrío y la gracia ha sido objeto de discrepancia. Aunque autores antiguos, como el mismo Erasmo, y estudiosos más modernos creyeron ver en él tendencias semipelagianas -la preparación para la gracia tiene el carácter de mérito *de congruo*-[24] estudios como el de Minges defienden la ausencia de semipelagianismo en realidad -Escoto entiende también esa preparación como resultado del efecto

---

[20] THOM. AQ. *De malo*, *q*. 6, 23.

[21] La ausencia de esta distinción clara entre existencia y capacidad operativa del libre albedrío, que también se da en Agustín, hizo que Lutero sostuviese su doctrina sobre el servil albedrío.

[22] "Et nota, quod est multiplex libertas. Scilicet perversa, quando quis abutitur ea ad peccandum", THOM. AQ. *Ioan. cap.* 8, *lect.* 4.

[23] "Sciendum est tamen, quod iste status habet veram servitutem, libertatem autem non veram, sed apparentem", THOM. AQ. *Rom.* VI 4.

[24] El *meritum de congruo* es el merecimiento de las buenas obras de quien está aún bajo el efecto del pecado, mientras que el *meritum de condigno* es el merecimiento de las buenas obras de quien está bajo la acción de la gracia. El semipelagianismo, al postular que el libre albedrío mediante su esfuerzo era capaz de hacerse merecedor de la gracia divina y así alcanzarla, apelaba al concepto de mérito *de congruo*, que en el fondo eliminaba la absoluta gratuidad de la gracia y supeditaba a Dios al hombre. Por ello su condenación por el II concilio de Orange.

de la gracia y devuelve al libre albedrío su incapacidad para iniciar la obra de la fe- así como que la mayor acusación de que era susceptible su doctrina era la de poca claridad terminológica.[25]

2.5. El bajo escolasticismo

Uno de los rasgos distintivos de este período, que tuvo decisiva importancia en el desarrollo de la postura luterana, fue la coexistencia de varias escuelas doctrinales o teológicas, hecho que creó un panorama de considerable complejidad. No sólo las que procedían del período alto-escolástico, especialmente influidas por el realismo, sino también las que surgirían a partir de éste, por el nominalismo,[26] los dos sistemas que intentaron dar una respuesta a la cuestión de los universales.[27] Las escuelas más influidas por el realismo fueron la tomista y la escotista, mientras que las que recibieron el influjo mayor

---

[25] P. MINGES, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus*, Münster, 1906.

[26] Si bien el nominalismo es casi tan antiguo como el realismo y ambas trayectorias no son tan lineales como a veces se supone, la reflexión medieval osciló entre un extremo realista, de un lado, y un externo opuesto nominalista, de otro. El punto de inflexión se sitúa con un margen necesariamente amplio en torno a comienzos del siglo XIV.

[27] Realismo y nominalismo fueron las dos respuestas diferentes a la cuestión de los universales. El universal es el género y la especie por contraposición a lo individual. Los objetos de la realidad son concretos, pero los conceptos con que los pensamos son universales. Se trata pues de dilucidar qué relación tienen los universales con las cosas concretas, en qué medida nuestro conocimiento se refiere a la realidad concreta, si los universales son o no cosas y en qué sentido, en suma, se trata de estudiar la naturaleza y de delimitar la función de los universales. El realismo postula que los universales son cosas, *res*, que existen antes de la cosa concreta, *ante rem*, de forma que todas las variantes individuales de un universal son tan sólo accidentes del mismo; este sistema niega así la realidad de lo individual y, por poner un ejemplo que nos afecta, posibilitó la interpretación del pecado original como ha quedado vista, ya que, si hombre no hay más que uno, ese pecado ha de afectar a todo el género humano. El nominalismo, por el contrario, postula que sólo existe el individuo y que lo universal no existe en la naturaleza, sino tan sólo en la mente humana como abstracción; es por tanto *post rem*. Nunca se enfatizará demasiado la trascendencia que este asunto, junto con el de la creación y la razón, tuvo en toda reflexión filosófica y teológica de la entera Edad Media.

del nominalismo fueron las denominadas *via moderna* y *schola Augustiniana moderna*.[28]

Son éstas dos últimas las que mayor relevancia tienen en lo concerniente al tema del libre albedrío en su relación con la gracia:

- La denominada *via moderna* es la escuela en la que por defecto se suele pensar cuando en términos generales se habla de nominalismo. Contó con destacadas figuras a lo largo de los siglos XIV y XV, como Guillermo de Ockham, Pedro d'Ailly, Roberto Holcot o Gabriel Biel, que mostraron un general desinterés por la doctrina tanto agustiniana, como tomista sobre el libre albedrío y la gracia.

Los nominalistas de la vía moderna defendieron una opinión sobre la justificación que algunos de sus oponentes vieron como peligrosamente cercana al antiguo pelagianismo. Mientras que el lema *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* nunca implicó una preparación meritoria para la recepción de la gracia en el tomismo o en el escotismo, los teólogos de la *via moderna* hicieron una intelección diferente del mismo: *facere quod in se est* significa para éstos con el solo apoyo de su libre albedrío esclavo del pecado esforzarse por hacer el bien y desde el solo conocimiento natural de Dios intentar ir a su encuentro, de manera que, si el hombre cumple esta condición, Dios por el pacto de salvación que hizo con el hombre le concede la gracia *de congruo*. Esta interpretación, aunque no negaba la necesidad de la gracia para la justificación, realmente daba al hombre la potestad de alcanzarla cuando desease, es decir, de decidir el *initium fidei*. Por tanto, esta opinión, aunque no era pelagiana, para algunas mentes de su tiempo tenía clarísimas reminiscencias pelagianas, en el sentido de excesivamente confiada en las capacidades del hombre bajo el pecado. Sus partidarios se esforzaron en desmentir la acusación recurriendo hábilmente al concepto de pacto o convenio, tomado de la esfera político-económica y aplicado al campo

[28] A. E. MCGRATH, *Reformation thought* ..., pp. 54-55 precisa que hasta mediados de los años sesenta del pasado siglo se solía considerar el nominalismo como una escuela de pensamiento que predominó a finales del Medievo en la mayor parte de las escuelas teológicas de la Europa centro-nórdica, pero las notables diferencias observadas entre quienes eran muy optimistas acerca de la capacidad de la naturaleza humana y quienes se mostraban del parecer casi opuesto hizo hablar de diversidad nominalista. Posteriormente se perfiló adecuadamente el problema distinguiendo dos escuelas distintas de pensamiento, la *via moderna* y la *schola Augustiniana moderna*, que nada tenían en común a parte de su anti-realismo.

teológico por el gran potencial que en ella vieron, como apuntó McGrath.[29] Gabriel Biel, figura ineludible por haber sido una de las fuentes de donde bebió el joven Lutero de primera mano, hizo al hombre acreedor de la gracia bajo dicha condición y decía que esa concesión se obtenía en virtud de la *necessitas immutabilitatis* divina.[30] En efecto, el hombre que recibía la gracia lo hacía en función de la *necessitas immutabilitatis* o *infallibilitatis* divina, como Tomás, por ejemplificar con un autor escolástico de primer orden, no tuvo reparos en reconocer, pero lo que no se podía aceptar como conforme a la verdad revelada -en sintonía con Agustín, el II concilio de Orange y el futuro concilio de Trento- era que el hombre que hiciese todo lo naturalmente posible pudiera recibir *de congruo* la gracia, cuyo carácter del todo gratuito, no sujeto a condición alguna, era una verdad bíblica incuestionable.[31]

---

[29] A. E. MCGRATH, *Reformation thought* ..., pp. 58-59 refiere el argumento esgrimido desde su aplicación en la esfera secular con el ejemplo del rey y las monedas. En caso de necesidad económica el rey sustituía las habituales monedas de oro y plata por otras de plomo y se comprometía a reemplazarlas por aquéllas una vez concluida la crisis; así las primeras tenían un valor inherente, por sí mismas, las segundas tenían un valor acordado, por la promesa del rey, que las hacía valer en sí tanto como las primeras. De igual forma las obras humanas son monedas de plomo, pero por su promesa de salvación valen cual si fueran de oro y plata y en esto las considera Dios. Para ellos las obras humanas no dejaban de ser monedas de plomo, mientras que para Pelagio lo eran de oro y plata.

[30] La *necessitas immutabilitatis o infallibilitatis* era uno de los diversos atributos divinos, que prontamente gozó de reconocimiento y que afirmaba la imposibilidad de que Dios pudiese albergar contingencia en alguna de sus formas, sino sólo *necessitas*, inmutabilidad o infalibilidad.

[31] Por su influjo posterior sobre Lutero conviene tener en cuenta la noción de *necessitas infallibilitatis* o *immutabilitatis* en Biel. Éste, aunque creyó estar en sintonía con Tomás y otros escolásticos respecto al concepto de *necessitas*, no lo estuvo, pues hizo una comprensión sesgada y simplista del mismo, ya que lo entendió en sentido absoluto por oposición a *contingentia*. Sin embargo, el escolasticismo distinguió entre *necessitas absoluta, coercitionis* o *consequentis*, que sí eliminaba el libre albedrío y no fue sostenida, y la *necessitas condicionalis, suppositionis* o *consequentiae*, que no lo suprimía, sino que era compatible con éste, por lo que fue afirmada. El escolasticismo consideró la *necessitas infallibilitatis* o *immutabilitatis* perteneciente a este segundo tipo, mientras que Biel pareció entenderla perteneciente al primero. La distinción entre *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae* está en relación directa con la presciencia y voluntad divinas: en tanto que Dios ejerce su voluntad sobre y conoce de antemano un hecho sucede éste desde este punto de vista de forma necesaria, por *necessitas consequentis*, pero en tanto que tal hecho es resultado del ejercicio de la libertad del hombre sucede éste desde este otro punto de vista de forma contingente, aunque esta contingencia queda abarcada por y subsumida dentro del radio de acción

Hablar, por consiguiente, de méritos para la justificación sin previa intervención de la gracia no era nuevo, ciertamente no era pelagianismo -fue legítimo el esfuerzo de los nominalistas de la *via media* por salvaguardarse de tal acusación- pero sí semipelagianismo -igualmente legítima fue la acusación de quienes, sin calificarlos de pelagianos a las claras, desaprobaban en su postura una excesiva atribución a la capacidad humana- que en este período resulta más riguroso denominar neo-semipelagianismo, pues el semipelagianismo contra el que luchó Agustín estaba desprovisto de categorías aristotélicas como la de disposición o preparación y se expresaba en otros términos, si bien el contenido, y el error, era el mismo.

De lo hasta ahora expuesto es fácil colegir que ni el debate anti-semipelagiano de Agustín ni la condenación oficial del semipelagianismo por el II concilio de Orange fueron hechos conocidos por el hombre bajomedieval. Este hecho debió tener un papel no desdeñable en el rebrote de esa doctrina en la escuela nominalista de Ockham-Biel, a la vez que no obstó para que coetáneos de otras escuelas se mostrasen sensibles y contrarios a la misma.

- El agustinismo o *schola Augustiniana moderna* contó con dos figuras de notable relevancia, cuales Tomás Bradwardine y Gregorio de Rímini, que significaron un retorno a Agustín.

Thomas Bradwardine escribió su *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum* en 1345 como protesta contra las posturas pelagianas que apreció durante su estancia en Oxford, uno de los baluartes de la *via moderna*. En ella acusaba a sus colegas oxonienses -probablemente tuviese en mente a Guillermo de Ockham, quien a la sazón allí enseñaba- de ser modernos pelagianos, pues sostenían que el hombre con su solo libre albedrío tenía capacidad para hacerse acreedor de la gracia *de congruo* y para dar una respuesta positiva o negativa a ésta, postura, ya lo hemos señalado, claramente semipelagiana a la luz de la doctrina de Agustín y de los decretos del II concilio de Orange. No se equivocaba, en efecto, Bradwardine al afirmar que esas enseñanzas eran contrarias a la tradicional doctrina de la iglesia, quien por ello desarrolló una teoría de la justificación que representaba una vuelta a la tradición agustiniana.

---

de la *necessitas* divina, es decir, sucede por *necessitas consequentiae*. La presciencia y voluntad de Dios hacen que todo ocurra de forma necesaria, inmutable e infalible, sin por ello eliminar el libre albedrío humano, de aquí que la *necessitas inmutabilitatis* o *infallibilitatis* no implique determinismo.

Sin embargo, el apelativo de *schola Augustiniana moderna* se aplicó preferentemente a la trasmisión de la tradición agustiniana derivada de Gregorio de Rímini dentro de la orden de los agustinos. Éste desarrolló una soteriología de inspiración claramente agustiniana con énfasis en la esclavitud completa del hombre bajo el peso del pecado y en su entera incapacidad para cambiar su situación, sin la intervención externa y gratuita de la gracia. Rechazó así la posibilidad de que el hombre pecador, ni siquiera *de congruo*, pudiese por sus esfuerzos hacerse acreedor de la gracia y, aunque mostraba respeto por la diferente opinión de los seguidores de la *via moderna*, aseguraba que se alejaba de la doctrina de la iglesia y favorecía el error condenado de Pelagio.

Nos hallamos, pues, ante dos escuelas que representan dos formas diferentes de comprender el papel del hombre y de Dios en la justificación y, por tanto, en la salvación, dos formas que constituyeron en lo fundamental una actualización de la polémica que en su tiempo Pelagio, de un lado, y Agustín, de otro, mantuvieron.

3. La evolución de Lutero hasta la *Assertio*

La evolución que experimentó el pensamiento teológico de Lutero sobre el albedrío humano y la gracia pasó por tres etapas principales.

La etapa inicial, que alcanzó hasta los *Dictata super Psalterium* (1513-15), obra ya de paso de este período al siguiente, se caracterizó por su intelección de la relación entre libre albedrío y gracia a la manera neo-semipelagiana del moderno nominalismo de Ockham-Biel, según ha quedado vista, así como por la falta de claridad originada por la comprensión monovalente de la *necessitas*, como también hemos referido a propósito de Biel.[32] Sus glosas a las *Sententiae in IV libris distinctae* de Pedro Lombardo, por ejemplo, así lo ilustran. De esta manera el influjo tanto de aquella escuela, en general -la *via moderna* penetró en la mayor parte de las facultades de teología de las universidades del centro y norte de Europa- como de este teólogo, en particular -Lutero estudió directamente las obras de Biel- estuvo presente en los primeros años del wittenbergense y formó la base desde la que únicamente es posible comprender a Lutero en adelante.

La etapa de transición, que se puede considerar concluida con su *Disputatio Heidelbergae habita* (1518), estuvo marcada, en primer lugar, por

---

[32] *Cf.* 31n.

el descubrimiento de Agustín, que dejó en Lutero una huella indeleble[33] y dio razón de ser a la firme ruptura con el neo-semipelagianismo y a la afirmación, tan agustiniana, de la completa esclavitud del libre albedrío respecto al pecado sin la previa intervención de la gracia.

En segundo lugar, este enfoque agustiniano va acompañado de la progresiva eliminación de la distinción entre los dos tipos de libertad reconocidos por la tradición, libertad natural y libertad adquirida, de forma que en algunas de sus obras aún los distingue[34] y en otras no lo hace.[35] En éstas últimas da la impresión, por el énfasis tan marcado en la acción de la gracia, de que niega el primer tipo de libertad, de suyo conocida por libre albedrío. En cualquier caso, la progresiva eliminación de tal distinción supuso la introducción de una terminología confusa y ajena a la tradición eclesiástica y creó justificadamente una notable confusión sobre su postura.

En tercer lugar, se consolidó su opinión sobre la noción de *necessitas* del período anterior, al desdeñar por innecesarios e irrelevantes unos conceptos de cuño escolástico de los que tuvo conocimiento y sobre los que opinaba que de nada servían, particularmente respecto al tema de la predestinación.[36]

El monje alemán con su intelección de *necessitas* y contingencia renunció a unos conceptos escolásticos que hasta entonces habían permitido conjugar las competencias y atributos divinos con los humanos sin que los unos supusiesen menoscabo de los otros, unos conceptos que habían posibilitado

---

[33] A diferencia de Biel, conoció el Agustín maduro de los últimos años, que tanto énfasis puso en su doctrina de la gracia.

[34] "Liberum arbitrium extra gratiam constitutum Nullam habet prorsus facultatem ad Iustitiam, Sed necessario est in peccatis. Ideo recte b. Augustinus ipsum Apellat li. contra Iulianum `Seruum potius quam liberum arbitrium´. Habita autem gratia proprie factum est Liberum, saltem respectu salutis. Liberum quidem semper est naturaliter, Sed respectu eorum, quae in potestate sua sunt et se inferiora, Sed non supra se, cum sit captiuum in peccatis Et tunc non possit bonum eligere secundum Deum", WA. *Die Vorlesung über den Römerbrief* 56,15-22.

[35] "Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter", WA. *Disputatio Heidelbergae habita* I, 13.

[36] "Sudaverunt hic sophistae iam multis annis et tandem victi, coacti sunt concedere, Omnia quidem necessario fieri, necessitate consequentiae (ut dicunt) sed non necessitate consequentis. Sic eluserunt violentiam istius quaestionis, verum et seipsos potius illuserunt. Quam sit enim hoc nihil, non gravabor ostendere", WA. *De serv. arb.* XVIII, 616,13-617,2, "Nihil quoque efficitur per illud dictum: praedestinatio est necessaria necessitate consequentiae, Sed non consequentis", WA. *Disputatio contra scholasticam theologiam* I, 32.

mantener el libre albedrío a la vez que la necesaria actuación de Dios y la inmutable continuidad de su obra salvadora, unos conceptos que habían defendido la idea de que Dios procedía en unos casos de forma necesaria y en otros de forma contingente y que incluso en éstos últimos actuaba *ex infallibilitatis sive immutabilitatis necessitate* que en modo alguno suprimía el libre albedrío, lo que es igual que decir en función de una *necessitas* que no eliminaba la contingencia en la esfera de lo humano.[37] Pero lo que Lutero no pareció ver fue que de esta forma no sólo rompía con unas categorías escolásticas más, sino también con la menos precisa pero no por ello menos claramente diferenciada comprensión de una *necessitas* que no anulaba el libre albedrío y posibilitaba la contingencia en la esfera de lo humano, tan inherente a Tomás, como al mismísimo Agustín, de quien Lutero se proclamó fiel y cuya doctrina tanto ensalzó. El obispo de Hipona, en efecto, sostuvo que la voluntad contingente del hombre está sometida a la voluntad inmutable de Dios y aun así admitió un cierto tipo de inmutabilidad divina compatible con el libre albedrío.[38] Y es que desde el lejano Agustín hasta la coetánea *schola Augustiniana moderna* existió una línea de reflexión y doctrina ininterrumpida, aunque dispar, que afirmó y reafirmó la conveniencia de defender una *necessitas* en lo divino que garantizase al mismo tiempo la contingencia en lo humano.

Esto motivó a la luz de la tradición esbozada también la introducción de una terminología extraña a la tradición eclesiástica y el carácter poco claro e incluso de cuestionable ortodoxia que a primera vista desprendían algunas de las afirmaciones vertidas en las obras de este período acerca de cuestiones

---

[37] Es obvio que esta discriminación no debe entenderse como la prueba de la existencia del libre albedrío y de que incluso lo que ocurre de forma contingente en la esfera de lo humano se subsume en el conocimiento inmutable y necesario de Dios, sino como el intento de dar una respuesta a la dificultad que por los testimonios bíblicos surge de la creencia, de un lado, en la infalibilidad de la presciencia divina y en la *necessitas* de su inmutable voluntad, que todo lo dirige, y, de otro, en la libertad de decisión humana, sin la cual la obra divina de salvación pierde su sentido. Esta distinción no aclara lo que en el fondo es un misterio, tan sólo intenta enfocarlo desde la perspectiva adecuada con la firme defensa de la libertad humana y la infalible, eterna e inmutable actuación de Dios.

[38] En AUG. *Civ.* V 9, titulado "De praescientia Dei et libera hominis voluntate, contra Ciceronis definitionem", refutó a Cicerón, como ya apuntamos, quien, aunque defendió el libre albedrío, partía de un erróneo dualismo excluyente.

como la presciencia y predestinación divinas o el libre albedrío, como que el hombre no era salvado de forma contingente sino necesaria.[39]

Estos tres elementos principales, según quedan señalados, constituyeron una combinación de fuerzas que por su naturaleza estaba llamada a ser cuando menos fuente de confusionismo y ambigüedad. Éstos tres estarán presentes en el pensamiento maduro de Lutero respecto al tema de nuestro interés, si bien faltaba aún el que a los ojos de sus contemporáneos definitivamente justificaría la heterodoxia del monje alemán y su inserción fuera del redil del obispo de Roma.

La etapa última, que se considera alcanzada con la *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum* (1520), significó el robustecimiento de los rasgos distintivos del período de transición: primero, la completa esclavitud del libre albedrío respecto al pecado sin la intervención de la gracia liberadora, segundo, la ausencia de discriminación entre libertad natural y adquirida junto al hecho de no afirmar ni siquiera referir el libre albedrío del hombre en estado natural y, finalmente, el uso del concepto de *necessitas* en sentido absoluto.

No obstante, el paso último en la evolución de su pensamiento lo dio Lutero, en la *Assertio*, su enérgica respuesta a la bula *Exsurge Domine*, en virtud de lo que tradicionalmente se conoce como el argumento determinista o fatalista, que afirmaba que la voluntad humana no era libre, porque todo ocurría por determinismo absoluto.[40] Un argumento que no se sustentaba ni desde las Escrituras ni desde Agustín ni desde autor alguno de la tradición eclesiástica y exegética latina de Occidente.

Ésta es la perspectiva desde la que correctamente se entiende el *De libero arbitrio* de Erasmo.

---

[39] "Nunc autem cum dicit: `Quis Accussabit? Quis condemnabit? Quis separabit?´ ostendit, quam non contingenter, sed necessario saluentur electi", WA. *Die Vorlesung über den Römerbrief* 56, 27-29.

[40] "Unde et hunc articulum necesse est revocare. Male enim dixi, quod liberum arbitrium ante gratiam sit res de solo titulo, sed simpliciter debui dicere `liberum arbitrium est figmentum in rebus seu titulus sine re´. Quia nulli est in manu sua quippiam cogitare mali aut boni, sed omnia (ut Viglephi articulus Constantiae damnatus recte docet) de necessitate absoluta eveniunt. Quod et Poeta voluit, quando dixit `certa stant omnia lege´, Et Christus Matth. x `Folium arboris non cadit in terram sine voluntate patris vestri qui in celis est et capilli capitis vestri omnes numerati sunt´. Et Esa. xli. eis insultat dicens `Bene quoque aut male si potestis facite´", WA. *Assertio* VII, 146,3-12.

4. Erasmo: *De libero arbitrio*

A la altura de 1524 no debió resultar difícil a Erasmo la elección de un tema para la obra de la que tan ávidamente se esperaba un posicionamiento frente al reformador alemán. Así, dejando a un lado los puntos que tiempo atrás habían compartido de crítica eclesiástica, se centró en una cuestión sobre la que discrepaba enteramente de Lutero. El tema elegido para su obra fue la invalidación del controvertido argumento determinista.[41]

Para ello concibió y elaboró Erasmo una obra que se puede dividir en tres partes principales:

- La primera parte está formada por una extensa introducción que clarifica el sentido que tiene tratar sobre el libre albedrío. Este tema ha sido objeto de numerosos estudios por parte de filósofos y teólogos con más esfuerzo invertido que resultados obtenidos y es punto de debate entre distintas escuelas doctrinales, por lo que el lugar adecuado de discusión al respecto está en las facultades de teología. Se recopilarán y cotejarán, como el título completo de la obra indica, distintas posturas adoptadas acerca del libre albedrío con el solo objeto de hacer más fácilmente visible la verdad, no de emitir un juicio sobre una cuestión ya dictaminada desde la autoridad de las Escrituras y el consenso de la iglesia, de forma que sobre todo lo que vaya más allá de estos dos principios adoptará el autor una actitud prudente y escéptica,[42]

---

[41] "Proinde, ne quis hanc pugnam interpretetur, qualis solet esse inter commissos gladiatores, cum unico illius dogmate conflictabor, non in aliud, nisi ut, si fieri queat, hac collisione scripturarum et argumentorum fiat evidentior veritas, cuius indagatio semper fuit honestissima studiosis", ERASMO. *De lib. arb.* Ia,2, "Fingamus igitur in aliquo sensu verum esse, quod docuit Vuyclevus, Lutherus asseruit, quicquid fit a nobis, non libero arbitrio, sed mera necessitate fieri, quid inutilius, quam hoc paradoxon evulgari mundo?", ERASMO. *De lib. arb.* Ia,10. Lo han señalado unánimemente los modernos estudiosos, *cf.* S. W. BIJL, *Erasmus in het Nederlands tot 1617* (Bibliotheca Bibliographica Neerlandica, X), Nieuwkoop, 1978, pp. 309-310, "Onder druk van enkele van zijn vrienden in het rooms-katholieke kamp besloot Erasmus in 1524 een geschrift te vervaardigen waarin hij een bepaalde theologische kwestie zou bespreken waarover Luther en hij, naar hij wist, ten diepste van mening verschilden: het probleem van de vrije wil".

[42] El vocablo "scepticus" deriva del griego σκέπτομαι, cuyo significado es indagar, examinar atentamente o reflexionar y describe con precisión la postura que Erasmo toma respecto a este tema; el sentido de duda o vacilación, por tanto, debe ser descartado de principio.

absteniéndose de todo tipo de aserciones. La estructura comparativa de la obra está determinada por la existencia en las Escrituras de pasajes que parecen abogar en favor del libre albedrío y de otros que parecen hacerlo en contra, por lo que el objetivo perseguido es la correcta interpretación de la misma, ya que los textos bíblicos están inspirados y no pueden contradecirse. De las distintas posturas adoptadas anteriormente sobre este tema al menos sabe con certeza que algo hay que atribuir al libre albedrío, lo que Lutero no hace, según consta en su *Assertio*.[43] Lo más importante que el cristiano debe saber es su deber de superarse y mejorar, así como que ello en buena medida depende de Dios; es innecesario e incluso arriesgado para la piedad cristiana especular sobre cuestiones superfluas, como la relación entre presciencia divina y libre albedrío o si Dios conoce de forma contingente o necesaria, que no son temas esenciales al mensaje del cristianismo y en todo caso deben mantenerse fuera del común de los creyentes por las funestas consecuencias morales que pueden conllevar.

- La segunda parte es la recopilación de distintos pasajes de los textos bíblicos. Aunque Erasmo considerará éstos como punto principal de referencia con el fin de mantener una misma base de diálogo con Lutero, se vale de las manifestaciones de padres de la iglesia, como Orígenes, Jerónimo o Juan Crisóstomo, teólogos medievales, como Tomás o Escoto, y casi contemporáneos suyos, como Lorenzo Valla y especialmente Juan Fisher, a la vez que reconoce la importancia de referirse a la doctrina de la iglesia institucional en caso de encontrar pasajes oscuros sobre los que sea difícilmente dilucidable la verdad.[44] Hace una descripción provisional del libre albedrío[45] y fija el estado de la

---

[43] "Itaque quod ad sensum meum attinet, fateor de libero arbitrio multa variaque tradi a veteribus, de quibus nondum habeo certam persuasionem, nisi quod arbitror esse aliquam liberi arbitrii vim. Legi quidem Martini Lutheri assertionem, et integer legi, nisi quod illic favorem quendam in illum mihi sumpsi, non aliter, quam cognitor favere solet gravato reo. Et quamquam ille rem omnibus praesidiis magnoque spiritu versat agitque, mihi tamen, ut ingenue fatear, nondum persuasit", ERASMO. *De lib. arb.* Ia,5.

[44] De este modo deja constancia de su doble criterio de verdad, la autoridad, en razón de las Escrituras, y el consenso, en razón de las opiniones emitidas por figuras que gozan de reconocimiento institucional y, sobre todo, de los concilios ecuménicos, que representan el parecer de la iglesia universal. Lutero reconoció sólo el primero.

[45] "Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere", ERASMO. *De lib. arb.* Ib, 10.

cuestión como punto de partida.[46] Así comienza Erasmo con la referencia a pasajes del *Antiguo Testamento*, en los que Dios da la ley al hombre y por los cuales deduce la existencia del libre albedrío, aunque éste necesite de la gracia, pues de lo contrario sería ése un hecho absurdo; deja claro que se opone a quienes sostienen que el libre albedrío sólo tiene capacidad para hacer el mal o simplemente no existe. A continuación refiere los pasajes del *Nuevo Testamento* que postulan la existencia del libre albedrío; éstos justifican sobradamente el que los padres de la iglesia lo defendiesen. Seguidamente cita los pasajes también del *Nuevo Testamento* que parecen abogar en contra del mismo, entre los que ocupa un lugar de preferencia el episodio del endurecimiento del Faraón,[47] que en su interpretación no elimina el libre albedrío. Tras éstos añade Erasmo los textos que Lutero esgrime en su *Assertio* como prueba de la esclavitud del hombre y de la actuación omnipresente de la gracia y, teniendo como referente la obra de Fisher, sostiene que la exégesis que el monje agustino hace no es correcta. Finalmente aporta algunos pasajes bíblicos más que parecen anular el libre albedrío con el objeto de demostrar que no es así.

- En la tercera y última parte de la obra confronta Erasmo las distintas posturas y procede a extraer la conclusión. Será ésta una posición de consenso. La postura intermedia que defiende como más verosímil intenta hacer justicia a los testimonios escriturísticos y pretende así evitar los excesos de ambos extremos, tanto del que concede demasiado a la gracia, como del que peca de

---

[46] "Hic itaque locus declarat Adam, nostri generis principem, sic fuisse conditum, ut rationem haberet incorruptam, quae dinosceret, quid expetendum, quid fugiendum; sed addita est voluntas, incorrupta quidem et illa, sed libera tamen, ut, si vellet, posset sese a bono avertere et ad malum deflectere. Eodem in statu conditi sunt angeli, priusquam Lucifer cum suis sodalibus deficeret a conditore suo. In his, qui collapsi sunt, sic penitus corrupta est voluntas, ut sese non possint ad meliora recipere; in his, qui perstiterunt, sic est confirmata bona voluntas, ut iam ne possit quidem sese ad impietatem deflectere. In homine sic erat recta liberaque voluntas, ut absque nova gratia potuerit in innocentia perseverare, sic tamen, ut absque praesidio novae gratiae non potuerit assequi felicitatem immortalis vitae, quam suis pollicitus est dominus Iesus", ERASMO. *De lib. arb.* IIa, 2.

[47] Este conocido episodio se encuentra por vez primera en el capítulo noveno del Éxodo, libro que en su conjunto narra la liberación israelita del yugo egipcio. El pueblo de Israel padecía bajo la tiranía del Faraón y Yahveh se valió de Moisés para advertirle de que, si no liberaba a su pueblo, caería la desgracia sobre Egipto. Yahveh endureció el corazón del Faraón, quien no los dejó así salir, y aquél en castigo envió una tras otra las diez devastadoras plagas. Esto lo hizo así Yahveh para acreditarse ante el Faraón y ante todos los hombres, para que supieran de su infinito poder.

lo mismo respecto al libre albedrío. De esta forma se muestra de acuerdo con Lutero en la afirmación de que es imprescindible la gracia divina para la justificación, pero no puede aceptar que este hecho implique eliminación del libre albedrío y que todo ocurra por absoluta necesidad[48] -le dice que corregir un error yéndose al opuesto no es un procedimiento adecuado en cuestiones dogmáticas-[49] muestra su convicción de que todo énfasis que se ponga en el carácter imprescindible de la gracia para la justificación no debe eliminar el libre albedrío, porque invalidaría entonces la justicia y misericordia divinas.[50] Sostiene que la fase inicial y final de la justificación es obra de la sola gracia, pero que en la fase intermedia, aun siendo la gracia la causa primera y el libre albedrío la segunda, hay una cooperación entre los dos;[51] de esta forma se mantiene el libre albedrío sin que tenga el hombre por ello motivo alguno de jactancia.[52] Erasmo insiste en que ha tratado sobre lo que consideraba

---

[48] "Cum enim audio adeo nullum esse hominis meritum, ut omnia quamvis piorum hominum opera peccata sint, cum audio nostram voluntatem nihilo plus agere, quam agat argilla in manu figuli, cum audio cuncta, quae facimus aut volumus, ad absolutam referri necessitatem, multis scrupis offenditur animus", ERASMO. *De lib. arb.* IV.3.

[49] "Ac vulgo quidem aiunt, baculum curvum, ut rectum facias, in diversam partem inflectendum esse; id fortasse consultum fuerit in corrigendis moribus, in dogmatibus an ferendum sit nescio ... Nec enim sic erat vitanda Scylla arrogantiae, ut feraris in Charybdim desperationis aut socordiae, neque sic medendum membro luxato, ut in diversam partem detorqueas, sed in suum locum erat reponendum ...", ERASMO. *De lib. arb.* IV.16.

[50] "Caeterum hic cavendum erat, ne dum toti sumus in amplificandis fidei laudibus, subvertamus libertatem arbitrii, qua sublata non video, quo pacto possit explicari quaestio de iustitia deque misericordia dei", ERASMO. *De lib. arb.* IV.7.

[51] "Cum autem rerum omnium tres sint partes, initium, progressus et summa, duas extremas tribuunt gratiae, tantum in progressu fatentur aliquid agere liberum arbitrium, sic tamen, ut ad idem opus individuum simul concurrant duae causae, gratia dei et hominis voluntas, sic tamen, ut gratia sit causa principalis, voluntas secundaria, quae sine principali nihil possit, cum principalis sibi sufficiat ...", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 8. Estas tres fases en la justificación guardan relación con las tres intervenciones de una misma gracia que desde Agustín se distinguen, *i.e. gratia peculiaris, exstimulans* u *operans*, que inicia el proceso e incita al hombre, *gratia gratum faciens, provehens* o *cooperans*, que lo mantiene con la participación favorable del libre albedrío y elimina parcialmente el pecado, y *gratia consummans*, que lo lleva a fin y hace al hombre aceptable por Dios.

[52] "Hac moderatione fiet, ut sit aliquod opus bonum, licet imperfectum, sed unde nihil sibi possit arrogare homo; erit aliquod meritum, sed cuius summa debeatur deo", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 16.

importante y sobre eso a lo que se podía dar una respuesta, dejando ulteriores investigaciones sobre el tema a la competencia de los teólogos, de ahí que su conclusión general sea tan sólo que está de acuerdo con el parecer de quienes algo atribuyen al libre albedrío y casi todo a la gracia.[53] Para llegar a esta conclusión dice haber hecho tal recopilación y cotejo de pasajes, si bien deja a otros la emisión de un juicio autorizado.

Una vez visto el contenido general de la obra, conviene resaltar tres aspectos del mismo.

En primer lugar, Erasmo invalida el argumento fatalista de Lutero y la justificación principal que aduce son los imperativos, exhortaciones y promesas bíblicas, que ningún sentido tendrían si todo sucediese por absoluta necesidad;[54] su argumentación de fondo contra la doctrina determinista de Lutero opera desde dos tipos de razones, a saber, la responsabilidad humana por el castigo o la recompensa, ya que éstos dejan de tener sentido si se suprime el libre albedrío,[55] y la justicia y bondad divinas, ya que éstas también dejan de tener sentido si el libre albedrío no existe.[56]

---

[53] "Mihi placet illorum sententia, qui nonnihil tribuunt libero arbitrio, sed gratiae plurimum", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 16.

[54] "Iam ubi toties est operum bonorum et malorum mentio, ubi mentio mercedis, ibi non intelligo, quo pacto locus sit merae necessitati", Eras. *De lib. arb.* IIb2. Erasmo, en sintonía con la tradición, entendía por "mera necessitas" una necesidad absoluta, aunque para Lutero dicho sintagma estaba desprovisto de matiz fatalista o determinista.

[55] "Cur, inquies, datur aliquid libero arbitrio? Ut sit, quod merito imputetur impiis, qui gratiae dei volentes defuerint, ut excludatur a deo crudelitatis et iniustitiae calumnia, ut excludatur a nobis desperatio, ut excludatur securitas, ut exstimulemur ad conandum. Ob has causas ab omnibus fere statuitur liberum arbitrium, sed inefficax absque perpetua dei gratia, ne quid arrogemus nobis. Dicat aliquis: Ad quid valet liberum arbitrium, si nihil efficiat? Respondeo: ad quid valet totus homo, si sic in illo agit deus, quemadmodum figulus agit in luto et quemadmodum agere poterat in silice?", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 16, "Quod si deus sic operatur in nobis, quemadmodum figulus in argilla, quid potest nobis imputari vel in bonum vel in malum?", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 11.

[56] "Ceterum, qui negant ullum omnino liberum arbitrium esse, sed absoluta necessitate fieri omnia, fatentur deum in omnibus operari non solum opera bona, verum etiam mala, unde consequi videtur, ut quemadmodum homo nulla ratione dici potest auctor bonorum operum, ita nullo modo dici potest auctor malorum", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 12.

En segundo lugar, una vez exonerado el libre albedrío de determinismo teológico, intenta establecer el lugar que a éste le corresponde en la justificación. Partiendo del consenso general de la necesidad de una nueva intervención divina, con la gracia, después del pecado original para liberar al hombre de su esclavitud y darle otra posibilidad de alcanzar la vida eterna, rechaza por excesiva la opinión de Pelagio y considera adecuado el parecer de los que defienden la necesidad de la gracia para que el hombre pueda ser justificado y salvarse. Dentro de éstos distingue la postura escotista, que en su opinión atribuye al libre albedrío la capacidad en su estado natural para predisponerse favorablemente respecto a Dios y hacerse acreedor de la gracia *de congruo*,[57] y la agustiniana, que niega al hombre la posibilidad de poder predisponerse para la gracia y de hacer algo por su salvación sin la previa intervención de la misma.[58] En razón del mismo punto general de partida rechaza también la doctrina que afirma que el libre albedrío sólo puede pecar y que el origen de todo bien radica sólo en la gracia, que actúa no en colaboración con aquél, sino en y sobre aquél, anulándolo,[59] la postura que atribuye a Karlstadt, así como la postura más extrema que hace del libre albedrío un concepto hueco y mantiene que todo ocurre por determinismo absoluto[60], evidentemente la que atribuye a Lutero.

---

[57] "Qui Scoti placitis addicti sunt, proniores sunt in favorem liberi arbitrii, cuius tantam vim esse credunt, ut homo nondum accepta gratia, quae peccatum abolet, naturae viribus exercere posset opera moraliter, ut vocant, bona, quibus non de condigno, sed de congruo promereantur gratiam gratum facientem; sic enim illi loquuntur", ERASMO. *De lib. arb.* IIa, 9.

[58] "Ab his alii ex diametro, quod aiunt, dissentientes contendunt omnia illa opera quantumvis moraliter bona fuisse Deo detestabilia non minus quam scelerate facta, quod genus sunt adulterium et homicidium, quod non proficiscerentur ex fide et caritate in deum", Eras. *De lib. arb.* IIa10. Pese al distanciamiento y la prudencia que Erasmo quiso verter en su obra sus "entrelíneas" ofrecen una rica fuente de información, como en este caso, por el hecho de llamar obras "moraliter bona" a las que son resultado de las "naturae vires" (*cf.* 118n.).

[59] "Sed durior est istorum opinio, qui contendunt liberum arbitrium ad nihil valere nisi ad peccandum, solam gratiam in nobis operari bonum opus non per liberum arbitrium aut cum libero arbitrio, sed in libero arbitrio, ut nostra voluntas hic nihilo plus agat, quam agit cera, dum manu plastae fingitur in quamcunque visum est artifici speciem. Hi mihi sic fugere videntur meritorum et operum humanorum fiduciam, ut praeter casam, quod dici solet", ERASMO. *De lib. arb.* Iia, 12.

[60] "Durissima videtur omnium sententia, qui dicunt liberum arbitrium inane nomen esse nec quicquam valere aut valuisse, vel in angelis vel in Adam vel in nobis nec ante gratiam nec post gratiam, sed deum tam mala quam bona operari in nobis, omniaque, quae fiunt, esse merae necessitatis", ERASMO. *De lib. arb.* Iia, 12.

Así pues, una vez que discrimina las posturas razonables -las de Escoto y Agustín- de las extremas -las de Pelagio, Karlstadt y Lutero- veamos qué postura defiende Erasmo como más verosímil para el resultado de su colación.

Antes de ello ha de tenerse en consideración que Erasmo entiende el concepto de *liberum arbitrium* en sus dos términos, a saber, la inteligencia o capacidad de discernimiento entre bien y mal (*arbitrium*) y la voluntad o capacidad de elección entre ese bien y ese mal (*liberum*), los dos otorgados por Dios al hombre en la creación. Con el pecado adámico tanto el entendimiento como la voluntad resultaron afectados, de forma que necesitaban de la nueva intervención de la gracia para la justificación, pero ninguno de los dos quedó eliminado, como para no poder seguir ejerciendo en sí mismos su capacidad.[61]

Así el roterodamense defiende la postura que se resume en los siguientes términos: primero, como consecuencia del pecado original el libre albedrío, la voluntad humana, por sus solos recursos naturales nada puede hacer para la salvación del hombre sin la intervención de la gracia[62] y, segundo, aun bajo el peso de dicho pecado el libre albedrío es inalienable[63] -el pecado original conlleva en el género humano una proclividad al mismo que no anula el libre albedrío-[64] por lo que conserva su capacidad de elección y decisión tanto cuando llega la gracia primera, que Erasmo también llama *gratia*

---

[61] "Eodem pertinet, quod ait Ioannes Baptista: `Non potest homo accipere quicquam, nisi fuerit ei datum de caelo´, nec ideo consequitur nullam esse vim aut usum liberi arbitrii", ERASMO. *De lib. arb.* IIIb, 8.

[62] "Et philosophi sine luce fidei, sine adminiculo divinae scripturae ex rebus conditis cognoverunt sempiternam dei virtutem ac divinitatem ac de bene vivendo multa praecepta reliquerunt vehementer congruentia cum praeceptis evangelicis multisque verbis ad virtutem adhortantur detestantes turpitudinem. Et in his probabile est fuisse voluntatem aliquo modo propensam ad honesta, sed inefficacem ad salutem aeternam, nisi per fidem accederet gratia", ERASMO. *De lib. arb.* Iia, 5.

[63] "Quamquam enim arbitrii libertas per peccatum vulnus accepit, non tamen exstincta est, et quamquam contraxit claudicationem, ut ante gratiam propensiores simus ad malum quam ad bonum, tamen excisa non est ...", ERASMO. *De lib. arb.* Iia, 8.

[64] *Cf.* 61n.

praeveniens, para rechazarla o para aceptarla,[65] como para colaborar con la gracia segunda en el proceso de justificación.[66]

Aunque el curso de la argumentación a lo largo del *De libero arbitrio* es a veces confuso, se puede decir que el roterodamense mantuvo una preferencia general por la doctrina agustiniana, que él mismo explicitó, por cuanto no reconoce la preparación para la justificación *de congruo* y acepta la actuación tripartita de la gracia, que en el proceso de justificación atribuye la iniciativa a ésta sola, que concibe un estadio intermedio de cooperación entre gracia y libre albedrío y que finalmente otorga la consumación del proceso de nuevo a la sola gracia. No obstante, su comprensión del agustinismo estuvo muy matizada, pues no sólo no hace de la respuesta humana favorable a la gracia un efecto de la gracia misma -hecho inteligible en razón de las dificultades ya referidas para poner a buen recaudo el libre albedrío y la responsabilidad del hombre-[67] sino que también hace ver como agustiniana

---

[65] "`Spiritus´, inquit, `prophetarum prophetis subiectus est´. Si quos agit spiritus sanctus, sic agit, ut sit illis liberum, si velint, obticescere, multo magis hominis voluntas ex sese sui juris est. Nam hi, quos agit spiritus phanaticus, nec tacere possunt, si velint, et saepe non intelligunt ipsi, quid loquantur. Eodem pertinet illud, quod admonet Timotheum: `Noli negligere gratiam, quae in te est´. Declarat enim in nobis esse avertere animum a gratia data", ERASMO. *De lib. arb.* IIb6, "Conabimur et parabolis exprimere, quod dicimus: Oculus hominis quamvis sanus nihil videt in tenebris, excaecatus ne in luce quidem; ita voluntas quamvis libera nihil tamen potest, si se subducat gratia, et tamen infusa luce potest occludere, qui sanos habet oculos, ut non videat, potest et oculos avertere, ut desinat videre, quod videre poterat. Plus autem debet, qui oculos habebat excaecatos vitio quopiam. Primum debet conditori, deinde medico. Ante peccatum utcumque sanus erat oculos, peccato vitiatur oculus. Quid hic sibi potest arrogare, qui videt? Est tamen, quod sibi imputet, si prudens claudat aut avertat oculos", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 9.

[66] "Existimant autem gratiam, quam nunc secundam facimus, per dei bonitatem nulli mortalium deesse, quod divina benignitas singulis in hac vita suppeditet idoneas occasiones, per quas possint resipiscere, si quod reliquum est in ipsorum arbitrio, pro viribus accommodent ad opem numinis velut invitantis, non compellentis ad meliora. Hoc autem putant esse in nostro arbitrio, ut voluntatem nostram applicemus ad gratiam aut avertamus ab ea, quemadmodum in nobis est ad illatum lumen aperire oculos ac rursum claudere", ERASMO. *De lib. arb.* IIa, 11.

[67] "Rursum fingamus esse verum iuxta sensum aliquem, quod alicubi scribit Augustinus, deum et bona et mala operari in nobis et sua bona opera remunerari in nobis et sua mala opera punire in nobis", Eras. *De lib. arb.* Ia10. En efecto, atribuir esta idea a Agustín es indicio de un conocimiento superficial del mismo, quien, aunque habló de cierta participación de Dios en el pecado del hombre, sostuvo con firmeza la responsabilidad humana por el mal cometido. No debió Erasmo ponderar con

alguna que otra noción que es extraña a la doctrina del obispo de Hipona -y a la tradición terminológica establecida- como la de *gratia naturalis*, una gracia común al género humano por efecto de la acción divina de la creación, que también llama *influxus naturalis*, que no parece ser suficiente para iniciar la justificación si no llega la gracia primera y que aunque afectada por el pecado no resulta eliminada por él.[68] Al final de la obra también tiene una consideración condescendiente respecto al parecer de los escotistas por lo que su doctrina supone de apelación al esfuerzo del hombre, postura que no desacreditó, aunque parece que consideró menos verosímil.

Pero la cuestión no se agota aquí. Hemos dicho que según Erasmo el libre albedrío después del pecado original y antes de la intervención de la gracia no puede hacer nada para justificar al hombre, ya que está inhabilitado, pero no anulado del todo, de forma que, cuando llega la gracia primera que estimula al hombre o la gracia segunda que lo invita a cooperar, éste puede aceptarla o rechazarla. Así mientras que para la tradición que se inició desde Agustín el libre albedrío no anulado del todo tiene capacidad operativa sólo *in inferioribus*, de forma que la gracia primera actúa a discreción sobre él y su capacidad de elección cuando llega la gracia segunda -por tanto, respecto a un

---

detenimiento temas como la relación entre la *necessitas* de lo divino y la *contingentia* de lo humano, como hace sospechar el hecho de que los considerase irrelevantes e innecesarios o el que la distinción que hubo de hacer para dar una lectura no determinista del episodio del Faraón se la clarificase su amigo y teólogo Luis Ber (*cf.* Allen, 1420).

[68] *Cf.* T. H. M. AKERBOOM, *Vrije wil en/of genade. Een theologie-historisch onderzoek naar het dispuut tussen Erasmus en Luther over de (on)vrijheid van het menselijke willen*, Nijmegen, 1995, pp. 203-204, 237n., "'Gratia naturalis' is geen gebruikelijke terminologie. Erasmus gebruikt ook de term 'influxus naturalis', de aan allen gemeenschappelijke inwerking van God bij alle handelingen van de schepselen. De genade wordt de bovennatuurlijke inwerking van God genoemd. Met betrekking tot de 'influxus naturalis', die volgens Erasmus door de zonde aangetast is maar niet vernietigd, onderscheidt hij twee opvattingen ... Erasmus geeft hier niet zijn eigen mening weer, maar uit wat hij elders in *De libero arbitrio Diatribe sive Collatio* zegt, blijkt dat hij meent, dat de verlossende genade, en niet alleen de natuurlijke genade aan het begin staat van het heilsproces ... Hij houdt duidelijk vast aan de idee, dat de natuurlijke genade echt genade is, die gemeenschappelijk is aan allen.

Erasmus lijkt aan Agustinus de visie toe te schrijven, dat er een genade is, die van nature is aangeboren, die aangetast is, maar niet is vernietigd door de zonde. Maar Augustinus wijst duidelijk de gedachte af, dat de vrije wil uit zichzelf sterk genoeg is om de volmaakte gerechtigheid te bereiken of ook maar verder te komen in het streven daarnaar. Zonder Gods hulp kan dat niet ...".

asunto de fe- se da como consecuencia de la habilitación que ha experimentado por el efecto de aquélla, jamás de sus dotes o atributos naturales, para el roterodamense, además de que la voluntad humana puede por sí misma aceptar o rechazar la gracia primera, cuando ésta dice sí o no a la gracia que invita a cooperar, lo hace no en función de su habilitación por la gracia primera para tener operatividad en un asunto de fe, sino de su natural capacidad para discernir el bien del mal y elegirlo, que, aunque impedida, nunca ha perdido. En suma, para el roterodamense la operatividad del libre albedrío respecto a un asunto de fe tiene los visos de darse en función de la natural capacidad de éste -la gracia lo único que hace es abrir la puerta que lo tenía encerrado e impedía- no en la capacitación o habilitación que la actuación de la gracia en y sobre él genera.[69] Como el lector supondrá a estas alturas, aunque no sea lugar de conclusiones, la distinción es sutil, pero la significación y la trascendencia no pueden ser mayores.

En tercer lugar, aunque Erasmo fue reacio a tratar este tipo de cuestiones y dejó claro que no sólo eran innecesarias para la piedad cristiana, sino incluso peligrosas si se trataban fuera de lugar, concilió la presciencia divina

---

[69] *Cf.* T. H. M. AKERBOOM, *Vrije wil* ..., p. 213, 270n., " ... Caeterum in medio, hoc est, in consensu, simul agit gratia & humana voluntas: sic tamen, ut principalis causa sit gratia, minus principalis nostra voluntas. Quoniam autem summa rei tribuitur illi, qui totum contulit ad perficiendum, non est quod homo ex bono opere sibi quicquam asserat, cum hoc ipsum, ut possit consentire & cooperari gratiae divinae, Dei munus sit ... Het 'posse consentire et cooperari' is een 'munus Dei'. Het is hier de vraag of de 'munus' een gave van de natuur of een speciale genade is. Het antwoord daarop wordt mijns inziens enige regels eerder gegeven: het vermogen zichzelf tot de 'gratia praeveniens' te wenden wordt gerekend tot de 'dotes naturae'. Et nos fatemur omnes naturae dotes esse dona Dei ... Nimirum est naturae dotes arrogare tibi, easque non applicare ad implenda praecepta Dei, sed ad explendas carnis concupiscentias ... Est voluntas hominis applicans sese ad gratiam exstimulantem, quam, ut diximus, vocant praevenientem ... De vrijheid van de mens om te antwoorden op de 'gratia praeveniens', lijkt het, is een bijzonder illustratie van de natuurlijke vrijheid van keuze. Vandaar moet men aannemen, dat wanneer Erasmus spreekt over 'bevrijden' of 'genezen' van de wil, hij impliciet niet de natuurlijke vrijheid van de wil om ja of nee te zeggen op de genade loochent, maar haar het vermogen ontzegt het aanbod van genade, zonder welke een mens het rechte pad niet ziet, naar zijn hand te zetten, of het doel te bereiken, dat de genade aanbiedt, zonder die genade". Gerrish apunta en la misma dirección en el artículo que dedicó a dilucidar si Erasmo fue o no pelagiano, *cf.* B. A. GERRISH, "*De libero arbitrio* (1524): Erasmus on piety, theology and the Lutheran dogma", AA.VV., *Essays on the works of Erasmus*, ed. Richard L. DeMolen, New Haven-London, 1978, p. 198, "I cannot see that Erasmus fully appreciated the notion of operative grace".

con la libertad y responsabilidad humanas desde la distinción entre *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae*.[70] En función de este segundo tipo, que posibilitaba defender la *necessitas* en la esfera de lo divino y salvaguardar la contingencia en la esfera de lo humano, entiende el famoso episodio del endurecimiento del corazón del Faraón por Dios, testimonio bíblico de indudable importancia por cuanto en gran medida parece anular el libre albedrío; de hecho, fue el testimonio de más peso aportado por Lutero en apoyo de su tesis, como veremos. Así Erasmo dice que Dios quiso que se endureciera el corazón del Faraón y, en efecto, así sucedió, pues nada puede oponerse a su voluntad, pero ello no significó que en algún momento Dios privase al Faraón de su libre albedrío para que así se cumpliera su voluntad divina e inmutable -no ocurrió, por tanto, *ex necessitate consequentis*- sino que el Faraón por su proclividad al mal y desde el ejercicio de su libertad fue el responsable de tal endurecimiento -sucedió así *ex necessitate consequentiae*- de manera que Dios, valiéndose del Faraón, de su proclividad al pecado, a la vez que no siendo responsable del mal originado por el Faraón, el endurecimiento del corazón y sus consecuencias, dio una lección a los hombres de su omnipotencia, a la que nadie podía oponerse.

Una vez hecha esta triple reflexión sobre el *De libero arbitrio* erasmiano se puede concluir que la obra fue en esencia una invalidación del argumento determinista de Lutero y una toma de postura respecto al papel que al libre albedrío le corresponde en la justificación y salvación.

5. Lutero: *De servo arbitrio*

El *De servo arbitrio* fue tanto la respuesta que Lutero dio al *De libero arbitrio* de Erasmo, como la maduración de su pensamiento de acuerdo con la evolución expuesta anteriormente. Es una obra rica, porque, además de tratar lo que el wittenbergense consideró la cuestión esencial, esto es, el papel que desempeña la voluntad humana en la salvación,[71] contiene su doctrina acerca de diversas cuestiones, *e.g.* la Escritura, la iglesia, la predestinación, la relación entre *Deus absconditus* y *Deus revelatus*, entre ley y evangelio, etc, temas de primerísima importancia en la teología de Lutero. Es también una obra

---

[70] Su amigo Luis Ber, teólogo y experto en la terminología técnica escolástica, le clarificó esta distinción en carta enviada posiblemente desde Basilea en febrero de 1524 (la procedencia y datación de la carta son inciertas) (*cf.* Allen, 1420).

[71] "Igitur non est irreligiosum, curiosum aut supervacaneum, sed imprimis salutare et necessarium Christiano, nosse, an voluntas aliquid vel nihil agat in iis, quae pertinent ad salutem. Imo ut scias, hic est cardo nostrae disputationis, hic versatur status causae huius", WA. *De serv. arb.* XVIII, 614,1-4.

compleja por diversos motivos, el primero de ellos el haber organizado su obra como una refutación punto por punto de la de Erasmo, como era uso tratándose de una diatriba, lo que hace difícil el discernimiento entre unas cuestiones y otras, la comprensión de cada una de ellas en sí misma considerada y del lugar que le corresponde como parte integrante de una doctrina teológica general. Es una obra grande, que ha sido objeto de generosos elogios.[72]

Con el fin de establecer una base que sirva como referente de ulteriores comentarios, ofrecemos a continuación un resumen de su contenido:

La primera parte contiene una serie de consideraciones que responden a lo que Lutero llamó el prefacio de la obra erasmiana. Lutero manifiesta su molestia ante la actitud escéptica de Erasmo, enfatiza la importancia de tener certeza sobre el contenido de la fe que cada cual profesa, de manera que quien deje lugar para el escepticismo no es cristiano;[73] el Espíritu Santo no deja lugar para tal actitud.[74] La distinción erasmiana entre lo que es necesario y no necesario saber -según Erasmo hay temas en las Escrituras que son tratados y expuestos de forma clara y otros de forma oscura- queda reemplazada por otra distinción, la de Dios y la Escritura: aunque Dios en su mayor parte permanece oculto, la Escritura es bien clara, de forma que la oscuridad que el hombre en ella encuentra se debe atribuir sólo a la limitación de éste, a su falta de conocimiento gramatical, no a que aquélla contenga cuestiones de ambigua u oscura expresión. Por tanto, la cuestión del papel de la voluntad humana en la salvación no es especulación innecesaria, como tampoco lo es saber si Dios conoce de antemano de forma necesaria o contingente.[75] Para el wittenbergense el creyente debe ser plenamente consciente de que Dios conoce de antemano

---

[72] *Cf.* G. CHANTRAINE, *Erasme et Luther: libre et serf arbitre*, Paris-Namur, 1981, pp. XII-XIII, donde el investigador belga recoge algunos de los elogios que la obra ha recibido.

[73] "Non est enim hoc Christiani pectoris, non delectari assertionibus, imo delectari assertionibus debet, aut Christianus non erit", WA. *De serv. arb.* XVIII, 603,10-12.

[74] "Spiritus sanctus non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores", WA. *De serv. arb.* XVIII, 605,32-34.

[75] "Nos necessariam ducimus. Si est irreligiosum, si est curiosum, si supervacaneum, ut tu dicis, scire, An Deus contingenter praesciat aliquid, An voluntas nostra aliquid agat in his quae pertinent ad aeternam salutem, vel tantum patiatur ab agente gratia, An quicquid boni vel mali facimus, mera necessitate faciamus vel patiamur potius, quid rogo erit tum religiosum? quid grave? quid utile scitu?", WA. *De serv. arb.* XVIII, 609,23-610,5.

el porvenir no de forma contingente, sino infalible, por lo que desde esa perspectiva todo lo que hace el hombre sucede, aunque parezca ser de forma contingente, de forma necesaria e inmutable;[76] esto implica la irrelevancia de la distinción ya conocida entre *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae*; sólo desde esa *necessitas* divina adquiere sentido la promesa de salvación;[77] Lutero invalida el argumento erasmiano sobre la inutilidad de enseñar tales paradojas, pues es sólo a través de éstas como el hombre desconfía de sus fuerzas para salvarse y adquiere conciencia de que para ello depende enteramente de la intervención gratuita de Dios mediante la gracia. En función de ese solo hecho es por lo que Lutero dice que el hombre hace necesariamente el mal, no porque Dios obligue al hombre a hacer el mal, quien de hecho lo hace libre y voluntariamente; de tal afirmación se colige que la verdadera ausencia de libertad consiste en que el hombre por sí mismo no puede sustraerse a esa situación de inevitable proclividad al pecado e insertarse en otra desde la que sea posible hacer el bien moral, las obras que le justifican;[78] por tanto, si se habla con rigor, después del pecado la libertad es un atributo exclusivamente divino,[79] que sólo se puede aplicar al hombre en tanto que sobre los asuntos inferiores -este aspecto en absoluto interesa a

---

[76] "Est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano, nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium, ideo qui liberum arbitrium volunt assertum debent hoc fulmen vel negare vel dissimulare aut alia ratione a se abigere", WA. *De serv. arb.* XVIII, 615,12-17, "Si volens praescit, aeterna est et immobilis (quia natura) voluntas, si praesciens vult, aeterna est et immobilis (quia natura) scientia.

Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes", WA. *De serv. arb.* XVIII, 615, 29-33.

[77] "Itaque fides Christiana prorsus extinguitur, promissiones Dei et universum Evangelion penitus corruit, si doceamur et credimus, non esse nobis sciendam praescientiam Dei necessariam necessitatemque faciendorum. Christianorum enim haec una et summa consolatio est in omnibus adversitatibus, nosse, quod Deus non mentitur, sed immutabiliter omnia facit et voluntati eius neque resisti neque eam mutari aut impediri posse", WA. *De serv. arb.* XVIII, 619,16-21.

[78] "Quare sequitur, liberum arbitrium sine gratia Dei prorsus non liberum, sed immutabiliter captivum et servum esse mali, cum non possit vertere se solo ad bonum", WA. *De serv. arb.* XVIII, 636,4-6.

[79] "Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati", WA. *De serv. arb.* XVIII, 636,27-29.

Lutero-[80] pues sobre los asuntos que conciernen a su salvación la voluntad humana jamás es libre, sino esclava de Satán, cuando no ha intervenido la gracia, o de Dios, cuando sí lo ha hecho;[81] la segunda esclavitud es la que confiere la libertad cristiana, que Lutero llama *regia libertas*, que ha de entenderse sólo en el marco de la acción gratuita y liberadora de la gracia sobre el hombre, sobre su voluntad, sobre su albedrío, es una libertad que en el fondo sólo se alcanza desde la esclavitud a Dios y el efecto de su gracia.

La segunda parte se centra en algunas cuestiones expresadas por Erasmo al comienzo de su *collatio*, que Lutero llamó el proemio de la obra. Aquí manifiesta el reformador alemán su principio de la *sola Scriptura*: ya que la auténtica iglesia permanece oculta al hombre, la tradición no puede ser criterio de verdad, sino tan sólo la acción interna del Espíritu Santo y la claridad externa de la Escritura.

La tercera parte refuta los pasajes escriturísticos aducidos por Erasmo en favor del libre albedrío. En primer lugar invalida Lutero la descripción provisional que el roterodamense había dado de libre albedrío,[82] ya que la tomó por definición en sentido estricto y vio que en ella se otorgaba a la voluntad humana capacidad sobre los asuntos divinos;[83] Lutero es contundente en la idea de que tras el pecado adámico la voluntad pierde totalmente su libertad, el libre albedrío absolutamente nada puede en lo que atañe a la salvación, es más,

---

[80] "Non enim de esse naturae loquimur, sed de esse gratiae (ut vocant)", WA. *De serv. arb.* XVIII, 752,6-7.

[81] "Quod si omnino vocem eam omittere nolumus, quod esset tutissimum et religiosissimum, bona fide tamen eatenus uti doceamus, ut homini arbitrium liberum non respectu superioris, sed tantum inferioris se rei concedatur, hoc est, ut sciat sese in suis facultatibus et possessionibus habere ius utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio, licet et idipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocunque illi placuerit. Caeterum erga Deum, vel in rebus, quae pertinent ad salutem vel damnationem, non habet liberum arbitrium, sed captivus, subiectus et servus est vel voluntatis Dei vel voluntatis Satanae", WA. *De serv. arb.* XVIII, 638,4-11.

[82] *Cf.* 45n.

[83] "Nam superius ostendimus, liberum arbitrium nemini nisi soli Deo convenire. Arbitrium fortassis homini aliquod recte tribueris, sed liberum tribuere in rebus divinis nimium est. Quod liberi arbitrii vox omnium aurium iudicio proprie id dicitur, quod potest et facit erga Deum quaecunque libuerit, nulla lege, nullo imperio cohibitum", WA. *De serv. arb.* XVIII, 662,5-9.

después del mismo el libre albedrío es una palabra hueca.[84] Seguidamente se ocupa de la anulación de los dos razonamientos principales aducidos por Erasmo para refutar el llamado argumento determinista y defender el libre albedrío, esto es, la responsabilidad humana y la bondad y justicia divinas. Respecto al primero afirma que la ley no es prueba de la existencia del libre albedrío, ya que Dios la ha dado al hombre sólo para hacer ver la debilidad e incapacidad de la naturaleza humana, ya que la ley tan sólo tiene como objetivo informar al hombre de lo que debe hacer, no de lo que tiene capacidad para hacer;[85] esta distinción se sustenta en función de la contraposición entre ley y evangelio: mientras que la ley exige, el evangelio no exige, sino que ofrece gratuitamente al hombre la gracia para poder cumplirla.[86] Respecto al segundo Lutero está de acuerdo con Erasmo en que Dios desea la salvación de todos los hombres, pero, a diferencia de Erasmo que esgrimía este hecho para sostener el libre albedrío y así explicar el que unos hombres se salven y otros no, Lutero mantiene la acción todopoderosa de la gracia y la incapacidad del libre albedrío y aduce el que sólo algunos experimenten la gracia y se salven como un misterio divino impenetrable por el hombre, un hecho cuya explicación Dios se ha reservado para sí;[87] aquí ha lugar la doctrina luterana del *Deus*

---

[84] "Postquam enim concessum ac ratum est, liberum arbitrium amissa libertate cogi in servitute peccati nec posse quicquam velle boni, ego ex his verbis nihil aliud possum concipere, quam liberum arbitrium esse inanem voculam, cuius res amissa sit. Amissam libertatem mea grammatica vocat nullam libertatem, tribuere autem libertatis titulum ei, quod nullam habet libertatem, est tribuere inane vocabulum", WA. *De serv. arb.* XVIII, 670,33-38.

[85] "Ubi igitur Ecclesiasticus dicit: Si volueris mandata conservare, conservabunt te, et fidem placitam servare, non video, quomodo istis verbis liberum arbitrium probetur. Est enim verbum coniunctivi modi (Si volueris) quod nihil asserit, sicut Dialectici dicunt, Conditionalem indicative nihil asserere ...", WA. *De serv. arb.* XVIII, 672,30-34.

[86] "Verbum convertendi duplici usu in scripturis tractatur. Usu legali et usu Evangelico. Usu legali est vox exactoris et imperantis, quae non conatum, sed totius vitae requirit mutationem, ut Ieremia crebro utitur dicens: Convertimini unusquisque a via sua mala; Convertere ad Dominum. Ibi enim involvit exactionem omnium praeceptorum, ut satis patet. Uso Evangelico est vox consolationis et promissionis divinae, qua nihil a nobis exigitur, sed nobis offertur gratia Dei ...", WA. *De serv. arb.* XVIII, 682,10-16.

[87] "Caeterum, Cur alii lege tanguntur, alii non tanguntur, ut illi suscipiant et hi contemnant gratiam oblatam, alia quaestio est, nec hoc loco tractatur ab Ezechiele, qui de praedicata et oblata misericordia Dei loquitur, non de occulta illa et metuenda voluntate Dei ordinantis suo consilio, quos et quales praedicatae et oblatae misericordiae capaces et participes esse velit. Quae voluntas non requirenda, sed cum

absconditus/Deus revelatus, de la voluntad manifiesta frente a la voluntad escondida de Dios o, lo que es igual, de la palabra de Dios frente a Dios mismo; según esta doctrina por la voluntad revelada Dios, por su palabra, se ha de pensar que éste quiere la salvación de todos los hombres, pero ésta es sólo una parte de su voluntad completa, que no ha manifestado al hombre pues le queda muy por encima de su capacidad, sino que en su autosuficiencia y omnipotencia se ha reservado. Finalmente en lo que respecta a la apelación al mérito como argumento para sostener el libre albedrío, Lutero defiende con firmeza que el evangelio, que es la gracia de Dios, hace impensable cualquier idea de mérito por parte del hombre, pues éste por sí mismo sólo merece la condenación y si se salva es sólo por la mediación gratuita del auxilio divino.[88]

- La cuarta parte se ocupa de los testimonios bíblicos aportados por Erasmo, que aparentemente negaban el libre albedrío y el roterodamense exoneró de tal sospecha. Lutero defiende que realmente niegan el libre albedrío. Entre ellos ocupa un lugar privilegiado el episodio del endurecimiento del Faraón. Partiendo de que el hombre *in statu naturae* sólo puede hacer el mal y, cuando interviene la gracia, es liberado de esa situación y ubicado en otra desde la que poder hacer el bien que justifica, Lutero dice que Dios en virtud de su omnipotencia puede actuar también en el hombre naturalmente malo y el resultado de tal actuación es el mal que genera el hombre, pero no porque Dios mismo cree el mal -nunca puede ser Dios causante del mal- sino

---

reverentia adoranda est, ut secretum longe reverendissimum maiestatis divinae soli sibi reservatum ac nobis prohibitum, multo religiosius quam infinitae multitudinis specus Coricii", WA. *De serv. arb.* XVIII, 684,32-40. La gruta o caverna de Coricio, símil de que Lutero se vale en más de una ocasión para aludir a lo oculto o misterioso, estaba situada a los pies del Parnaso, consagrada a las ninfas y al dios Pan.

[88] "Stat igitur, ex mercede non probari meritum, saltem in scripturis. Deinde ex merito non probari liberum arbitrium, multo minus tale arbitrium liberum, quale Diatribe suscepit probandum, nempe, quod se solo nihil potest boni velle. Nam etiam si meritum dones et addas istas solitas rationis similitudines et sequelas, puta: frustra praecipi, frustra mercedem promitti, frustra minas intentari, nisi liberum sit arbitrium, iis (inquam) si quid probatur, hoc probatur, quod liberum arbitrium se solo possit omnia. Si enim se solo non potest omnia, manet illa sequela rationis: ergo frustra praecipitur, frustra promittitur, frustra minae intentantur. Sic perpetuo contra seipsam disputat Diatribe, dum contra nos disputat. Deus vero solus per spiritum suum operatur in nobis tam meritum quam praemium, utrumque autem per verbum suum externum toti mundo significat et declarat, ut annuncietur etiam apud impios et incredulos et ignaros potentia et gloria sua et nostra impotentia atque ignominia, licet soli pii id corde percipiant teneantque fideles, caeteri vero contemnunt", WA. *De serv. arb.* XVIII, 695,37-696,11.

porque el hombre naturalmente malo al recibir la acción de Dios sobre sí -el hombre es instrumento de Dios- genera el mal en razón de su inevitable proclividad al mismo, de manera que no es Dios el responsable del endurecimiento del Faraón, sino solo el Faraón dada su natural inclinación al pecado. Se puede decir que Dios se sirve de un instrumento que es malo y, en tanto que tal, sólo puede generar mal. Y aunque el Faraón como criatura en estado natural está sometido a la omnipotencia divina la actuación de ésta sobre aquél no puede cambiar su voluntad para bien como consecuencia de la situación del hombre en el reino del mal.[89] Así el proceso de actuación de Dios sobre el hombre es doble: de dentro hacia afuera, cuando Dios opera en el hombre natural y malvado generando en él -por la proclividad humana al mal, no por maldad divina alguna, insistimos- la mala disposición o voluntad, a la vez que de fuera hacia adentro, cuando Dios ofrece al hombre su palabra, que éste evidentemente no tiene capacidad de aceptar por hallarse en situación de pecado, en estado natural. Dado que el hombre no puede oponerse a la acción y efecto de la omnipotencia divina, de un lado, ni sustraerse por sí mismo a su situación de pecado, de otro, el hombre no puede sino hacer el mal.

El mismo Lutero hubo de anticiparse a dar respuesta a algunas de las preguntas que tal doctrina suscitaba: en primer lugar, si la omnipotencia divina generaba el mal en el hombre ya de por sí malo y pecador, ¿por qué permitía Dios que aquélla operase en éste y acrecentase o intensificase aún más ese mal? en segundo lugar, lo que parece bien sensato inquirir, ¿por qué la omnipotencia divina no convierte la mala voluntad del hombre en estado de pecado en una voluntad buena?; a la primera pregunta responde que por el hecho de existir hombres malos Dios no puede dejar de ser Dios, mientras que la respuesta a la segunda la refiere a los misterios divinos, que el hombre no puede comprender, sino tan sólo adorar.[90] Si ocurre así, es justo que así ocurra.

---

[89] "Haec autem voluntas eius mala se sola non moveretur aut induraretur, sed omnipotens actor cum illam agat inaevitabili motu ut reliquas creaturas, necesse est eam aliquid velle. Tum simul foris offert, quod naturaliter illam irritat et offendit, fit, ut Pharao non possit vitare indurationem sui, sicut vitare non potest et omnipotentiae divinae actionem et aversionem seu maliciam suae voluntatis", WA. *De serv. arb.* XVIII, 711,27-32.

[90] "Reliqua igitur sunt, ut quaerat quispiam, cur Deus non cesset ab ipso motu omnipotentiae, quo voluntas impiorum movetur, ut pergat mala esse et peior fieri? Respondetur: hoc est optare, ut Deus propter impios desinat esse Deus, dum eius virtutem et actionem optas cessare, scilicet ut desinat esse bonus, ne illi fiant peiores. At cur non simul mutat voluntates malas, quas movet? Hoc pertinet ad secreta maiestatis, ubi incomprehensibilia sunt iudicia eius. Nec nostrum hoc est quaerere, sed

Después añade que todo lo que Dios conoce de antemano sucede necesariamente, es decir, presciencia implica predestinación.[91]

- En la última parte, frente a la opinión de consenso a que Erasmo llegó como resultado de su *collatio* y desde la referencia constante a las enseñanzas de Pablo, establece Lutero su doctrina de la justificación por la sola fe: en primer lugar, el hombre por sí mismo, en su estado natural, sólo puede hacer el mal y las buenas acciones que en tal estado haga, sin la gracia, son en igual medida obras del mal[92] -son éstas las obras de la ley, que hace quien no está justificado- en segundo lugar, el hombre es justificado mediante el solo don gratuito de la gracia -sus obras son entonces obras del evangelio, que hace quien ya está justificado- por tanto, ser justificado por la sola gracia implica erradicar de este proceso el libre albedrío, que ni la más mínima capacidad en relación a la salvación posee; si en la salvación el libre albedrío desempeñara algún papel, por insignificante que fuese, el hombre nunca podría estar seguro de su salvación, sólo si ésta se hace depender enteramente de la gracia, es decir, de Dios, puede el hombre estar seguro de poder salvarse.

Como Lutero expresó al comienzo del *De servo arbitrio*, obra que en sí llama la atención por su extensión, desproporcionadamente superior a la del *De libero arbitrio*, el objetivo y núcleo de la misma es determinar el papel que a la voluntad humana, al libre albedrío, le corresponde en la salvación.[93]

De un lado, de los tres tratamientos que el hombre recibe en la Biblia y que Lutero incluyó en su obra, *i.e.* hombre a imagen de Dios, hombre como pecador y hombre como criatura de Dios,[94] el wittenbergense, para cumplir su cometido y dar así respuesta a la obra erasmiana, quiso limitar su tratamiento

---

adorare mysteria haec", WA. *De serv. arb.* XVIII, 712,19-26.

[91] "Si Deus praescit, necessario fit, ubi hoc ex scripturis praesuppositum fuerit, quod Deus neque errat neque fallitur", WA. *De serv. arb.* XVIII, 717,24-25.

[92] "Cum autem Iudaeos et Gentes sine discrimine appellet et Iudaeos ac gentes praecipuos populos sub coelo esse certum sit, simul certum est, Liberum arbitrium esse nihil aliud quam summum hostem iustitiae et salutis humanae, cum fieri non potuerit, quin aliquot inter Iudaeos et Gentes summa vi liberi arbitrii egerint et conati sint et tamen eo ipso non nisi bellum contra gratiam gesserint", WA. *De serv. arb.* XVIII, 759,13-18.

[93] *Cf.* 71n.

[94] *Cf.* M. DOERNE, "Gottes Ehre am gebundenen Willen. Evangelische Grundlagen und theologische Spitzensätze in *De servo arbitrio*", *Lutherjahrbuch*, Göttingen, 1938, p. 48, "Auch Luther handelt vom Menschen, nicht anders als die Bibel, unter drei Blickpunkten: Der Mensch ist Gottes Ebenbild. Der Mensch ist Sünder. Der Mensch wird in Christus neue Kreatur nach dem Ebenbilde Christi".

antropológico al tema del hombre como pecador. Desde esta perspectiva la obra de Lutero no deja lugar a dudas sobre la naturaleza esencialmente pecadora del hombre y la incapacidad de su voluntad para realizar por sí misma acto alguno encaminado a la salvación, de lo que el hombre mismo es desconocedor dada su situación de proclividad al pecado.[95] Lutero defiende, pues, la completa esclavitud del albedrío o voluntad del hombre con el fin de negar que el hombre pueda iniciar acto alguno encaminado a la salvación y así invalidar las doctrinas que en su tiempo hacían depender del hombre el comienzo de la salvación o la operatividad de la gracia, como el nominalismo de Ockham-Biel.

De otro lado, las referencias a la imposibilidad de reconciliar las capacidades del hombre con las de Dios son prueba de la introducción de otro tema distinto.[96] En efecto, la confrontación del hombre con Dios había motivado la introducción del segundo tema antropológico, el hombre como criatura frente a Dios como creador. La introducción de este segundo aspecto da razón de ser al llamado argumento determinista, aparecido por vez primera y de forma concisa en su *Assertio*[97] y expuesto ahora de forma más extensa, del cual también se sirve para sustentar su doctrina sobre el servil albedrío: la presciencia infalible de Dios implica que todo lo que hace el hombre sucede de forma necesaria e inmutable, por lo que el libre albedrío no existe.[98] Así la doctrina luterana del servil albedrío se articula no sólo desde la incapacidad operativa del libre albedrío en lo concerniente a la salvación bajo el efecto del pecado, argumento de larga y reconocida tradición bíblica, sino también desde la dependencia creacional del hombre, que es criatura, respecto a Dios, que es creador, un argumento de base no bíblica que por primera vez aparecía y por primera vez se aplicaba a esta cuestión, con lo que la negación del libre albedrío desde esta perspectiva no es en función del hombre como pecador, sino del hombre como criatura de Dios, no por su pecado, sino por su

---

[95] "Scriptura vero talem proponit hominem, qui non modo sit ligatus, miser, captus, aeger, mortuus, Sed qui addit, operante Satana principe suo, hanc miseriam caecitatis miseriis suis, ut se liberum, beatum, solutum, potentem, sanum, vivum esse credat", WA. *De serv. arb.* XVIII, 679,23-26.

[96] "Nos autem disputamus de gentibus citra gratiam agentibus; his dicit Paulus iustitiam Dei esse stultitiam, quam abhorrent. Atque is est ille laudabilis conatus liberi arbitrii ad bonum", WA. *De serv. arb.* XVIII, 759,26-28.

[97] *Cf.* 40n.

[98] *Cf.* 76n.

creación.[99] Por tanto Lutero hace su exposición doctrinal también desde el marco que le proporciona una esclavitud ontológica (hombre como criatura de dios) que precede y excede a la gnoseológica (hombre como pecador).

El argumento determinista no sólo manifestaba la negación del libre albedrío en los términos expuestos, sino que también implicaba el uso de una terminología ajena a la tradición latina occidental, así como la introducción de nociones y conceptos extraños a la misma, elementos todos que bien se podrían considerar las "estridencias" que en la doctrina luterana del servil albedrío, tal como la hemos presentado un poco más arriba, introdujo dicho argumento. Así, por lo que respecta a la terminología, una deficiente comprensión del sentido y utilidad de la distinción entre *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae* o la ausencia de distinción entre varios tipos de libertad, elementos ya presentes desde la tercera fase en la evolución de Lutero sobre este tema; por lo que respecta al contenido, la justificación de la responsabilidad humana por el mal generado o la comprensión del significado de preceptos, prohibiciones, exhortaciones y promesas, como referimos en el contenido general de la obra. Estas "estridencias" difícilmente podían pasar desapercibidas a cualquier autor mínimamente familiarizado con el acervo terminológico y, sobre todo, conceptual al uso en el tardío escolasticismo.

En este punto se hace precisa la clarificación de que el argumento determinista, desde que fue presentado por vez primera en la *Assertio* hasta que halló su más consumada expresión en el *De servo arbitrio*, de ningún modo negaba el libre albedrío, la libertad natural del hombre, que el mismo Lutero afirmó en la misma obra y con la misma contundencia.[100] Aunque éste era argumento en sí de peso para como mínimo sospechar que no negaba la libertad natural del hombre -ahora además sabemos que difícilmente un autor del calibre de Lutero podía caer en tan flagrante y burda contradicción- ese dato resultaba también generosamente apoyado por un conjunto de hechos y testimonios ajenos a esta obra, de cuyo estudio obviamente no es éste el

---

[99] *Cf.* H. J. MCSORLEY, *Luther: right ...?*, p. 309, "Although it is his announced purpose to treat of the *homo peccator* without grace and although he insists that he is not interested in what the fallen man can do with grace, he nevertheless uses an argument for his thesis of *servum arbitrium* which has *nothing whatever to do with the fact that man is a sinner*. This argument for the unfree will is based on the fact that man is a *creature*! ... Here Luther is clearly not arguing for the unfree will because of man's sinfulness, but because of his creatureliness!".

[100] *Cf.* 81n.

lugar.[101] En efecto, según el parecer de los especialistas, la afirmación del servil albedrío que se hace desde el marco que aporta la adopción del tema antropológico considerado en segundo lugar no debe entenderse de forma determinista, sino como una afirmación rotunda de la soberanía y providencia divinas.[102]

---

[101] En sus *Vorlesungen über den Römerbrief* (1515-16), aunque el pensamiento de Lutero sobre los conceptos de *necessitas* y contingencia no es claro, afirmó la existencia del libre albedrío en los asuntos inferiores, en su *Assertio* (1520) defendió igualmente la libertad natural del hombre, en *Grund und Ursach* (1521), la versión vernácula del *De servo arbitrio*, no incluye el argumento determinista y en otro pasaje de la obra elide el adjetivo "absoluta", finalmente en la edición wittenbergense de sus obras también fue eliminado dicho argumento. Y es que dado el punto de partida del pensamiento teológico de Lutero, que en breve se verá, éste no podía ser consciente de la diferencia que suponía la distinción entre *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae* ni, por tanto, del significado de la *necessitas absoluta*, que afirmó en su afán de atacar el neo-semipelagianismo de Biel sin reparar en el verdadero alcance de la misma, esto es, en que afirmar la necesidad absoluta de todos los eventos en la esfera humana suprimía el libre albedrío, la libertad *in inferioribus*, lo que Lutero no sólo no dejó escrito en ningún lugar, sino que incluso defendió lo contrario de forma explícita.

[102] *Cf.* M. DOERNE, *Gottes Ehre* .., pp. 85-86, "Man möchte deutlicher hören, daß diese Unfreiheit, die aus dem *generalis motus omnipotentiae* folgt, eine andere ist als die, die Luther zuerst und zuletzt im Auge hat, nämlich das schuldhafte Verhängnis des menschlichen Entschiedenseins wider Gott. Gegenüber diesem eigentlichen *cardo rerum* (786,30), der den Reformator wider Erasmus in die Schranken rief, ist die *necessitas*, die der Gott der Allmacht seinen Geschöpfen auferlegt, ein `Formales´. Wird hier nicht eine scharfe Grenzlinie gezogen, so verwandelt sich der ganze Sinn des Satzes vom *servum arbitrium*. Es ist dann nicht mehr das Gericht über den sündigen Willen des Menschen, sondern nur die Feststellung seiner kreatürlichen Gebundenheit", H. J. McSorley, *Luther: right ...?*, p. 328, "We regard Luther's admission that man has *liberum arbitrium* "in the realm of things below him" as the strongest evidence that his necessitarian argument is not to be understood as excluding man's natural freedom. This argument is to be understood primarily as an affirmation of the infallibility of God's foreknowledge and the universality of this providence. It is not a rejection of *liberum arbitrium* in the Catholic sense, but of a pagan concept of autonomous *liberum arbitrium* which would somehow be independent of God's sovereign and universal rule of his creatures", T. H. M. Akerboom, *Vrije wil* ..., p. 257, "Dat de vrije wil voor Luther slechts een leeg begrip of niets is, betekent, als we Luther als theoloog blijven verstaan, dat de vrije wil tot niets in staat is met betrekking tot de gerechtigheid die voor God geldt, en niet, dat de vrije wil niet bestaat", T. H. M. Akerboom, *Vrije wil* ..., p. 290, "De onvrijheid, die volgt uit de `generalis motus omnipotentiae´ (algemene almacht) moet derhalve niet beschouwd worden als een andere onvrijheid, dan welke Luther eigenlijk wil beschrijven, namelijk die van de mens, die door de zonde niet in staat is

Ahora bien, cualquier aproximación un poco detenida a la doctrina del servil albedrío de Lutero reparará en que ésta se articula casi en su totalidad desde el primer tema antropológico, el hombre como pecador, así como en que el verdadero contenido de la misma no se agota con la afirmación de la incapacidad operativa del libre albedrío a la manera como se entiende desde la antigua tradición agustiniana, prontamente reconocida por la iglesia institucional, como en su lugar tratamos.

La naturaleza esencialmente pecadora del hombre y la incapacidad de su voluntad para realizar por sí misma acto alguno encaminado a la salvación, como hacíamos constar un poco más arriba, se manifiestan, según Lutero, desde el momento en que se cree en Cristo y se considera al hombre en relación con Dios. Mas creer en Cristo significa para el reformador alemán que el hombre ha experimentado y reconoce tanto su pecado y absoluta perdición, como la acción sobre sí de la sola gracia que libera, considerar al hombre en relación con Dios desde la creencia en Cristo lleva al convencimiento de que el hombre nada puede y de que Dios lo puede todo, lo no puede ser además de otra forma, si no se quiere pecar de blasfemia y sacrilegio.[103] La doctrina de Lutero sobre el servil albedrío concibe el pecado original como una esencial determinación del hombre, no como una privación provisional del bien,[104] y su significado más radical se hace patente cuando afirma que el hombre tendría realmente libre albedrío sólo si hubiese algún lugar neutro entre Dios y Satán en el que poder situarse y que no existe,[105] ya que tras el pecado el hombre sólo puede ser esclavo de Satán o esclavo de Dios, sólo puede vivir en el reino del

---

zich tot God te bekeren, maar als de beschrijving van dezelfde onvrijheid zij het onder een andere invalshoek".

[103] "Sed summa, Si credimus Christum redemisse homines per sanguinem suum, totum hominem fateri cogimur fuisse perditum, alioqui Christum faciemus vel superfluum vel partis vilissimae redemptorem, quod est blasphemum et sacrilegum", WA. *De serv. arb.* XVIII, 786,17-20.

[104] *Cf.* M. DOERNE, *Gottes Ehre* ..., p. 49, "Sünde ist eine Totalbestimmtheit der menschlichen Existenz".

[105] "Tu qui fingis voluntatem humanam esse rem in medio libero positam ac sibi relictam, facile simul fingis, esse conatum voluntatis in utram partem, qui tam Deum, quam diabolum fingis longe abesse, veluti solum spectatores mutabilis illius et liberae voluntatis, impulsores vero et agitatores illius servae voluntatis, mutuo bellacissimos, non credis. Quo solo credito satis fortiter stat nostra sententia et prostratum iacet liberum arbitrium, ut et supra docuimus. Aut enim regnum Satanae in hominibus nihil erit, et sic Christus mentietur, Aut si regnum eius tale est, quale Christus describit, liberum arbitrium nihil nisi iumentum captivum Satanae erit non liberandum, nisi prius digito Dei eiiciatur diabolus", WA. *De serv. arb.* XVIII, 750,5-15.

mal o en el reino del bien, sólo puede estar sin justificar, en estado natural, por sí mismo, o justificado, en estado de gracia, por solo Dios. Como consecuencia del pecado adámico el hombre desde su nacimiento es esclavo de Satán y de ninguna forma puede dejar de vivir determinado por tales coordenadas existenciales, salvo si Dios de forma del todo gratuita e inmerecida lo libera mediante su gracia de esa condición esencial de pecado; entonces pasa el hombre a ser esclavo de éste, esclavitud que le confiere la libertad adquirida o cristiana, que sólo disfruta el hombre en estado de gracia, que sólo tiene el hombre justificado, que por el hecho de serlo nada debe a sí mismo y todo a Dios. Tanto cuando el hombre vive en el reino del mal como del bien, en estado de pecado como de gracia actúa sin coacción alguna, libre y voluntariamente. Por tanto cuando Lutero dice que el hombre tiene un servil albedrío se refiere a que su albedrío o voluntad, cuya libertad y operatividad sabemos que reconoce *in inferioribus* aunque en absoluto le interese, nada puede respecto a los asuntos superiores concernientes a su salvación, esto es, no tiene por sí mismo capacidad alguna de sustraerse al estado esencial de pecado en que se halla y de situarse en el estado de gracia indispensable para salvarse, ya que este hecho depende en su integridad de Dios. Por tanto, el libre albedrío es así un atributo exclusivamente divino[106] y quien lo reconozca en el hombre pertenece al grupo de los pelagianos, acusación que no dudó en hacer recaer sobre Erasmo.[107]

Por tanto, Lutero no puede tolerar que se le conceda al libre albedrío humano capacidad alguna respecto a los asuntos superiores bajo ninguna circunstancia, de manera que éste llama la atención a Erasmo por su negligencia, pues el título de su obra indica que versará sobre el libre albedrío y lo hace en realidad sobre la gracia,[108] ya que, entiéndase, lo que Erasmo afirma que el libre albedrío hace en cooperación con la gracia Lutero lo entiende como obra sola de la gracia.

---

[106] "Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati. Ea enim potest et facit (sicut Psal. canit), Omnia quae vult in coelo et in terra", WA. *De serv. arb.* XVIII, 636,27-30.

[107] "Proinde nemo post Pelagianos rectius de libero arbitrio scripsit, quam Erasmus. Diximus enim superius, liberum arbitrium esse divinum nomen ac divinam virtutem significare. Hanc vero nemo illi tribuit hactenus praeter Pelagianos", WA. *De serv. arb.* XVIII, 664,14-17.

[108] "Tuam vero non satis possumus admirari negligentiam, qui cum de liberi arbitrii vi instituisses scribere, scribis de vi gratiae Dei", WA. *De serv. arb.* XVIII, 754,34-36.

Ésta fue la respuesta que Lutero con su *De servo arbitrio* dio a Erasmo sobre el papel que a la voluntad humana le corresponde en la salvación, una respuesta compleja, en tanto que dada desde más de una visión del hombre, y contundente, en tanto que resultado de una fuerte experiencia y una firme comprensión de la relación entre el hombre y la divinidad. Esta respuesta afirmó la esclavitud de la voluntad humana o nulidad del libre albedrío a la par que la totalidad de la gracia.

6. El *liberum arbitrium* de Erasmo y el *servum arbitrium* de Lutero

Una vez que hemos llegado a este punto estamos en condiciones de hacer algunas consideraciones de relevancia para comprender las posturas de sendos autores en sus líneas fundamentales.

Respecto al *De libero arbitrio* de Erasmo conviene reflexionar brevemente sobre los dos hechos que citábamos a modo de conclusión en su apartado.

En primer lugar, con su objetivo primero, la invalidación del argumento determinista, tal como lo vio constatado en la *Assertio*, el roterodamense se centró en un corolario o implicación de importancia secundaria en la doctrina luterana de la esclavitud, no en lo más importante, que era la cuestión del papel que la voluntad o el albedrío del hombre desempeña en la salvación. Así éste vio la afirmación de la esclavitud de la voluntad humana como un ejemplo más de doctrina fatalista o determinista de tipo maniqueo, cuando no fue éste el ángulo desde el que el wittenbergense concibió dicha doctrina, como bien hemos visto.

En segundo lugar, con el siguiente cometido, la dilucidación del papel del libre albedrío en la justificación, único ángulo desde el que Erasmo podía enfocar la cuestión,[109] éste fue objeto por parte de Lutero de dos acusaciones,

---

[109] *Cf.* M. HOFFMANN, "Erasmus im Streit mit Luther", AA.VV., *Humanismus und Reformation. Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit*, ed. Otto Hermann Pesch, Zürich, 1985, p. 91, "Bei Luther stand ja die These von der Unfreiheit des menschlichen Willens von vornherein im Mittelpunkt und stellte gleichsam den `kritischen Punkt´ seines Denkens und das `Stilgesetz´ der reformatorischen Theologie dar. Erasmus hingegen erklärte, auf diesem Gebiet nicht besonders bewandert zu sein, was wohl zu verstehen geben sollte, daß er die Willensfreiheit seinerseits als Randproblem auffaßte ... Was für ihn bestenfalls zur sachgemäßen Diskussion stand, war die Frage nach der Beziehung des Willens zur Gnade ... Tatsächlich nimmt die Frage des menschlichen Willens an sich auch keine Zentralstellung innerhalb seiner Anthropologie ein, sondern erscheint meistens im

a saber, la de escepticismo, por cuanto todo indaga y nada afirma, y la de pelagianismo, por cuanto concede al libre albedrío capacidad en la obra de salvación.

Por una parte, la acusación de escepticismo en los términos expuestos[110] es formalmente un error, que evidencia la ignorancia del género y del método que el holandés deliberadamente utilizó. El género consta en el título mismo de la obra, a saber, diatriba o colación, que Erasmo concibió en su sentido más clásico. La diatriba era un término griego que daba nombre a un tipo de discusión filosófica la mayor parte de las veces en forma de diálogo con uno o varios interlocutores; este género debió influir en Erasmo a través de las *Tusculanes quaestiones* de Cicerón que el roterodamense editó en 1523, obra en la que se discutían los dos lados de una cuestión y se presentaba la opción más verosímil que conformaba así el juicio emitido. La colación, que Erasmo concibe a la manera ciceroniana, consistía en la comparación de diversas opiniones y seguidamente en la disposición preferente de las mismas en función de su mayor o menor grado de verosimilitud, método que expuso en su *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* de 1518 y que consideraba el más adecuado para dilucidar cuestiones teológicas. Por tanto, ambos géneros se caracterizaban por el procedimiento descriptivo y por el método inductivo, no deductivo, en razón de tal criterio de verosimilitud. Así pues, la metodología que Erasmo eligió era la del escepticismo clásico. Como señaló O'Rourke Boyle, el escepticismo siempre proponía un debate en el que se cotejaban diversos puntos de vista, pero mientras el antiguo, originado con Pirro, si no afloraba una conclusión convincente, suspendía el juicio, el de la Nueva Academia, con Carnéades, emitía un juicio en función de la opción más probable o verosímil, con lo que el criterio de verdad en este segundo tipo era el grado mayor de probabilidad o verosimilitud. Éste fue el escepticismo que a través del Arpinate Erasmo hizo suyo y aplicó en su obra.[111]

Por tanto, cuando Erasmo indaga y coteja las posturas de varias escuelas y después hace prevalecer una opción como la que consideró más probable o verosímil, como vimos, está siendo del todo fiel al método del clásico escepticismo. Sólo cuando seguidamente, ya en el colofón de la obra,

---

Zusammenhang mit der Gnade".

[110] Lutero ataca en varios pasajes el escepticismo de Erasmo en tales términos entendido, *cf.* WA. *De serv. arb.* XVIII, 603,1-605,35.

[111] M. O'ROURKE BOYLE, *Rhetoric and Reform. Erasmus' civil dispute with Luther*, Cambridge (Ma.)-London, 1983, pp. 18-19. Es éste un valioso estudio del entero debate entre Erasmo y Lutero desde el punto de vista retórico.

suspende el juicio y manifiesta dejar éste en manos de otros[112] introduce el roterodamense un criterio de verdad ajeno a dicho escepticismo, que no será ya la opción más verosímil resultante de la colación, que acaba de exponer, sino la autoridad de las Escrituras y el consenso de la iglesia, a cuyo dictamen enteramente se somete. Cuando Erasmo asume este criterio de verdad está modificando el clásico escepticismo y adoptando lo que Rummel llamó un escepticismo cristiano,[113] piedra angular de su epistemología.[114]

Así pues, no es acertado llamar a Erasmo escéptico en los términos en que lo hizo Lutero y gran parte la crítica posterior, ya que no evitó ni disimuló la manifestación de la opinión que le pareció más probable como resultado de sus comparaciones, aunque suspendiese al final la emisión de un juicio formal por las razones expuestas.[115]

Por otra parte, la acusación de pelagianismo que Lutero hizo recaer sobre Erasmo adquiere sentido fundamentalmente desde su particular doctrina de pecado en tanto que esencial determinación del hombre, como en su lugar expusimos, en función de la cual el alemán sólo podía concebir dos posturas, la que todo hacía depender de la gracia, la suya, o la que todo hacía depender

---

[112] "CONTULI, penes alios esto iudicium", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 17.

[113] E. RUMMEL, *Humanism and the Reformation: was the conflict between Erasmus and Luther paradigmatic?*, AA.VV., *Northern Humanism in European context, 1469-1625. From the "Adwert Academy" to Ubbo Emmius* (Brill's Studies in Intellectual History, XCIV), eds. F. Akkerman, A. J. Vanderjagt and A. H. van der Laan, Leiden-Boston-Köln, 1999, p. 187, "When he uses the sceptic methodology but in the end admits scriptural or ecclesiastical authority and the consensus of the faithful as criteria of judgement, he is clearly modifying a pagan philosophy to bring it in line with Christian thought. Erasmus's Christian Scepticism played a crucial role in shaping his attitude toward Luther and the reformers".

[114] E. RUMMEL, *Humanism and the* ..., p. 189, "Consensus becomes for Erasmus the touchstone of true religion and, conversely, discord the characteristic mark of false doctrine - and this is to be understood not merely as a strategic position or as an aspect of his pacifism or his ecclesiology but as a cornerstone of his epistemology".

[115] Como la investigadora canadiense señala, Erasmo reafirmó su postura en la réplica al *De servo arbitrio*. *Cf. Ibidem*, "It is significant that Erasmus does not reject the label `sceptic´ in the *Hyperaspistes*, his response to Luther. Rather he clarifies the term ... Sceptics `accept as a probability what another accepts as certainty´. But -and this is important to note- Erasmus does not leave it at that. The definition `the sceptic accepts as a probability what another accepts as certainty´ applies to the Academic Sceptic. Erasmus's Christian Sceptic is able to overcome the limitations of human reason and convert probability into certainty by using authority and consensus as criteria of the truth".

del libre albedrío, la de Pelagio. Al reconocer el roterodamense que el libre albedrío desempeñaba cierto papel en la salvación, no le cupo duda a Lutero sobre la legitimidad de llamarlo pelagiano.[116]

Ahora bien, desde Lutero en adelante la crítica, que ha intentado entender a Erasmo desde Erasmo mismo y no desde Lutero, también ha cuestionado su ortodoxia o heterodoxia sobre este asunto, es decir, sobre la postura que presentó como más probable o verosímil a resultas de su colación. A este particular hay que empezar diciendo que el roterodamense en la defensa de tal postura se manifestó sin saberlo como un exponente más del confusionismo doctrinal reinante a comienzos del siglo XVI a propósito del papel del libre albedrío en la justificación. Como dijo Akerboom, su postura adolece de una perceptible falta de claridad y coherencia.[117]

Según lo expuesto se puede decir que en el *De libero arbitrio* Erasmo, en primer lugar, desconoce la herejía semipelagiana condenada por el II concilio de Orange -éste fue un rasgo común con sus coetáneos, que sólo tenían conocimiento de la condena del pelagianismo-, en segundo lugar, ni siquiera sospecha de la heterodoxia de la escuela nominalista de Ockham-Biel -algunos de tales coetáneos, aunque no tenían conocimiento formal del semipelagianismo, discreparon de quienes tomaban esta opción-, en tercer lugar, hace semipelagiano a Escoto, en cuarto lugar, incluye su postura entre las aceptables aunque no le da prioridad, en quinto lugar, se decanta por la doctrina de Agustín aunque introduce la noción ajena de la gracia natural y, finalmente, parece defender que la operatividad del libre albedrío respecto a los asuntos de fe, aunque éste necesite de la intervención primera de la gracia, radica no en el efecto sobre sí de dicha gracia, sino en su natural capacidad. En resumen, se inclina por una postura agustiniana provista del concepto no agustiniano de gracia natural y admite en menor grado el neo-semipelagianismo de Ockham-Biel, que erróneamente identifica con el escotismo, todo ello permeado por la idea de que la operatividad del libre albedrío es en función no de la gracia, sino de su natural capacidad.[118]

---

[116] No obstante, no debió pasar desapercibida a Lutero la argumentación desde la que Erasmo intentó justificar su postura. *Cf.* 118n.

[117] T. H. M. AKERBOOM, *Vrije wil* ..., p. 222, "Erasmus is inderdaad niet altijd duidelijk en consequent".

[118] En *Hyperaspistes* reforzó la confusión entre las posturas agustiniana y semipelagiana hasta el punto de casi suprimir una diferencia real y reconocer una tan sólo formal entre ellas, al decir que su definición se puede aplicar a ambas, "Utrique sententiae locum relinquit mea definitio, quod neutram omnino refellam, licet in eam propensior, quae plus tribuit gratiae", ERASMO. *Hyperasp.* I, 1323D, que los neo-

¿Cómo se ha de calificar, pues, la postura de Erasmo? Aunque del solo *De libero arbitrio* difícilmente se pueda dar una respuesta convincente, sea cual fuere tal postura, no se debe calificar ésta en términos de ortodoxia o heterodoxia, de consonancia o disonancia respecto a la doctrina oficial, desde el momento en que él explícitamente renunció a emitir juicio alguno sobre el tema de debate en el final mismo de su diatriba.[119]

---

semipelagianos difieren de Agustín más en palabras que en materia, "... non ita multum dissidere ab opinione *Augustini*, nisi quod variant in vocabulis potius quam in re", Eras. *Hyperasp.* II, 1532D, que las diferencias entre ambos son mínimas, "... minimum interest inter has duas opiniones", ERASMO. *Hyperasp.* II, 1468A, o que el debate entre Agustín y Juliano de Eclano fue más terminológico que de contenido, "... ex verbis nasci videtur potius quam ex re ipsa ...", ERASMO. *Hyperasp.* II, 1524D. Sin embargo, la elucidación de esta cuestión nos parece más compleja, pues debería pasar por la clarificación de la naturaleza de los conceptos en Erasmo de *gratia naturalis*, que hace don de Dios, y de *liberum arbitrium*, que parece capacitar para dar una respuesta de fe en virtud de las *naturae vires*, a las que considera también don divino, *cf.* "Rursus non est metuendum ne gratia videatur ex naturae viribus oriri, cum hoc ipsum, ut crebro diximus, naturae donum sit gratuitum Dei donum ...", ERASMO. *Hyperasp.* II, 1532A, con mucha probabilidad razón por la que no entiende por qué Agustín insiste tanto en dejar claro que el *initium fidei* es ajeno al hombre, al libre albedrío, *cf.* "... ut sunt justitiae gradus, ita sunt & donorum, donec pervenias ad id quod mere naturale, atque hoc ipsum habet suam gratiam, cum auctor naturae sit Deus, ut frustra metuat *Augustinus*, ne initium gratiae dicatur ab homine proficisci", ERASMO. *Hyperasp.* II, 1413E, "... ne gratiae initium videatur a libero arbitrio proficisci", ERASMO. *Hyperasp.* II, 1526D. Sostener que las "naturae vires" podían realizar obras "moraliter bona" porque son también don divino es una afirmación pelagiana, a la que la postura de Erasmo a lo largo del debate de conjunto con Lutero tiene visos de acercarse (*cf.* 58n.), motivo por el que tal vez también no dudó el wittenbergense en llamarlo pelagiano (*cf.* 116). Con singular gracejo lo expresa R. MARIUS, *Martin Luther. The Christian between God and the death*, Cambridge (Ma.)-London, 1999, p. 454, "Grace for Pelagius meant that God had created us, given us knowledge of himself, revealed that we face a future state of reward and punishment, and provided knowledge both of the devil or great temper and of the general heavenly grace of God's relation with us. Part of grace was our God-given ability to do good; but it was up to us to will the good and to do it. I suspect that Erasmus would have found himself in substantial agreement with Pelagius had the two been able to transcend time and the demands of orthodoxy to sit down over a good cask of wine to have a long talk about God, humankind, and morals".

[119] También al final de sus *Hyperaspistes* reforzó tal actitud al explicitar su sometimiento al dictamen de la iglesia y manifestar su disposición a corregir todo lo que se alejase de la verdad, "Ut finem voluminis faciam, non hic deprecabor lectoris judicium, et exigam obsequium, quemadmodum fecit *Lutherus*, sed quicquid a nobis dissertum est, Ecclesiae Catholicae submitto, paratus corrigere, si quid excidit a veritate

Por ende, las acusaciones tanto de escepticismo como de pelagianismo que Lutero, y junto a éste gran parte de la crítica posterior, hizo recaer sobre Erasmo son formalmente erróneas.

Respecto al *De servo arbitrio* de Lutero, esta obra es una exposición extensa de la postura que el reformador alemán ya había hecho suya cuando redactó la *Assertio* y sobre la cual haremos dos consideraciones principales.

En primer lugar, cuando Lutero defiende la completa esclavitud del albedrío o voluntad del hombre está haciendo una afirmación del todo católica a la luz de la tradición iniciada por Agustín, confirmada por el II concilio de Orange, continuada por Tomás y finalmente retomada por los autores de la escuela agustiniana del tardío escolasticismo, como fue expuesto.

Sin embargo, una mirada más de cerca a su obra hace ver que la doctrina del servil albedrío de Lutero afirma la incapacidad de la voluntad humana para realizar acto alguno encaminado a su salvación no sólo en el sentido de iniciar ese proceso, lo que estaría en conformidad con la doctrina católica, sino también de desempeñar papel alguno en el mismo, lo que tiñe de un color muy distinto la afirmación primera. Desde el momento en que Lutero expone que el cambio en el hombre de su situación de pecado a otra de justicia ante Dios depende en su totalidad de la derrota de Satán por Dios y en nada interviene el libre albedrío humano, cuya capacidad de decisión, aunque restituida por la gracia, sea necesaria para la justificación, está claramente fuera de las coordenadas católicas de concepción e interpretación de la obra de salvación.[120]

---

discrepans", ERASMO. *Hyperasp.* II, 1536E-F.

[120] "Si autem fortior superveniat et illo victo nos rapiat in spolium suum, rursus per spiritum eius servi et captivi sumus (quae tamen regia libertas est), ut velimus et faciamus lubentes quae ipse velit", WA. *De serv. arb.* XVIII, 635, 14-17. Por tanto, no parecen acertadas las opiniones de quienes, esgrimiendo lo que de católico contuvieran algunas formulaciones de Lutero, defienden su catolicismo y justifican su doctrina en razón de diferencias formales, como se lee en G. CHANTRAINE, *Erasme et Luther* ..., p. 451, "Et cette dialectique n'est pas une forme surajoutée. Du même mouvement qu'il redécouvre l'héritage catholique sous les gravats, Luther le remodèle: on dirait que cet héritage est comme la matière dont sa théologie est la forme; ainsi en redécouvrant l'allégorie, il en fait tout autre chose. C'est pourquoi l'on peut dire que Luther est entièrement catholique et entièrement réformateur, mais il est l'un *matériellement* et l'autre *formellement*, en entendant matière et forme suivant le sens de sa prope dialectique".

La doctrina luterana del servil albedrío, permeada de principio a fin de un fuerte cristocentrismo, hunde sus raíces y adquiere razón de ser a partir de su experiencia del pecado y de la gracia, contrapuntos de la experiencia de la revelación. Por consiguiente, su doctrina del servil albedrío es tanto una doctrina del pecado como un testimonio de la soberanía divina. Sólo desde este ángulo se entiende adecuadamente dicha doctrina y, en tanto que eje de la teología de Lutero, la estructura general de ésta misma.[121]

La razón profunda sobre la que descansa su doctrina sobre el servil albedrío -la misma que a la base del argumento determinista y de las demás importantes ramificaciones de su teología- estriba en el hecho de que Lutero partió de una antropología monista, que concebía al hombre como sólo carne, frente a la antropología dualista de Erasmo y de la antigua tradición reconocida, que concebía al hombre como carne y espíritu. Por ello el wittenbergense vio la carne en radical oposición al espíritu, es decir, al hombre en radical oposición a Dios, el libre albedrío en radical oposición a la gracia[122] y consiguientemente no podía admitir que el hombre en estado natural, que es todo carne y corrupción, pudiese contribuir algo, por mínimo que fuese, a la obra de salvación, por lo que ésta debía hacerse depender en su totalidad de Dios, mientras que Erasmo reconocía la necesidad de mantener la actuación del libre albedrío junto a la más importante de la gracia, mientras que la tradición católica sobre dicha doctrina, incluso en los casos en que éste resultó más minimizado como el de Agustín, defendió tal actuación.[123] Como varios

---

[121] Por tanto es desde esta perspectiva, el pecado humano y la soberanía divina, como deben entenderse otras doctrinas que integran la teología de Lutero como partes importantes de la misma, *v.g.* la predestinación, el *Deus absconditus/Deus revelatus* o la omnipotencia, que aparecen en el *De servo arbitrio*, según consta en el resumen del mismo; a estas ramificaciones se refería Doerne con el término "Spitzensätze" en su artículo (*cf.* 94n.).

[122] *Cf.* G. CHANTRAINE, *Erasme et Luther* ..., p. 180, "Cette ontologie de la grâce et de la liberté est entièrement comprise à l'intérieur de l'opposition entre chair et esprit", G. CHANTRAINE, *Erasme et Luther* ..., p. 189, "... si la grâce, pas de libre arbitre; inversement, si le libre arbitre, pas de grâce. Ni terme moyen, ni tierce position: seules sont logiquement possibles celle de Pélage et la sienne. Les autres, -celle d'Erasme en particulier-, ne peuvent être que contradictoires".

[123] *Cf.* CH. E. HAMBRICK-STOWE, *Where is the middle way? A study of the Luther-Erasmus free choice debate*, The Lutheran Quarterly, Berkeley (Ca.), t. XXIX-1, february 1977, p. 46, "... that Luther was working with an entirely new anthropology. While Erasmus retained the Catholic view of a spirit-flesh dichotomy in the person, Luther insisted that the whole person is `flesh´. The whole person is under the reign of sin, is responsible for sin, and must be saved from sin. The synergistic soteriology

especialistas observaron,[124] Erasmo y Lutero tuvieron sendos puntos de partida del todo distintos e irreconciliables.[125]

En segundo lugar, el argumento determinista, que parece eliminar el libre albedrío aunque en realidad no lo hace, aparece en la obra como una derivación más de su doctrina de pecado y de la soberanía de Dios y, cuando Lutero lo introduce, en el fondo está evidenciando su mismo punto de partida, una antropología monista de base no católica.

Por tanto, no fue la obra de Lutero una contribución más a la prolongada historia de la doctrina sobre el albedrío humano, como lo había sido hasta él mismo, sino una postura del todo diferente, no un argumento más radical que todos los anteriores sobre el servil albedrío, sino uno del todo distinto.[126]

---

advanced by Erasmus could not be accepted by Luther because he rejected the Catholic anthropology upon which it was based".

[124] *Cf.* E. G. RUPP *ET ALII*, *Luther and Erasmus: free will and salvation* (The Library of Christian Classics), Philadelphia-London, 1969, p. 14, "To put it very succinctly: Erasmus thinks essentially along traditional Scholastic lines, while Luther does not. In spite of his well-known distaste for Scholastic subtleties, Erasmus presupposes the metaphysical dualism of `nature´ and `supernature´ on which all Scholastic thinking rests, and in terms of which the relation between man and God, human nature and divine grace, is construed. Luther, on the other hand, takes much more seriously a quite different dualism, namely, that of God and the devil", M. Hoffmann, "Erasmus im Streit ...", p. 92, "Allerdings kann man von vornherein annehmen, daß die zwei Reformatoren von verschiedenen hermeneutischen Voraussetzungen herkommen und deshalb dieselben Texte theologisch unterschiedlich auswerten. Diese hermeneutischen Differenzen beruhen auf gegensätzlichen theologischen Ansatzpunkten und Methoden".

[125] Ésta fue la línea de demarcación que realmente hubo entre Lutero y Roma, una postura que debió resultar determinada por una experiencia de pecado y de gracia, una experiencia doble de fe, en la que el controvertido episodio de la llamada *Turmerlebnis* parece que desempeñó un papel importante. No obstante, la delimitación de las raíces de la teología de Lutero es un campo de investigación aún abierto, *cf.* F. BROSCHÉ, *Luther on predestination. The antinomy and the unity between love and wrath in Luther's concept of God*, Uppsala, 1978, p. 17, "For, notwithstanding that an unprecedented amount of work has been done by diligent scholars, we are not yet wholly sure of the roots of Lutheran theology".

[126] *Cf.* CH. E. HAMBRICK-STOWE, *Where is* ..., p. 53, "As we have suggested, though, the difference between Luther and Erasmus is not a matter of the one emphasizing free will or God's grace a little more heavily than the other. Within the context of the more general struggle between these two poles which marked

A modo de conclusión diremos que sendas obras de Erasmo y de Lutero vienen a ser la expresión de una imposibilidad de diálogo. Erasmo, por su parte, no podía convencer a Lutero de la existencia del libre albedrío con la invalidación del argumento determinista, porque éste no era más que un aditamento a la doctrina luterana de la esclavitud, ni con la dilucidación del papel del libre albedrío en la justificación, porque el holandés partía de un presupuesto básico distinto al de Lutero; éste, por la suya, no podía convencer a Erasmo de la esclavitud de la voluntad humana, por la plasmación de dicho argumento, que tenía todos los visos de negar la libertad natural del hombre y, aunque secundario a la doctrina de la esclavitud, fue el centro de atención, además de por el hecho de que aquella doctrina estaba hecha desde un presupuesto básico diferente al de Erasmo, la ya referida antropología monista de base no católica, en razón de la cual la negación luterana del libre albedrío se hizo desde una perspectiva del todo diferente a aquélla desde la que se había hecho en la tradición eclesiástica latina de Occidente.

Joaquín J. Sánchez Gázquez

Universidad de Almería

Reformation theologies ... a definite shift takes place with Luther so that his position really is irreconcilable with that of Erasmus. The poles remain essentially the same in every age, but Luther transformed the situation within which the struggle with and between them takes place".

Archivo Teológico Granadino 66 (2003) 59-94

Católica y salvadora

Bartolomé Carranza y su exposición sobre la fe (s. XVI)

IGNACIO JERICÓ BERMEJO

La fe es acto intelectual; pero supera las fuerzas del entendimiento. Es sobrenatural. La fe sobrenatural salva si va acompañada de la caridad ya que entonces da como fruto las buenas obras. La fe agradable a Dios (cf. He 11,6) es más que el simple creer intelectual. La verdadera fe no se queda en el interior y se manifiesta exteriormente. En ocasiones ha de exteriorizar el creyente su fe ante los demás. Ha de confesarla en público. Multitud son las proposiciones constituyen la fe sobrenatural y todas las conserva la Iglesia. Manan de una misma fuente: la revelación pública, la cual culmina con Cristo y en Cristo. El contenido de la fe llega a los hombres hoy a través de dos canales concretos: por escrito (Sagrada Escritura) y sin escribirse (tradiciones divinas). Para obtener la salvación es preciso creer lo revelado; es decir, toda la fe existente en la Sagrada Escritura y en las tradiciones divinas. Todos han de aceptar la fe católica. Por supuesto, no hay necesidad de que todos lo sepan todo. Es suficiente con creer lo principal. Cuando se cree esto, lo demás queda aceptado entonces implícitamente. Las verdades que todos han de saber para poder creerlas expresamente se llaman artículos de fe. Se las proposiciones impuestas infalible y obligatoriamente como tales por la Iglesia. Uno se hace consciente de que determinadas verdades son de veras principales atendiendo a una regla: a la Iglesia. Dios confió a ésta el proponer la fe revelada y conducente a la vida eterna. Aunque fe interior del corazón quita los pecados y hace al hombre realmente justo, precisa de algo más para convertirse en salvadora. Para obtener la salvación, es preciso saber ya que sólo el que sabe es capaz de creer expresamente. Por supuesto, la fe expresa es la que lleva a la salvación.

El actual trabajo teológico versa sobre un teólogo del siglo XVI. Bartolomé Carranza[1] nació en Miranda de Arga (Navarra) hacia1503. Cuando era aún estudiante de artes o filosofía en la Universidad de Alcalá, decidió ingresar en la Orden de Santo Domingo. Entró al convento de Benalaque (1520) donde realizó la profesión religiosa un año después. En 1521 retornó Fray Bartolomé al estudio y se estableció probablemente en el convento San Esteban de Salamanca. Al terminar los estudios de artes comenzó los de teología. En 1525 fue enviado por sus superiores al colegio de San Gregorio de Valladolid para ultimar su formación. Permanece en Valladolid y se convierte primero en profesor de artes en San Gregorio (1530). En 1533 se ocupa de enseñar teología. A la muerte de Diego de Astudillo (1536) pasa a ser el regente mayor. Acudió Fray Bartolomé al capítulo general de la Orden de Santo Domingo de Roma (1539) y fue en la Ciudad Eterna donde obtuvo el preciado título de maestro de Sagrada Teología.

Asistió Carranza a la primera convocatoria del concilio de Trento (1545-1547) como teólogo imperial[2]. A la vuelta del concilio dejó el colegio de San Gregorio (1548). Ocupa el cargo de prior de Palencia. En 1550 es el provincial de Castilla y, en 1551, parte de nuevo a Trento como teólogo imperial. A su vuelta a España deja el cargo de provincial y se establece de nuevo en San Gregorio de Valladolid. Actúa entonces como predicador ordinario en la capilla real (1553-1554). De tierras de Castilla parte Fray Bartolomé para Inglaterra. Allí permanecerá y trabajará por la restauración del

---

[1] Biografía, Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, (Salamanca 1941) 110-151; DOMÍNGUEZ, F., *Carranza, Bartolomé*: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (Freiburg im Breisgau 1994) 961; EHRLE, F (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 321-316; GORCE, M. M., *Miranda, Barthelèmy de la*: Dictionnaire de Théologie Catholique 10/2 (París 1958) 957; TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., *Carranza, Bartolomé*: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (Freiburg im Breisgau 1958) 957; IDEM, *Carranza, Bartolomé de:* Gran Enciclopedia Rialp 5 (Madrid 1971) 676-678; IDEM, *Carranza, Bartolomé*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 1 (Madrid 1972) 358-361; IDEM,*Carranza, Bartolomé:* Gran Enciclopedia Navarra 3 (Pamplona 1990) 151-153.

[2] Sobre el trabajo realizado por Carranza en las dos primeras etapas del concilio de Trento, cf. GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Historia de los obispos de Navarra*. Tomo. III. S. XVI. (Pamplona 1985) 401-415; 597-602.

catolicismo (1554-1557)[3]. De Inglaterra pasa a Flandes. Casi de inmediato, es nombrado arzobispo de Toledo (1557, recibiendo la ordenación episcopal en Bruselas de manos del obispo Granvela (1558)[4]. Vuelve a España. Asiste a la muerte de Carlos V en Yuste y entra en la archidiócesis de Toledo. En 1559 fue Carranza apresado por orden de la Inquisición Española[5]. Se le acusaba de herejía. El proceso para dilucidar la acusación se inició en España. Pío V logró que el proceso y el preso se trasladaran a Roma. La sentencia la dictó el papa Gregorio XIII en 1576. El catorce de abril fue declarado Carranza fuertemente sospechoso de herejía[6]. Abjuró éste humilde y solemnemente las dieciséis proposiciones en las que se basaba la sospecha. A los pocos días murió. Era el dos de mayo de 1576. Fue enterrado en la iglesia dominicana de Santa María *sopra Minerva* (Roma). En 1993 fueron exhumados sus restos y se trasladaron a Toledo en cuya catedral reposan hoy.

---

[3] Sobre la estancia de Carranza en Inglaterra, cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., *Fray Bartolomé Carranza y el Cardenal Pole. Un navarro en la restauración católica de Inglaterra (1554-1558)*. Pamplona 1977.

[4] Carranza fue nombrado arzobispo de Toledo el 10 de diciembre de 1557. Fue consagrado obispo en Bruselas a final de febrero de 1558.

[5] "El 6 de agosto, Carranza [...] fue requerido para que se presentara en Valladolid ante el gobierno. [...] Carranza se puso en camino, aunque viajando lo más despacio posible. [...] Llegó sano y salvo a Torrelaguna, pueblo al norte de Madrid, donde se encontró con su amigo fray Pedro de Soto, que había venido desde Valladolid para advertirle. [...] A primeras horas de la mañana del martes 22 de agosto, el inquisidor Diego Ramírez y Rodrigo Castro (un miembro de la suprema), junto con unos diez familiares armados se abrieron paso hasta el dormitorio de Carranza y demandaron: *¡Abrid al Santo Oficio!*. Se permitió la entrada a los intrusos, y un funcionario se dirigió al arzobispo diciéndole: *Señor Ilmo. Yo soy mandado: sea preso Vs. Rma. por el Santo Oficio*. Carranza contestó tranquilamente: *¿Vos tenéis mandamiento bastante para esto?* El funcionario leyó entonces la orden firmada por la Suprema. Carranza protestó: *¿Y no saben esos señores que no pueden ser mis jueces, estando yo por mi dignidad y consagración sujeto inmediatamente al Papa, y no a otro ninguno*? Éste fue el momento para exhibir la carta del triunfo. Ramírez declaró: *Para eso se dará a Vs. Rma. entera satisfacción*, y le mostró el breve papal". H. KAMEN, *La Inquisición Española*. (Barcelona 1988) 211.

[6] En la célula de la sentencia definitiva en la causa toledana contra el reverendo Arzobispo de Toledo establece Gregorio XIII: "Pronuntiamus, dicimus et declaramus praefatum Bartholomaeum archiepiscopum ex praemissis, et hactenus deductis, se reddidisse et esse vehementer suspectum de haeresibus et erroribus infrascriptis". Cf. TELLECHEA, J. I., *El final de un proceso*: Scriptorium Victoriense 23 (1976) 227.

De la larga obra de Bartolomé Carranza se han elegido para fundamentar en ellos el presente trabajo dos documentos latinos. El primero de ellos es la explicación impartida a partir de 1540 en las aulas del colegio vallisoletano de San Gregorio. Se halla recogida en el manuscrito Vaticanus latinus 4645[7]. El segundo es la enseñanza escrita por Carranza de su preocupación de pastor: un amplio catecismo latino inédito. Está contenida en dos manuscritos latinos compuestos por Carranza cuando ya había dejado atrás su tarea de profesor en Salamanca y estaba dedicado por completo a la de pastor. Aquí puede adelantarse que, con casi total probabilidad y a falta de algunos retoques posibles, estaban este texto latino del catecismo compuesto antes de quedar apresado el arzobispo de Toledo en 1559. Se encuentran ambos códices en laVallicelliana de Roma. Son el manuscrito que tiene la sigla K 40[8] y el manuscrito K 42[9]. Ofrecen uno y otro la misma enseñanza. Se utilizará en este

---

[7] ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Vaticanus Latinus 4645.

Descripción: en cuarto y con claridad en la escritura.

Contenido: fols. 1r-365v: in II-II, q. 1-q. 105.

Autor y fecha de composición: "Incipiunt annotationes in 2am. 2ae. D. Thomae per reverendum patrem fratrem B. M. magistrum meritissimum, quas secundo edidit, et incepit eas legere in festo beatae Luciae anno Domini 1540, in collegio beati Gregorii" (fol. 1r).

[8] ROMA. Biblioteca Vallicelliana. K 40.

Descripción: en folio, en latín, con correcciones en el texto y en los márgenes, que no pertenecen siempre al copista del texto.

Contenido: I. Portada (fol. IIr). II. Título (fol. IIIr). III. Tabla de contenido (fol. IIIv). IV. Comentarios al catecismo (fols. 1r-465r). V. Anotaciones al capítulo de la justificación (fols. 466r-467r). VI. Dictado del Dr. Torres; pareceres del Dr. Vergara, de la Universidad de Alcalá, del obispo de León y del obispo de Orense; aprobación del catecismo por los deputados del concilio(fols. 470r-472r).

Autor y fecha de IV: "Hos septem libros, manu Georgii Gomez Muñoz scriptos, quorum primus est [...]: cum debita obedientia sacrosanctae, romanae, catholicae et apostolicae ecclesiae, et sanctissimi D. N. Pii papae V iudicio et censurae submitto; et ea sola asserta censeantur, quae ille probaverit, caetera vero, si quae forsan sunt, pro non asseris habeantur. † B. Toletanus" (fol. 465r).

[9] ROMA. Bliblioteca Apostólica Vallicellina. K 42.

Descripción: en cuarto, en latín, con caligrafía de copista y con algunas correcciones de puño y letra de Carranza.

Contenido: I. Prólogo (fols. Ir-Xv).II. Comentarios al catecismo (fols. 1r-779r).

Autor y fecha de composición de II: "Septem libros praecedentes, quorum primus est de virtutibus theologicis [...] cum debita reverentia sacrosanctae ecclesiae catholicae et sanctissimi D. n. in ea praesidentis, iudicio et censurae submitto; et ea sola asserta censeantur, quae ille probaverit, caetera vero, si quae forsan sunt, pro non assertis habeantur. † B. Toletanus" (fol. 779r).

estudio fundamentalmente la transcripción del texto existente en el K 40, lo cual no significa que no se haga saber de inmediato dónde se encuentra esa misma exposición en el K 42. Se señalarán sin tardar asimismo las pequeñas variantes que hubiera entre uno y otro manuscrito. Con las palabras del texto en cursiva se significa que se hallan subrayadas las mismas en el. K 40 sin estarlo en el K 42. Se utilizan los corchetes.

Lo comprendido entre ellos en letra cursiva delata una nota marginal, la cual no va de hecho en cursiva en el K 40. Si no se añade nada más, el texto de la nota marginal se halla incluido en el texto principal dentro del K 42. Si aparece en el texto en cursiva un asterisco antes de cerrar el corchete, se quiere significar que ese mismo texto se halla también en nota marginal en el K 42. La letra negrita refiere que se trata de algo existente en el K 42 e inexistente en el K 40. Suele ser un añadido. Si el texto en negrita aparece entre corchetes es que se trata de una nota marginal inexistente en el K 40.

Cuando se trata de una palabra distinta o texto distinto al empleado por el K 40, irá entonces el texto del K 42 en negrita y entre corchetes. Puede suceder finalmente que no se halle en el K 42 lo existente en el K 40. Como se trata siempre de una nota marginal, aparecerá ese texto en cursiva y entre corchetes; pero, antes de cerrar los corchetes, se colocan dos asteriscos. Se comienza con la exposición. La introducción corresponde a la enseñanza de Santo Tomás en la Suma Teológica. Siguen luego los comentarios escolares de Carranza de 1540 y, en segundo lugar, se ofrece lo escrito en el catecismo latino existente en la Biblioteca Vallicelliana de Roma.

1. Exposición

San Agustín definió la fe como el pensar que acompaña al asentimiento[10]. Aparecen al respecto determinadas objeciones. Una es que el pensar implica cierta averiguación al utilizarse pensar como coexaminar o examinar al mismo tiempo[11]. Una segunda objeción es que la fe se coloca en la razón mientras que el pensar es acto ciertamente cogitativo y esto

---

[10] "Utrum credere sit cum assensione cogitare. [...] Sed in contrarium est quod Augustinus sic definit credere in lib. De praedestinatione sanctorum". II-II, q. 2, a. 1c.

[11] "Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quamdam inquisitionem; dicitur enim cogitare, quasi coagitare, vel simul agitare. Ergo". II-II, q. 2, a. 1, 1°.

corresponde a la sensibilidad[12]. La tercera se asienta en que, aunque el creer es acto intelectual y tiene como objeto lo verdadero, no es al parecer acto intelectual el asentir. Es más bien acto de la voluntad, como lo es el consentir[13]. Santo Tomás dice a estas tres objeciones que la fe no averigua como lo hace la razón natural. Ésta demuestra lo creído. Averigua ciertamente algo al respecto: aquello por lo que es inclinado el hombre a creer, ya que quiere saber si es algo dicho por Dios y confirmado por milagros[14]. Además, no se toma en la fe el pensar como acto de una virtud que conoce sino como acto perteneciente al entendimiento[15]. Es cierto finalmente que el acto del creyente queda determinado a lo uno; pero esto no corresponde a la razón sino a la voluntad. Se toma el asentimiento aquí como acto del entendimiento determinado por la voluntad a lo que es uno[16].

Los actos de fe, ¿se distinguen adecuadamente en creer a Dios (*Deo*), creer a Dos (*Deum*) y creer a Dios (*in Deum*) tal y como enseñó San Agustín?[17] Entre los inconvenientes se señala el de que, cuando hay una virtud única, aparecerá un solo acto, así como un hábito de lo que es único. Como esto ocurre en la fe, se dirá que, al ser una sola virtud, habrá un solo hábito[18]. Otro inconveniente es que no puede ponerse entre los actos de fe lo que se encuentra entre los que no creen. Tal es el caso de la existencia de Dios. La misma es

---

[12] "Praeterea, fides in ratione ponitur [...]. Sed cogitare est actus cogitativae potentiae, quae pertinet ad partem sensitivam [....]. Ergo ". II-II, q. 2, a. 1, 1°.

[13] "Praeterea, credere est actus intellectus, quia ejus objectum est verum. Sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut etiam consentire [...]. Ergo". II-II, q. 2, a. 1, 3°.

[14] "Fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur: habet tamen inquisitionem quamdam eorum per quae inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo, et miraculis confirmata". II-II, q. 1, a. 2 ad 1um.

[15] "Cogitare non sumitur hic prout est actus cogitativae virtutis, sed prout pertinet ad intellectum". II-II, q. 2, a. 1 ad 2um.

[16] "Intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem, et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum". II-II, q. 2, a. 1 ad 3um.

[17] "Utrum convenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum, et credere in Deum. [...] Sed contra est quod Augustinus hanc distinctionem ponit in lib. De Verbis Domini, et super Joan.". II-II, q. 2, a. 2c.

[18] "Videtur quod inconvenienter distinguantur actus fidei [...]. Unius enim habitus est unus actus, cum sit una virtus. Sed fides est unus habitus, cum sit una virtus. Ergo". II-II, q. 2, a. 2, 1.

conocida entre los infieles[19]. A éstos inconvenientes se añade el de que la inclinación al fin pertenece a la voluntad cuyo objeto y fin es el bien. Pero el creer no es acto de la voluntad sino del entendimiento[20]. Al respecto expuso Santo Tomás que, por la triple división de San Agustín, no quedan designados los diversos actos de fe sino un único y mismo acto que se relaciona diversamente con el objeto de fe[21]. Creer la existencia de Dios no da en los infieles por la misma razón por la que se coloca el acto de fe. Los mismos no creen por las condiciones determinadas por la fe y puede decirse incluso que ni siquiera creen verdaderamente a Dios (*Deum*)[22]. Además, la voluntad mueve el entendimiento y demás fuerzas del alma a la consecución del fin. Así aparece el acto de fe del que cree a Dios (*in Deum*)[23].

¿Es adecuada la definición de la fe como "*la sustancia de lo que esperamos, el argumento de lo que no vemos*" (Heb 11,1)[24]. Se niega la adecuación de esta definición al ser la sustancia una cantidad, mientras es la fe una cualidad al ser virtud teológica[25]. Por otra parte, la fe alcanza mayor perfección por la caridad que por la esperanza y, precisamente, la caridad es la forma de la fe. Por ello, debía haberse hecho constar en la definición que la fe es más lo que ha de amarse que lo que debe esperarse[26]. Tampoco puede

---

[19] "Praeterea, id quod convenit etiam non fidelibus, non potest poni inter fidei actus. Sed credere Deum esse convenit etiam infidelibus. Ergo". II-II, q. 2, a. 2, 3°.

[20] "Praeterea, moveri in finem pertinet ad voluntatem, cuius objectum est bonum et finis. Sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus. Ergo". II-II, q. 2, a. 2, 4°.

[21] "Per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum". II-II, q. 2, a. 2 ad 1um.

[22] "Credere Deum non convenit infidelibus, ab ea ratione qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat; et ideo nec vere Deum credunt". II-II, q. 2, a. 2 ad 3um.

[23] "Voluntas movet intellectum et alias vires animae in finem: et secundum hoc ponitur actus fidei credere in Deum". II-II, q. 2, a. 2, 4°.

[24] "Utrum haec sit competens fidei definitio: fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. [...] In contrarium sufficit auctoritas Apostoli". II-II, q. 4, a. 1c.

[25] "Videtur quod sit incompetenes fidei definitio [...]. Nulla enim quantitas est substantia. Sed fides est qualitas, cum sit virtus theologica ...]. Ergo". II-II, q. 4, a. 1, 1°.

[26] "Praeterea, fides magis perficitur per charitatem quam per spem; quia charitas est forma fidei [...]. Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda quam res speranda". II-II, q. 4, a. 1, 3°.

ponerse lo mismo en géneros diversos. Sustancia y argumento son géneros diversos colocados de manera subalternada[27]. Por el argumento se manifiesta en fin la verdad de aquello a lo que uno es conducido; pero se dice en la fe que se trata de un argumento aparente en relación a la verdad manifestada[28]. Ante estos reproches, Santo Tomás indica que no se toma la sustancia en la definición en cuanto género muy universal que es y diferente de otros géneros, sino por darse en cualquier género cierta similitud sustancial. En la fe ocurre como cuando se llama sustancia de otras cosas a lo que primero en cualquier género si las contiene virtualmente en sí [29].

Además, como la fe pertenece al entendimiento mandado por la voluntad, se ordenará precisamente como lo hace al fin; es decir, al objeto de aquellas virtudes por las que alcanza la perfección la voluntad, entre las cuales está la esperanza[30]. Se habla asimismo en la definición de la fe de sustancia y de argumento; pero esto no comporta que se trate de géneros diversos de la fe. Ni siquiera implica la existencia de diversos actos. Son estados diferentes de un único acto en relación a diversos objetos[31]. Además, argumento no es algo que resulta de los propios principios de la realidad misma. Cumple el argumento de la fe la realidad aparente en este contexto. Como se toma desde la autoridad divina, no es la realidad aparente en sí. Tal es el argumento

---

[27] "Praeterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed substantia et argumentum sunt diversa genera non subalternatim posita. Ergo". II-II, q. 4, a. 1, 4°.

[28] "Praeterea, per argumentum veritas manifestatur ejus ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur apparens, cujus veritas est manifestata. Ergo". II-II, q. 4, a. 1, 5°.

[29] "Substantia non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum, sed secundum quod in quolibet genere invenitur quaedam similitudo substantiae; prout scilicet primum in quolibet genere, continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum". II-II, q. 4, a. 1 ad 1um.

[30] "Cum fides pertineat ad intellectum, secundum quod imperatur a voluntate, oportet quod ordinetur, sicut ad finem, ad objectum illarum virtutum quibus perficitur voluntas; inter quas est spes". II-II, q. 4, a. 1, ad 3um.

[31] "Substantia et argumentum, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei, neque diversos actus, sed diversas habitudines unius actus ad diversa objecta". II-II, q. 4, a. 1 ad 4um.

colocado en la definición de la fe[32]. Es sobre esta base de Santo Tomás como realizó su exposición Bartolomé de Carranza.

a) Los comentarios escolares

Santo Tomás de Aquino concibe el acto de fe: el creer, como un pensar acompañado del asentimiento[33]. Es deudor ciertamente aquí el Aquinate de San Agustín de Hiposa. Utiliza éste en dos sentidos la palabra fe. El primero es variado y amplio. No tiene en cuenta otras acepciones y esto hace que se confundan los vocablos creer y saber. En este contexto se encuadra eso de que se cree lo que se sabe y eso de que se sabe lo que se cree. El segundo sentido es propio y, en el mismo, queda distinguida la fe respecto a la ciencia y a la evidencia. Esto es lo que se cumple en los siguientes pasajes del Nuevo Testamento: "*En quien ahora creéis sin verle*" (1 Petr 18); "*Porque me has visto, has creído"(*Jn 20, 29); "*Es la fe la convicción de lo que no vemos*" (Heb 11,1). San Agustín separó ciertamente el creer del ver y del saber[34]. Si distinguió entre fe y visión, fue porque los hombres mismos son testigos de

---

[32] "Argumentum non sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparentem; sed argumentum sumitur ex auctoritate divina, non facit rem in se esse apparentem; et tale argumentum ponitur in definitione fidei". II-II, q. 4, a. 1 ad 5um.

[33] "Quaestio de actu fide 2ª. Articulus 1us. Quid sit credere. An sit cum assensu cogitare. Conclusio d. Thomae est quod credere est cum assensu cogitare ". VL 2, I, 23r.

VL= CARRRANZA, B, *Vaticanus Latinus 4645*. In II-II.-¿Qué significa eso de: 2, I, 23v, que sigue a VL? El número 2 indica la cuestión comentada. El numero romano I hace referencia al artículo de la cuestión. Eso de 23r es el folio correspondiente del manuscrito Vticanus Latinus 4645. Así se harán las citas de este manuscrito: cuestión (en número arábido), el artículo (en cifra romana y, en número arábido otra vez, el folio o folios correspondientes.

[34] "Est distinttio Augustini cum dicit quod cogitare accipitur dupliciter. Vide in littera. Circa haec. Primo, varie d. Augustinus utitur vocabulo credere omissis aliis acceptionibus. Augustinus confundit haec vocabula: credere et scire, nam dicit quod credimus quae scimus et scimus quae credimus. Ita in epistola ad Paulinum cap. 12. 2º. modo credere accipitur proprie ut distinguatur scientiae et evidentiae. Ita in prima Petri in cap. 1., in quem non videntes creditis. Sic Dominus Iohannis [*ms*. Lucae] ultimo: quia vidisti me, Thomas, credidisti; beati, etc. Ita in definitione fidei: fides est argumentum non apparentium; id est, non videntium. Ita d. Augustinus accepit haec vocabula, nam distinguit credere a videre et scire". VL 2, I, 23r.

cuanto ven, moviéndose en la fe por otros que hacen de testigos[35]. Hay también distinción entre fe y visión. Desde la razón se ve. Se cree en cambio desde la autoridad. Nada tiene entonces de extraño que hubiera dicho San Agustín que creer es un pensar que va acompañado del asentir. Se comportan el pensar y el comprender como el pensar y el hacer. Pensar es comprender con firmeza. Fue San Agustín el único que reivindicó esta significación del término pensar. Comprender pertenece a lo exterior. La mente no descansa hasta alcanzar el conocimiento de una realidad. concreta En orden a obtener este conocimiento comprende la mente o abarca lo que es múltiple[36].

Contra Santo Tomás se argumenta haber admitido que el acto de fe fuera asentimiento firme y oscuro. Se le señala que, en forma alguna, se está ante la fe cuando uno asiente firme y oscuramente a una conclusión por un motivo probable o desde una inclinación piadosa. Si uno expusiera a otro una determinada conclusión tenida por Santo Tomás a la que se opone Duns Escoto, el asentimiento tendría lugar por una inclinación piadosa y no tendría lugar desde la fe[37]. Debería admitirse también que el asentir a todas las conclusiones teológicas sería de fe ya que, al fin y al cabo, es un asentimiento firme y oscuro; pero esto constituye toda una falsedad. Es que, si no se

---

[35] "2°. distinguit. Nam in his quae videmus nos ipsi testes sumus; in his quae credimus aliis testibus movemur ". VL 2, I, 23r.

[36] "3°. dicit quod quae videmus ratione videmus, quae autem credimus auctoritate credimus. Hoc modo accepit quando dixit: credere est cum assensu cogitare. Item in libro 10. confessionum cap. 10. dicit quod cogito et cogo habent se ut ago et cogito. Et sic ait, quod cogitare est firmiter colligere. Tamen solus Augustinus vindicavit sibi hoc nomen cogito. Cogo pertinet ad extrinseca. Hinc est quod, cum animus pervenit ad cogitationem rei alicuius non quiescat, sed colligit multa ut perveniat ad rei cognitionem". VL 2, I, 23r.

[37] "His explicatis arguitur contra conclusionem. D. Thomas dicit quod actus fidei est assensus firmus et inevidens. Arguitur sic. Si aliquis ex ratione probabili et pia affectione assentiat alicui conclusioni, firmiter et inevidenter assentitur, et tamen non est fides. Ergo, etc. Explicatur. Si aliquis exponat mihi conclusionem quam tenet d. Thomas, cuius contrarium tenet Scotus, ego ex pia affectione illi assentio, et tamen non ex fide [*ms*. fidei]. Ergo.". VL 2, I, 23v.

distinguiera ciertamente la fe de la teología, sería ésta innecesaria[38]. Si no se diera distinción entre la fe y la teología, no la necesitarían los hombres[39].

Al respecto, estima Carranza que es preciso proceder por partes. Si hay posibilidad de asentir desde la inclinación piadosa, ¿ocurre esto por cualquier inclinación? Es posible una doble inclinación piadosa. La primera hace referencia a que se cree a una cierta autoridad que no puede mentir. El medio del asentimiento es entonces la autoridad del que lo dice. Esto tiene lugar en la fe. Inclinación diversa es la poseída cuando uno tiene una determinada opinión y la cambia desde la sola inclinación. En este segundo caso proviene esa inclinación de la sola voluntad. No viene por la autoridad del que lo dice. No es entonces ese asentimiento de fe. Es asentimiento de error o de opinión. Con esta aclaración queda claro lo que debe decirse del argumento contra Santo Tomás[40]. ¿Es de veras innecesaria la teología si coincidiera la misma con la fe? La teología no se apoya únicamente en la autoridad al descansar también en la razón. La fe se apoya únicamente en la autoridad. Debe negarse entonces lo que se pretende deducir aquí contra el Aquinate[41]. Por otra parte, creer es propiamente asentir con firmeza. Por eso, si alguien propone y el otro abriga dudas respecto al que se lo propone, no cree a la persona que le hace la proposición. El suyo no es por tanto asentimiento de fe[42].

---

[38] "Item quia sequitur quod omnibus conclusionibus theologicis assentire esset credere, quia est assensus firmus et inevidens. Ergo assentimur conclusionibus theologiae". VL 2, I, 23v.

[39] "Consequens est falsum, quia si non esset distincta fides a theologia, non egeremus theologia, etc.". VL 2, I, 23v.

[40] "Ad haec argumenta. Ad primum: possum ex pia affectione, ergo a generali, respondetur quod pia affectio potest dupliciter haberi. Primo circa aliquam auctoritatem credendo quod pon possit mentiri, et hoc per rationes quas facit. Tunc medium quo ego assentio est auctoritas dicentis. Et tunc talis pia affectio facit ad fidem. Alia affectio est quando ego habeo aliquam opinionem et ex sola affectione inclinor ad illam. Talis affectio est ex sola voluntate, non ex auctoritate aliqua dicentis. Talis autem assensus non est fidei sed erroris vel opinionis. His suppositis patet ad argumentum ". VL 2, I, 23v.

[41] argumentum respondetur quod non solum theologia innititur auctoritate sed et ratione. Fides autem solum innititur auctoritate. Unde negatur sequela et etiam consequentia". VL 2, I, 23v.

[42] "Ad 3um. respondetur, quod proprie credere est firmiter assentire. Quando autem ego dubito, si aliquis mihi proponat aliquid, non proprie credo illi, unde non est fidei talis assensus ". VL 2, I, 23v.

¿Se admiten distinciones en el acto de fe? Esta cuestión la planteó el propio Santo Tomás por haber escrito San Agustín que, al realizarse la fe desde el amor, lleva a que los fieles se entreguen a Dios: *credere in Deum*, mientras son los infieles los que se limitan los infieles a creer que hay Dios: *credere Deum*[43]. Aquí no se ha de perder de vista que el de Hipona distingue en el acto de fe tres momentos: *credere Deo, credere Deum y credere in Deum*. Carranza dirá sobre esta triple distinción que no debe tomarse la misma exclusivamente en conformidad con las reglas gramaticales, debiendo tenerse en cuenta también lo expresado en la Sagrada Escritura. Fray Bartolomé encuentra la triple distinción digna de ser aceptada y tiene en cuenta lo dicho por Lorenzo Valla de que se producen abundantes confusiones al respecto. Un texto de la Sagrada Escritura no puede entenderse sólo desde la mera gramática. Queda esto ilustrado con un ejemplo: "*La obra de Dios es que creáis en aquél que Él me ha enviado. Ellos le dijeron: Pues tú, ¿qué señales haces para que veamos y creamos*" (Jn 6, 29,30). Se toma indudablemente en este caso por lo mismo creer a uno y entregarse a uno. Así ocurre también en la frase: "*El que cree al que me envió*" (Jn 5,24). Precisamente, aquí es expresado con dativo lo que debería haberse puesto con la preposición *in* y el correspondiente acusativo. Ocurre esto mismo al decir Jesús: "*Porque no habéis creído a aquél que Él ha enviado*" (Jn 5,38). Por supuesto, ha de entenderse lo dicho con *in* y acusativo. De todas formas, es lícito comprender lo anterior con acusativo y sin preposición. Se está por tanto ante una diferenciación procedente en exclusiva del uso que han hecho los teólogos[44].

---

[43] "Articulus 2us. An convenienter distinguatur actus fidei. D. Thomas movit quaestionem propter d. Augustinum. Consulatis Augustinum supra Ioan. cap. 6. tractatu 26. et in tractatu de verbis Domini. Credimus, inquit, in Deum per amorem, infideles autem credunt Deum". VL 2, II, 23v.

[44] "Haec autem differentia in vocabulis, scilicet credere in Deum vel credere Deum vel credere Deo, non est sumenda ex modo loquendi grammatico nec et sumitur ex sacra scriptura. Ut bene notat Laurentius Valla supra annotationem novi testamenti: saepe confunduntur. Ioan. 6. dicitur: hoc est opus Dei ut credatis in Deum, etc. Respondet populus: quod ergo facis signum ut credamus tibi. Ecce credere alicui et credere in aliquem pro eodem accipitur. Et supra [*ms.* infra] dicitur: qui credit ei qui misit me; id est in eum. Item ibidem dicitur, quem misit pater, hunc vos non credidistis, id est: in hunc non credidistis, licet possit accipi; id est: hunc non credidistis, quare differentia illa tantum est ex usu theologorum". VL 2, II, 23v.

¿Se halla la fe en el entendimiento? ¿Puede llamarse al mismo su sujeto? Santo Tomás lo reconoce. Sus razones parecen convencer a Carranza y se limita a invitar a que se lea la letra de la *Suma Teológica*. Reclama asimismo la consulta a lo expuesto en la obra del Angélico sobre la verdad: *De veritate,* al suministrarse en ella enseñanza todavía más abundante. Hubo por supuesto quienes mantuvieron que la fe residía en el entendimiento y en la voluntad; pero esto constituye una falsedad. Una virtud ha de pertenecer a una sola potencia. Aunque fue Duns Escoto quien impugnó la razón de Santo Tomás, no da Carranza gran importancia al hecho y, en este punto, se limita a leer la exposición ofrecida por Tomás de Vío Cayetano[45]. ¿A qué potencia pertenece la fe si la potencia se convierte en su presupuesto? Corresponde sin duda alguna al entendimiento. Si se hubiera preguntado en cambio en qué virtud se halla la fe por tratarse de una inclinación, se respondería que pertenece a la virtud de la religión. Ciertamente, querer creer que Dios existe es una inclinación piadosa. Como tal, se halla en la voluntad y es ésta la que se ve movida a creer[46].

¿Pertenece la fe al entendimiento especulativo o al práctico? Directamente, al entendimiento práctico. De todas formas, indirectamente al especulativo. Cayetano dice que, como teológico, se halla el hábito de la fe por encima del entendimiento especulativo y del práctico. Esto se queda comprendido en el sentido de que, cuando Santo Tomás dijo que el hábito de la fe es hábito especulativo, sus palabras deben entenderse desde el enfrentamiento del hábito especulativo con el práctico. En este contexto es donde se dice que pertenece más propiamente al especulativo sin quitar el reconocimiento necesario de que ninguno de los dos: el práctico o el especulativo, pertenecen a un escalón más alto y común. Recuerda Carranza

---

[45] "Articulus 2us. An fides est in intellectu sicut in subiecto. Vide litteram. Conclusio d. Thomae est quod fides est in intellectu sicut in subiecto. Vide litteram. Consulite d. Thomam de veritate q. 14. ar. 4. Fusius ibi docet. Notat quod aliqui tenuerunt fidem esse in intellectu et voluntate, sed hoc est falsum, quia una virtus ad unam tantum potentiam debet pertinere. Item Scotus impugnat rationem d. Thomae. Videatis Caietanum". VL 4, I, 30v.

[46] "Est dubium de prima asseveratione ad quam potentiam pertineat, nam praesupponitur ad fidem. Ad hoc respondetur quod, si quaeras de potentia, non est dubium nisi quod pertineat ad intellectum sicut ipsa fides. Si autem quaeras in qua virtute sit quia affectio, respondetur quod pertinet ad virtutem religionis, quia velle credere Deum pia affectio est in voluntate, quia ipsa movet ad credendum". VL 4, I, 30v.

cómo se dijo con anterioridad que la teología no es ciencia práctica ni especulativa. Es entonces otra cosa lo que ocurre en la fe[47].

Durando de San Porciano censuró a Santo Tomás por haber dicho que es acto del entendimiento creer en Dios o entregarse a Dios: *in Deum*. La razón de esta censura es muy simple ya que se incluye también en el acto de fe el de la voluntad y, si se cree desde el amor, ¿no queda aniquilado entonces el argumento utilizado por el Aquinate?[48] Aunque se trata de un acto único, es ejercido el mismo por la voluntad, la caridad y la fe. Si se lee el tercer argumento del Angélico, se observa de inmediato lo que se enseña en la solución. Allí se dice que creer la existencia de Dios: *credere Deum*, no es algo que conviene a los infieles. Según Cayetano, se explica esta aseveración por poder entenderse esta forma de creer de dos maneras. Una, en cuanto Dios es simple. Sería en esta acepción como habría dicho Santo Tomás la verdad; es decir, que es preciso, si ignoran los infieles en parte a Dios, decir que lo desconocen del todo. Puede tomarse también el acto de fe de parte de los hombres. Estos creen mucho de Dios: realidades concretas. Desde esta perspectiva es como puede decirse que los infieles creen de veras a Dios ya que creen algo del mismo[49].

¿Está definida correctamente la fe en la carta a los Hebreos al decir que "*es la sustancia de lo que esperamos, el argumento de lo que no vemos*" (Heb 11,1)? La da como buena Santo Tomás. Esta descripción alcanza todo lo que

---

[47] "Est dubium circa solutionem 3i. argumenti, an fides pertineat ad intellectum speculativum vel practicum. Respondetur quod directe pertinet ad intellectum practicum, indirecte ad speculativum. Caietanus dicit quod habitus fidei est quidem habitus altior habitu speculativo et practico, sicut habitus theologicus. Unde quando s. Thomas dicit quod habitus fidei est habitus speculativus, est intelligendus comparando habitum speculativum ad practicum, quia sic proprius pertinet ad speculativum, tamen absolute dicendum est quod ad neutrum pertinet, sed ad gradum altius [*ms.* alitius] communius uterque, ut diximus quod theologia est scientia non practica nec speculativa, sed alia enim in fide". VL 4, I, 30v.

[48] "Durandus in 3. dis. 23. q. 4. ar. 3. reprehendit d. Thomam eo quod dicat quod credere in Deum est actus intellectus. Arguit ille, quia includitur actus voluntatis etiam, scilicet amando credere. Ergo nihil est hoc argumentum". VL 2, II, 24r.

[49] "Respondetur quod iste unicus actus intellectus et fidei, imperatus tamen a voluntate et charitate et fide. Legatis 3um. argumentum. Dicit in solutione, quod credere Deum non convenit infidelibus. Notat Caietanus, quod credere Deum potest accipi ex parte Dei, qui est simplex, et sic verum dicit d. Thomas, quia si ex parte ignorent illum, necesse est totum ignorent. Aut potest accipi ex parte nostra, quia credimus plura de Deo, vel particularia, et sic credunt Deum quia aliqua credunt de Deo". VL 2, III, 24r.

pertenece centralmente a la fe. Si alguien deseara saber más, le invita Carranza a leer la letra de la *Suma Teológica*[50]. Se presenta con todo una pequeña duda al respecto. Autores más recientes o cercanos al siglo XVI se preguntan si el autor de la citada carta a los Hebreos quiso de veras definir la fe. Desiderio Erasmo sostuvo que se trata de una consideración de la fe como confianza, lo cual lleva a pensar que no se estaría ante una propia definición. En sus escritos contra Erasmo aportó Diego López de Zúñiga testimonios de los santos donde se habla de que el autor de la carta a los Hebreos definió de veras la fe en el pasaje citado, recordando en concreto lo escrito por San Jerónimo al decir que allí se definió la fe. También es citado San Atanasio. Dice que Teofilacto compartió la misma sentencia al mantener que se definió allí la fe, así como que Agustín dijo cómo la fe se halla distinguida para los cristianos en la carta a los Hebreos[51]. Carranza dice que ha de concederse en este punto que no habría estado en el ánimo del autor de la carta a los Hebreos definir la fe y que, si se consideran las palabras escritas, dio ciertamente una buena descripción de ella[52]. A la pregunta de si la fe se define desde el hábito o desde el acto, se responde que puede entenderse de las dos maneras[53].

b) El catecismo latino

Fue en su exposición del catecismo latino donde Carranza trató con mayor amplitud la cuestión de si es auténtica y correcta definición la existente en la carta a los Hebreos. Se propuso al hacerlo la finalidad de rechazar además

---

[50] "Quaestio 4. De virtute fidei. Articulus 1us. An bene definiatur fides a Paulo ad Hebraeos 11. Respondet d. Thomas quod bene definitur a Paulo quando dicit quod fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium, quia in tali descriptione tanguntur omnia, ex quibus fides centraliter potest definiri. Vide litteram". VL 4, I, 30v.

[51] " Hic est unum breve dubium, nam recentiores dubitant [*ms.* dubitat] an Paulus voluerit definire fidem. Erasmus in annotationibus dicit quod Paulus conmendavit fidem, non autem definivit, sed Stunica qui contra Erasmum scribit, affert testimonia sanctorum, qui dicunt Paulum definisse fidem. Excitat [*ms.* scitat] Hieronymum supra illum locum, qui dicit quod definivit fidem. Item citatur Athanasius. Item Theophilactus dicit: ecce Paulus definit nobis fidem. Ergo. Item Augustinus tractatu 79. supra Paulum. Dicit enim: ipsa enim fides in epistola quae dicitur ad Hebraeos distincta est nobis a Paulo. Ergo, etc.. ". VL 4, I, 30v.

[52] " Respondetur ad hoc quod non est certum an fuerit animus Pauli definire fidem, tamen certum est quod, si verba considerentur, videtur bona descriptio ". VL 4, I, 30v.

[53] "Potest etiam esse dubium an definiatur fides per habitum vel per actum. Respondetur quod utroque modo potest intelligi ". VL 4, I, 30v.

la distinción de la fe dada por los herejes. Si se desea penetrar en la naturaleza misma de la fe, ha de comenzarse por lo que se significa con el sustantivo fe. Se han de rechazar ante todo los comentarios de los herejes al establecer éstos una cierta fe que ellos inventan, llegando a mezclar las formas con las especies. Es lógico que resulte entonces lo que no se había oído todavía en la Iglesia de Cristo. Por un lado, establecen los herejes que la fe de la historia es una y que se halla la misma en la Sagrada Escritura. A ella correspondería en concreto el dicho de que Abrahán tuvo dos hijos. Por otro lado, está la fe de la promesa y tal habría sido la fe tenida por Abrahán cuando se le dijo: "*Se gloriarán en tu descendencia todos los pueblos de la tierra*" (Gén 22,18). En esta acepción quedaría insertada también la fe aludida en el pasaje donde dijo Cristo a los Apóstoles: "*El que creyere y fuere bautizado, se salvará*" (Mc 16,16). Los herejes se permiten diferenciar esta fe de la de los milagros, que es de la que habla San Pablo: "*Si teniendo* [...] *toda fe que trasladase los monte*, etc." (1 Cor 13,2). De esta forma continúan los herejes cual otro Proteo trabajando incesantemente por cambiar la fe[54] y llegan a sostener incluso que la división recibida hasta entonces de la fe como de los Apóstoles es ficción al no hallar fundamento en la Sagrada Escritura ni en los padres de la Iglesia. Piensan que se ha de distinguir entre la fe de las amenazas, la de los preceptos y la de los consejos[55].

Se olvidan los herejes claramente de que una es la fe católica universal y fue de esta fe única de la que dijo San Pablo: "*Sólo un Señor, una fe, un bautismo*" (Ef 4,5). Correcto es destacar esta unicidad de la fe. Donde hay una

---

[54] "[*Distinctio fidei haereticorum reicitur.**] Naturam fide perscrutantes a ratione nominis inchoare debemus, ubi ante omnia sunt reicienda commenta haereticorum, qui ut stabiliunt fidem quandam a se confictam, conmiscunt [*mss.* conmiscuntur] formas sive species fidei ante eos inauditas in ecclesia Christi. Una, inquiunt, est fides historiae, ut cum in sacra pagina legitur quod Abraham habuit duos filios. Alia est fides promissionis, ut cum eidem dictum est: in semine tuo benedicentur universae gentes. Et apostolis dixit Christus: qui credidierit et baptizatus fuerit, salvus erit, et alia eius generis. Alia est fides miraculorum, de qua, aiunt illi, loquuntur apostoli. 1. Cor. 13., si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, etc. Sic pergunt in varias formas, velut alterum Protheum transmutare fidem ". K 40, 1v. Cf. K 42, 2r-2v.

[55] "Talis divisio fidei est figmentum apostolorum nullum habens fundamentum in sacris scripturis neque in patribus ecclesiae. Eadem ratione dicturi sunt esse aliam fidem conminationum, aliam praeceptorum, et aliam consiliorum". K 40, 1v. K 42, 2v.

sola razón de creer y de asentir, ha de darse una sola fe. Creen y asienten los cristianos a todo lo propuesto en la Sagrada Escritura por la Iglesia católica como revelado Dios. Ésta es la razón formal del objeto de la fe. Únicamente inclina la fe a asentir por este motivo. Una es ciertamente la fe de la que se habla tan frecuentemente en los escritos evangélicos y apostólicos, refiriéndose la misma a todo lo revelado por Dios, independientemente de su pertenencia a la historia, a los preceptos y consejos, o a las promesas o amenazas. Todo esto pertenece materialmente a la fe[56]. Aunque muchas y diversas son las realidades de la fe, coinciden todas en el mismo y único motivo a la hora de ser aceptadas: que Dios es el que revela y atestigua. Por Dios las creen los cristianos todos. El mismo motivo es el que brilla en todo lo revelado y el que hace que que la fe sea la misma en cuanto a la sustancia. A veces, es la fe tan grande que puede trasladar montes. A la misma le siguen otros signos y milagros. De esta fe fue de la que habló San Pablo en el capítulo decimotercero de la primera carta a los Corintios, aseveración que puede comprobarse también por el modo como la entendieron multitud de autores: Orígenes, Basilio, Ambrosio y Teofilacto[57].

Queda rechazada como falsa la división de los herejes. Los católicos todos enseñan concordemente que existe una sola fe. Por ella se cree con certidumbre y firmeza todo lo propuesto por la Iglesia. Hay ciertamente teólogos más recientes que anotan en la fe varias acepciones y significados, que

---

[56] "Cum tamen universorum una sit fides catholica de qua apostolus [*Ephes. 4.**]: unus Deus, una fides, unum baptisma. Ubi est una ratio credendi et assentiendi, una debet esse fides. Omnibus autem propositis in sacra pagina vel ab ecclesia catholica credimus et assentimus, quia Deus revelavit. Et haec est ratio formalis obiecti fide. Unde fides nunquam inclinat ad assentiendum nisi sub hac ratione. Fides enim illa de qua in evangelicis et apostolicis litteris fit tam frequens mentio, una est ad omnia revelata a Deo, sive ad historiam pertineant sive ad praecepta vel consilia sive promissiones sive conminationes contineat. Haec materialiter pertinent ad fidem". K 40, 1v. K 42, 2v.

[57] "Et sic sunt multa et diversa. Conveniunt tamen in una ratione revelantis et attestationis divina sub qua nos assentimus illis. Haec ratio eadem [**Haec eadem ratio**] relucet in omnibus revelatis, ac proinde eadem est secundum substantiam universorum fides. Et tamen haec [**et haec**] in aliquibus tantam habet vim ut montes et transferre valeat et eam alia signa et miracula sequantur. Et de hac interpretantur verba Pauli 1. Cor. 13. Origenes, Basilius, Theophilactus et alii multi [*Orig. tract. 4. in Matth. Basi. in epistola ad neocesarren. et in reg. cap. 4. Ambro. epist. 74. ad Haero. signo proveniens cap. 62.**] ". K 40, 1v-2r. K 42, 2v.

presentan como existentes en la Sagrada Escritura. Es tan grande la equivocidad en el nombre fe que la misma da lugar a confusión no pequeña. Hay otros más moderados y se limitan a anotar con San Agustín dos acepciones en la fe. Una es la que hace referencia a cuando se cree algo. La otra es a cuando se promete algo. Aunque no piensa hablar fray Bartolomé de esta distinción, dice que se otorga a esta segunda forma el nombre de fe[58]. Así es como se dice: *no me tuvo fe*, lo cual es algo diferente a decir: *no me guardó la fe*. Lo primero significa no haber creído lo dicho, mientras lo segundo quiere decir no haber hecho lo dicho. Son los cristianos fieles a Dios gracias a la fe creída. Según la fe por la que se cumple lo prometido, es Dios fiel a los hombres. Lo dijo San Pablo con las palabras: "*Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas*" (1 Cor 10,13)[59].

En dos acepciones se toma el sustantivo fe. Por la primera, fe es la fidelidad por la que se guarda lo prometido. Por la segunda, es el asentimiento firme por el que se cree al que habla. Ambas significaciones las usó San Pablo en el capítulo tercero de la carta a los Romanos. Se sirvió de la segunda al proclamar: "*¡Pues qué! Si algunos han sido incrédulos, ¿acaso va a anular su incredulidad la fidelidad de Dios. No ciertamente*" (Rom 3,3). Utilizó la primera unas líneas más abajo: "*La justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen*" (Rom 3,22). En el primer texto habla claramente el Apóstol de la fe por la que Dios es fiel en sus promesas. No es éste el único caso en la Sagrada Escritura. Dijo San Pablo: "*Cierto es*" (1 Tim 1,15; cf. 3,1). En el último libro del Nuevo Testamento se anota que Cristo es testigo fiel (cf.

---

[58] "*Reiecta igitur commentitia divisione haereticorum*, universi catholici concordes docent esse unam fidem qua universis ab ecclesia propositis certo et constanter credimus. Sed huius nominis fides aliqui recentiores adnotant varias acceptiones sive significationes, etiam in usu sacrae paginae. Sed quia tanta aequivocatio nominis parit non mediocrem confussionem, alii melius meo iudicio tantum adnotant cum b. Augustino duas significationes vocis praedictae. [*Duplex acceptio fidei ex Augustino, lib. de Spiritu et littera cap. 31.**] De hac fide, inquit Augustinus, nos loquimur, quam adhibemus cum aliquid credimus, non quam damus cum aliquid pollicemur, nam et ipsa dicitur fides". K 40, 2r. K 42, 3r.

[59] "Sed aliter dicimus: non mihi habuit fidem, aliter autem: non mihi servavit fidem, nam illud est: non credidit quod dixit, illud: non fecit quod dixit. Secundum hanc fidem qua credimus, fideles sumus Deo. Secundum illam vero qua fit quod promittitur, etiam Deus ipse fidelis est nobis. Hoc enim dicit apostolus: Fidelis Deus qui non vos permittit tentari supra id quod potestis. Haec ille". K 40, 2r. K 42, 3r.

Apoc 1,5). Sin duda alguna equivale la fe en estos casos a fidelidad. La fe es entonces virtud moral perteneciente a la voluntad[60].

En segundo lugar se habla de la fe católica de ésa por la que uno es fiel a Dios. La misma es el fundamento y el inicio de la justicia de los hombres. Fe quiere dcir entonces la virtud teológica existente en el entendimiento. Para confirmar su existencia hacía Cristo milagros y exigía la fe de aquéllos que quería sanar. Para plantar esta fe nueva y robustecerla hicieron los Apóstoles signos y prodigios. En referencia a ella se comprende que reprendiera Cristo a los judíos: "*Si no viereis señales y prodigios, no creéis*"(Jn 4,48). A la misma se refirió con las palabras: "*A los que creyeren les acompañarán estas señales: en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas*, etc."(Mc 16,16). San Pablo dijo al respecto: "*Antes de venir la fe, estábamos encarcelados bajo la ley*, etc." (Gál 3,23). Cristo dijo: "*Si tuvierais fe como un grano de mostaza, diríais a este monte: vete de aquí allá*, etc." (Mt 17,19). San Pablo exclama: "*Si teniendo* [...] *toda la fe*, etc." (1 Cor 13,2). A los dos ciegos dijo Jesús que se hiciera en conformidad con su fe (cf. Mt 9,29). Dijo Cristo del centurión: "*En nadie de Israel he encontrado tanta fe*" (Mt 8,10)[61].

---

[60] "[*Quibus verbis annotatur duplex acceptio huius nominis fides. Prima, pro fidelitate qua servamus promissa. Secunda pro firmo assensu quo credimus loquenti.*] Utraque significatione usus est Paulus Roma. 3. Secunda ibi: quid si quidam illorum non crediderunt? Nunquid incredulitas illorum fidem Dei evacuabit? Absit. Et prima paulo inferius ibi: iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in eum. Primo loco perspicue loquitur de fide qua Deus fidelis est in suis promissionibus. Sic alias invenitur saepe in sacra pagina, ut 1. ad Timoth. 1. et 3., fidelis sermo. Et Apocalyp. 1. dicitur Christum esse testem fidelem. Sic fides idem est quod fidelitas, quae est virtus moralis pertinens ad voluntatem". K 40, 2r. K 42, 3r-3v.

[61] "Secundo loco loquitur de fide catholica qua nos fideles sumus Deo, quae est fundamentum et exordium iustitiae nostrae. Sic designat virtutem theologicam quae est in intellectu. In confirmationem huius fidei faciebat Christus miracula. Hanc exigebat ille ab eis quos sanos fecit. In eiusdem fidei novam plantationem et eius corroborationem fecerunt signa et prodigia illius apostoli. De hac reprehendit Christus iudaeis [*Ioan. 4.**]: nisi signa et prodigia videritis, non creditis. De eadem dixit apostolis suis Marc. ultimo: signa eos qui crediderint (hoc est, fidem catholicam exceperint) haec sequentur in nomine meo: daemonia eiicient, linguis loquentur novis, etc. De eadem scribit Paulus Gal. 3., priusquam veniret fides, id est manifestaretur Christus et eius fides, custodiebamur sub lege **etc.** Et Matth. 17., si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huis, transi hinc, etc. Et 1. Cor. 13., si habuero omnem fidem. Et quod Dominus dixit caecis: secundum fidem vestram fiat. Et de centurione, Matth. 8., non inveni tantam fidem in Israel". K 40, 2r-2v. K 42, 3v.

Se pierde la armonía con la Sagrada Escritura y con la exposición de los padres si se entienden estos pasajes citados de manera diferente a la de la fe católica, que es la requerida en el Nuevo Testamento por parte del que reza: "*Pida con fe, sin vacilar en nada*" (Sant 1,6). Aquí no quiere decir el apóstol Santiago que todo el que pide algo a Dios esté obligado a creer que lo ha de conseguir, sino que ha de pedirlo con fe firme. Uno no debe dudar de la omnipotencia de Dios al ser capaz de hacer lo que se le pide. Tampoco debe uno abrigar dudas de su misericordia ya que quiere entregar lo que conviene. Es esa fe la requerida por Cristo al decir en general: "*Todo lo que orando pidiereis, creed*, etc." (Mc 11,24)[62]. No es necesario confundir el nombre de esta fe con el de la confianza al ser ésta algo bastante distinto. Poco importa que, de la misma, surja en su origen y se convierta en indicio de la firmeza de la fe. No difiere la confianza de la esperanza y fue precisamente Santo Tomás quien presentó la confianza como la esperanza robustecida al tratarse por cierto de la esperanza misma. Es lo que piensa mostrar Carranza más adelante. De ella dijo Cristo al paralítico: "*Confía, hijo,* etc." (Mt 9,2)[63]. También se emplea el nombre de fe en la Sagrada Escritura y en los escritores católicos, haciendo referencia más bien al hábito de la fe y a su objeto que al acto. Es como se dice que todo lo contenido en la Sagrada Escritura es fe católica: materia u objeto material de la fe católica[64].

Raramente se utiliza el sustantivo fe fuera de estas dos significaciones en la Sagrada Escritura. Si se busca comprender cuál es la naturaleza de esta

---

[62] "Dicere autem quod his locis aliter quam pro fide catholica accipitur, non est consentaneum scripturae sacrae, neque expositioni patrum. Hanc requirit Iacobus ab orante [**Iac** *cap. 1.**] postulet autem in fide nihil haesitans. Non vult hoc loco quod quicumque postulat aliquid a Deo, necessario credat se assecuturum, sed quod firma fide postulet, non dubitans de Dei omnipotentia ut possit, neque de eius misericordia ut velit tradere quod expediat. Eam generaliter requirebat Christus [*Marc, XI.**]: quicquid orantes petitis, credite etc.". K 40, 2v. K 42, 3v-4r.

[63] "Cum hac fide non opus est confundere nomen fiduciae, quoniam longe alia res est a fide licet ab ea promanet originaliter, et sit indicium firmae fidei, sed non differt ab spe. [*S. Tho. 2. 2. q. 129. art. 6. fiducia est roborata spes**]. Est enim modus quidam ipsius, ut infra ostendetur. De hac dixit Christus paralytico Matth. 9. confide fili, etc.". K 40, 2v. K 42, 4r.

[64] "*Hoc secundo modo usurpatur rgulariter nomen fiidei* sacris litteris, et apud scriptores catholicos, et eodem nomine loquimur de habitu fidei et eius obiecto quo de actu. Sic dicimus omnia contenta in sacra scriptura esse fidem catholicam [*Hoc est, esse materiam sive obiectum materiale fidei catholicae.*]". K 40, 2v. K 42, 4r.

fe, debe comenzarse la indagación desde la definición existente en el Nuevo Testamento: "*Es la fe la sustancia de lo que esperamos, el argumento de lo que no vemos*" (Heb 11,1), que deja de manifiesto íntegramente la naturaleza de la fe. A estas palabras no les es del todo extraña la forma de definición y son muchos los que piensan así. A la hora de comprender la fe se preciso presuponer en primer lugar que, como hay en el mundo sensible dos luces por las que se ilumina todo lo que en él se contiene, hay también dos luces en los hombres. No debe olvidarse en aquí que los antiguos llamaron a los hombres pequeños mundos. Por tales luces se llega a ver lo pertenenciente al mundo sensible de aquí y al inteligible de allí, siendo posible incluso llegar con ellas hasta el mismo Dios creador de todas las cosas[65].

Tres son los motivos a la hora de creer. Los distinguió San Agustín y los aceptó Santo Tomás: *credere Deum, Deo et in Deum*. De la primera y segunda manera creen también los pecadores y es un creer común a la fe formada y a la fe informe. En ambas se cree a lo revelado por Dios, que es lo que significa creer a Dios en dativo. Si se habla en cambio de creer a Dios en acusativo sin preposición, creen de esta manera también los demonios. Lo enseña el apóstol Santiago. Pero es propio de los justos y de la fe formada el tercer modo: creer a Dios, con preposición *in* y acusativo. Para San Agustín, se cree así cuando, creyendo a Dios mismo (en acusativo con preposición), también lo amamos y, en dicho amor, nos unimos a Él. Esto corresponde en exclusiva a los hijos de Dios[66]. En este contexto es como ha de entenderse San Juan Crisóstomo al

---

[65] "Extra has duas significationes raro usurpatur vox fidei in sacra scriptura. Huius fidei natura ex eius definitione venanda est, quae a Paulo sic definitur. [**Definitio fidei.**]. Fides, inquit, est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. Quibus verbis integre aperitur natura fidei, neque omnino carent forma definitionis, ut nonnulli putant. Pro cuius intelligentia illud prius praesupponendum, quod sicut in mundo sensibili sunt duo lumina quibus illuminantur universa in eo contenta, ita in homine (qui ab antiquis minor mundus appellatus est) sunt duo lumina quibus videt quae sunt huius mundi sensibilis et alterius intelligibilis usque ad ipsum Deum rerum omnium conditorem". K 40, 2v-3r. K 42, 4r

[66] "[*Triplex ratio credendi ex Augustino in psalm. 77.**] *Eadem distinctione usus est Augustinus quando in fide* annotat tres rationes credendi, scilicet credere Deum credere Deo et credere in Deum. Nam primo et 2°. modo credunt etiam peccatores et sunt communes fidei informi et formatae. Utraque enim credimus revelatis a Deo, quod est credere Deo. Primo autem modo et daemones credunt, ut dicit b. Iacobus. Tertius vero modus credendi est *proprius iustorum et fidei formatae. Credimus, inquit ille, in Deum cum cre*dendo in eum ipsum et eundem amamus, et amando ei copulamur, quod

anotar en varios lugares que interpretan los herejes la fe a su favor. Esto lo enseña asimismo San Bernardo[67]. Se desaprueba sin más el error doble de los herejes. La citada división de la fe, ¿es chocarrera e inútil? Hay constancia de todo lo contrario. Es útil y necesaria grandemente para conciliar multitud de pasajes de la Sagrada Escritura. Lo es también para entender y armonizar los padres antiguos de la Iglesia. A esto se añade la evidencia de que no se aparta de la división apostólica de fe muerta y viva[68].

2. Desarrollo

La Sagrada Escritura, San Agustín y Santo Tomás son los tres apoyos básicos en los que descansa la enseñanza sobre la fe católica y salvadora de Carranza en el siglo XVI. Como genuino salmantino toma fray Bartolomé la doctrina común transmitida por el Aquinate, el cual la ha tomado a su vez fundamentalmente de San Agustín. La del uno y la del otro se remontan a la Sagrada Escritura. La entera enseñanza de fray Bartolomé versa sobre la fe católica y salvadora, amenazada en el siglo XVI por reproches radicales de los herejes del tiempo. Dice Carranza al respecto que, cual otro Proteo, trabajan incesantemente éstos en su tiempo por cambiar la fe católica

a) El rechazo

¿Es realmente la católica la fe existente en la Sagrada Escritura? En ésta se habla diversamente de la fe. Así, una es la fe de la historia. Tal sería en concreto la fe que le correspondería al dicho de que Abrahán tuvo dos hijos. También se habla en la Sagrada Escritura de fe de la promesa. Tal sería la tenida por Abrahán cuando se le dijo: "*Se gloriarán en tu descendencia todos*

---

est solum filiorum Dei". K 40, 9r-9v. K 42, 14v-15r.

[67] "Sic intelligenda sunt quae d. Ioannes Chrisostomus non uno in loco docet de fide, quae haeretici in suum favorem interpretantur, ut quae scribit to. 1. homil. de fide Abrahae, et to. 3. homil. de fide et lege naturae. Et in epistola ad Rom. homil. 14. et alias saepe. Et s. Bernardus praesertim epistola 77. ad magistrum Hugonem et serm. in octava paschae. Idem dico de reliquis patribus ecclesiae, in quorum scriptis praesupponenda est praedicta divisio fidei". K 40, 9v. K 42, 15r.

[68] "[*Duplex error haereticorum exploditur.**] Ex praedictis colligitur quod perperam dixerint haeretici lutherani praedictam divisionem fidei esse nugatoriam et inutilem, cum constet eam esse tam utilem et necessariam ad concilianda multa loca scripturae sacrae, intelligendosque et conciliandos veteres patres ecclesiae. Deinde cum sit evidens se non differre a divisione apostolica fidei per mortuam et vivam". K 40, 9v. K 42,15r.

los pueblos de la tierra" (Gén 22,18). Corresponde en este contexto asimismo esa fe aludida entre otros en el pasaje donde se dijo a los Apóstoles: "*El que creyere y fuere bautizado, se salvará*" (Mc 16,16). Fe diferente a estas dos an sería la de los milagros. De ella habla San Pablo: "*Si teniendo* [...] *toda fe que trasladase los monte*, etc." (1 Cor 13,2)[69]. ¿Admiten los herejes del siglo XVI esta triple división de fe de la historia, de la promesa y de los milagros? Los herejes son radicales de verdad y dicen que es preciso distinguir entre la fe de las amenazas, la de los preceptos y la de los consejos[70]. ¿Son todas ellas, alguna al menos, la fe católica? Los herejes del tiempo sostienen que la fe católica no se halla en la Sagrada Escritura?

¿De dónde procede entonces la fe católica de la que se habla en la Iglesia? Es sabido que San Agustín distinguió en el acto de fe tres momentos: *credere Deo, credere Deum y credere in Deo*[71]. Si se acepta estas tres realidades de la fe católica, no se puede desconocer que se planteó ya Santo Tomás una pregunta concreta. Cuando se creer desde el amor: *Credere in Deum*, la fe lleva a uno a entregarse a Dios. Sin amor, ¿hay fe verdadera? Santo Tomás reconoció que los infieles se limitan a creer que hay Dios: *credere Deum*[72]. Concretamente, los pecadores creen: *Deum et Deo*. El suyo es un creer que se da tanto en la fe formada como en la informe. En ambas se cree a lo revelado por Dios: es decir, se cree a Dios: *Deo*. Cuando se habla de creer a Dios: *Deum*, ha de decirse que creen de esta manera también los demonios, como lo enseña el apóstol Santiago. Lo propio de los justos y de la fe formada es el tercer modo de creer: *in Deum*. Según San Agustín, se cree de esta manera: *in Deum,* cuando, creyendo a Dios mismo, se le ama. En dicho amor se produce la unión con Él y es esto algo que corresponde en exclusiva a los hijos de Dios

En este contexto ha de entenderse también San Juan Crisóstomo cuando dijo que resaltan los herejes en varios lugares el modo como interpretan la fe a su favor. Lo mismo enseña San Bernardo[73]. ¿Es fe verdadera la que consiste en creer *Deum* y *Deo*, sin creer *in Deum*? Los herejes del tiempo rechazan que

---

[69] Cf. nota 54.
[70] Cf. nota 55.
[71] Cf. nota 44.
[72] Cf. nota 43.
[73] Cf. nota 67.

sea verdadera fe la que se halla sin la caridad; es decir, la que no es entrega amorosa y confiada a Dios: *in Deum*. Se comprende que dijera Carranza que este triple nivel de la misma y única fe católica es precisamente lo rechazado de plano por los herejes del tiempo. Los luteranos atacan la división existente de la fe en Santo Tomás, calificándola de chocarrera e inútil[74]. Llegan a sostener incluso que la división recibida hasta entonces es sólo ficción si se dice que es de los Apóstoles. La misma fundamento en la Sagrada Escritura ni en los padres de la Iglesia[75].

¿Qué responde al respecto fray Bartolomé? Tiene como cierto que se está de veras ante una diferenciación procedente del uso realizado por los teólogos; pero añade que es algo que está en la Sagrada Escritura. Advierte que no debe verse ésta desde las solas reglas gramaticales. Es digno de aceptación al respecto lo dicho por Lorenzo Valla de que se producen abundantes confusiones. El texto de la Sagrada Escritura no puede entenderse sólo desde la mera gramática. Coloca un ejemplo al respecto: "*La obra de Dios es que creáis en aquél que Él me ha enviado. Ellos le dijeron: Pues tú, ¿qué señales haces para que veamos y creamos*" (Jn 6, 29-30). Aquí se toma por lo mismo creer a uno y entregarse a uno. También ocurre lo mismo en la frase: "*El que cree al que me envió*" (Jn 5,24). Precisamente, aquí se halla expresado con dativo lo que debería haberse puesto con la preposición *in* y el correspondiente acusativo. Lo mismo se da en las palabras de Cristo: "*Porque no habéis creído a aquél que Él ha enviado*" (Jn 5,38), ya que ha de entenderse esto con *in* y acusativo en latín. A este respecto añade Carranza que, de todas formas, es lícito comprender lo anterior con acusativo y sin preposición[76].

A continuación pasa fray Bartolomé a tratar de la exposición de Santo Tomás. ¿Es de veras la misma la fe de los fieles que la de los infieles? Parece que no han de serlo ya que el Doctor Angélico sostuvo que creer la existencia de Dios: *credere Deum*, no es algo al alcance de de los infieles. Si las cosas son así, ¿no contradice esta aseveracón la de que los infieles se quedan simplemente en creer la existencia de Dios: *credere Deum*[77]? Es que los luteranos entienden que se tiene o no se tiene fe. No se puede negar que tengan

[74] Cf. nota 68.
[75] Cf. nota 55.
[76] Cf. nota 44.
[77] Cf. nota 43.

fe para decir a continuación que la tienen. Cayetano dijo a este respecto que ese creer a Dios: *Deum*, puede entenderse de dos maneras. Una, en cuanto Dios es simple. Es precisamente esta acepción cuando dijo Santo Tomás que, si se ignora parcialmente a Dios, se le desconoce del todo, que es lo que les ocurre a los infieles. Puede tomarse el acto de fe de una segunda manera: de parte de los hombres. Desde esta perspectica resulta que lo que es simple queda visto como complejo por los humanos. De ello resulta que los hombres crean muchas realidades concretas. Así las coas, creen los infieles creen de veras a Dios al creer algo del mismo[78].

¿Dicen los luteranos algo que es nuevo al identificar la fe verdadera con la fe que va unida a la caridad? Carranza reconoce que fue Durando de San Porciano quien censuró ciertamente a Santo Tomás de que se pueda decirque la fe del pecador y la del justo sea la misma. Es que, si una reside en el entendimiento: *credere Deum et Deo*, reside la otra en la voluntad: *credere in Deum*. ¿No estuvo el error del Aquinate en haber colocado también el *credere in Deum* en el entendimiento cuando debía haberlo colocado en la voluntad? Inidica Carranza que, se ha de tratar de averiguar aquí por qué dijo el Aquinate que es acto del entendimiento creer en Dios o entregarse a Dios: *in Deum*. La pregunta es si debería reconcerse que se habría olvidado de que se incluye en el acto de fe el de la voluntad. Parece ser ciertamente que se cree a Dios desde el amor: *in Deum*, queda aniquilado el argumento del Aquinate[79].

Es verdad que hubo quienes defendieron que la fe reside en el entendimiento y en la voluntad; pero añade Carranza que esto constituye una falsedad ya que una virtud ha de pertenecer a una sola potencia[80]. Los objetores de Santo Tomás olvidan de todas formas que el de la fe formada es un acto único (no es distinto del de la informe); pero ha de reconocerse que, siendo del entendimiento es ejercido también desde la voluntad[81]. ¿Puede decirse entonces que se halla el mismo en el entendimiento y que esto hace posible llamar al entendimiento sujeto de la fe? Es lo que resulta de la explicación de Santo Tomás. Lo expresa incluso con más claridad el Aquinate en su obra *Sobre la*

---

[78] Cf. nota 49.
[79] Cf. nota 48.
[80] Cf. nota 45.
[81] Cf. nota 49.

verdad. Es allí donde suministra una enseñanza más abundante[82]. El sujeto de la fe es sin duda alguna el entendimiento. Es verdad que, si se preguntara en qué virtud se halla la fe por tratarse de una inclinación, se señalará que es la religión. Querer creer que Dios existe es por cierto una inclinación piadosa de la voluntad. Como tal, se halla la misma en la voluntad, la cual queda movida por la inclinación piadosa a creer[83]. Si está la fe en el entendimiento como sujeto, ¿lo está en el especulativo o en el práctico? Directamente pertenece la fe al entendimiento práctico y es indirectamente como corresponde al especulativo. Dice al respecto Cayetano que, como teológico, se halla el hábito de la fe por encima del entendimiento especulativo y del práctico. Es que entiende que cuando dijo Santo Tomás que el hábito de la fe es hábito especulativo, han de entenderse estas palabras desde el enfrentamiento del hábito especulativo y el práctico. Por eso, cabe decir que pertenece más propiamente al especulativo; pero nada se quita con ello a que deba reconocerse que ninguno de los dos: el práctico o el especulativo, pertenecen a un grado más alto y común. Ciertamente, la teología no es ciencia práctica ni especulativa al situarse la misma en el campo de la fe[84].

b) La naturaleza

Los herejes del tiempo dicen que no se halla la fe católica en la Sagrada Escritura. Allí hay un texto conocido y, desde el mismo, cabe preguntar si es posible desentrañar la naturaleza de la fe. El texto concreto dice así: "*Es la fe la sustancia de lo que esperamos, el argumento de lo que no vemos*" (Heb 11,1). En estas palabras queda manifestada íntegramente la naturaleza de la fe[85]. Cuestión distinta es si se define correctamente la fe en la carta a los Hebreos. Autores cercanos al siglo XVI se preguntaron si el autor de las mismas quiso definir la fe. Erasmo de Rotterdam habla de estas palabras concretamente de una consideración de la fe como confianza y, por ello, piensa que no se estaría ante una definición propia; pero fue Diego López de Zúñiga quien aportó testimonios de los santos padres en contra de lo propuesto por Erasmo, en los que se dice que el autor de la carta a los Hebreos definió de veras la fe. En concreto recuerda Zúñiga lo escrito por San Jerónimo de cómo

[82] Cf. nota 45.
[83] Cf. nota 46.
[84] Cf. nota 47.
[85] Cf. nota 65.

se definió efectivamente allí la fe. También es citado San Atanasio. Teofilacto compartió la misma sentencia al mantener que se definió entonces la fe. San Agustín afirmó que la fe se halla distinguida para los cristianos en la carta a los Hebreos[86]. ¿Qué opina fray Bartolomé al respecto? Se limita a referir lo expuesto por Santo Tomás y esto es que la descripción de la carta a los Hebreos toca todo lo que pertenece centralmente a la fe[87]. Añade sin embargo que no les es del todo extraña a tales palabras la forma de definición, siendo muchos los que piensan así[88]. Reconoce de todas formas fray Bartomé la posibilidad de que no hubiera estado en el ánimo del autor de la carta a los Hebreos definir la fe; pero tiene como cierto que, si se consideran las palabras escritas, brindó el autor una buena descripción de la fe[89]. A la pregunta ulterior de si se define en la carta a los Hebreos la fe desde el hábito o desde el acto, han de admitirse las dos posibilidades[90].

La carta a los Hebreos dice que versa la fe sobre lo que no se ve. Así las cosas, ¿puede exigirse en la fe católica saber primero para creer después? ¿No hay oposición entre el creer y el saber? Hay en el mundo sensible dos luces. Por ellas queda iluminado todo lo contenido en él y estas dos luces se dan en los hombres. No llamaron entonces en vano los antiguos pequeños mundos a los hombres. Es por estas luces como se llega a ver lo pertenenciente al mundo sensible de aquí y al inteligible de allí. Es posible llegar incluso desde ellas al mismo Dios creador de todas las cosas[91]. La fe es una luz superior a la de la razón. Se cree desde ella lo que no pueden obtener las fuerzas naturales del sentido y del entendimiento. Si son así las cosas, ¿no se equivocaron San Agustín y Santo Tomás cuando dijeron que la fe es un pensar acompañado del asentimiento[92]? El obispo de Hipona utiliza en ocasiones la fe de dos maneras. Lo hace de forma variada y amplia; pero lo hace también de forma estricta y propia. Si se toma la fe ampliamente, se confunden los verbos creer y saber. Es en este amplio contexto donde se encudran las palabras de que se cree lo que se sabe y se sabe lo que se cree. Coinciden en este caso el conocimiento y la fe.

---

[86] Cf. nota 51.
[87] Cf. nota 50.
[88] Cf. nota 65.
[89] Cf. nota 52.
[90] Cf. nota 53.
[91] Cf. nota 65.
[92] Cf. notas 33 y 34.

Cuando se toma en sentido propio, se diferencia la fe de la ciencia y de la evidencia. Esto se cumple en los siguientes pasajes del Nuevo Testamento: "*En quien ahora creéis sin verle*" (1 Per 18); "*Porque me has visto, has creído*"(Jn 20, 29); "*Es la fe la convicción de lo que no vemos*" (Heb 11,1). Es cierto. San Agustín separó el creer del ver y del saber[93].

Si distinguió el de Hipona entre fe y visión, fue porque son testigos los hombres de cuanto ven, moviéndose en cambio en la fe desde otros, los cuales les hacen de testigos[94]. Existe asimismo distinción entre fe y visión. Desde la razón se ve: pero se cree desde la autoridad. Nada hay de extraño entonces que hubiera dicho San Agustín que creer es ese pensar acompañado del asentimiento. Se comportan ciertamente el pensar y el comprender como el pensar y el hacer. Pensar es comprender con firmeza. Se da el caso de que fue San Agustín el único en reivindicar esta significación del término pensar. Comprender pertenece a lo exterior. La mente no descansa hasta llegar al conocimiento de una determinada realidad y es en orden a alcanzar tal conocimiento como comprende o abarca lo múltiple[95]. ¿No se ha de reconocer al menos que se contradijo Santo Tomás al admitir que el acto de fe es asentimiento firme y oscuro? Como el entendimiento no ve lo que ha de admitirse desde la fe, ha de ser movido por una inclinación piadosa. Si las cosas son así, ¿no debería decirse que, en forma alguna, se está ante la fe cuando uno asiente firme y oscuramente a una conclusión por un motivo probable o desde una inclinación piadosa? En este caso sucedería algo parecido a como si uno expusiera a otro una determinada conclusión que tiene Santo Tomás a la que se opune Duns Escoto. El asentimiento se produciría ni más ni menos desde una inclinación piadosa. El mismo no se realizaría entonces desde la fe[96].

Es preciso distinguir aquí que hay dos clases de inclinación piadosa. La primera se da cuando se cree a una cierta autoridad, la cual no puede mentir. Es entonces la autoridad del que dice el medio por el que se asiente. Distinto es el caso en la inclinación segunda. Tiene lugar ésta cuando uno posee una determinada opinión, a la cual se acoge desde la sola inclinación. Aquí

---

[93] Cf. nota 34.
[94] Cf. nota 35.
[95] Cf. nota 36.
[96] Cf. nota 37.

proviene la inclinación desde la sola voluntad y no viene la misma entonces desde la autoridad del que lo dice. Tal asentimiento no será de fe sino de error o de opinión[97]. ¿No debería admitirse entonces que sería de fe el asentimiento dado a todas las conclusiones teológicas por tratarse de un asentimiento firme y oscuro? Esto es toda una falsedad. Ha de distinguirse ciertamente la fe de la teología. Si no fuera así, sería innecesaria la teología [98]. Si no se diera distinción entre la fe y la teología, ¿necesitarían de ésta los hombres[99]? La teología no es la fe. La misma no se apoya únicamente en la autoridad ya que descansa también en la razón. La fe reposa únicamente en la autoridad. Así las cosas, debe negarse lo que se pretende deducir con este argumento[100]. Creer es propiamente además asentir con firmeza y, cuando uno duda en lo que se le propone, cabe decir con propiedad que no se cree a la persona que hace la proposición. No se da por tanto entonces un asentimiento de fe[101].

c) El nombre

Recibe el nombre de católica la fe que todos han de creer para obtener la salvación. Es la católica la misma en su sustancia en los tiempos todos. Es realmente una y su unicidadad es claramente lo que pretenden negar los herejes del tiempo[102] al proclamar que hay más de una fe en la Sagrada Escritura. Los católicos todos enseñan concordemente por el contrario que hay una sola fe y que se cree por ella con certidumbre y firmeza todo lo propuesto por la Iglesia[103]. ¿Es exigencia de la Sagrada Escritura que todos tengan una sola fe? Que deba darse la misma y única fe se halla expresamente en San Pablo: "*Sólo un Señor, una fe, un bautismo*" (Ef 4,5). Es perfectamente adecuado destacar la unicidad de la fe. Donde hay una sola razón del creer y del asentir ha de darse una sola fe. Creen y asienten los cristianos a todo lo propuesto en la Sagrada Escritura como revelado Dios por la Iglesia católica. Ésta es la razón formal del objeto de la fe. Únicamente inclina la fe a asentir por este motivo. Una es ciertamente la fe de la que se habla tan frecuentemente en los escritos evangélicos y apostólicos. Se refiere la misma a todo lo revelado por Dios,

---

[97] Cf. nota 40.
[98] Cf. nota 38.
[99] Cf. nota 39.
[100] Cf. nota 41.
[101] Cf. nota 42.
[102] Cf. nota 56.
[103] Cf. nota 58.

independientemente de pertenecer a la historia, a los preceptos y consejos o a las promesas o amenazas. Todo esto pertenece materialmente a la fe[104]. Aunque sean muchas y diversas las realidades de la fe, coinciden todas ellas en el mismo y único motivo a la hora de su aceptación: que Dios es el que revela y atestigua. Por Dios las creen los cristianos todos. El mismo es el motivo que brilla en todo lo revelado y hace que la fe sea la misma en cuanto a la sustancia[105].

Los herejes olvidan la unicidad de la fe católica o universal[106]. Por supuesto, esta fe católica se encuentra a veces tan grande que es capaz de trasladar montes. A la misma es a la que le siguen otros signos y milagros. De esta fe habló San Pablo en el capítulo decimotercero de la primera carta a los Corintios. La misma aseveración puede probarse también por el modo como fue entendida por multitud de autores: Orígenes, Basilio, Ambrosio y Teofilacto[107]. ¿No debería diferenciarse al menos la católica de la fe como confianza? Teólogos más próximos al siglo XVI anotaron en la fe varias acepciones y significados, presentándolos como existentes en la Sagrada Escritura y esto hizo que se diera una equivocidad tan grande en el nombre de la fe que ocasionó no pequeña confusión. Ciertamente, hay otros teólogos más moderados, los cuales se limitan a anotar con San Agustín dos acepciones en la fe[108]. Una de ellas es la que hace referencia a cuando se cree algo y aparece la otra cuando se promete algo. Aunque no piensa hablar fray Bartolomé de esta distinción, dice que se otorga también a esta segunda forma el nombre de fe. Es así como se dice: *no me tuvo fe*, lo cual es algo diferente a decir: *no me guardó la fe*. Lo primero es no haber creído lo dicho y lo segundo quiere decir no haber hecho lo que se dijo. Los cristianos son fieles a Dios gracias a la fe creída. Es Dios fiel a los hombres según la fe por la que se cumple lo prometido. Lo dijo San Pablo: "*Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas*" (1 Cor 10,13) [109].

En dos acepciones cabe tomar entonces el sustantivo fe. Por la primera, sería la fe igual a la fidelidad por la que se guarda lo prometido. Por la segunda

---

[104] Cf. nota 56.
[105] Cf. nota 57.
[106] Cf. nota 56.
[107] Cf. nota 57.
[108] Cf. nota 58.
[109] Cf. nota 59.

acepción equivaldría al asentimiento firme por el que se cree al que habla. Ambas significaciones las habría usado San Pablo en el capítulo tercero de la carta a los Romanos, utilizando la segunda al proclamar: "*¡Pues qué! Si algunos han sido incrédulos, ¿acaso va a anular su incredulidad la fidelidad de Dios. No ciertamente*" (Rom 3,3). Utilizó el Apóstol la primera cuando dijo: "*La justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen*" (Rom 3,22). En el primer texto mencionado habló el Apóstol con claridad de la fe por la que Dios es fiel en sus promesas. Éste dijo también en otra ocasión: "*Cierto es*" (1 Tim 1,15; cf. 3,1). En el último libro del Bnuevo Testamento se anota que Cristo es testigo fiel (cf. Apoc 1,5). En todos estos textos fe equivale a fidelidad. Es la misma entonces virtud moral perteneciente a la voluntad[110].

Al lado de esta fe como confianza estaría la fe católica por la que uno es fiel a Dios, la cual es el fundamento y el inicio de la justicia de los hombres. Se designaría consecuentemente entonces con el sustantivo fe la virtud teológica existente en el entendimiento. Para confirmar la existencia de esta fe habría hecho Cristo milagros y la habría exigido de aquéllos que quería sanar. Para plantar esta fe nueva y robustecerla hicieron también los Apóstoles signos y prodigios. En referencia a ella se comprende que reprendiera Cristo a los judíos: "*Si no viereis señales y prodigios, no creéis*"(Jn 4,48). A la misma se refirió con las palabras: "*A los que creyeren les acompañarán estas señales: en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas*, etc."(Mc 16,16). San Pablo dijo al respecto de esta fe: "*Antes de venir la fe, estábamos encarcelados bajo la ley*, etc." (Gál 3,23). Crsito prometió: "*Si tuvierais fe como un grano de mostaza, diríais a este monte: vete de aquí allá*, etc." (Mt 17,19). San Pablo exclamó: "*Si teniendo* [...] *toda la fe*, etc." (1 Cor 13,2). A los dos ciegos dijo Jesús que se hiciera en conformidad con su fe (cf. Mt 9,29). Asimismo dijo Cristo del centurión: "*En nadie de Israel he encontrado tanta fe*" (Mt 8,10)[111].

¿Contraría la fe católica a la fe como confianza hasta el punto de tratarse de realidadades diferentes? Ciertamente, la fe católica es la requerida en el Nuevo Testamento por parte del que reza: "*Pida con fe, sin vacilar en nada*" (Sant 1,6). El apóstol Santiago no quiere decir aquí que todo el que pide algo a Dios esté obligado a creer o confiar que lo ha de conseguir. Se dice en ese

---

[110] Cf. nota 60.

[111] Cf. nota 61.

texto simplemente que hay que pedirlo con fe firme. Uno no debe dudar de la omnipotencia de Dios al ser capaz de hacer lo que se le pide. Tampoco debe uno abrigar dudas de la misericordia divina ya que es su voluntad entregar lo que conviene. Por supuesto, es tal fe la requerida generalmente por Cristo al decir: "*Todo lo que orando pidiereis, creed*, etc." (Mc 11,24)[112]. De esta fe católica dijo Cristo al paralítico: "*Confía, hijo,* etc." (Mt 9,2)[113]. No se emplea sólo ciertamente el nombre de fe católica en la Sagrada Escritura ya también en los escritores católicos. Utilizan éstos el nombre de fe católica al referirse preferentemente al hábito de la fe y a su objeto, más bien que al acto. Así es como se dice que todo lo contenido en la Sagrada Escritura es fe católica; es decir, materia u objeto material de la fe católica[114].

Por supuesto, se pierde la sintonía con la Sagrada Escritura y con la exposición de los padres si se entienden estos pasajes aquí aludidos de manera diferente a la de la fe católica[115]. No hay necesidad alguna de confundir los nombres de fe y de confianza. Ésta: la fe, es algo bastante distinto de aquélla: la confianza. Poco importa que sea el mismo su origen y se convierta la confianza en indicio de la firmeza de la fe. No difiere la confianza de la esperanza. Fue precisamente Santo Tomás quien presentó la confianza como la esperanza robustecida[116]. La fe católica es por lo demás muy útil y necesaria para conciliar multitud de pasajes de la Sagrada Escritura. Lo es también para entender y armonizar los padres antiguos de la Iglesia. Cabe decir además que no se aparta uno en esta exposición de la división apostólica de fe muerta y viva[117]. Por supuesto, si se desea penetrar en la naturaleza de la fe, ha de comenzarse el tratamiento por lo que se significa con el sustantivo: fe. Se han de rechazar los comentarios de los herejes ya que éstos establecen una fe por ellos inventada. Llegan los mismos a mezclar las formas con las especies. Nada extraña entonces que, de la enseñanza de éstos, surja algo que no se había oído en la Iglesia de Cristo hasta que ellos llegaron[118].

---

[112] Cf. nota 62.
[113] Cf. nota 63.
[114] Cf. nota 64.
[115] Cf. nota 62.
[116] Cf. nota 63.
[117] Cf. nota 68.
[118] Cf. nota 64.

3. Conclusión

De esta exposición de Carranza sobre la fe extrae uno inmediatamente la convicción de que, en pleno siglo XVI, hay una oposición frontal entre los católicos y los luteranos, en este caso concreto al concebir la fe por la que se obtiene la salvación. Es verdad de todas formas que unos y otros coinciden en sostener que la fe que salva es la que lleva como compañera la caridad. Ciertamente, no es la fe en cuanto salvadora la que hace discrepara a unos y a otros. La discrepancia está en la fe; pero lo está en cuanto recibe el nombre de católica. ¿Qué quiere decir en realidad el adjetivo *católica*, el cual acompaña a la fe? Tal es la fe que acogen los católicos o fieles a Roma. Los protestantes no quieren ser fieles a Roma, ellos mismos no se consideran católicos. ¿Qué dicen los católicos sobre la fe que los protestantes rechazan de plano? La Iglesia, Ésta es la Católica. Todo católico acepta la revelación en sí misma y sabe que algo es revelación porque así se lo dice la Católica o la Iglesia de Roma. No quieren someterse de inmediato a lo que dice la Iglesia. No se fían de la Católica. Aquí se ha puesto el acento en que los luteranos no aceptan de inmediato lo que dice la Iglesia. Lo aceptan si lo comprueban desde la Sagrada Escritura. No creen a la Iglesia inmediatamente sino de modo mediato. Una pregunta que se les puede hacer a los luteranos aquí es si creen directamente a Dios o creen directamente a su propio cerebro y, a través de él, se fían de Dios. Si ocurriera esto último, habría que reconocer que no tendrían fe. No se apoyarían directa y exclusivamente en Dios. ¿Cómo saben que la Sagrada Escritura contiene de veras la revelación divina?

Católicos y luteranos aceptan firmemente que la Sagrada Escritura contiene la fe que todos han de creer. Esta fe que todos han de creer es ciertamente la católica; es decir, la universal. ¿Qué han de creer todos los cristianos (bautizados)? Quedan obligados a creer al llegar a la edad de la discreción la fe entera revelada por Dios y existente en la Biblia. De todas formas, con el nombre de fe católica se designan sólo las verdades más principales: los artículos de la fe. Cuando un bautizado sabe y cree expresamente todos los artículos de la fe, sabe y cree de modo implícito todo lo revelado por Dios existente en la Sagrada Escritura. Es cierto que, en el siglo XVI, católicos y luteranos recitan igualmente los artículos de la fe al confesar los credos: el Apostólico y el Nicenoconstantinopolitano. Uno diría de inmediato que los mismos artículos creen con fe sobrenatural e infusa unos y otros. ¿Es verdad esto? Aquí no se pone en duda la sinceridad de los luteranos;

pero es verdad que creen todos los artículos. Hay uno contra el que protestan, el de la Iglesia Católica. Es verdad que ellos lo recitan igual que los católicos romanos; pero, ¿se ha de admitir por ello que unos y otros confiesan la misma y única fe? El artículo de la Iglesia es un artículo que se puede denominar viejo y, por tanto, es una verdad especialmente difícil para el entendimiento. Rebasa la misma las fuerzas del entendimiento humano. Es preciso aceptarla en sí misma desde la sola palabra de Dios. La aceptan los luteranos de veras directamente. Dirán que así es ya que la aceptan inmediatamente por encontrarla en la Sagrada Escritura; pero, ¿de dónde saben que ésta es de verdad divina?

Es posible que los luteranos pasen al contraataque y pregunten con ingenuidad cómo sabe el católico los artículos de la fe. Éstos responderán que aceptan todos los artículos directamente por decirlo la Iglesia. A este punto, es posible que intenten argüir que los católicos no aceptan los artículos todos inmediatamente sino de modo mediato: desde la Iglesia. ¿Es correcta esta argumentación? ¿Es equivalente decir al menos que se cree lo que está en la Sagrada Escritura lo mismo que se cree lo que dice la Iglesia? Hay una diferencia. La Iglesia es artículo de fe y esta verdad es la que se acepta directamente. Por supuesto, cada artículo de fe se acepta sólo por decirlo la Iglesia al ser imposible que se imponga por sí mismo al entendimiento. Ya dijo Santo Tomás que, si uno niega un solo artículo, deja inmediatamente de creer con fe sobrenatural e infusa todos los demás, por mucho que diga que cree como antes, ya que por la misma razón por la que se rechaza uno se rechazan todos. Si los luteranos niegan en realidad el artículo de la Iglesia, tendrán fe humana; pero no tendrán fe sobrenatural e infusa. No aceptarán todos los artículos por la razón formal por la que deben aceptarlos. ¿No aceptan los mismos directamente la Sagrada Escritura? Dicen que la aceptan así; pero, ¿de dónde saben con certidumbre que la misma es tal si no les llega la noticia desde la fe de la Iglesia, la Católica?

Es verdad que el concepto de fe de los luteranos es diverso del de los católicos. Éstos conciben la fe como un acto que reside en el entendimiento mientras los luteranos lo colocan en la confianza; es decir, como residente en la voluntad. Además, es cierto que cuando se habla de fe verdadera en referencia a la sobrenatural salta a la vista otra diferencia entre los unos y los otros. Los luteranos ven la fe únicamente en relación a la salvación. Es fe verdadera la que realmente salva. Como el hombre obtiene la salvación desde

la pureza proveniente de la presencia de la caridad, dicen los seguidores de Martín Lutero que sólo la fe formada es sobrenatural e infusa; es decir, verdadera fe. Consideran las cosas de otra manera los católicos. Es verdad que la fe salvadora es la unida a la caridad; pero esto nada quita para proclamar verdadera fe a la que está sola; es decir, a la que se ve privada de la caridad: la informe. Esto es claro desde la Sagrada Escritura. Los pecadores no tienen caridad; pero poseen verdadera fe. Se hallan dentro de la Iglesia si no han perdido la fe por la herejía. Ésta no es, mientras peregrina por la tierra, una Iglesia formada sólo por los justos y santos. Es un montón de trigo y de paja hasta que llegue el momento de aventar la parva. Carranza no presta mucha atención, quizás por considerarlo claro de verdad, que la fe informe es sobrenatural e infusa al tiempo que está de acuerdo en que la fe formada es la que salva.

Aquí le interesa de veras el problema segundo; es decir, el rechazo de los luteranos de la fe como católica; es decir, como ha sido entendida por todos antes del siglo XVI. El problema es profundo. De todas formas, fray Bartolomé no quiere llegar hasta las últimas consecuencias, cuales serán admitir que, durante siglos, todos han tenido un concepto de la fe que no responde con lo que la Sagrada Escritura dice de la fe. Lo grave estaría en que se hubiera tenido por todos como existente en la Biblia lo que no está en ella. Se habría tenido como revelación divina lo que, en realidad, no lo es. Fallaría la Iglesia en la verdad. ¿Reconocen esto los luteranos? Baste sugerir aquí que es algo que, al parecer, no encontrarían inconveniente en aceptar. Así las cosas, cabe preguntar si la fe católica no está en la Sagrada Escritura y no viene entonces de los Apóstoles, ¿de dónde viene? Aquí aparece San Agustín. A su lado está Santo Tomás. Entre el uno y el otro hay al parecer un sinnúmero de incongruencias. ¿Es de veras la fe católica un invento muy posterior a la Sagrada Escritura? Es cierto que la definición de la fe como *cum assensu cogitare* se halla en San Agustín y repite Santo Tomás. Tal sería la fe católica, una fe presente en el entendimiento. A esta fe oponen los luteranos la fe como confianza. Ésta se hallaría en la Sagrada Escritura y no habría rastro de la primera en ella. No tiene inconveniente Carranza en decir que el adjetivo católica es algo proveniente de los teólogos; pero la realidad está en la Biblia y abundantemente. Tal es el pasaje donde se cataloga a la fe como sustancia y argumento (cf. Heb 11,1). Asimismo, muestra fray Bartolomé cómo muchos pasajes que los luteranos colocan como de la fe como confianza no son ininteligibles si no se entienden como sustancia y argumento.

Entre Santo Tomás y la irrupción del luteranismo coloca en este problema de la fe católica Carranza dos nombres: Durando de San Porciano y Desiderio Erasmo. Es posible que el uno y el otro contribuyeran de algún modo al rechazo de la fe católica por parte de los luteranos y concibieran la verdadera fe sólo como la confianza de que uno obtendrá la salvación por la presencia de la caridad. Durando fue un dominico que destacó por oponerse constantemente a lo enseñado por el Aquinate. En la fe no podía ser menos y achaca en concreto a Santo Tomás por colocar la fe en el entendimiento como sujeto. Reconoce que esto cabe si se considera la fe de los pecadores; es decir, la fe en cuanto es creer *Deo et Deum*; pero que no cabe hacerlo correctamente en la fe entendida como creer *in Deum*, ya que esta fe es un acto de amor y el mismo reside en la voluntad. Ciertamente, es posible que Durando hubiera abierto el camino a los luteranos para que no se considerara como fe verdadera (sobrenatural e infusa) a la informe y se diera esta calificación sólo a la formada. Al haber sólo una fe, el camino estaba abierto para negar a la informe el carácter de fe verdadera, quedando reservado el mismo sólo a la formada. Erasmo de Rotterdam fue un erudito que, junto a grandes aciertos, se comportó a veces con excesiva ligereza. Fue él quien se esforzó por llamar la atención sobre el carácter fiducial de la fe. Claro que, a veces, gusta llamar la atención y se obtienen cierto premio presentándose superior a los demás, sobre todo a ciertos teólogos escolásticos. A Erasmo se le ocurrió decir, quizás porque se oponía a lo que él defendía en la fe como confianza, que el primer versículo del capítulo undécimo de la carta a los Hebreos no era una definición de la fe sino un elogio. Es posible que tuviera razón, y Carranza acepta esto del elogio; pero es un hecho que, con esta frivolidad, pudo contribuir a que se combatiera y se rechazara desde el lato luterano la fe católica.

Archivo Teológico Granadino 66 (2003) 95-143

LOS JESUITAS Y LA PASTORAL PENITENCIARIA EN LA MÁLAGA MODERNA

WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO

Los jesuitas fundaron en Málaga el colegio de San Sebastián[1], en 1572, bajo los auspicios del Obispo Don Francisco Blanco Salcedo (1565-1574)[2]. Aquí realizaron su labor educativa[3], ministerial[4], y asistencial, en línea con la reforma tridentina, hasta que, por decreto de Carlos III fueron detenidos en su propio domicilio la noche del 2 al 3 de abril de 1767, como todos los jesuitas

---

[1] GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Vidal, "Los jesuitas en Málaga hasta su expulsión por Carlos III", *Jábega* 36 (1981), 3-13; SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, "La Fundación del colegio de la Compañía de Jesús de Málaga, bajo el reinado de Felipe II", en MARTÍNEZ RUIZ, Enrique (Dir.), *Madrid, Felipe II y las ciudades de la Monarquía, Actas del Congreso de Historia organizado por la Universidad Complutense, Madrid Noviembre 1998*, 3 vol., Actas, Madrid 2000, III, 451-462; RODRÍGUEZ MARÍN, Francisco José, *Málaga Conventual. Estudio Histórico, Artístico y Urbanístico de los Conventos Malagueños,* Arguval/Cajasur, Málaga 2000, 287-313; SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, "Fundación del colegio jesuítico de San Sebastián en Málaga (España)", *Archivum Historicum Societatis Iesu,* 70 (2001), 95-171.

[2] MONDÉJAR CUMPIÁN, Francisco, *Obispos de la Iglesia de Málaga,* Cajasur, Córdoba 1998, 185-199.

[3] SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, "La '*Ratio Studiorum*': La pedagogía de la Compañía de Jesús", *Proyección* 66 (1999), 259-276; SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, "Enseñanzas impartidas en el colegio de los jesuitas de Málaga (1572-1767)", *Primer Encuentro Interdisciplinar de estudios jesuíticos, Madrid 21.12.2000*, UNED, Madrid (en prensa).

[4] SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, "La pastoral de los jesuitas en Málaga en la Edad Moderna", *Archivo Teológico Granadino* 64 (2001) 151-240; SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, "Estrategias apostólicas de los jesuitas en la Málaga Moderna: las misiones populares y las congregaciones de laicos", *Archivo Teológico Granadino* 65 (2002) 71-128.

de España (excepto Madrid, donde ocurrió la noche del 1), y extrañados de estos reinos el 8 de mayo, rumbo a los Estados Pontificios[5].

No hay que olvidar que el colegio de los jesuitas era, ante todo, una comunidad de religiosos de vida activa apostólica, cuyo cometido era contribuir a la cristianización de la población, según los moldes del tiempo y lugar. Esto es lo que pretendían con la enseñanza y también con las otras actividades más directamente pastorales que la "Historia del colegio"[6] relata con más detalle que lo académico, presentando al colegio como una plataforma desde la cual, al tiempo que algunos se dedicaban a la educación de la juventud, otros tenían por principal tarea el apostolado en toda su extensión. Los esquemas eran los propios de la espiritualidad barroca: sacramentos (especialmente eucaristía y confesión), predicación, misiones populares, consejo espiritual, reconciliación de enemigos, "conversión de herejes", reforma de vida, etc. Siempre bajo el prisma del concilio de Trento, que fijó como líneas maestras de la pastoral la predicación y los sacramentos, sobre todo la eucaristía y la confesión, con devociones orientadas a renovar la vida cristiana, enfatizando las características católicas en contraste con las protestantes.

Pero los jesuitas también se dedicaron a atender a colectivos marginados, los presos, en sus necesidades espirituales y asistenciales. Aunque ésta era una actividad muy frecuente en todos los colegios de jesuitas, es más desconocida, por lo que incidimos en ella en este estudio, aplicándolo a la ciudad de Málaga, en la Edad Moderna.

1. La cárcel malagueña .1.1.- El edificio de la cárcel

Además de la cárcel episcopal para clérigos[7] existía en Málaga una cárcel real. El primer establecimiento de este tipo fue una casa de un vecino llamado Monterroso, a quien anualmente se le pagaba por arrendamiento 2.000 maravedís, por lo que en 1490 el Alcalde Mayor requería a la Ciudad para que se construyese un edificio propio. El Concejo, en el mes de julio, acordó pedir

---

[5] MEDINA ROJAS, Francisco de Borja, "Ocaso de una provincia de fundación ignaciana: la Provincia de Andalucía en el exilio (1767-1773)", *Archivo Teológico Granadino* 54 (1991) 5-90.

[6] Institutum Historicum Societatis Iesu (Roma) Ms. 6.A.11: "Historia del Colegio de la Compañía de Jesús de Málaga. Tomo primero. Tiene setenta capítulos y sesenta y dos PP. Rectores, de los cuales el primero es el P. Cristóbal Méndez Lobo y el último el P. Antonio Franquís. Contiene este tomo los hechos desde el año 1572 hasta mediado el año de 1759", en adelante "Historia del Colegio".

[7] (A)rchivo (C)abildo (C)atedral (M)álaga), Actas Capitulares (AA. CC.), 13 (1579-1588), 294.

a la Iglesia los baños que tenía en la Plaza Mayor para construir la cárcel y la audiencia, y los consiguió hacia 1500, por permuta de unas tiendas de la misma Plaza Mayor, situándose, pues, la cárcel en el ángulo noreste de la plaza, esquina con la actual calle Granada (entonces Real o Zapatería de Obra Prima), y lindando por la parte de atrás con la capilla de Santa Lucía. Una Real Cédula de la Reina Doña Juana firmada en Medina del Campo el 17 de marzo de 1515 manda al Corregidor la valoración de las casas inmediatas a la cárcel, que eran propias de Fernando de Córdoba, para ensanche de la cárcel y construcción de Audiencia y residencia del Corregidor y jueces. Autorizaba un gasto de los propios y rentas de la Ciudad de hasta 400.000 maravedís en comprar las casas y acomodarlas, pudiendo establecer sisa para conseguir la cantidad necesaria de dinero[8]. Pero Fernando de Córdoba puso pleito, por lo que hubo de intervenir la Chancillería de Granada[9].

En cualquier caso, en 1517 se amplió la cárcel y construyó la casa del Corregidor. Nuevamente en 1566 se acometió otra reforma de la prisión, encargada al maestro de Baeza, Ginés Martín, que se encontraba en Málaga para el ensanche de la Puerta del Mar. Hubo división de opiniones entre los capitulares, unos que abogaban por derribar la antigua y construir una nueva y otros que se inclinaban por su reparación. En agosto de ese año comenzó la obra, expropiándose cuatro tiendas inmediatas a la cárcel y tomándose una calleja que pasaba por detrás de la prisión[10].

En 1572 se estudian las reparaciones necesarias en el edificio[11]. Con esta ocasión se puso de manifiesto que el Corregidor Juan Pacheco Maldonado había colocado sus escudos de armas sobre la fachada de la cárcel y su audiencia, lo que motivó la protesta de la Ciudad que opinaba que en semejantes obras sólo debían colocarse las armas del Rey, en cuyo nombre se impartía justicia, y las de la Ciudad. El Corregidor Pedro Manrique de Luna no quitó aquellos escudos por lo que se le manda lo haga el 9 de junio de 1576 y se le urgió de nuevo poco después[12]. La Chancillería de Granada envió una ejecutoria con fecha 7 de abril de 1576 sobre los gastos de la cárcel, en el pleito

---

[8] (A)rchivo (M)unicipal (Málaga), Originales, 4, 198 ss.

[9] AMM, Originales, 4, 224 ss.: RC del Rey Católico en Aranda de Duero 19 de agosto 1515 para que la Chancillería determine el pleito a la mayor brevedad,

[10] BEJARANO ROBLES, Francisco, *Las calles de Málaga. De su historia y ambiente, Tomo I.* Arguval, Málaga, 1984, 261-270; AGUILAR GARCÍA, María Dolores, *Málaga: (1487-1550) Arquitectura y ciudad*, Diputación Provincial, Málaga 1998, 140-43; LARA GARCÍA, María Josefa, *Historia de las cárceles malagueñas,* Colección Ciudad de Málaga, Málaga 2000.

[11] AMM, AA. CC., 20 (1569-1573), 83: 12.02.1572.

[12] AMM, Originales, 38, 3 ss.

que mantenían el anterior Corregidor Don Juan Pacheco Maldonado y la Ciudad, por no llevarse a cabo lo ordenado por el Rey. El 1 de octubre de 1578 se expide una Real Provisión al Corregidor para que emplace a Don Juan Pacheco Maldonado y aclare las anomalías. Antonio García y Guillermo Lamberto fueron encargados de pintar y dorar las armas reales que se habían colocado en el frontispicio de la cárcel, juntamente con las de la ciudad y el reloj, mediante contrato firmado el 26 de abril de 1604[13].

El regidor Cristóbal Zayas Bazán elevó un informe sobre el mal estado en que se encontraba la prisión, por lo que Felipe IV el 13 de mayo de 1633 se dirige al Ayuntamiento pidiendo una evaluación de las reparaciones necesarias. Pero en 1649 aún no se había acometido nada. Incluso en 1699 se manda un Despacho del Real Consejo para que las justicias de la ciudad reparen la cárcel, teniendo especial cuidado de inspeccionarlas y visitarlas para evitar la fuga de los reos[14].

La cárcel tenía las siguientes dependencias: sala de audiencia, sala del golpe, cuarto para el alcaide, otro para las mujeres, capilla y calabozos. En la visita girada por Diego Jurado y el alarife Miguel de Perea se detectó la necesidad de reparación, lo que motivó que el Ayuntamiento pidiese un informe a Martín de Zayas Bazán, presentado en el cabildo de 29 de agosto de 1664, expresando las siguientes necesidades [15]: recalzar un trozo de pared del calabozo de la Audiencia, recalzar la pared del patio que lindaba con la ermita de Santa Lucía, ponerle una puerta nueva al "calabozo de los moros", solar y aderezar el cuarto de las mujeres, y poner dos cuartones en la habitación del alcaide. Estas obras eran necesarias para evitar las fugas, pero el largo pleito que se siguió hizo que se pasara el tiempo. El alcaide aludía que quien tenía que pagar la obra era el Ayuntamiento como propietario, mientras que la corporación municipal decía lo mismo del alcaide, en cuanto que obtenía los beneficios. En 1675 el Cabildo consiguió suspender una orden del gobernador para pagar 1.500 ducados para la reconstrucción de la cárcel, y en 1678 se acordó la reconversión del cuarto de mujeres en enfermería, para lo cual los mismos capitulares dieron 4.000 maravedís de su salario.

Con motivo de la epidemia de cólera morbo del año de 1833, y considerando que la cárcel, cuya pestilencia transcendía a la vía pública, habría de constituir un grave foco de infección, el Gobernador militar ordenó

---

[13] ARROYAL ESPIGARES, Pedro y MARTÍN PALMA, María Teresa, "Colección diplomática del concejo de Málaga", *Baetica*, 8 (1985), 213, 215.

[14] AMM, Originales, 13, 396 ss; 17, 457 ss; 36, 329 ss..

[15] AMM, Originales, 13, 396 ss; 17, 457 ss; 36, 329 ss..

desalojarla en el mes de diciembre[16]. En febrero de 1834 salió a subasta el antiguo edificio por 212.500 reales, cuyo solar se unió al de la capilla de Santa Lucía. Ambos inmuebles fueron adquiridos, el 4 de marzo de 1834, por Don Manuel Agustín Heredia, quien comenzó a construir nuevos casas en 1836 y dos años más tarde abrió el pasaje Heredia[17]. En 1834 se rehabilitó un antiguo cuartel en el barrio de San Rafael, cerca del río Guadalmedina, para convertirlo en cárcel. Aunque el edificio era viejo y no acabó de rehabilitarse bien, allí estuvo la cárcel hasta que se trasladó, de nuevo, en 1933 a la construida en las inmediaciones de la finca de Carranque, quedando la del Guadalmedina para las mujeres. En 1991 se inauguraría el moderno centro penitenciario de Alhaurín de la Torre.

1.2. Personal y funcionamiento de la cárcel

El reo era conducido por el alguacil, y anotado en el libro de registro de entrada, indicando sus datos personales y circunstancias de la detención. En 1680 había 28 libros de entradas y visitas, y aumentaron a 43 en cuatro años. Una vez dentro del recinto se separaban por sexos y delitos, de manera que los presos criminales estaban apartados; en otro calabozo estaban los berberiscos. Otros delitos eran los de violencia, robo, sexo, deudas y varios (insultos, resistencia, etc.). Había diversas sentencias para el mismo delito y por lo que respecta a los tormentos, eran más represivos que judiciales. Los deudores tenían pena de cárcel tanto tiempo como disponían sus acreedores, y sólo salían previo pago o compromiso notarial del mismo[18].

Los funcionarios de la prisión eran: alcaide, lugarteniente, bastonero, portero y verdugo[19]. El alcaide contaba con pocos medios para el ejercicio de sus funciones[20]. Sebastián Muñoz Crespillo era teniente-alcaide en 1680; le siguió Jorge de Lomas, que lo era en 1685, y después José Atasio, que ejercía ese cargo en 1687[21]. Aunque el alcaide estaba obligado a tratar bien a los

---

[16] Cfr. DELANGE, D. A., "La epidemia de cólera de 1833-34 en Málaga: la actuación de las autoridades locales", *Isla de Arriarán* X (1997), 157-178.

[17] BEJARANO, Francisco *o.c.*, 303-305; CAMACHO MARTINEZ, Rosario, *Guía histórico-artística de Málaga*, Arguval, Málaga 1992, 117.

[18] ZAMORA BERMÚDEZ, Manuel, "Presos, galeotes y presidiarios en la cárcel real de Málaga a fines del siglo XVII", *Jábega* 51 (1986), 34-41.

[19] *Idem,* 35.

[20] AMM, Protocolos y escribanía de cabildo, 7, 48-53, citado por PEREIRO BARBERO, P., "Los oficiales municipales de "justicia" y "orden público" a mediados del siglo XVI: teoría y práctica de su función", *Baetica* 10 (1987), 286-287.

[21] (A)rchivo (H)histórico (P)rovincial (M)álaga, Escribanía de Juan Enríquez, leg. 2057, 283-289: Inventario del 8.5.1680; leg. 2061, 258-260: inventario de

presos, hubo transgresiones a esta norma, como la denunciada en el memorial de Don Íñigo Manrique al Corregidor, con fecha 23 de enero de 1553. Gutiérrez Lasso de la Vega también denuncia el hacinamiento en que estaban los galeotes[22]. El regidor Cristóbal Zayas Bazán compró el título de alcaide de la cárcel en 1630, por 88 ducados a plazos. Adquiría también la facultad de nombrar teniente durante 4 años; éstos, a su vez, debían dar una fianza de 4.000 ducados.

Los medios de que disponía el alcaide no eran muchos. El presupuesto estaba dividido en dos capítulos: objetos de culto religioso, y material de prisiones. En el primero se incluía campanillas, pergaminos, crucifijos, albas, casullas, manteles de altar, paños para los oficios, un mural, candelabros de azófar y un altar. El material de prisiones se componía de 123 pares de grillos, un brete de pie, una grilleta de dos pies, un cepo grande, otro cepo pequeño, cuatro cadenas grandes de hierro con llave, un banco de madera, una tinaja para agua y doce cofres con grillos[23].

La administración de la cárcel real se regía por la reglamentación emanada del Cabildo. La referencia más antigua se encuentra en 1524, cuando se establecen las cantidades que el preso debe pagar por los "servicios" recibidos en la cárcel, y se regula este cobro para evitar el lucro de los alcaides. Las normas más concretas son las que se recogen en las *Ordenanzas Municipales* editadas en 1611, aunque en vigor desde 1556[24]. En ellas se regulan las obligaciones y responsabilidades del alcaide de la cárcel, salvaguardando al preso de malos tratos y otros perjuicios. Se le hace responsable de la seguridad y custodia de los detenidos y de las condiciones del propio establecimiento, para lo cual debía depositar una fianza antes de tomar el cargo, que era de elección anual. Al final de su mandato se hacía inventario de los bienes de la institución y estado de sus instalaciones, así como una relación de reclusos. El

21.9.1685; leg. 2062, 136-141: inventario de 14.2.1687. Inventarios estudiados por ZAMORA BERMÚDEZ, *o.c.*, 34-41.

[22] AMM, AA. CC., 10 (1552-1554), 80-83.

[23] PEREIRO BARBERO, P., "Los oficiales municipales de "justicia" y "orden público" a mediados del siglo XVI: teoría y práctica de su función", *Baetica* 10 (1987), 287.

[24] AMM, *Ordenanças de la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Málaga, mandadas imprimir por la justicia y regimiento della, siendo Corregidor de la dicha Ciudad con la de Vélez Málaga Don Antonio Vélez de Medrano, Caballero del hábito de Sr. Santiago y Capitán de Guerra por Su Magestad en la dicha Ciudad*, Imprenta de Juan René, Málaga 1611, edición facsímil Ayuntamiento de Málaga 1996, 11-12; ARROYAL ESPIGARES, Pedro J., y MARTÍN PALMA, María Teresa., *Ordenanzas del Concejo de Málaga,* Universidad, Málaga 1989.

alcaide debía poner en público los precios de los "servicios" del presidio, como agua y lumbre. De los presos por causas civiles que pernoctaban recibía 12 mrs., y sí sólo estaban de día, 6 mrs.; por cada penado de lo criminal estas cantidades eran 13 y 7 mrs. Los labradores y viñeros gozaban de privilegios que los liberaban de la cárcel[25]. Los presos tenían que pagarse su propia manutención, pero el alcaide no podía vender pan ni carne, ni recibir dinero de los recluidos. El detenido debía pagar, o bien su derecho a cocinar los alimentos que le trajeran, o bien a quien le proporcionase la comida ya guisada. Se regula también la limosna que podían percibir los presos, que debía ser gastada en provisiones. Se prohíbe la venta de vino y el juego.

En 1558 los regidores obtienen las diputaciones de "las visitas de la cárcel", lo que soluciona bastantes problemas, como era el de la limpieza de la plaza. El control regular se hacía mediante la visita semanal que los sobrefieles, regidores diputados, debían realizar a la cárcel para hacer el seguimiento de las causas de los presos y comprobar el funcionamiento de la institución[26].

1.3. Los presos

La prisión malagueña era el lugar donde se depositaban los reos camino de los presidios norteafricanos[27] y galeotes de paso, lugar de detención de vagabundos, centro de reclusión de presuntos delincuentes y de condenados a penas de prisión, así como lugar de custodia de deudores en espera de satisfacción de las deudas. Las leyes del Reino no preveían penas de reclusión por tiempo prolongado en estos establecimientos, siguiendo el derecho romano, aunque con el tiempo se impondría la pena de cárcel como castigo[28]. Las justicias de estos reinos podían conmutar en pena de galeras a los delincuentes que mereciesen pena capital, exceptuando los delitos de herejía, apostasía, lesa

[25] ZAMORA BERMÚDEZ, *o.c.*, 38.

[26] *Ordenanzas de la muy noble y muy leal ciudad de Málaga,* 4.

[27] CARMONA PORTILLO, Antonio, "Camino del presidio. Aproximación al estudio de la cárcel de Málaga como lugar de tránsito de los penados del norte de África a finales del siglo XVIII", *Isla de Arriarán* XI (1998), 215-228.

[28] FERNÁNDEZ BASURTE, Federico, "El municipio malagueño y la hermandad de los pobres de la cárcel (1600-1700)", en *Andalucía y América. Los cabildos andaluces y americanos. Su historia y su organización actual. Actas de las X Jornadas de Andalucía y América (Universidad de Santa María de la Rábida, marzo 1991)*, Sevilla 1992, 85-104, especialmente 86-87. Ver también ZAMORA BERMÚDEZ, M., o.c., 34-42.

majestad y pecado nefando[29], facilitando el desarrollo de galeras planificado por la monarquía.

El puerto de Málaga era un sitio privilegiado para los galeotes, pero su presencia era gravosa, y la Ciudad objetó que por estar reparando las murallas, no tenía para alimentar a los presidiarios, por lo que muchos morían de necesidad. En respuesta a esta situación, en una RC dada en Palencia el 27 de mayo de 1522 dirigida al Corregidor, se manda que cuando se enviasen a la cárcel los condenados a galeras, los admitiese sólo si las galeras estaban ya en su puerto, y si no era así, debían dirigirlos al lugar donde se encontrasen éstas[30]. Posteriormente el Corregidor Garci López de Chaves se quejó de los inconvenientes seguidos del envío de muchos forzados para las galeras a la cárcel de Málaga. Por RC de 27 enero 1591 se le responde que se había mandado que los llevasen a Gibraltar o a El Puerto de Santa María, y que, por lo tanto, no los recibiera en la cárcel malagueña[31]. No obstante esta problemática continuó, y en diciembre de 1698 había 150 galeotes y presidiarios, advirtiendo el Cabildo que si no se separaban a los enfermos había grave riesgo de contagio[32]. La falta de un lugar adecuado para custodiar a estos delincuentes y malhechores era fuente de conflictividad social[33]. El jesuita Martín de Roa se refiere a ellos como

> *"gente façinerosa, intratable, desesperada y desamparada. Pagan sus delitos, no sólo con el trabajo del remo, amarrados a un banco, y sugetos a la fiereça de un comitre, sino también con el horror de una cárçel tristisima con todo el desamparo del mundo, en perpetua cadena, suelo por cama, vil sustento, y por tassa, y en todo un trato más de perros que hombres. Padecen graves enfermedades, falta de remedio y medicinas, olvidados de todos en medio de la mayor neçedidad y miseria del mundo. Tienen y an tenido aqui siempre los nuestros [jesuitas], gran materia de exercitar la charidad cristiana y religiosa mortificación, no sólo remediando sus almas por medio de los divinos sacramentos, sino también curando sus cuerpos, ya dentro de la cárçel, ya en las mismas galeras; y otras veces alcanzando de las*

[29] RC de Fernando el Católico, Madrid 14 noviembre 1502, AMM, Originales, 2, 323. Sobre derecho penal en la Edad Moderna, ver LALINDE ABADÍA, Jesús, *Derecho histórico español*, Ariel, Barcelona, 1974, 361-403.

[30] AMM, Originales, 5, 5 ss.

[31] AMM, Originales, 5, 5 ss.

[32] AMM, AA. CC. 106 (1698), 198v: 22.12.1698.

[33] REDER GADOW, Marion, "Conflictividad social en la Málaga del antiguo régimen", *Baetica* 14 (1992), 278.

justiçias y capitanes licencia para repartirlos en hospitales, donde les an acudido con maior comodidad a la cura de sus almas y cuerpos."[34]

Los presos vivían hacinados, lo que convertía a la cárcel en un foco peligroso en caso de epidemias. En 1679 el Ayuntamiento se gastó 500 reales en acondicionar las Atarazanas para trasladar allí a los detenidos, cuando se empezó a temer la epidemia. Por la misma razón, los primeros brotes de tercianas de 1785 se dieron entre los militares y prisioneros. En 1798 se extendieron las "calenturas carcelarias" a los 500 reclusos, por lo que el doctor Julián de Diego Garcilaso de la Vega dictaminó que la terapia debía ser el traslado a un lugar más ventilado y el riego con vinagre, donado por la hermandad de Viñeros, y perfumes de enebro, romero y cantueso[35].

No faltaron las fugas, como la protagonizada por 17 presos que se descolgaron por el tejado de la ermita de Santa Lucía, el 10 de junio de 1662[36]. En 1672, los alcaides del crimen de la Chancillería de Granada condenaron al teniente por la fuga de un preso, con 4.000 ducados de multa. Otro proceso se inició en 1687 contra el teniente-alcaide Jorge Lomas, que huyó dejando sin custodia la cárcel, por temor a que le pidieran responsabilidades por la fuga de varios presos. Su sucesor José Atasio dispuso de 8 días para dar de fianza los 4.000 ducados y en ese tiempo la cárcel estuvo custodiada por soldados[37]. En el siglo XVIII el edificio estaba tan deteriorado que en varias ocasiones se protagonizaron fugas de presos, y en 1754 estuvieron los presos sin agua durante ocho días por rotura de la cañería principal[38].

El Emperador dirigió un Real Despacho con fecha 18 de junio de 1538, a la justicia de la ciudad, dando instrucciones para el alivio de los presos, y sobre la visita que debía hacer para comprobar el trato que les daba el alcaide; también incluye instrucciones para el alcaide, entre ellas, que ningún preso fuese detenido por pago de costas ni carcelaje[39]. Posteriormente prohíbe que el alcaide pudiese vender a los presos pan, vino ni otras cosas, pudiéndose

---

[34] (A)rchivo (H)histórico (P)rovincia (B)ética de la (C)ompañía de (J)esús): ROA, Martín de, "Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia de Andalucía", copia manuscrita del siglo XIX, del original de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla, 26-27.

[35] ZAMORA BERMÚDEZ, *o.c.*, 34-41.

[36] REDER GADOW, *o.c*, 278.

[37] ZAMORA BERMÚDEZ, M., *o.c.*, 34-41.

[38] PONCE RAMOS, José Manuel, *El cabildo malagueño durante el reinado de Fernando VI,* Universidad de Málaga, Málaga 1998, 96.

[39] AMM, Originales, 6, 91-95.

abastecerse los presos de lo que le traían de fuera de la cárcel[40]. No obstante, los lugartenientes del alcaide regentaban la explotación del establecimiento como un negocio como pone de manifiesto la queja del síndico personero en el cabildo de 4 de septiembre de 1656 contra Francisco López, por los derechos excesivos que cobraba a los presos[41]. Los capitulares pusieron el hecho denunciado en conocimiento del Corregidor y en el "interim" nombraron dos visitadores para aliviar a los presos pobres.

En Málaga, como en los demás lugares durante la Edad Moderna, la pena de cárcel como pago de deudas fue una constante y es frecuente encontrar presos por tal motivo. Esta pena podía ser condonada por el acreedor, graciosamente o mediante el pago de una cantidad. Igualmente, la parte querellante "*puede apartarse de las que huvieren dado, o de derecho, que tuvieren para darlas, y perdonar al reo la acción criminal y civil que contra él les compete [...] Y es permitido hacerle estos perdones y apartamientos por dinero, no siendo la causa sobre adulterio, y haciendose graciosamente*"[42].

Esta situación hacía que dentro del colectivo de presos hubiera otro grupo doblemente marginado, que era el de los presos pobres, que estaban recluidos y además, no disponían de medios para pagarse la manutención, por lo que tenían que vivir de limosna. La mentalidad de la época prefiguraba la obligatoriedad de asistencia por parte de la autoridad civil, al mismo tiempo que la mentalidad religiosa apelaba al deber de caridad para atender a los pobres[43]. El mismo Cabildo eclesiástico atendió con dos limosnas de 3 reales a un clérigo detenido en la cárcel pública, en 1558[44]. Se recibían limosnas para atender a estos presos pobres, entre ellas las de los canónigos, por ejemplo, en el cabildo de perdón del 22 de marzo de 1570 "*mandaron dar diez ducados de limosna a los presos de la cárçel para que coman esta Pasqua, los quales se libren al señor Arcediano de Málaga para que se les de como le paresçiere*"[45]. Las limosnas oficiales del Cabildo eclesiástico eran esporádicas, según el cómputo realizado por Ana María de Martos, pues de 1555 a 1597 sólo localiza

---

[40] AMM, Originales, 6, 119 ss.: Real Despacho de Carlos V, Valladolid 28 junio 1538.

[41] AMM, AA. CC., 72 (1656), 249

[42] COLOM, J. J., *Instruccion de escribanos en orden a lo judicial*, Madrid 1761, citado por GÓMEZ GARCÍA María Carmen y MARTÍN VERGARA Juan Manuel, "La cofradía de San Juan Bautista Degollado, `pobres de la cárcel`", *Via Crucis* nº 4, marzo 1990, 15-18, especialmente, 17.

[43] FERNÁNDEZ BASURTE, *o.c.*, 91-92.

[44] ACCM, AA. CC. 10 (1555-1561), 109v: 27.07.1558.

[45] ACCM, AA. CC., 11 (1562-1571), 330v.

en las Actas Capitulares donaciones para los presos pobres por un total de 13.838 maravedís en cinco años (1570, 1588, 1593, 1594 y 1596)[46].

Ya los Reyes Católicos en 1498 mandaban al Concejo, justicia y regimiento de la ciudad que cada año eligiesen un letrado y procurador para que siguiese la causa de los pobres huérfanos, y presos de la cárcel, pagándole de sus propios y rentas, al primero 1.000 mrs. y al otro 500 al año[47]. Parece que esta norma no estuvo en vigor mucho tiempo, ya que en 1540 se pregunta al Corregidor si había necesidad o no de nombrar procurador de pobres, y si era conveniente que lo pagase de sus propios, y cuánto había de ser su salario[48].

Según un memorial presentado por Don Francisco Verdugo en 1553 había más de 300 presos, de los cuales 206 eran galeotes, que no estaban bajo la jurisdicción municipal. De estos galeotes, 40 lo eran por delito de sangre[49]. Según un inventario de mayo de 1556 había 203 presos, de los que 40 eran criminales, con un 16,67 % de mujeres; por deudas había 41 varones y 114 galeotes; entre ellos 46 procedentes de otros lugares de España, 3 extranjeros, y 6 de las villas de la jurisdicción. Había 3 franceses, 4 negros y un morisco. Cuando se fundó la cofradía de San Juan Bautista, en 1593, los presos pobres rara vez llegaban a 23[50]. En 1627 había más de 100, además de muchos galeotes en espera de su destino[51]. En 1680 permanecía un total de 100 presos, de los que 44 eran por causas civiles y deudas, lo que muestra la influencia de la crisis socio-económica de 1677-80. De 1685 a 1687 se observa un aumento en la criminalidad, al computarse 69 presos por causas civiles y criminales. Sobre un total de 150 presos, en 1685, 18 son galeotes, 96 presidiarios y 36 por causas criminales. En 1687 con un total de 131, 62 son galeotes, y 69 por causas civiles y criminales. El número de mujeres era insignificante: una en 1680, dos en 1685 y cuatro en 1687[52]. En un memorial de 1699 se informa que

---

[46] MARTOS JIMÉNEZ, Ana María de, "Las limosnas del cabildo catedralicio malagueño en el reinado de Felipe II", en PEREIRA IGLESIAS, José Luis y GONZÁLEZ BELTRÁN, Jesús Manuel (Eds.), *Felipe II y su tiempo. Actas de la V Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna,* Universidad de Cádiz / AEHM, Cádiz 1999, I, 493-505.

[47] AMM, Originales, 1, 297: RC de los Rey es Católicos, Ocaña, 24.12.1498.

[48] AMM, Originales, 1, 298-300: Real despacho expedido en Madrid, 30.09.1540.

[49] AMM, AA. CC., 10 (1552-1554), 81.

[50] (A)rchivo (H)istórico (N)acional, Jesuitas, leg. 799, 16, 6-9.

[51] AMM, Originales, 11, 5-586. Real Cédula 13.09.1627 y sobrecédula 08.07.1653,.

[52] ZAMORA BERMÚDEZ, *o.c.,* 40.

había 40 presos enfermos y se habían comprado 100 esteras para los presos pobres[53].

2. Los jesuitas y los presos

"*El socorro de los presos en las cárceles y de los enfermos en los hospitales*"[54] aparece como uno de los ministerios propios y habituales de la Compañía de Jesús desde su inicio. En los hospitales se ayudaba a la higiene y a la alimentación y, sobre todo, a confortar a los enfermos y preparar a bien morir a los moribundos[55]. Las *Constituciones de la Compañía de Jesús* determinaban que una de las pruebas a las que debía someterse a los novicios era la de servir en un hospital durante un mes, experiencia que se mantiene hoy día[56]. También se regula en las *Constituciones* lo relativo al ministerio en la cárcel: *"[...] así mesmo en hacer por los pobres y prisioneros de las cárceles lo que pudieren por sí, y procurando otros lo hagan*"[57].

En la prisión, los jesuitas predicaban, enseñaban el catecismo, oían confesiones, les llevaban comida a los detenidos y pedían limosna para ellos. Muchos de los esfuerzos de los jesuitas en Italia y España iban dirigidos a liberar a los deudores, solicitando limosnas para pagar a los acreedores o negociando con ellos mismos. A veces conseguían mitigar las penas de criminales convictos y ocasionalmente consiguieron librar a algunos de la muerte.

La primera cofradía fundada por la Compañía para atender a los presos fue la "Confraternitá dei carcerati", establecida en Roma en 1575 por el jesuita francés Jean Tellier. Pero no era éste un invento de la Compañía. Ya existían diversos tipos de cofradías[58], y algunas de ellas atendían a las cárceles dos siglos antes que los jesuitas. Una de las más antiguas fue fundada en Florencia en 1343, y en Roma, en 1488, unos florentinos expatriados fundaron otra

---

[53] AMM, AA. CC., 107 (1699), 16-17vto.

[54] *Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús* aprobada por Julio III en 1550 en la bula "Exposcit debitum", en SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas*, BAC, Madrid 1982, 436.

[55] Para ayudar a esta tarea escribió el jesuita Juan Alfonso de Polanco el *Methodus ad eos adiuvandos qui moriuntur*, Liège, H. Hovius, 1587. Otros medios utilizados por los jesuitas para confortar espiritualmente a los presos pueden verse en HERRERA PUGA, Pedro, *Sociedad y delincuencia en el siglo de oro*, BAC, Madrid 1976, 150-175.

[56] *Constituciones de la Compañía de Jesús*, nº 66.

[57] *Constituciones de la Compañía de Jesús*, nº 66.

[58] TEPSTRA, Nicholas (Ed.), *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, Cambrigde University Press, Cambrigde 2000.

congregación llamada "San Giovanni Decollato", de la cual fue cofrade el polifacético artista Miguel Ángel. En 1490 el Papa Inocencio VIII les dio un terreno en las inmediaciones de lo que había sido el foro boario romano, para que construyeran una iglesia. Sus miembros, vestidos de negro y encapuchados intentaban convencer a los condenados a muerte de que se arrepintieran, y después de ejecutados les daban sepultura[59].

Ocuparse de los presos era una ocupación frecuente entre los jesuitas, de manera que en las ciudades en que había casa de la Compañía solían atender la capellanía de la cárcel[60]. En Sevilla, en 1565 los jesuitas introdujeron la práctica de permitir a los presos recibir la comunión antes de ser ajusticiados[61]. En Granada lo consiguió el H. Juan de Sevilla, y consiguió la bula y cédula real para ello.

Desde que vinieron a Málaga los jesuitas, en 1572, asumieron este ministerio, incluso fue una de las razones que se adujeron para concederles la ermita de San Sebastián, donde se instalaron. El trabajo en la prisión lo facilitaba la vecindad del colegio y la cárcel. Allí acudían a curar a los enfermos, administrarles sacramentos, buscarles comida y limosnas para liberarlos, atendían a los condenados a muerte y los acompañaban hasta su ejecución[62]. Los PP. Gonzalo del Álamo e Isidro Pérez, desde la fundación del colegio, se dedicaron a trabajar en la prisión, hospitales y galeras, confesando de noche y de día, librando a los que iban a ser condenados por no tener quien los representara. Una vez redimieron de la horca a un pobre hombre inocente, y convirtieron y bautizaron a un infiel condenado por delitos[63]. Gonzalo del Álamo se ocupó también de atender a los galeotes:

> *"Es antiguo, como ordinario, recogerse en la cárcel de esta ciudad los condenados a Galeras de todo el Reino. No siendo ella la más capaz ni la mejor acomodada, esta hez de gente, cuando concurre numerosa, la hace intolerable cautiverio que puede competir con el baño o*

---

[59] O'MALLEY, John W., *Los primeros jesuitas*, Mensajero / Sal Terrae, Santander 1995, 217-221.

[60] Para Sevilla, ver DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *Crisis y decadencia de la España de los Austrias, delitos y suplicios en la Sevilla Imperial. La crónica negra de un misionero jesuita,* Ariel, Barcelona 1971, 13-71; HERRERA PUGA, Pedro, *o.c.;* COPETE, M. L., "La asistencia a los presos pobres en la cárcel real de Sevilla (1560-1650), en ARANDA DONCEL, Juan (Coord.), *Congreso de religiosidad popular en Andalucía*, Cajasur / Ayuntamiento de Cabra, 1994, 105-116.

[61] O'MALLEY, *o.c.*, 222.

[62] (A)rchivum (R)omanum (S)ocietatis (I)esu, Baetica (Baet) 19 I, 8v: Carta Annua de 1581.

[63] "Historia del colegio", cap. 4.

mazmorras de Argel. En esta ocasión, por estar más que llena la cárcel de galeotes, morían de hambre: accidente que llegándose a la infección de aquella sentina, corrompía no menos el aire que los cuerpos, y ocasionaba pestilentes y muchas enfermedades de que morían muchos, y los más yacían por aquellos suelos: grimoso espectáculo. Ver entregados estos miserables a tan extremo rigor y tratados no como hombres sino como fieras, era para este siervo de Dios un dolor agudísimo, un continuo martirio de corazón. Trató luego de acudir de veras al remedio. [...]. Habló a unos y a otros. Corrió la voz y parece que todos despertaron de un profundísimo sueño con los clamores de aquella extrema necesidad; y de manera acudieron a el padre con sus limosnas, que tuvo siempre a la mano con qué comprar a los sanos sus esteras de anea y mantas, con que cubrirse; y a los enfermos, aves, regalos y cuando de las boticas necesitaba la dolencia. Y como en las manos de este apostólico varón creciese el pan, al partirle, le sobraba siempre para hacer grandes provisiones de arroz, trigo o pescado y otros mantenimientos, con que aseguraba a estos miserables una razonable pasadía. Y así por personas de confianza y virtud en quien hacía estos depósitos, manejaba el socorro de sus pobres, y daba de comer a los presos de la cárcel todos los días"[64].

Acudía también a los hospitales y pobres vergonzantes, por lo que lo llamaban el padre de los pobres y el santo. Además de la asistencia material les procuraba un auxilio espiritual, dándoles pláticas y sacramentos[65]. En la "littera annua" de 1581, ya se hace una larga alusión al apostolado de los jesuitas con los presos, galeotes y condenados a muerte, y su afán por redimir a presos por deudas[66]. A los pocos años de presencia en Málaga ya estaba este apostolado muy arraigado, de manera que, en mayo de 1585, cuando empezó el rectorado del P. Gerónimo de Rivera se habla de la continuación de este trabajo, atendiendo a los galeotes. Hicieron una congregación entre los presos para proscribir las blasfemias[67]. Se destacaban los PP. Gonzalo del Álamo y Juan de Molina, tanto que Juan de Vela, amigo de la Compañía, decía que "*antes que se instituyese una Cofradía para acudir con limosnas a los encarcelados, el P.*

[64] AHPBCJ, SANTIBÁÑEZ, Juan de, "Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús", 3ª parte, cap. 3.

[65] Idem.

[66] ARSI, Baet 19 I, 8v: Annua littera 1581.

[67] ARSI, Baet 19 I, 8v: Annua littera 1585.

Gonzalo [del Álamo] tenía ya repartida la comida de la cárcel por la gente de la ciudad, de manera que cada día les enviaba de comer uno"[68].

Atendían personalmente a los presos, fundamentalmente con una ayuda espiritual, como capellanes de la misma. También directamente colmaban las necesidades materiales de los penados, y, como era habitual en otras ciudades, fundaron una cofradía para esta tarea. En definitiva, los jesuitas, con la colaboración de los seglares acudían a los presos:

> *"solicitando sus causas y componiendo sus deudas, especialmente las Pascuas y alguna no quedó preso en la cárcel por deudas que no saliera. Y no por esto se descuidaban del bien espiritual de las almas confesándolos y comulgándolos a menudo y haciendo que algunas veces rezasen el rosario de Ntra. Sra. juntos delante de una imagen suya muy devota. También dispusieron algunos delincuentes al suplicio con tanto espíritu y fervor que casi no sentían el morir doliéndose mucho de sus pecados y ofreciendo su vida en satisfacción de ellos"*[69].

Para sustituir al P. Gonzalo del Álamo, por algunos "*embaraços que ha estado obrando al presente*" y era causa de desunión de los súbditos con los superiores[70], el Provincial envía al P. Pedro de León "*operario diligente y hacendoso*" [71] que destacó especialmente en su apostolado en la cárcel sevillana, además de sus numerosas misiones por toda Andalucía. Vino a Málaga en octubre de 1586, permaneciendo aquí hasta agosto de 1587. Se encargó de la cárcel, e iba a predicar, confesar, buscarles comida, etc. "*y puesto que en aquellos diez meses no hubo ajusticiado alguno, nunca dejé de acudirles a sus negocios y pláticas, dentro y fuera de la cárcel, y algunas correrías de por allí cerca en las cuales se sirvió mucho Nuestro Señor*"[72].

Fue nombrado consultor de la casa, lo que le obligó a escribir la carta de oficio al P. General, muy a su pesar, pues "*aunque nunca me passo por el pensamiento escrevir en mi vida a general ninguno ni hasta el dia de oy hasse hecho [...]*". En este mismo escrito, en el que se expresa con inusitada libertad, informa que se vive con paz en el colegio de Málaga, después que el Provincial sacó a dos sujetos (uno de ellos Gonzalo del Álamo), aunque quedaba otro

---

[68] "Historia del colegio" cap. 7.

[69] "Historia del colegio", cap. 20.

[70] ARSI, Hispania (Hisp.) 132, 225: Gerónimo de Ribera a Aquaviva, Málaga 14.12.1586.

[71] ARSI, Hisp. 132, 157: Gil González a Aquaviva, Sevilla, 04.10.1586.

[72] LEON, Pedro de, *Grandeza y miseria en Andalucía*,Biblioteca Teológica Granadina 20, Facultad de Teología, Granada 1981, 459.

"jebuseo", el P. Rodrigo de Aguilar, que llevaba 12 años en Málaga, y andaba *"inquieto sindicando todo"*. Por otro lado, el P. Romi, al que califica de mal religioso, había hecho la estratagema de irse a la Cartuja como modo de librarse de los votos de la Compañía, aumentando el número de los que andaban por los pueblos después de haber vivido años en la Compañía y haber hecho carrera[73]. Nos cuenta un detalle de su estancia en esta ciudad:

> *"Entre las cosas que hallé en aquella cárcel una fue que me admiró grandemente: que entre los galeotes, que allí se recogen para entregar en las galeras, estaba uno que iba condenado por toda su vida, por la santa Inquisición, porque con una misma mujer se había casado siete veces, para recoger los dotes que en diversas partes se suelen dar a las que se convierten de la casa pública"*[74].

Durante el rectorado de Ignacio del Castillo (1593-1596), se continuó atendiendo a la cárcel y ayudando a bien morir a los condenados. Se iba todos los días de fiestas a enseñarles doctrina a los galeotes que estaban en las Atarazanas[75]. Siendo Rector Francisco Millán (1597-1600) se seguía acudiendo a la cárcel para dar pláticas periódicas y dos veces al año a celebrar confesiones generales, acompañando a los ajusticiados y ayudando a los pobres y necesitados, tanto en el sustento con limosnas, como consiguiendo su libertad. En particular, en Navidad y Pascua Florida se liberaban a los deudores con limosnas de particulares y con la ayuda de la hermandad fundada por la Compañía. Alguna vez se libertaron 18 y hasta 22 condenados[76]. En el año 1598 salieron 20 presos que estaban detenidos por deudas[77].

Con el Rector Juan de Herrera (1600-1603) la cofradía de la cárcel incrementó su actividad social, dando sustento a los presos y colaborando los jesuitas para conseguir la liberación de algunos siguiendo los pleitos y hablando con la justicia. Ayudaron con pláticas, confesiones y asistiendo a los que morían ajusticiados. Durante dos años estuvieron en la cárcel ocho extranjeros con gran pobreza y desamparo. Un jesuita les llevaba comida y parece que consiguió su libertad[78].

En 1620 fue detenido el escocés William Lithgow, quien narró posteriormente los horribles tormentos a que fue sometido por sospecha de

---

[73] ARSI, Hisp. 132, 299-300: Pedro de León a Aquaviva, Málaga 15.01.1587.

[74] LEON, Pedro de, o.c., 459.

[75] "Historia del colegio", cap. 10.

[76] "Historia del colegio", cap. 10.

[77] *Annuae Litterae Societatis Iesu. Anni MDXCVIII*, Lugduni, Ex typographia Icobi Roussin, MDCVII, 511.

[78] "Historia del colegio", cap. 12.

espía y hereje. Cuenta cómo acompañaron al Inquisidor el Rector del colegio jesuita y un joven jesuita inglés[79]:

> *"El segundo día de la Candelaria entraron en mi mazmorra el gobernador, el inquisidor, y un canónigo acompañados de dos jesuitas, uno de los cuales era predicador y superior del colegio teatino en Málaga [...]. A la mañana siguiente volvieron los tres eclesiásticos y, sentados en las sillas y provistos de velas, el inquisidor me preguntó [...]. El loco inquisidor me golpeó cruelmente en la cara y en los pies, insultándome con muchas palabras injuriosas; y si los jesuitas no lo hubieran impedido, me hubiera apuñalado [...]. Aquella misma noche, el escribano, los sargentos y el joven sacerdote inglés vinieron a mi celda: el sacerdote me exhortó lo que pudo en inglés (aunque poco era lo que podía hacer) [...]"*[80]

Parece que decayó algo la dedicación general de los jesuitas a las cárceles y los ajusticiados, tanto que el General encarga al Provincial que reanime este ministerio en toda la provincia en 1625[81], y renueva esta orden en 1633[82]. El Provincial, en sus visitas, también se ocupaba de supervisar esta función. Así en 1635 nombra al P. Antonio de Valencia encargado de alojamiento de los soldados y de la cárcel, donde debía acudir al menos una vez a la semana para ver si había necesidades y remediarlas, así como a los navíos, siendo ayudado por otros compañeros cuando hubiera confesiones[83]. En otras ocasiones reprocha que los jesuitas no acudían a la cárcel ni hospitales, por lo que manda que el Rector señalase por turnos semanales a uno o dos para esta tarea, sin permitir excusa[84]. En 1684 el Provincial ordena que al menos cada

---

[79] Debió de tratarse del P. Wersonius, inglés que en el catálogo de 1615 tenía 33 años de edad y 10 de jesuita, y pudo cubrir parte de la vacante entre la muerte de William Johnson (1614) y la incorporación de Michel Higgins (1622), pues Wersonius no aparece en el siguiente catálogo de 1619.

[80] *A most delectable and true discourse, of an admired and painefull peregrination in Europe, Asia and Affrique [...] together with the grienous tortures, by the Inquisition of Málaga in Spain [...],* citado por MAJADA NEILA, Jesús y otros., *Tras la estela de los judíos en Málaga*, Diputación Provincial de Málaga, Málaga 1992, 91-101.

[81] ARSI, Baet. 5 II, 72v: Vitelleschi al Provincial, 07.07.1625.

[82] ARSI, Baet. 6 I, 81: Vitelleschi al Provincial, 24.02.1633.

[83] (B)iblioteca (N)acional, Ms. 9473, 9v: Visita del P. Juan de Casarrubios 21.09.1635.

[84] BN, Ms. 9473, 44: Visita del P. Diego López, 26.05.1657.

semana se acuda a la cárcel y hospital exhortando a los que allí estaban a confesarse[85].

Durante el Rectorado de Juan de Gamiz (1698-1701) se reanimaron los ministerios en la cárcel, ya que aquí paraban los galeotes y presidiarios de toda Andalucía y Toledo. Llegaron muchas colleras con estas gentes y se estimó hacer misión en la cárcel para atenderlos. Se les dio una plática tres días continuados, después confesaron todos y comulgaron el 13 de junio de 1698 para ganar el jubileo de las misiones. Ayudó mucho el Obispo Don Bartolomé Espejo y Cisneros: dio facultades a los confesores, indulgencias a una imagen de la Virgen que había en la capilla de la cárcel y el día de la comunión ofreció una comida a todos los pobres de la cárcel, que se cocinó en el colegio jesuita y fue llevada a la cárcel por la comunidad de jesuitas acompañada de los capellanes del Obispo[86].

En 1710 el Provincial reprocha que se desatendían las pláticas de la cárcel[87]. El Rector Pedro de Escalera animó a la congregación de San Juan Bautista que siguió con las obras de misericordia propias de sus estatutos: asistencia espiritual y material a los presos pobres y entierro de los difuntos[88]. En el rectorado de Fernando Cansino (1711-1714) era prefecto de la cárcel el P. Ignacio de Vargas quien bautizó a dos "moros" en la sala de la Audiencia con gran fiesta, ejerciendo el oficio de párroco el Arcediano Don Félix Ibáñez y sirviendo de padrino Don Francisco Miranda, canónigo y sobrino del Gobernador Don Antonio Hurtado de Amezaga[89].

A mediados de septiembre de 1758, antes de la llegada del Rector Franquís sucedió lo siguiente: estaba sentenciado a muerte de horca un reo de la cárcel y estando en capilla pasó los dos días blasfemando. Acudieron a los jesuitas para que lo atendieran. Se quedó con él un sacerdote jesuita y se puso a darse disciplina, impresionando tanto al reo que le pidió que dejara la disciplina, prometiéndole, a cambio, que se confesaría al día siguiente[90]. Puede tratarse de Alfonso Fernández, que murió ahorcado el 13 de noviembre de 1758[91].

---

[85] BN, Ms. 9473, 78: Visita del P. Baltasar de Egues, 22.08.1684.

[86] "Historia del colegio", 338.

[87] BN. Ms. 9473, 109v: Visita del Visitador Félix de Vargas,

[88] "Historia del colegio", cap. 53.

[89] "Historia del colegio", cap. 54.

[90] Se mandó esta noticia a Roma el 19 de octubre de 1759, por el Rector Pedro de Mendoza, "Historia del colegio", cap. 69.

[91] REDER GADOW, Marion, "Conflictividad social en la Málaga

Los jesuitas continuaron ejerciendo el ministerio entre los presos hasta que les sorprendió la expulsión por Carlos III el 2 de abril de 1767. En ese momento el capellán de la cárcel era el P. Diego Barrientos[92]. No obstante, la pastoral penitenciaria no era una exclusiva de los jesuitas, pues, por ejemplo, en 1723 se da licencia al presbítero Sebastián Pérez para confesar solamente a las mujeres presas en la cárcel real[93].

3. Congregación de San Juan Bautista en su Degollación.

El Rector Cristóbal Méndez Cabrera (1590-1593), que se había dedicado al cuidado de los presos pobres hizo un llamamiento para socorrerlos, incrementándose las limosnas a raíz de sus predicaciones, y tomó la iniciativa de fundar una cofradía para alimentarlos, comunicándolo al Obispo Don Luis García de Haro, quien aprobó sus constituciones el 1 de junio de 1593[94]. Se trata de la "Congregación de San Juan Bautista en su Degollación" para "*socorrer y mantener a los pobres encarcelados*". Se inauguró con un acto celebrado en la iglesia de los Mártires, en el que predicó el Rector, "*con edificación de toda la ciudad que ve lo que sirven á los pobres cada dos hermanos de la Cofradia pidiendo por ellos*". Allí comenzó a tener su sede, y celebraban su fiesta anual el 29 de agosto, día del titular[95].

3.1. Las Constituciones de la Congregación

Según sus constituciones[96], la hermandad tenía como misión la ayuda espiritual y material a los pobres de la cárcel, así como la asistencia espiritual a los presos en general, por parte de un sacerdote, tanto durante el encarcelamiento como en el momento de ser ajusticiados, dándoles consuelo espiritual y cristiana sepultura.

No podía tener más de 26 cofrades, de los que elegirían dos hermanos mayores anualmente, el día de la advocación, 29 de agosto. Estos hermanos mayores tenían que ser personas legitimadas para poder cobrar y dar cartas de pago para las necesidades de la cárcel. La primera obligación de los cofrades

---

[92] ACCM, AA. CC., 43 (1723-1727); 9v: 15.01.1723.

[93] ACCM, AA. CC., 43 (1723-1727); 9v: 15.01.1723.

[94] GUEDE FERNÁNDEZ, Lisardo, *Historia de Málaga, II: Sanidad, Beneficencia*, Málaga 1994, 68.

[95] "Historia del colegio", cap. 9.

[96] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, 25: traslado de las "Ordenanzas y constituciones de la Cofradía de San Juan Bautista Degollado, 'Pobres de la Cárcel', Málaga 1 de junio 1593"; editadas por GÓMEZ GARCÍA, María Carmen. y MARTÍN VERGARA, Juan Manuel, "La cofradía de San Juan Bautista degollado 'pobres de la cárcel'", *Isla de Arriarán,* XI (1998), 149-158.

era atender a su provecho espiritual, para ello, todos debían confesar y comulgar al menos una vez al mes y rezar el rosario diariamente o, al menos, tres veces a la semana. Tendrían reunión mensual para tratar asuntos propios de la cofradía. En la capilla que se les señalase debían disponer de cera suficiente para enterrar a los difuntos de la cárcel y para las misas. En un libro anotarían todas las limosnas que recibiesen y en otro los legados testamentarios.

Dos hermanos cada mes, o cada semana, al menos tres días a la semana, pedirían limosna para los pobres de la cárcel. Estos semaneros debían asistir a la audiencia y visita de la cárcel por lo menos el sábado y tramitar la libertad de cuantos presos pudieran, velando por los más necesitados, los que no tenían valedores. Con las limosnas recibidas harían la comida diaria, debiendo estar uno de ellos presente en el momento de repartirla. También debían visitar a los enfermos, proveyéndoles de lo necesario como médico, farmacia, etc. Debían cuidar que los enfermos recibiesen los sacramentos, de manera que no falleciera ninguno sin ellos. Cuando un preso moría debían enterrarlo, llamando a los otros hermanos, y mandando decir tres misas por él, según las limosnas disponibles, y cada año se oficiaría una misa "de requiem" por todos los difuntos de ese año. Por el cumplimiento de sus obligaciones recibirían los semaneros 40 días de indulgencia, cada vez que lo hiciesen.

En la cárcel se debía señalar un lugar para enfermería, con 6 camas, cuyas ropas, mientras no hubiera enfermos, debían ser guardadas por los cofrades en sus casas, cuidando que se conservaran limpias.

La congregación debía cuidar también de la salud espiritual de los presos. Para ello, los hermanos mayores debían ocuparse de que los presos confesaran y comulgaran tres veces al año: Pascua de Resurrección (para cumplir con la Iglesia), Navidad y el 29 de agosto (día de la Degollación de San Juan Bautista), mejorando la comida esos días. Los diputados debían cuidar que los presos no jurasen ni blasfemasen, disminuyendo, como castigo, la ración, y exponiendo en público las penas impuestas. Debían promover la devoción a la Virgen, diciendo algún jesuita una letanía por la mañana o por la tarde, además del rezo de los rosarios.

Al ajusticiar a algún preso condenado a muerte debían buscarle confesor que lo acompañara y ayudara a bien morir, además de darle una comida especial ese día. Estarían presentes durante el ajusticiamiento, procurando que no permaneciera deshonestamente vestido, especialmente si se trataba de mujeres. La cofradía debía disponer de una túnica blanca para cubrir al reo en el momento del suplicio, para la que procuraron indulgencia plenaria del Papa a quien muriese con ella.

Si algún cofrade no cumplía con su obligación, después de ser amonestado en reiteradas ocasiones, se debían reunir en cabildo para elegir a otro por votación. Igual se haría en caso de fallecimiento, larga ausencia o despido de la cofradía. Si algún hermano era hecho preso por causa grave, los hermanos mayores debían acudir a la solicitud de su pleito. Al morir un hermano todos acudirían a su entierro; así mismo, se presentarían al ser llamados a cabildo, bajo pena de 4 reales. El día de la advocación celebrarían una fiesta especial de una víspera a otra, con misa, música y sermón.

3.2. Funciones de la Congregación.

Los cofrades asistían a los presos pobres no sólo en sus necesidades materiales o judiciales, sino también en el cultivo espiritual, incluso en prepararlos para la muerte:

Como hemos visto, una de las obligaciones de la congregación era atender a la **salud de los presos**, estableciendo enfermería y procurando médicos, cirujano y medicinas. En 1593 la Ciudad nombra un médico para los presos pobres: el licenciado Vellorino[97]. El 4 de mayo de 1637 fue nombrado el doctor Fernando de Fonseca[98]. En el cabildo de 13 de enero de 1678 el P. Francisco Acebedo presenta una petición para que, en atención al gran número de presos enfermos que había en la cárcel, se habilitase un lugar para enfermería, por causa

> *"[...] de las muchas enfermedades que hay en ella y que cada dia van cayendo, muriendose muchos dellos por falta de curacion y asistencia [...] se sirva señalar un cuarto en la dicha carcel que sirva de enfermeria para los dichos enfermos presos, donde los hermanos de la dicha congregación cuiden dellos por sus personas*".

La situación se había agravado "*concurriendo tantos galeotes presidiarios, cuyos achaques se originan de hambre y poca asistencia, y duermen en calabozos inmundos a ras de suelo sin tener camas.*"[99] El 24 de enero se acordó edificar un cuarto en la cárcel real, independiente, para que sirviera de enfermería para los pobres presos, en virtud del memorial presentado por el P. Acebedo. Nombraron diputados a Don Martín de Corcuera y Don Antonio Merlo, quienes "in situ", inspeccionaron el edificio acompañados por el P. Acebedo, y vieron que el lugar más adecuado para la enfermería era el "*quarto que llaman de mujeres*", y para acondicionarlo se presupuestaron 300 ducados, de los que ya habían recogido de limosna 4.000 mrs., pues

---

[97] AMM, AA. CC., 26 (1593), 4vto.-5.

[98] AMM, AA.CC., 53 (1637), 89v.

[99] AMM, AA. CC., 94 (1678), 27: 13.01.1678.

muchos presos enfermos morían por falta de "cuidado y de regalo". Nombraron diputados a Don Martín de Corcuera y Don Antonio Nieto de Villegas para comprobar las cantidades presupuestadas y disponer con el P. Acebedo la adecuación del "*dicho quarto y enfermería*"[100]. Carlos II concedió que ejerciera de enfermero el preso pobre con menos delitos[101].

La cofradía solicitó a Carlos III que la asistencia a los presos fuese efectuada por los médicos y farmacéuticos de la ciudad, gratis y mensualmente, obteniendo una cédula real fechada en Madrid el 26 de noviembre de 1765, para tal efecto[102]. En 1796 el médico titular de la congregación era Don Manuel Hazañas, pero no cumplía con su obligación, por lo que el hermano mayor Alejandro González le insta a que cumpla con su deber o entregue el título, para que se nombrase a otro[103].

Otra de las funciones de la hermandad cra la **liberación de presos por deuda**, como expresión del perdón, fruto de la virtud cristiana de la caridad. El capítulo 23 de sus constituciones ordenada que

> *"los hermanos mayores un mes antes de las Pascuas tomen por memoria los presos que estan por deudas, y concertarse con sus acreedores, por lo menos que se pudiere pedir limosna para esto en particular, y lo que para esto se juntare con lo demas que sobrare de lo que hubiere pedido para dar de comer a los pobres, les suelten de la carcel, los mas que pudieren".*

Respondiendo a este mandato, aparecen en las cuentas de los tesoreros cantidades para la liberación de presos de este género, que se hacían coincidiendo con la Navidad y la Semana Santa. Además. Otro tipo de perdón era el que decretaban los Reyes mediante indultos generales coincidiendo con el comienzo del reinado y otros acontecimientos de la familia real. Otras veces el indulto afectaba a un tipo determinado de reos como desertores, contrabandistas, etc. También el reo podía solicitar el indulto al Rey directamente o por intermediarios[104]. La Ciudad, desde 1622, libraba cada año en los últimos días de diciembre 50 ducados, indicándose en varias ocasiones que esta limosna era para liberar presos por deudas[105]. Así, el 2 de enero de 1677, Don Fernando de Coalla informa de la visita a la cárcel durante las Pascuas, en la que se dio de

[100] AMM, AA. CC., 94 (1678), 28: 24.01.1678.
[101] ZAMORA BERMÚDEZ, *o.c.*, 38.
[102] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, 44.
[103] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, 44.
[104] GÓMEZ GARCÍA y MARTÍN VERGARA, *o.c.*, 16.
[105] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, leg. 42. Cf. FERNÁNDEZ BASURTE, *o.c.*, 99.

limosna 50 ducados para soltar diferentes presos, mandándose se le libre dicha cantidad[106]

Otra de las obligaciones de los hermanos era **atender a los ajusticiados y darles sepultura**, lo que provocó fricciones con la hermandad de la Caridad, sita en el hospital de San Julián, que también tenía como misión atender a los ajusticiados y enterrarlos en su hospital. Se hicieron varias concordias entre las dos hermandades y de forma genérica se resolvió con el acuerdo de que la hermandad de San Juan Degollado acompañara al reo desde la cárcel hasta el patíbulo, y desde la ejecución hasta la iglesia de San Julián, donde se inhumaban los restos, se hacía cargo del cadáver la hermandad de la Caridad, si bien ambas hermandades asistían a todo el acto[107]. Una de estas concordias fue la realizada el 5 de agosto de 1715, ratificada por la Ciudad el 27 de septiembre[108], y un ejemplo de su aplicación lo tenemos en la ejecución de Miguel de Vera en 1765:

> *"Y habiendo tomado el dicho cadáver desde la misma plaza y lugar de suplicio, los mencionados hermanos de la Caridad, avisaron a la Hermandad de San Juan Degollado, o por otro nombre la Hermandad de los Presos de la Cárcel, que a este efecto estaba esperando en el Colegio de la Compañía de Jesús de esta ciudad, para que viniesen en calidad de convidados a acompañar el entierro. Y habiendo, con efecto, venido se formo la estación en la manera siguiente:*
>
> *Salieron de la referida Plaza y lugar de suplicio una compañía de soldados de caballería, los cuales iban delante. Luego iba la mencionada Hermandad de los pobres de la cárcel o de San Juan Degollado, con su estandarte morado, presidiéndola un padre de la Compañía de Jesús. Después iba la referida Hermandad de la Santa Caridad, sita en el Hospital de Señor San Julián, con sus faroles de vara y su Santo Christo Crusificado, presidiendola Don Urbano de Ahumada y Villavicencio, por el hermano mayor y en medio de ella iba el cadáver del referido ajusticiado, el que llevaban sostenido en dicho serón*

---

[106] AMM, AA. CC., 93 (1677), 1v: 02.01.1677.

[107] REDER GADOW, Marion, "La Hermandad de la Caridad de Málaga y su labor asistencial a los sentenciados a muerte", en INSTITUTO DE HISTORIA DE ANDALUCIA (UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA), *Andalucía Moderna (III). Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba 1991*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía – Cajasur, Córdoba 1995, 317-330.

[108] GARCÍA DE LA LEÑA, Cecilio, (MEDINA CONDE, Cristóbal), *Conversaciones históricas malagueñas* 4 vol., Málaga 1787, Edición facsímil de la Caja de Ahorros Provincial, Málaga 1981, *IV*, 57.

algunos de dichos hermanos de la Caridad, para que no fuese totalmente arrastrado por el suelo [...]. Y habiendo llegado el entierro a la iglesia de dicho Hospital de San Julián se retiró dicha Hermandad de San Juan Degollado y con la asistencia sola de la de San Julián y parroquia se hicieron las exequias hasta darle sepultura"[109].

3.3. Privilegios de los hermanos y vicisitudes de la hermandad.

Para facilitar la militancia en la congregación, se consiguió que el Ayuntamiento les concediese a los hermanos una serie de privilegios, si bien no sabemos exactamente la fecha. Según una copia simple del Archivo Municipal, el 2 de junio de 1593, simultáneamente a la fundación, la Ciudad de Málaga concedió los siguientes privilegios a los hermanos, mientras cumplieran con lo contenido en las constituciones de la Congregación:

"Y visto por la ciudad les concedió las gracias y libertades que por la dicha Constitución llevan concedidas con que por su parte hagan las diligencias contenidas en las dichas constituciones, i sean libres, cumpliéndolas [las Constituciones] de alardes, tutelas, cobranzas, de bullas, huéspedes, i puedan entrar en partes vedadas con armas, esto mientras fueren cofrades i sirvieren la dicha cofradía i los dichos nombrados se admitan, i si alguno muriese o se ausentase, i se nombrare otro en su lugar, se presenten en la ciudad para que se les concedan las dichas gracias y libertades, i se les dé por testimonio, i porque los sobrefieles asisten en las audiencias y visitas de la cárcel, alguna junta sobre lo tocante a la dicha cofradía, les avisen para que si quisiesen hallar presentes se hallen."[110]

En la RC de 1627 se cita la fecha de 13 de mayo de 1613 como aquella en la que el Cabildo concedió los privilegios[111]. Pero está más documentada la

---

[109] (A)rchivo (D)iocesano (M)álaga, leg. 23, 2, citado por REDER GADOW, *o.c.*, 329-330.

[110] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos 137, 24: "Varios acuerdos de la ciudad a favor de la hermandad de los pobres de la real cárcel como igualmente varios apuntamientos útiles a dicha Congregación": Copia simple, probablemente de 1736, del prefecto de la Congregación. El original del acta capitular de 2 de junio de 1593 no ha sido localizado, pues el volumen 26 (1593-1594) comienza en julio de 1593, faltando las actas de una parte del año; AMM, Originales, 54, 301. No obstante, el dato está también avalado por Medina Conde, GARCÍA DE LA LEÑA, C. (MEDINA CONDE, C.), *o.c.*, IV, 55.

[111] Así lo indica, por ejemplo, en la copia de las provisiones reales realizadas por Tomás del Valle en 1768, Apéndice documental 1: AHN, Jesuitas, 799, 16, 13v., también en la copia inserta en AMM, AA. CC., 53 (1637), 7-8: 30.01.1637.

fecha del 13 de mayo de 1622, en las mismas actas capitulares[112]. En el cabildo de 13 de mayo de 1622 se vieron las preeminencias que los hermanos pretendían que la Ciudad les concediese[113]: que no se les pudiese encargar de las tutelas, huéspedes, ni ropa para ellos; los que se nombrasen para la congregación serían aprobados por la Ciudad; que no se les apremiase a salir a alardes, guardias y otras correduría; que no pudiesen ser depositarios del pósito; que la Ciudad pidiese permiso al Rey para aportar de sus propios 50 ducados al año, para ayuda al sustento de los presos; que la Ciudad nombraría cada mes o cada año dos protectores de los hermanos; que el número debía de ser 26 hermanos para que a cada uno tocasen por turno alimentar a los presos pobres dos semanas al año, de sus propios bienes; que no pudiesen ser convocados al socorro de fronteras y que no se les pudiese sacar dinero prestado para las necesidades que a la Ciudad ocurriesen. La Ciudad lo aprobó y acordó que se hiciesen las gestiones oportunas en la Corte para conseguir el permiso para pagar los 50 ducados de sus propios. Nombró como protectores a Don Pedro de Angulo Montesinos y Don Luis Delgado Tristán. Por auto de 10 de mayo de 1625 el Corregidor Don Diego de Villalobos y Benavides mandó se le guardasen las preeminencias a los hermanos[114].

Una primera crisis de la hermandad ocurrió entre 1611 y 1612, cuando la Congregación de San Juan Bautista decaía, y los jesuitas "*no frecuentaron tanto la cárcel con la frecuencia que se solía por no haber operarios deputados para eso como es costumbre*"[115], quizás por la presencia del Seminario de humanidades, que absorbía a los jesuitas. Pero no fue la única institución: El Ayuntamiento tampoco cumplía su compromiso, por lo que Blas de Silva Meneses y Pedro de Artiaga, hermanos de la cofradía, escriben al Rey explicando que en la cárcel había normalmente más de 100 presos pobres y muchos galeotes y que la cofradía iba disminuyendo por no haber voluntarios, ya que no se les respetaban sus privilegios, y no recibían los 50 ducados del Ayuntamiento, por lo que les era muy costoso y disminuía su número, siendo cada vez más gravosa la carga para los que iban quedando[116]

---

[112] AMM, AA. CC., 42 (1622), 146, 158vto-159.

[113] AMM, AA. CC., 42 (1622), 158v-159; AMM, Originales, 54, rezagos 1618-1627, 292-293: Testimonio de Juan Navarrete del acuerdo del cabildo del 13 de mayo de 1622 sobre guardar las preeminencias a los hermanos de la cárcel.

[114] AMM, Originales 54, rezagos 1618-1627, 294.

[115] "Historia del colegio", cap. 15.

[116] AMM. AA. CC., 42 (1622), 146, 158vto-159; Apéndice documental 1: AHN, Jesuitas, leg. 799, pieza 16, 13-16: Copia de estos documentos por el escribano mayor Miguel de Valencia, a requerimiento del hermano mayor de la cofradía Luis Nieto Ladrón de Guevara, el 18 de julio de 1698 y nueva copia de todos los

El acuerdo del Ayuntamiento fue revisado por el fiscal del reino Don Juan Chumazero de Sotomayor y confirmado por el Rey el 13 de septiembre de 1627 mandando al Ayuntamiento que se guardase el acuerdo que él mismo había adquirido y había sido confirmado por el propio Monarca: que no se les apremiase al socorro de fronteras, que no se les pidiese ningún dinero prestado por necesidad que tuviese que afrontar la ciudad, que no se les obligase a salir a las guardas y corredurías, que no se les nombraran tutelas, huéspedes ni ropas, que no fuesen encargados depositarios del pósito. A esto se añadía la aportación de 50 ducados por parte de la Ciudad, que también habría de nombrar dos diputados de su Ayuntamiento que fuesen protectores de los cofrades, cuyo número no debía exceder al de 26[117].

Estas preeminencias eran necesarias, como contrapartidas, pues al devaluarse el producto de los censos y legados de la cofradía, todo el peso de la financiación recaía sobre los hermanos, lo que ponía en peligro la misma obra y la pervivencia de la Hermandad. Con el paso del tiempo los caudales de la hermandad fueron menguando, y con estos privilegios se pretendía incentivar a los hermanos para seguir realizando su tarea humanitaria.

En el cabildo de 20 de febrero de 1634 se vuelve a tratar sobre las preeminencias. Nuevamente, Pedro de Morales y Gaspar de Coca, hermanos de la cofradía, informan al Rey que, aunque han presentado la Real Cédula al Ayuntamiento, éste no aporta los 50 ducados. Y para que se cumpliesen las disposiciones reales, se le despachó a la cofradía una sobrecédula, por cuanto sirvió a S. M. con 200 reales en plata. Así, Felipe IV manda cumplir los acuerdos nuevamente, el 18 de julio de 1636[118]. Los cofrades urgen su cumplimiento al Ayuntamiento en el cabildo de 30 de enero de 1637[119]. Parece que no obtuvieron respuesta y esto provocó la lenta extinción de la hermandad, pues el Provincial sugirió que se formara de nuevo en 1639[120], insistiendo después en que "*crezca la [congregación] de San Juan Bautista, que se a*

documentos, por Tomás del Valle, el 11 de mayo de 1768. Ver el estudio de este documento en BEJARANO PÉREZ, Rafael, "La Cofradía de la Cárcel (1613-1738)", *Isla de Arriarán. Revista Cultural y científica*, 7, mayo 1996, 7-15.

[117] Apéndice documental 1: AHN, Jesuitas, leg. 799, 16, 13-16; RC de 8 de julio de 1636, sobrecarta de otra despachada por S.M. a 13 de septiembre de 1627, AMM, Originales, 12, 585ss.; 42, 292 ss.

[118] AHN, Jesuitas, leg. 799, 16, 13-16; AMM, Originales, 12, 585 y siguientes; AMM, Originales, 5, 296-297: Copia simple del la RC de Felipe IV de 18 de julio de 1636 por la que parece que por otra de Madrid de 13 de septiembre de 1627 fueron aprobadas y confirmadas las preeminencias.

[119] AMM, AA. CC., 53 (1637), 6-8: 30.01.1637.

[120] BN. Ms. 9473, 17: Visita del P. Gonzalo de Peralta, 20.12.1639.

dexado caer"[121]. En 1644 tenía 30 hermanos[122], número superior al permitido en sus Constituciones

De nuevo presentan los hermanos una petición al Ayuntamiento para que se cumplan las preeminencias, junto con la sobrecédula Real y traslado de la RC confirmando los privilegios[123]. La Real Provisión se mandó aplicar por el Gobernador Don Luis Fernández de Córdoba y Benavides, y por la Junta de Guerra de esta ciudad celebrada el 8 de enero de 1659.[124]

Se intenta solucionar el problema económico destinando para la ayuda a los presos pobres el importe del arrendamiento de la "red de cabritos"[125], renta de propios de la ciudad que procedía del gravamen impuesto sobre la venta de cabritos, carneros y corderos en una red de establecimientos definida por la ciudad[126]. No obstante no se respetaban los privilegios de los cofrades, por lo que la hermandad iba en descenso hasta que en 1670 la Ciudad tiene que intervenir[127] y propone la anexión a esta congregación de otra radicada en el colegio de la Compañía, la del Espíritu Santo. Este intento no prospera, por lo que meses después se refunda la hermandad, nombrando en los cargos superiores a la nobleza de la ciudad y a los miembros del Cabildo.

El 29 de octubre de 1672, en un cabildo de la hermandad, presidido por Don Fernando de Coalla, diputado de la Hermandad por el Ayuntamiento, se aumenta a 52 el número de cofrades[128]. Fue una medida transitoria, permitida por las Constituciones, que después será utilizada como precedente: El 15 de marzo de 1677, los diputados de la cárcel, Don Luis Velázquez Angulo y Don Fernando de Coalla informan de las malas condiciones en que están los presos pobres por haber tan sólo 26 hermanos que cuiden de ellos. Relatan que cuando se estableció el número de 26 el precio de una hogaza de pan era de 4 cuartos y el de una libra de carne un real, y entonces era un número suficiente para poder sustentarlos y curarlos de sus enfermedades. Ahora, cada hermano gasta

---

[121] BN. Ms. 9473, 22: Visita del P. Gonzalo de Peralta, 30.12.1641.

[122] ARSI, Baet 20 I, 127: Annua litterae 1644.

[123] AMM, AA. CC., 52 (1636-1637), 6v-8: 30.01.1637.

[124] GARCÍA DE LA LEÑA, C., (MEDINA CONDE), o.c., *IV*, 56.

[125] AMM, Originales, 35, 147 ss: Por una Real Provisión de la Chancillería de Granada de 8 de julio de 1692 se manda a Salvador Tercero de Rosa, receptor de ella, que alzase el embargo que tenía hecho en la renta de cabritos, para que de su importe cobrase la Congregación y Hermandad de los pobres de la cárcel los 50 ducados que anualmente le estaban asignados.

[126] AMM, AA. CC., 85 (1669), 199-199vto, 197 (1699), 21vto.22. Citado por FERNÁNDEZ BASURTE, *o.c.*, 100.

[127] AMM, AA. CC., 86 (1670), 43vto.

[128] BEJARANO PÉREZ, Rafael, *o.c.*, 7-15.

400 reales la semana que le tocaba, por lo que era preciso aumentar el número de hermanos para repartir los gastos[129].

En diciembre de 1676 se leyó en el Cabildo municipal un memorial de Don Francisco de Alarcón, hermano mayor, argumentando que por RC de 13 de septiembre de 1627 y sobrecédulas de 18 de julio de 1636[130], esta ciudad acostumbraba a dar una limosna cada año, por lo que reclama los 50 ducados, al encontrarse la hermandad en extrema precariedad. Vista la necesidad el Municipio mandó librar dicha cantidad[131].

Los problemas continuarán, por ejemplo, en 1679, cuando se reproducen las incidencias de las malas cosechas y de la epidemia del año anterior, por lo que la Ciudad sólo aporta la mitad de la renta de la "red de cabritos"[132]. También influyó negativamente el terremoto de 1680 con los daños que produjo en el edificio de la cárcel, agravando los problemas[133]. El 31 de diciembre de 1688 consiguió la hermandad una Real Cédula por la que se ordena al Procurador General de las Armadas que aplicase de las condenas que sentenciase, 50 ducados para los pobres presos, y confirmando que el que de ellos tuviese menos delitos, sirviese de enfermero. En 1699 se presenta otro memorial, donde se hace referencia a la masificación de los presos, agravada por la concurrencia de galeotes y presidiarios destinados a los presidios norteafricanos[134]. El 11 de noviembre de ese año de 1699 consiguen una Real Provisión de la Chancillería de Granada para que los que fuesen encarcelados por deudas, por aprehensión de cuchillos o fuesen mujeres, no entrasen en calabozos y que no les pusieran nada más que un par de grillos, y que por ellos sólo pagasen 3 reales al alcaide[135].

Durante el rectorado de Juan de Gamiz (1698-1701) la Congregación de la cárcel se recuperó, saliendo a mendigar limosna y ropa para los presos pobres y enfermos. El P. Prefecto iba con algunos caballeros o con el hermano mayor a pedir por las calles. Acudían los jesuitas todas las semanas a dar pláticas a la cárcel y las vísperas de los días festivos a confesar[136].

---

[129] AMM, AA. CC., 93 (1677), 72-73: 15.03.1677.

[130] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos 137, 27: Real cédula de confirmación de privilegios, Madrid 13 de septiembre de 1627, y sobrecarta de 8 de julio de 1636.

[131] AMM, AA. CC., 92 (1676), 237.

[132] FERNÁNDEZ BASURTE, *o.c.*, 101-102.

[133] AMM, AA. CC., 96 (1680), 82v.

[134] AMM, AA. CC., 107 (1699), 16-17.

[135] GARCÍA DE LA LEÑA, (MEDINA CONDE), *o.c.*, *IV*, 56.

[136] "Historia del colegio", cap. 49.

En 1706 se inició en la cárcel una epidemia de tabardillos, bien por la masificación de los presos por varias colleras que llegaron de diferentes ciudades para los presidios y galeras, o por falta de cuidado con los enfermos, de manera que cada día morían dos o tres. Acudían a atenderlos los jesuitas que se contagiaron e infectaron a sus compañeros del colegio, de manera que en pocos días enfermaron diez y, aunque se temió por sus vidas, teniendo que darle el viático a cinco de ellos en una mañana, ninguno murió[137].

En 1718 el Provincial deplora que la congregación se distanciara del colegio, y encarga al Prefecto pusiera todo el esfuerzo posible en que volviese a la colaboración antigua, así como que cuidase a los presos y los exhortase a la confesión[138].

El 18 de julio de 1721 los hermanos mayores Miguel Antonio Suárez y Pedro de Oliveros denuncian que no se observan los privilegios y el 4 de noviembre se acuerda nuevamente mantenerlos. Pero el 2 de abril de 1722 presentan un memorial haciendo presente que se les habían derogado dichos privilegios, memorial que fue leído en el cabildo de 17 de abril acordando conservarlos[139].

En 1723 sufrió otra gran crisis la hermandad, y Don Francisco de Aguilar, alcaide de la cárcel real, informó al Cabildo eclesiástico, sede vacante, de que se había retirado la Hermandad de los pobres de la cárcel que cuidaba del alimento de los pobres menesterosos y de enterrarlos si moría alguno. Se acordó que el Provisor junto con el Prefecto de la cárcel y los caballeros regidores diputados de la cárcel dispusieran lo necesario[140].

El Gobernador Don Juan Antonio Trujillo estaba interesado en reanimar la cofradía que, con 30 miembros se encontraba en periodo de extinción; para ello escribió a Felipe V, el 26 de noviembre de 1736, pidiéndole confirmara el real privilegio concedido el 18 de julio de 1636. Por no encontrarse la copia del real privilegio en la secretaría del gobernador del Consejo, el procurador de Málaga, Don Luis de Tolosa y Coalla remitió una copia el 8 de enero de 1737. Por una provisión real de 4 de febrero de ese año se confirman los privilegios, siempre que el número de hermanos no excediera

---

137 "Historia del colegio", cap. 51.

138 BN. Ms. 9473, 116v: Visita del P. Juan de Harana, 28.05.1718.

139 AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos 137, 24.

140 ACCM, AA. CC., 43 (1723-1727), 138v-139: 07.10.1723.

de 26, mandando al Gobernador y al Ayuntamiento que los guarden[141]. Dicho despacho fue acatado en el cabildo celebrado el 24 de mayo de 1737[142].

A pesar del contenido de la provisión real, Francisco Pita Andrade, en nombre de la cofradía eleva la petición de que se aumente el número de hermanos a 52 con el objeto de que cada uno se ocupase del sustento durante una semana al año, por turno. Argumenta que cuando se fundó la cofradía se determinó el número de 26 porque los presos pobres eran pocos y rara vez llegaban a 23, "*por tener la ciudad las tres cuartas partes menos de población*". Además la cláusula 20 de sus Ordenanzas autorizaba a "*interpretar, quitar y poner estatutos conforme la variedad de los tiempos y utilidad y aumento desta Cofradia*". Ya se había acordado una vez este aumento, el 9 de julio de 1672, en el cabildo presidido por Don Francisco de Coalla. Además, los gastos anuales de la cofradía ascendían a unos 1.000 ducados y al ir falleciendo los miembros iban disminuyendo los ingresos de la cofradía, por lo que tenía que salir al paso de los costes el Alcalde Mayor. Solicitaba al Rey que se pudiera incrementar el número a 52[143], y en caso de que lo denegara, que la Ciudad aportase 200 ducados anuales en lugar de los 50 que venía entregando, más la carne diaria, aunque fuese de poca calidad. El Rey, por real despacho de 4 de febrero de 1738 autoriza que el número de hermanos ascienda a 52, que cada uno haga su gasto por turno, una semana al año, y que la ciudad aporte 100 ducados anuales[144]. El Real despacho viene firmado por el Cardenal Gaspar de Molina y Oviedo, presidente del Consejo de Castilla, que en aquella época era Obispo no residente de Málaga.

La ciudad acuerda en cabildo de 22 de junio de 1739 dar 4 mrs. diarios de limosna a los pobres encarcelados, y otros 4 a los que entrasen[145].

Los hermanos estaban exentos de todas las cargas concejiles, entre las que se encontraba el repartimiento de paja. A consecuencia de la providencia del alcalde mayor de 4 de octubre de 1748, por la que trataba de cambiar este privilegio, el hermano mayor Don Francisco Ramírez Marilli presentó un

---

[141] Apéndice documental 2: AHN, Jesuitas, leg. 799, 16, 10-12: Real despacho firmada en Madrid el 13 de mayo de 1737. Copia notarial de Tomás del Valle de 11 de mayo de 1768; AMM, Originales, 58, 83 ss.

[142] GARCÍA DE LA LEÑA, (MEDINA CONDE), *o.c., IV,* 56-57.

[143] El año tiene 52 semanas por lo que de este modo cada hermano correría con los gastos de una semana, mientras que si eran 26 tenía que hacerlo con los de dos semanas.

[144] Apéndice documental 3: AHN, Jesuitas, leg. 799, 16, 6-9: Copia de la provisión real, de Tomás del Valle, 11 de mayo de 1768.; AMM, Originales, 51, 83 ss.

[145] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos 137, 24.

memorial el 10 de marzo de 1749. En él explicaba que el número de hermanos se había reducido a 17, pidiendo se le concediera la exención de Paja y Utensilios. La Ciudad acordó despachar los títulos exceptuándolos de la contribución de paja y utensilio, para que se pudieran dedicar los hermanos a su obra de caridad. Posteriormente fue derogada esta excepción a 35 de los 52 hermanos, por lo que abandonaron la hermandad. Se hizo recurso a la Ciudad el 13 de julio de 1765 solicitando la exoneración de la contribución de paja para los 52 hermanos. El 17 de julio se acordó que se obligara a la hermandad a realizar su obra de caridad con los 100 ducados de que gozaba y con las limosnas que recogían, poniendo el resto de sus bolsillos. Presentaron un nuevo memorial el 31 de agosto, quedando diferido el repartimiento anual de paja para los 35 hermanos. Al no solucionarse el conflicto y decrecer el número de hermanos, el 29 de noviembre de 1764 se presentó en el Real Consejo una petición en nombre de la cofradía para conseguir la exención de los hermanos. El Rey concedió el 26 de noviembre de 1765 la liberación de la Paja y Utensilios, y ordenó que los médicos, cirujanos y farmacéuticos asistieran a los enfermos de la cárcel gratuitamente[146].

3.4. Financiación de la Congregación

Los hermanos aportaban dinero de sus bolsillos, lo que se les compensaba con los privilegios concejiles. Pero como había ciertas irregularidades en esta exención y en conceder la aportación municipal, se apreciaron crisis periódicas por reducción del número de hermanos, pues no veían reconocida o recompensada su labor asistencial. Como mínimo, los cofrades debían hacer frente a lo estipulado en las Ordenanzas Municipales de 1611: Los presos que durmiesen en la cárcel debían pagar diariamente 13 ó 12 maravedís, dependiendo de si se encontraban allí por causa criminal o civil, y si no pernoctaban eran 7 ó 6 maravedís. Si permanecían en régimen de custodia pero no de prisión, pagaban 2 maravedís[147]. También tenían que alimentar a los presos pobres, y en la medida de lo posible pagar sus deudas para poder liberarlos.

Además de las aportaciones personales, los hermanos reunían dinero mediante la recaudación pública de limosnas en unas taquillas situadas en distintos lugares de la ciudad, una de ellas en la esquina de la cárcel, la que

---

[146] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, 28: "R.C. de S.M. y señores del Supremo Consejo en que se manda la liberación de paja y utensilios a los hermanos de la Congregación de San Juan Bautista Degollado, con destino al socorro de los pobres de la cárcel, como que asistan de gracia los médicos, cirujanos y boticarios. Madrid, 26 de noviembre de 1765".

[147] FERNÁNDEZ BASURTE, o.c. 94-95.

forman actualmente la plaza de la Constitución y el arranque de la calle Granada. En 1793 tenían tan pocos fondos, que Don Pablo de Arroyo pide permiso al Ayuntamiento para poner "*las seis taquillas para recoger limosnas, dado el estado de las cuentas, por el efecto que hace una colocada en la esquina de la cárcel*".[148]

Además contaban con el ingreso por legados testamentarios, donaciones y rentas de censos. Todo este monto se entregaba al alcaide quien depositaba estas limosnas en un arca con dos llaves, una de las cuales tenía él y la otra los diputados municipales, y debía administrarlas bajo el control de los cofrades. También había que sumar las aportaciones del Ayuntamiento. En tres cédulas reales se contempla la aportación del Consistorio municipal: En 1627 se manda que la Ciudad aporte 50 ducados anuales; el 13 de mayo de 1737 se aumentan otros 50, y en 1738 se ratifican los 100[149], aunque parece que no se hizo efectiva, de inmediato, esta última cantidad. Hasta 1753 no encontramos que el Ayuntamiento done 100 ducados, de las cuentas de Propios, para los alimentos de los pobres de la cárcel[150]. Esta misma cantidad aparece entregada al hermano mayor Juan de Gálmez en 1762[151].

En 1739 el fiscal del obispado siguió una demanda conjuntamente con el administrador de rentas provinciales sobre que se le dieran exentas las especies gravadas por el impuesto de Millones a la hermandad de pobres de la cárcel[152]. Otra aportación especial eran las 3 fanegas de pan amasado que se daban cada sábado santo por parte del patronato Zambrana[153].

Al finalizar su periodo de mandato cada hermano mayor debía rendir cuentas para que fuesen aprobadas en cabildo. Así ocurrió en el de 17 de julio de 1796, donde se aprueban las cuentas desde 1 de julio de 1795 hasta fin de junio de 1796, tiempo que fue hermano mayor Don Francisco Yerinos. Igualmente, Juan de Ocón entregó las cuentas del tiempo que fue hermano mayor, el 30 de junio de 1798, siendo aprobadas con el siguiente balance:[154]

---

[148] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, 40: realiza la petición, que se le concede, el 11 de julio de 1793.

[149] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos 137, 26.

[150] *Málaga 1753. Según las respuestas generales del Catastro de Ensenada*, Fundación Tabacalera, Madrid 1995, 115.

[151] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, s/n. Igual cantidad aparece en los años 1760 y 1761.

[152] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos 137, 25.

[153] PONCE RAMOS, José Manuel, *El cabildo malagueño durante el reinado de Fernando VI,* Universidad de Málaga, Málaga 1998, 166.

[154] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, 65-66.

Recibido: 25.410 rr. 10 mrs.

Distribuido: 29.349 rr. 13 mrs.

Siendo Rector el P. Martín García (1735-1739), el prefecto de la Congregación hizo un extracto de la situación económica. Probablemente se hizo en el año de 1736, cuando el Corregidor pretendió revitalizarla. Al final de la relación, junto a la firma del prefecto Francisco Xavier, se da fe de la veracidad de la relación: "*todo lo qual consta de los libros de la Congregación que están en mi poder de donde fielmente se ha sacado este estracto por mi, por orden del P. Martín García, Rector de este colegio*"[155]. Los censos que, por esas fechas, tenía la Congregación eran los siguientes:

a) Censos corrientes y que se cobraban:

	Principal	Réditos (rr,, mrs)
1. Doña María de Escobar	1.650 r.v..	49,,17
2. Juana de Aguilera: una gallina y	200 duc	71
3. Francisca Colicher	1.000 duc	330
4. Juro que se cobraba en Madrid	1.000 duc	322
5. José Melgarejo	100 duc	33
6. Pedro de la Torre	100 duc	33
7. Gregorio Velasco	100 duc	33
8. Pedro de la Torre	100 duc	33
9. Francisco Zea	1.200 r.v	36
10. Juan de Espinosa	1.360 r.v.	41,,14
11. José Rubio	200 ducados	66
12. Tomás de Alvendar	80 ducados	26,,14
13. Catalina de la Mota	1.660 r.v.	50,,5
14. Juan Bermúdez	300 r.v.	9
15. José Ferrer	100 duc	33
16. Marcela Ballesteros	600 r.v.	18

[155] AMM, Originales, 54, 300.

			1.184,,16[156]
b) Censos morosos			
1. Alonso de la Cueva	1.540 r.v.	46,,8	
2. Diego Cárdenas	1.540 r.v.	46,,8	
3. Antonio de Quintana	100 duc		33
4. Herederos de Lorenzo Montañés	200 duc	66	
5. Francisco Caballero	100 duc	33	
6. Otra memoria para libertar presos por deudas		36	
7. Memoria de Fernando de Cárdenas, "comienza este año"		24	
		284,,16	
	Total	1.468,,32	

A continuación incluimos una relación de títulos de propiedad que la Congregación de San Juan Bautista Degollado fue adquiriendo a lo largo de su historia, por orden cronológico[157]:

1561: Juana Fernández de Sandoval deja, en su testamento de 15 de marzo de 1561, 16 ducados anuales a los pobres de la cárcel. Los pagaba el hospital de Santo Tomé.

1592: Censo de 710 ducados de principal impuestos por testamento del racionero Alonso López Rentero otorgado en 1592 ante Antón López Chamizo, para con sus rentas dar a los pobres de la cárcel una fanega de trigo amasado todos los viernes del año, lo que suponía, según la

[156] En el documento mezcla las unidades, ducados y reales, hemos convertido los ducados a reales para homogeneizar. La suma del documento, por error, tiene 33 reales menos, es decir, 1.151 reales y 16 mrs. En la suma total, también equivocada, aparecen 1.334 reales y 32 maravedís, con 134 rr. v. menos.

[157] AMM, Colección Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, 3-56; 138, 5-29. En los documentos de propiedad remite al libro de Hacienda y al archivista que hizo la anotación. Luis Gómez y Tomás Alfaro aparecen como los archivistas que hicieron las anotaciones.

"Historia del colegio", 60 fanegas de trigo anuales[158]. El racionero Herrera redimió los 200 ducados que quedaban de las mercedes del racionero Alonso López para los presos de la cárcel, ante Francisco Fernández, y se pusieron en el arca[159].

1600: Censo de 308 rr. de principal impuesto por Luisa de la Cruz el 2 de julio de 1600, cuyos réditos eran 9 rr. 8 mrs.

1603: Censo de 125 ducados de principal impuesto por el regidor Gabriel Alcalde de Goson, sobre casa en calle de la Santísima Trinidad. Réditos: 41 rr, 14 mrs.

1603: Censo sobre una viña del partido del Piojo y dos casas en Almogía y otra viña en el arroyo Campanillas, impuesto por Juan García Matamoros y Diego de Torres el 17 de noviembre de 1603. Réditos de 78 reales y medio.

1606: Censo de 140 ducados de principal impuesto sobre una casa en calle San Juan. Réditos 46 rr.

1611: Censo de 200 ducados de principal impuesto por Juan de Recalde sobre casa en cobertizo Malaber. Réditos de 66 rr.

1612: Memoria de Juan Vela: 24 rr.

1614: En la fundación del Monte de Piedad, del obispo Don Juan Alonso Moscoso, se fijaban 2.000 ducados para entregar sus réditos todos los años a los pobres de la cárcel.

1615. Testamento y codicilo de Doña María de Bourman de 3 y 4 de junio de 1615, en que manda se imponga un censo de 100 ducados para con sus réditos dar de comer a presos de la cárcel.

1625: Censo de 200 rr. de principal impuestos por Francisco Natera y Salvatierra y Catalina de Rojas y Bonilla, el 4 de enero de 1625 sobre unas casas en la calleja de la Puerta de Antequera. Réditos 10 reales

1640: Censo de 600 rr. de principal sobre casas en calle Granada, impuesto por Catalina Fajardo el 24 de julio de 1640. Aunque la fundación era de 30 rr. anuales, "*no pagan más que arreglado al 3 por ciento*". Redimió la mitad el colegio de Clérigos Menores en 31 de enero de 1782, ante Francisco Ferrer.

---

[158] "Historia del colegio", cap. 8; AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, 32: testamento del racionero Alonso López.

[159] ACCM, AA. CC., 16 (1600-1605), 83: 21.07.1603.

1641: Censo de 30 ducados de principal impuesto por Juan Bogas el 20 de agosto de 1641. Réditos 16 ½ reales.

1646: Censo de 100 ducados de principal impuesto por Andrea de Soria, viuda del licenciado Juan Ramírez de Quesada, el 1 de marzo de 1646. Réditos 33 rr.

1667: Herencia de casas y censos de la fundación de Martín Delgado Solís.

1672: Censo sobre una casa en calle Cerezuela, que compró Francisco Martín de Abila. Réditos 50 rr, 5 mrs.

1683: El racionero Pedro Hidalgo impuso un censo de 200 ducados y una gallina el 16 de junio de 1683. Réditos: 66 rr. y una gallina.

1698: Donación de Don Luis Amat de Laborda, marqués de Guadacorte, el 28 de febrero de 1698. 48 rr. anuales.

1701: Censo de 100 ducados de principal, sobre casas en calle Pan y Agua que poseía y pagaba Juan Muñoz Nadales. Réditos 33 rr.

1703: Censo de 140 ducados de principal impuesto por Don Alonso de la Cueva. Réditos 46 rr. y 6 mrs.

1713: Donación al P. Ignacio de Bargas, prefecto de la Congregación y hermandad de los pobres de la cárcel, de un censo de 300 rr. de principal impuestos por Cristóbal de Arias y Juan Mexias, sobre casa en calle Ollerías en 1565. Réditos 9 rr.

1717: Censo impuesto por Eugenia Bernardo Girón de la Chica, el 2 de febrero de 1712, sobre casa en calle Thomás de Cosar, 100 ducados de principal y renta de 33 rr.

1730: Censo de 1.200 rr. de principal sobre cortijo en camino de Benalmádena, impuesto el 21 de agosto de 1730. Renta 36 rr.

1740: Censo de 1.000 ducados de principal sobre diferentes posesiones, impuesto por Ignacio Gómez Gallo y Ana Gómez Conejo, el 3 de marzo de 1740. Réditos: 330 rr.

1749: Censo de 100 ducados de principal impuestos por Antonia y María Aragón, sobre casa en calle del muro de Puerta Nueva, el 8 de noviembre de 1749. Réditos 33 rr.

1749: Pagaré por valor de 2.387 ½ reales a favor de la hermandad de la cárcel, firmado por Don Juan de Campos el 24 de abril de 1749; de ellos cobraron 1.187 reales de Don Bernardo de Molles en 1750.

1767: Censo de 100 ducados de principal impuesto sobre viña en el Arroyo de las Vacas a favor de la hermandad de San Juan Degollado, por Francisco del Pino, el 19 de diciembre de 1767. Réditos 33 rr.

1772: Donación anual de Isidra Inca. 22 rr.

1796: El Deán Don Manuel Trabuco y Belluga deja en su testamento 100 ducados, el 20 de agosto de 1796, siempre que se gane el pleito con los beneficiados de los lugares llamados "de moriscos".

1801: Donación de una casa en barrio de la Trinidad, por testamento de Don Miguel Briosca.

1804: Rosa Pérez, por su testamento, deja la cuarta parte de sus bienes para la hermandad.

1804: Censo redimible al 3 por ciento de 62.117 reales a favor de la hermandad, valor de 5 casas que poseía la hermandad en la calle del Ventero y que fueron vendidas en la primera desamortización.

En total, en 1804, sumaban las rentas de todos los censos un total de 3.878 reales anuales.

Había una dotación del jurado Bartolomé de la Barrera, en el colegio jesuita, por valor de 12 ducados para limosnas a los presos en las cuatro Pascuas del año. El Provincial ordena que se cumpla la voluntad del fundador de esta memoria pía, dándose 3 ducados cada Pascua para comida, además de la que les llevaba el colegio en otras fechas[160].

Eran frecuentes las mandas testamentarias. Así, por ejemplo, Don Agustín Van Heeswick deja 300 reales en 1751 para comida de los presos pobres, al tiempo que fundaba una memoria perpetua de 3.300 reales para la hermandad de San Juan Bautista Degollado, para que los impusieran a censo en posesiones ciertas, excepto viñas, y sus 9 ducados de renta anuales se emplearan el día de los Santos Reyes en comprar pan blanco para repartir entre los presos pobres, por el padre prefecto y hermanos de la congregación, atendiendo primeramente a las mujeres y después a los del patio[161].

También el Cabildo eclesiástico hacía esporádicas donaciones como la que efectuaron el 7 de abril de 1574, si bien en esta ocasión se hizo el miércoles santo, acabado el cabildo de perdón, después de dar otras limosnas,

---

[160] BN. Ms. 9473, 126: Visita del P. Antonio de Herbás, 15.08.1721.

[161] AHPM, leg. 2613, 710: Escribanía Hermenegildo Ruiz, Testamento por comisario, delegando el testador en el prebendado Don Juan Wittemberg y en Doña Juliana de la Cueva, su mujer, la disposición del mismo, 10 de junio de 1751.

"los Racioneros y beneficiados mandaron lo que a cada uno paresçio para ayuda a dar de comer esta Pascua a los pobres de la Carcel. Lo cual mandaron se de a Alonso Lopez su mayordomo para que se lo reparta"[162]. En 1581 de las creces del trigo de Riogordo dieron doce fanegas para los pobres presos de la cárcel, además de las seis fanegas que se le habían librado[163]. El miércoles santo de 1588 el Cabildo eclesiástico ordenó dar en limosna a los pobres de la cárcel la Pascua de Resurrección una carga de tres fanegas de trigo en pan más seis ducados, encargando esto al racionero Gil Antón de Padilla para que por su orden se dé y distribuya[164]. En abril de 1593 mandó el Cabildo dar en limosna a los pobres de la cárcel los tres días de pascua de Resurrección ocho ducados y tres fanegas de trigo, y que el racionero Antón de Padilla personalmente se los entregara en comida[165]. Igual donativo se dio en abril de 1594, en lo que parece era una costumbre[166].

Las multas del Cabildo eclesiástico de 1708 se daban en limosna repartidas del siguiente modo: seis reales a los pobres de la cárcel eclesiástica y, de lo sobrante, la mitad a los de la cárcel real y la otra mitad a las Monjas Capuchinas[167].

El doctor Zambrana, que fue canónigo en Málaga y dejó fundada una obra pía para huérfanas, estableció también por su testamento tres fanegas en un cortijo de Campo de Cámara para que se hiciese una limosna de pan cocido a los pobres de la cárcel el Sábado Santo, aunque estas cantidades no se comenzaron a cobrar hasta 1592[168].

3.5. Supervivencia de la cofradía después de la expulsión de los jesuitas.

Expulsados los jesuitas, la hermandad de San Juan Bautista en su Degollación fue la única de las instituciones del Colegio que sobrevivió. Antonio Fernández del Castillo, Hermano Mayor de la Hermandad, pidió, el 22 de diciembre de 1767, el traslado de sede al Oratorio de San Felipe Neri o a los clérigos menores y que se le devolviesen sus archivos incautados en la ocupación del colegio del 3 de abril de 1767. Se informa al fiscal Pedro Rodríguez Campomanes enviándole las Reales Cédulas y Provisiones relativas a su aprobación, confirmación y aumento del número de hermanos, el 8 de

---

[162] ACCM, AA. CC., 12 (1572-1579), 91: 07.04.1574.
[163] ACCM, AA. CC., 13 (1579-1588), 62: 13.03.1581.
[164] ACCM, AA. CC., 13 (1579-1588), 384: 13.04.1588.
[165] ACCM, AA. CC., 13 (1579-1588), 227v: abril 1593.
[166] ACCM, AA. CC., 14 (1589-1598), 277v: abril 1594
[167] ACCM, AA. CC., 39 (1705-1710), 351: 13.03.1709.
[168] ACCM, AA. CC., 14 (1589-1598), 189v: julio 1592.

enero de 1768 y lo aprueba el Consejo Extraordinario el 23, por los méritos de dicha hermandad cuyo fin era alimentar a los presos pobres y asistir a los ajusticiados[169]. El Tribunal resolvió el 2 de agosto de 1768 el traslado a la iglesia parroquial que eligieran el Obispo y el Gobernador, que determinaron situarla en la iglesia de los Mártires, al cargo y dirección de su cura párroco con entrega por inventario de todos sus papeles y un estandarte que le pertenecía[170].

Medina Conde la incluye entre las "*Cofradías que hay en esta Parroquia [de los Santos Mártires]*" la de "*San Juan Degollado de Pobres de la Cárcel*"[171]. Posteriormente fue trasladada a la parroquia de Santiago, y parece que desde la expulsión de la Compañía ya no tuvo el vigor de antes, según se deduce de la disminución de noticias sobre ella en las actas municipales[172]. Tenemos algunos apuntes de su posterior historia.

En 1769 se nombraron dos diputados de la cárcel, como se hacía estando los jesuitas; les tocó a los señores Juan Rengel y Antonio Vergara,[173] pero el 11 de marzo pasa la diputación de la cárcel a Juan Sweerts[174].

En 1783 el hermano mayor era Julián García, y el consiliario Francisco de la Poza, quienes compran una casa que Pedro González Rebollo había heredado de Tomás González Ibáñez, por testamento de 20 de noviembre de 1782, situada en una barrera sin salida en la calle Santo Domingo. El acuerdo de compra era de 26 de junio de 1783, por un valor de 9.940 reales, de los que había que rebajar 808 reales y 8 maravedís, capital de censo perpetuo de una gallina, 14 reales y 4 maravedís de réditos, a favor del convento de los trinitarios calzados[175].

Con la primera desamortización pierde la hermandad sus bienes raíces, entre ellos 5 casas que poseía en la calle del Ventero, que fueron vendidas a consecuencia del Real Decreto de 19 septiembre 1798 y adición de 27 de diciembre de 1799, para enajenar bienes raíces de hospitales, hospicios, casas

---

[169] AHN, Jesuitas, leg. 799, 16.

[170] (A)rchivo (G)eneral (S)imancas, Gracia y Justicia, Leg. 180 s/f.: "Relación de Trece Mem[oria]s. ó Fundaz[ion]es. cuyo cumplimi[en]to. está suspenso desde la ocupaz[i]on. y conmutado p[o]r. no poderse practicar en la forma expecifica q[u]e. dispusieron sus Fundadores. A continuaz[i]on. de las trece fundaz[ion]es. se da noticia de otras sobre que hay expedientes particulares".

[171] GARCIA DE LA LEÑA, (MEDINA CONDE), *o.c.*, III, 231.

[172] GÓMEZ GARCIA y MARTIN VERGARA, *o.c.*, 16.

[173] AMM, AA. CC., 159 (1769), 6.

[174] AMM, AA. CC., 159 (1769), 143.

[175] AHPM, leg. 3048, 435-446, escribanía Tomás del Valle.

de misericordia, de reclusión y de expósitos, cofradías, memorias, obras pías y patronatos de legos y los de vínculos y mayorazgos[176]. Las escrituras se hicieron en Madrid el 8 de febrero de 1802, por el Gobernador del Consejo de Castilla, fundando sobre los fondos de amortización un censo redimible de 3 por ciento de 62.117 reales a favor de la hermandad.

Se redactaron unas nuevas Constituciones, de las que, en junio de 1797, el hermano mayor Alejandro González, encargó una copia, dirigida al "príncipe de la paz" para su aprobación. Francisco Laureano Gutiérrez reclamó los 200 reales que se le debían por el trabajo de escribano, al hermano mayor Juan Ocón, el 29 de junio de 1798, pero no se le pagó hasta el 29 de agosto del año siguiente[177].

El administrador de los bienes de la hermandad de la caridad de los pobres de la cárcel, Don Luis Gómez Álvarez acude a la Chancillería de Granada para que Doña Josefa Abascardo no se abasteciera de agua de una casa contigua a la suya, que pertenecía a la hermandad, en calle Gañote de Baca, frente a las tapias de la huerta del Molinillo. En 1800 se expide una provisión de la Chancillería pidiendo la remisión a aquel tribunal de los autos correspondientes[178].

El 4 de abril de 1818, el "*apoderado de la hermandad de la caridad de pobres de la cárcel*" promueve un expediente solicitando la parte que le corresponde a la hermandad de "El Patronato Real de Legos", fundado por el licenciado Juan Pérez de la Cruz, cuyas rentas se debían invertir en dotes para casas huérfanas, limosnas, redención de cautivos y sacar presos de la cárcel[179].

3.6. Extinción de la hermandad

En 1830 la hermandad se reúne en cabildo y acuerda disolverse, pero la Ciudad no dio por válida esta decisión por falta de "quorum". Aunque el 6 de junio de 1831 se solicita la disolución, el 19 de julio se vuelven a reunir 20 de los antiguos hermanos bajo la presidencia de Don Joaquín Bourman, Don Domingo Cabarrus, Don Juan de Sierra y Don José Martínez, regidores y comisionados de la Ciudad, "*para el arreglo y nueva creación de la Hermandad de Caridad bajo la advocación de San Juan Bautista Degollado*". Nombraron una comisión compuesta por Don Salvador Barroso, Don Juan Porta y Don Diego María López, para que ejecutaran lo tratado[180]. En una visita

[176] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, s/n.
[177] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, 47.
[178] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, 47.
[179] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, s/n.
[180] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, s/n.

a la cárcel realizada el 22 de julio de 1831 se elaboró una lista con los presos que mantenía la hermandad, que eran 119 varones y 14 mujeres[181].

Pero este último intento de vigorizar la hermandad estaba llamado al fracaso pues no se respetaron los privilegios y los hermanos fueron poco a poco abandonando. Los que seguían lo hacían con la promesa de que el Ayuntamiento pondría el dinero que correspondía a los hermanos retirados, pero esto se mantuvo hasta diciembre de 1835, con lo que desapareció definitivamente la hermandad. Se reúnen en cabildo el 8 de junio de 1836 los hermanos mayores Diego María López, Martín Larios y Martín Torriglia, para cerrar cuentas y entregar el libro de su hacienda al Ayuntamiento, quien aprobó la contabilidad, con un saldo a favor de 1.049 rr y 27 mrs. A partir de entonces, queda como "heredera" de esta entidad el Ayuntamiento. Así tenemos en el año 1836 una serie de "inscripciones a favor de la hermandad de la cárcel, extinguida y representada por el Ayuntamiento"[182]. La extinción coincidió con la entrada en vigor de las nuevas reglamentaciones sobre instituciones de caridad e institutos penales[183].

En 1830 se seguía pagando del fondo de temporalidades, una pensión a la cofradía de la cárcel de 504 rr., impuesta sobre bienes del patronato del jurado Bartolomé de la Barrera[184].

Alguna relación debió existir entre esta Cofradía y la de Jesús El Rico. Ambas acabaron teniendo su sede en la parroquia de Santiago, la primera después de pasar por los Mártires y la segunda tras la desamortización del Convento franciscano de San Luis el Real. Esta última cofradía tiene actualmente el privilegio de sacar un preso de la cárcel el Miércoles Santo, según la tradición, por concesión de Carlos III, cuando hace su salida penitencial. La leyenda relaciona este hecho con un motín protagonizado por los presos ante la prohibición de procesionar la imagen por una epidemia de cólera en tiempos de Carlos III. En dicho motín sacaron la talla con perfecto orden, volviendo después todos a la cárcel. No obstante, este privilegio puede ser heredero de alguna prerrogativa que tuviera la cofradía de la cárcel, pues según la tradición, al incorporarse el preso lo hacía llevando la cabeza de "El Degollado". Además, una de las antiguas estampas de la imagen de El Rico muestra al mismo con la imagen de San Juan Bautista Degollado a los pies de

---

[181] AMM, Colección Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, s/n

[182] AMM, Propios, censos, pósitos, rentas, contribuciones y repartos, 137, 1.

[183] GÓMEZ GARCIA y MARTIN VERGARA, *o.c.*, 16.

[184] AHN, Jesuitas, 799, 8.

la peana[185], y en los cultos de El Rico se veneraba conjuntamente al Bautista Degollado[186].

La primera referencia documental al privilegio aparece en los Estatutos de 1873, artículo 59[187]. Aunque la concesión del privilegio se relaciona con el año 1756, no se ha encontrado el documento ni otros datos que confirmen la tradición: no hay epidemia en Málaga entre la de tabardillos de 1750 y la fiebre amarilla de 1804 y 1813; en los estatutos de 1831 de la Cofradía de Nuestro Padre Jesús "El Rico" no se recoge ningún artículo referente a la liberación de presos ni a privilegio alguno concedido a la hermandad. La tradición añade también que uno de los presos no volvió, por ir a llevarle a un compañero, gravemente enfermo, la cabeza de San Juan Bautista que se veneraba a los pies de "El Rico"[188].

Así, pues, la hipótesis más verosímil sobre el origen de la liberación de un preso es la que relaciona este privilegio con la Cofradía de San Juan Bautista. La imagen titular de la congregación, una talla con la cabeza de San Juan Bautista en una bandeja salió en el trono del El Rico hasta 1929, cuando quedó en la prisión. Después permaneció depositada en el Museo de Bellas Artes de Málaga, y parece que la Cofradía de El Rico se interesó por ella, para procesionarla, en 1983. "Se encontró" casualmente durante los preparativos para trasladar sus fondos, al convertirse en el museo Picasso[189], si bien aparece registrada en el catálogo del Museo[190].

Documento 1

R.C. de 13 de septiembre de 1627 y sobrecédula de Felipe V confirmando los privilegios concedidos a la cofradía de la cárcel por Real sobrecédula de 8 de julio de 1636, en que se confirman las preeminencias concedidas por el Ayuntamiento el 13 de mayo de 1622, y se urge su cumplimiento. Copia de Thomás del Valle, 11 de mayo de 1768 del traslado autorizado de los

---

[185] GÓMEZ GARCIA y MARTIN VERGARA, *o.c.*, 17-18.

[186] (A)rchivo (D)íaz (E)scovar, Caja 134, Estatutos 1877 (1ª edición 1873).

[187] (A)rchivo (D)íaz (E)scovar, Caja 134, Estatutos 1877 (1ª edición 1873).

[188] FERNÁNDEZ BASURTE, Federico, "Jesús "el Rico" y la libertad de un preso", *Via Crucis*, 4, Marzo 1990, 10-14.

[189] Diario *Sur*, martes 18 de marzo 1997, 12; *Ibidem* miércoles 19 de marzo 1997, 12..

[190] ROMERO TORRES, José Luis., *La escultura en el museo de Málaga (siglos XIII al XX)*, Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas, Patronato Nacional de Museos, Madrid 1980.

documentos del archivo municipal, realizado por Miguel de Valencia el 18 de julio de 1698.

AHN, Jesuitas, Leg. 794, 16, ff. 13-16.

//13// El Rey. Consejo Justicia y Regidores Cavalleros escuderos oficiales y hombres buenos de la ciudad de Málaga, ya saveis como mandé dar y di una mi cédula del thenor siguiente:

El Rey por quanto por parte de vos Blas de Silva Meneses y Pedro de Artiaga, vezinos y jurados de la diudad de Málaga, hermanos de la cofadria [sic] de la Zárzel de la cha. ciudad, nos fue fha. relazion que en la dicha carzel havia ordinariamente más de cien presos pobres de toda solemnidad y muchos Galeotes que se remitían a ella para nuestras Galeras y que unos ni otros [tenían] de qué sustentarse si no era de la limosna que la dha. cofradia les dava y las poniades de buestras haziendas, vos y los demás hermanos, por no haver consignazión ninguna para ello como constava de la Informazión de que hisistis presentaz. con la qual se causaba gran //13v// beneficio a la república y servicio de Dios nro. Señor.; y la dha Cofradía yba en disminuzión porque no havía quien quisiese entrar en ella, por no guardaros como no os guardaban las preeminencias que quando se havía fundado la dha. Cofradía os havía concedido esa dha Ciudad por acuerdo hecho en su Aiuntamiento en trece de Maio del año pasado de mill y seiscientos y trece[191], que hera que los dhos. Cofrades no pudiesen ser apremiados al socorro de las fronteras, y que no se les pudiese pedir ni sacar ningún dinero prestado para ninguna necesidad, que se ofreciese a esa dha. ciudad que no pudiesen ser apremiados a salir a las guardas ni correderías; que no se les pudiese echar tutelas ni guespedes, ni ropa para ellos, que no pudiesen ser nombrados para Depositarios del Posito; Y que esa dha ciudad para ayuda al dho. sustento hubiese de dar de sus propios a la dha. Cofradía en cada un año cinquenta ducados; que esa dha. [Ciudad] nombrase, cada mes, o cada año, dos diputados de su Aiuntamiento que fuesen Protectores //14// de los hermanos de la dha. Cofradía, y les amparasen con las Justicias, y que los dhos. hermanos fiesen veinte y seys, porque a cada uno le tocase cada año dos semanas. El qual dicho Acuerdo, por ser de tanta utilidad nos fue suplicado le mandásemos confirmar y aprobar, y que qualesquier Justicias guardasen las dhas. preheminencias y las hiciesen guardar y cumplir so graves penas, o como la nuestra Merzed fuese. Lo qual visto por los del nro. consejo, y lo dho. en razón de ello por el Lizenciado Dn. Juan Chumazero de Sotomaior nro, fiscal aquien mandó lo biese, fue acordado que devíamos

[191] Parece que debe decir 1622, como se ve al final del fol. 13 en el mismo documento.

mandar dar esta nra. cédula para vos en la dha. razón, y nos tubimoslo por bien, por lo qual sin perjuicio de nra. Corona Real ni de otro tercero alguno, confirmamos, y aprobamos el dho. acuerdo que desuso ba fho. mención por esa dha. ciudad en los dhos. trece de mayo del dicho año pasado de mill y seiscientos veinte y dos para que en quanto a las dhas. preheminencias desuso declaradas y dhos. cinquenta ducados en cada un año, y no en //14v// mas sea guardado cumplido y efectuado sin que por ello se caiga e yncurra en pena alguna. Y mandamos al corregidor desa dha. ciudad y a otra qualquiera Justicia de ella que ahora, y de aquí en adelante guarden, y hagan guardar el dho. acuerdo según y como aquí ba declarado sin que baian contra ello ni pasen, ni consientan ir ni pasar en manera alguna, y Mandamos a la Persona que tomare las quentas de los dhos. propios y rentas de esa dha. ciudad reciva y pasen en ellas los dhos. cinquenta ducados que en virtud de esta nra. Cedula dieron en cada un año a la dha. cofradía con esta nuestra cédula y carta de pago de los dhos. hermanos a quien para ello su poder hubiere sin otro recaudo alguno. Dada en Madrid a trece días del mes de septiembre de mill seiscientos y veinte y siete = Yo el Rey Por mandado del Rey nro. señor = Dn. Sebastián de Contreras =

Y ahora por parte del Pedro Morales y Gaspar de Coca hermanos maiores de la dha. cofradía me ha sido hecha relación que aunque se ha presentado la dha. //15// mi cédula en esc Ayuntamiento no se cumplen en quanto a los cinquenta ducados en cada un año que esa ciudad ofrecio de sus propios para cuidar al sustento de los dichos Pobres; suplicóme sea servido de darle sobrecédula para que se cumpla la dada, o como la mi Merzed fuese. Y porque para las ocaziones que tengo de Guerra me sirven los hermanos de la dha. Cofradía con doscientos rr. en plata pagados el día que se despachare esta mi sobrecédula, he tenido por bien, y por la presente os mando veais la dha. mi cedula arriba yncorporada, y la guardéis, y cumpláis en todo y por todo como en ella se contiene, y declara, sin dar lugar a que la parte de los dhos. cofrades tengan ocazión de ocurrir más a mí sobre esto; Que así es mi voluntad, y que tome la razón de esta Bartholomé Mansolo mi Secretariom y Contador de mi real Hazienda, que la tiene de los mrs. que proceden de semejantes efectos, y declaro que desta Merzed se ha pagado el dro. de la //15v// media annata; Fha. en Madrid a ocho de jullio de mill seiscientos y treinta y seis años. Yo el Rey = Por mandado del Rey nro. Señor = Antonio Alosa Rodarte = Tomó la razón de la cédula de S. M. escrita en la hoja antes desta Bartholomé Mansolo = Concuerda el traslado de las dos foxas con esta, con la real cedula original que para efecto de dar esta copia saco del Archivo de esta ciudad en virtud de su Acuerdo que por ahora queda en mi poder para volverla a cho. Archivo a que me remito.

Y de pedimento del hermano Luis Nieto Ladrón de Guevara, hermano maior de los Pobres de la Cárzel real desta ciudad y en virtud de dho. Acuerdo doy el presente en la ciudad de Málaga, en diez y ocho días del mes de julio de mill seiscientos y noventa y ocho años = Y en fee de ello hago mi signo = En testimonio de verdad = Está signado = Miguel de Valencia //16// Escrivano maior del cabildo y público.

Concuerda con su original a que me remito que se halla en la pieza de provisiones reales de la Hermandad de la Cárzel deste ciudad existente entre los demás papeles pertenecientes a ella, recojidos y encontrados en el colegio que fue de regulares de la Compañía de la misma, donde quedan custodiados para que conste en virtud de auto del Señor governador, probeido en obedecimiento de superior orden del Consejo doy la presente en Málaga a once de Maio de mill setecientos sesenta y ocho. Thomás del Valle.

Documento 2

Real Despacho de Felipe V confirmando los privilegios concedidos a la cofradía de la cárcel por Real sobrecédula de 18 de julio de 1636, siempre que el número de hermanos no exceda de 26. Madrid, 13 de mayo de 1737. Copia de Thomás del Valle, 11 de mayo de 1768 del original que se encontraba en el archivo de la cofradía en el colegio de la Compañía de Jesús.

AHN, Jesuitas, Leg. 794, 16, ff. 10-12.

//10// Don Felipe por la gracia de Dios Rey de Castilla, de León, de Aragón, de las Dos Sicilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Cordova, de Corcega, de Murcia, de Jaen, señor de Vizcaya, y de Molina, etc.A vos el ntro. Governador y Ayuntamiento de la ciudad de Málaga, salud y gracia; sabed que por esa ciudad en carta de veinte y seis de noviembre del año próximo pasado [1736] se nos representó que en ella havía una hermandad de la Carzel compuesta de treinta vezinos que estos ejercitaban la charidad de cuidar, de dar de comer a los Pobres presos, y curar los enfermos, sólo por go//10v//zar de las preheminencias, tutelas, repartimientos de guespedes [sic], ni ropas, y estar esentos de hazer guardias, salir a alardes, correr los rebatos de la Marina, sin poderles presisar al socorro de las fronteras, ni obligarlos a cargas concegiles, todo confirmado por real sobre carta de ocho de julio de mill seiscientos y treinta y seis, y consedido a esa ciudad les diese de sus rentas de propios cinquenta ducados annuales; que haviendo las justicias no guardadles el Privilegio de nra. real persona, havían abandonado esta charidad que exercita-

van, de que se havía experimentado perecer los Pobres presos, que deseando Dn. Juan Antonio Trujillo, nro. Governador que fue desa dha. ciudad volver a unir esta hermandad, y que continuasen en su piadoso Instituto, con copia del real Privilegio y testimonio de acuerdos de esa Ciudad havía dado quenta á el //11// Governador del nro. Consejo pidiendo se confirmasen de nuevo para tan buen fin, y no haviendo havido resulta de ello por esa ciudad, se nos suplicó que en vista de lo representado por dho. Dn. Juan Antonio Trujillo y testimonios que acompañó, fuésemos servido confirmar de nuevo el Real Privilegio concedido a dha. hermandad, mandando las Justicias lo obserben Inbiolablemente, y vista la representaz^{n} referida por los del nro. consejo, por decreto que probeieron en quatro de Diziembre del apo próximo pasado, mandaron se pusiese con ella los papeles que espresava, a cuio fin se pidiesen en la secretaría del Governador del nro. Consejo, y hecho pasasen al nro. fiscal, y por no haverse encontrado en ella, por Dn. Luis de Tolosa y Coalla, Procurador General de esa Ciudad con carta de ocho de enero próximo pasado se remitió al nro. Consejo copia de los Privilegios concedidos a los hermanos de la Zárzel de //11v// esa Ciudad por nra. Real Persona, en ocho de jullio del año pasdo de mill seiscientos y treinta y seis; que visto por los del nro. Consejo con lo que sobre ello ynformásteis vos el dho. nro. Governador en virtud de Provición nra. de quatro de febrero pasado de este año y lo que en razón de todo se dijo por el nro. fiscal, por auto que probeieron en diez de este mes, se acordó dar esta nuestra carta = Por la qual os mandamos que siendoos mostrada, o con ella requeridos, observéis y guardéis y hagáis que guarden y observen a los hermanos de la cofradía de la Cárzel Real de esa ciudad, las esenciones y libertades que les están concedidas por la real cédula de ocho de jullio del año pasado de mill seiscientos treinta y seis, sin permitir ni dar lugar que se contrabenga a ella en manera //12// alguna, lo qual queremos sea y se entienda con la qualidad de que el num^{o} de yndividuos de dha cofradía, o hermandad, no exceda de veinte y seis, a cuio fin, y para su puntual observancia, dareis las órdenes y providencias que se requieran, que así es nra. voluntad. Y mandamos pena de la nra. merced, y de treinta mill mrs. para la nra. cámara a qualquier escrivano que fuere requerido con esta nra. carta la notifique a quien conbenga, y de ello dé testimonio. Dada en Madrid a trece días del mes de Maio de mil setez^{s} y treinta y siete. El Obispo de Málaga = Dn Juan Joseph de Mutiloa = Dn. Manuel de Junco = Dn. Pedro Juan de Alfaro = Dn. Joseph de Bustamante y Loiola. Yo Dn. Joseph antonio de Zarza, escrivano de Camara del Rey nro. señor, la hize //12v// escribir por su mandado, con acuerdo de los del su consejo. Está rubricado = Por el secretario Mumilla = Teniente de Chanciller maior = Juan Antonio Romero.

Concuerda con su original a que me remito que se halla en la pieza de Provisiones Reales de la hermandad de la Cárzel de esta ciudad existentes entre

los demás papeles pertenecientes a ella, recojidos y encontrados en el colegio que fue de regulares de la Compañía de la misma, donde quedan custodiados, y para que conste en virtud del auto probeido por el señor Gobernador en obedecimiento de superior orden del Consejo doy la presente en Málaga en once de maio de mill setezientos sesenta y ocho. Thomás del Valle.

Documento 3

Real Despacho de Felipe V concediendo a la Hermandad de la cárcel que aumente su número a 52 hermanos y que el ayuntamiento le aporte 100 ducados al año. Madrid, 4 de febrero de 1738. Copia de Thomás del Valle, 11 de mayo de 1768, del traslado autorizado de 26 de febrero de 1738, que se encontraba en el archivo de la cofradía en el colegio de la Compañía de Jesús.

AHN, Jesuitas, Leg. 794, 16, ff. 6-9.

//6// Don Felipe por la gracia de Dios Rey de Castilla, de León, de Aragón, de las Dos Sicilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Cordova, de Corcega, de Murcia, de Jaen, señor de Vizcaya, y de Molina, etc.A vos el ntro. Governador y Ayuntamiento de la ciudad de Málaga, salud y gracia, saved que Francisco Pita Andrade en nombre de la Hermandad de la Carzel real de esa ciudad (cuia pretenz^{n} coadyudava también esa ciudad), nos hizo relación, que haviéndose librado por los del ntro. Consejo Provisión, a ynstancia de dha. Hermandad en trece de maio del año proximo pasado [1737] confirmandola sus privilegios y estatutos //6v// para que de este modo se volviese a restablecer el cuidado y asistencia en el alimento de los Pobres y enfermos encarzelados, limitando el Num. de Individuos a solo el de veinte y seis hermanos, los que no podían, por ser en tan corto número, sobrellevar el gasto para el alivio del crecido de Pobres encarcelados, que oy se hallan en dha. Carzel, demás de muchos enfermos, la miseria y carestías de estos tiempos, pues aunque en los del principio, y establecimiento de dha. hermandad, solo havia sido con el de los referidos veinte y seis Individuos, era mucho menos el de los Pobres de que cuidavan que rara vez llegavan a veinte y tres, por no tener esa ciudad las tres partes menos de Poblaz^{n} y más abundante, y de más comodos precios los alimentos, hasta que //7// sucediendo la variedad de tiempos, ya medianos, ya estériles, havía arbitrado dha. Hermandad (según la veinte de sus ordenanzas que disponía que a proporción de las urgencias, y como lo pidiesen, poder añadir o reformarles) augmentar el número de Hermanos hasta el cinquentaydos, correspondientes a las semanas del año para que en la que por turno le tocase a cada uno, cuidase del diario substento de dhos. Pobres encarzelados,

y enfermos, lo que acordó en cabildo que celebró, y había presidido Dn. Fern^{do} de Coalla, rexidor perpetuo de esa dha. Ciudad, y Diputado por ella de la referida hermandad, sus Partes en nuebe de Jullio de mill y seiscientos setenta y dos //7v// que havía sido aprobado por esa Ciudad a quien para ello se havían hecho presentes los motivos expresados, y siendo bien ajustada la quenta era necesaro mill ducados en cada un año para el alimento diario y alibio de dhos. Pobres encarcelados y enfermos, como podría confirmar el Alc^{e} maior de ella, que a expensas de su ferboroso caritativo celo se havía devido que los Pobres no huviesen perezido socorriéndolos diariamente todo el tiempo que la hermandad por haverse hido extienguiendo con el fallecimiento de Individuos y estreches de medios de los que havían quedado, se havía imposibilitado de proseguir en su santo y loable Instituto por lo que havía recurrido al nro. Consejo para su restablecimiento y confirmación //8// de sus privilegios y Constituziones, como todo constava de dho. testimonio de acuerdo de esa ciudad que en devida forma presentava, y Juraba; por todo o qual nos suplicó fuesemos servido, en vista de lo que llevaba expuesto, mandar librar Provisión confirmando y dando permiso a dha. hermandad su parte, para que se compusiese hasta en num^{o} de cinquenta y dos Individuos, como los havía tenido antecedentemente y havían hido falleciendo, y obscureciéndose sus privilegios, y que por dicho medio, y el repartimiento de semanas pudiese cada uno en la que le tocase por turno hazer su gasto diario en la asistencia y alimento de dhos pobres encarzelados, o en su defecto, que por esa ciudad se la librasen en cada un año doscientos Ducados en lugar de los cinquenta que annualmente se le libraban a este fin, y la carne necesaria //8v// diariamente aunque fuese de Gifa, de cuia forma no obstante que se compusisese de veinte hermanos la referida hermandad con este subsidio también los cuidarían poniendo de sus caudales y casas lo restante en que no distribuirían la menor parte, o como nos pareziese ser más arreglado en Justicia que pedía en nombre de la dicha hermandad y esa Ciudad sus partes; y visto por los del ntro. Consejo con lo demás antecedente a ello tocantes, y el ynforme ejecutado por voz en virtud de Provisión nra. de veinte y nueve de octubre del apo próximo pasado [1737], y lo que en razón de todo se dijo por el nuestro fiscal por auto que probeieron en veinte y siste de Enero próximo pasado se acordó dar esta nra. Carta = Por la qual queremos y mandamos que el número de hermanos de la Congregazión de pobres de la cárzel de esa ciudad se aumente hasta el de cinquenta y dos para que cada uno en las semanas del año que le tocasen por su turno hga su gasto diario en la asis//9//tencia y alimento dhos. Pobres encarcelados en la propia conformidad que le ha practicado hasta aquí el menos número de hermanos que ha havido, y asimismo queremos que los cinquenta dudados que hasta ahora se han dado a dha. hermandad por esa ciudad para el efecto referido sean en adelante, ciento, y esta cantidad en lugar de aquella, se

abone a su depositario, o persona que la deva dar en virtud de nra. carta, y la de pago de quien lexitimamente la haia de percivir sin otro recado alguno, para lo qual y su practica dareis las órdenes y providencias que se requieran que así es nuestra voluntad, y lo cumplireis pena de la nra. merced, y de treinta mill mrs. para la nra. cámara, so la qual dicha pena mandamos a qualquier escrivano público o real de estos nros. reinos y señoríos, que fuere requerido con esta nra. carta la notifique a quien conbenga, y de ello dé testimonio. Dada en esta villa de Madrid a quatro días del mes de febrero de mill setezientos treinta y ocho años. El cardenal de Molina = //9v// Dn Andrés González de Barcia = Dn. Joseph de Mutiloa = Dn. Francisco de Postelli = Dn. Antonio Francisco Aguado. Yo Dn. Miguel Fernández Mumilla, secretario del Rey nro. señor, y su escrivano de Cámara la hice escribir por su mandado, con acuerdo de los del su consejo. Rexistrada Dn. Miguel Fernández Mumilla. Por el chanciller Dn. Miguel Fernández Mumilla. Es copia del Real Despacho original con el que concuerda que queda en mi scrivanía para ponerlo en el archivo desta ciudad y para que conste de pedimento de los hermanos de la Cárzel doy el presente en Málaga a veinte y seis de febrero de mill setezientos treinta y ocho años. Dn. Antonio Calvo.

Concuerda con su original a que me remito que se halla en la pieza de Provisiones Reales de la hermandad de la Cárzel de esta ciudad existente entre los demás papeles pertenecientes a ella, recojidos y encontrados en el colegio que fue de regulares de la Compañía de esta misma ciudad, donde quedan custodiados, y para que conste en virtud del auto del señor gobernador en consequencia de superior orden del Consejo doy el presente en Málaga en once de maio de mill setezientos sesenta y ocho. Thomás del Valle.

Archivo Teológico Granadino 66 (2003) 145-158

ESTUDIOS SOBRE TOMÁS SÁNCHEZ, 1982-2002.

ESTANISLAO OLIVARES S.I.

En 1982 dedicó esta revista un volumen monográfico a la figura y escritos de Tomás Sanchez S.I.; el pasado año 2002 se cumplieron 400 años de la publicación del primer tomo de su célebre tratado *De sancto matrimonii sacramento*; con este motivo parece oportuno dar cuenta de los libros y artículos sobre su vida y doctrina que se han publicado en estos veinte años.

Expondremos primero los escritos que se refieren a su biografía; y en una segunda sección los que se ocupan de algunas de sus enseñanzas.

I. **Biografías.**

En el volumen antes citado de esta revista, *Archivo Teológico Granadino 45 (1982)*, **Manuel Ruiz Jurado** publicó un artículo que tituló *Para una biografía del moralista Tomás Sánchez S.I.*[1]. Además de las fechas más importantes de su vida, expuso los datos de su vida religiosa, sus estudios y profesores, sus actividades docentes, su obra escrita y personalidad; añadió un apéndice documental de juicios y censuras oficiales de sus obras y la defensa que él hizo de ellas.

En 1991 la colección ***Biblioteca Teológica Granadina*** en su volumen 25 publicó el ms. *Jesuitas,* Libro 773 del Archivo Histórico Nacional, Madrid, *Historia del Colegio de San Pablo. Granada 1554-1765*; en él se recogen datos sobre la vida y estima de que gozó Tomás Sánchez entres sus contemporáneos

En la página 58, al dar noticia de los fallecidos en el período 1600-1626, se dice:

> «A 19 de mayo de 610 el P. Thomas Sánchez, varón sanctíssimo y doctissimo, y igual por lo menos a los más santos y doctos de nuestra

---

[1] MANUEL RUIZ JURADO S.I., *Para una biografía del moralista Tomás Sánchez S.I.* : Archivo Teológico Granadino 45 (1982) 15-51.

edad, y dignissimo de ser contado entre los primeros en el catálogo de los varones ilustres de la Compañía»[2].

Más adelante, al narrar los acontecimientos del año 1625, refiere el traslado de los restos mortales de Tomás Sánchez:

> «Este mismo año, el mes de Noviembre, [...] se sacó la caxa de los guesos del P. Tomás Sánchez, y se pudieron en el mismo lado do está la Madre Beatriz de Aguilar, que es detrás del altar mayor, entrando a mano derecha. [...] El cuerpo del P. Tomás Sánchez estaba consumido, podrida la ropa con que le enterraron, desunidos y muy húmedos los huesos por estarlo mucho la sepultura donde se enterró. Y assí lo sacaron del ataúd y lo pusieron en un arca con su lámina de plomo encima. Y esta arca y el ataúd de la Madre Beatriz de Aguilar se pusieron en el lugar dicho en depósito, hasta que quando se hagan las bóbedas para los entierros del Sr. fundador y de los nuestros en la capilla mayor se acomoden en sus lugares»[3].

Al tratar de «Librería y escritores de este Colegio por estos años», los del período 1626-1640 leemos en esta Historia:

> «Y tratando de libros justo es hacer memoria de los scriptores de estos años, que aunque algunos años antes murió, el P. Thomás Sánchez, digno de eterna memoria; de lo que dejó dispuesto a cuidado del Collegio, y assí van saliendo obras póstumas, y no an acabado en los dos tomos de Consejos Morales, que el año de 34 salieron, que otros dos pueden salir, y los originales de todos los ocho tomos impresos se conservan en el Archivo de este Collegio.[...] Obras son éstas que hacen insigne este Collegio, Padre de hombres tan insignes que an illustrado la Compañía y la Iglesia»[4].

En el volumen 60 (1997) de esta revista ***Archivo Teológico Granadino*** publiqué un artículo en el que aportaba *Más datos para una biografía de Tomás Sánchez S.I.*; en él informé sobre diversos puntos de esa biografía suya: un posible mal entendido de la Inquisición de Granada sobre él, las dificultades que experimentó con su superior religioso de Granada, su actividad apostólica como misionero y predicador, su prestigio en la ciudad, su intervención favorable a las falsas reliquias del Sacromonte, su petición de alejarse de Granada, un detallado «curriculum vitae» suyo, noticias sobre algunos

---

[2] *Historia del colegio de San Pablo. Granada 1554-1765.* Archivo Histórico Nacional. Madrid. Ms. *Jesuitas*, Libro 773. Biblioteca Teológica Granadina 25. Facultad de Teología. Granada. 1991. pág. 58.

[3] *Ibid.*, págs. 83s.

[4] *Ibid.*, pág. 99s.- Otras frases encomiásticas de Tomás Sánchez en las páginas 232, 236 y 377.

destacados compañeros en su comunidad religiosa, y los honores póstumos que recibió[5].

Recogiendo estos datos y completándolos con algunos más, el historiador **Julián José Lozano Navarro** nos los ofrece en una lograda síntesis y los ha encuadrado en su marco histórico; titula su libro, *Tomás Sánchez*, y es número 11 de una serie de Biografías granadinas, publicadas por la editorial Comares, Granada[6]. El estilo ágil y diáfano con que está escrito el libro hace muy agradable su lectura.

En un primer capítulo describe los comienzos de la presencia de la Compañía de Jesús en Granada, ciudad que vivía momentos de esplendor; resalta la fundación del colegio de la Compañía de Jesús en el barrio morisco del Albaicín y sus vicisitudes hasta la rebelión de los moriscos en 1568, el año en que Tomás Sánchez llegó a Granada recién ingresado en la Compañía de Jesús.

En el capítulo segundo traza con todos los datos conocidos hasta ahora una interesante biografía de Tomás Sánchez; subraya debidamente el prestigio de que gozó en la ciudad y su intervención en instituciones muy relevantes de ella; esta biografía continúa en el capítulo tercero que presenta un aspecto menos conocido del famoso jurista y moralista, su labor misionera y pastoral por los pueblos de la archidiócesis de Granada como colaborador del arzobispo Don Pedro de Castro, que dio tantas muestras de aprecio a Tomás Sánchez, su consejero espiritual.

En el capítulo cuarto el autor expone dos aspectos muy concretos de la ingente obra escrita de Tomás Sánchez, el primero, su doctrina sobre la moral sexual, que suscitó dificultades en la publicación de sus obras, de tal modo que sus superiores impusieron se hicieran algunas correcciones en ediciones posteriores de ellas, y su doctrina sobre el teatro, tan fustigado por los moralistas contemporáneos, pero fomentado bajo ciertas condiciones de moralidad y finalidad educativa por los jesuitas contemporáneos.

El último capítulo recoge las críticas de Blas Pascal y de los jansenistas a la doctrina de Tomás Sánchez, a quien tomaron como blanco en sus ataques a la doctrina de los jesuitas, debido a la fama, muy extendida y reconocida, que gozaba ya entonces.

Breves biografías y reseñas de sus obras encontramos también en los Diccionarios biográficos publicados en estos veinte años.

---

[5] *Archivo Teológico Granadino* 60 (1997) 25-50.

[6] *Tomás Sánchez*. Biografías granadinas 11. Editorial Comares. Granada 2000. 121 págs.

Destacamos en primer lugar el artículo de **Luis Antonio Blanco Blanco** en la *Enciclopedia de historia de España. IV. Diccionario biográfico*, publicado por Alianza editorial. Madrid 1991, pág. 767; la Enciclopedia *Catholicisme*, tomo 13, 1993, cols. 789s, en el que **P. Duclós** publica un breve artículo sobre la vida y obras de Tomás Sánchez; y el tomo 9º de la 3ª edición del *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2000, en el que escribe **Helmut Weber** una breve nota biográfica y bibliográfica sobre Tomás Sánchez.

Se advierte en estos tres breves artículos de esos diccionarios que en ellos no han encontrado pleno eco las publicaciones biográficas que hemos reseñado en primer lugar. Un ejemplo de esto es el hecho de que los tres siguen copiando de algunos biógrafos más antiguos la afirmación de que Tomás Sánchez fue profesor de teología moral y derecho canónico en Granada, y dos ellos dicen que fue maestro de novicios, incluso por «largo tiempo».

No fue así, pues en el catálogo del colegio de Granada de la Compañía de Jesús, año 1583, leemos: «mro. de nov. fue un poco de tpo.», quizás temporalmente en sustitución de un maestro de novicios estable; y su enseñanza de teología moral y derecho canónico no fue en una cátedra del colegio de Granada, ya que Tomás Sánchez no fue profesor de moral o teología en ese colegio, pues no se leyeron esas materias en los últimos años del siglo XVI y principios del XVII, y él murió en 1610; las lecciones de artes y teología comenzaron en el colegio de Granada el 14 de setiembre de 1609, con aplauso y consuelo de la ciudad[7]. Pero sí tuvo Tomás Sánchez a su cargo la «resolución de casos de conciencia» en las reuniones de su comunidad, «desde que se ordenó»; por tanto, desde 1575 hasta sus últimos años[8].

Otras inexactitudes encontramos en el artículo de P. Duclos en la enciclopedia *Catholicisme*», cols. 789s. Por ejemplo, señala como lugar y año de publicación de publicación de los tres tomos de su tratado sobre el matrimonio, Madrid 1605:

> «De son vivant, ce casuiste renommé ne publie que son célèbre traité sur le mariage, *De sancto matrimonii sacramento*, Madrid 1605, 3 vol. de 1492 p.».

Sin embargo, el primer tomo de este tratado se publicó por vez primera en Génova, apud Iosephum Pavonem, en 1602; los otros dos tomos sí se publicaron por vez primera en Madrid en 1605[9]. Continúa el autor de esta nota:

---

[7] Así se lee en un documento del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, *Baet. 3-I, pág. 1201.- Véase:* ESTANISLAO OLIVARES, *La Docencia de Filosofía y Teología en el Colegio, de San Pablo de Granada*. Granada 1989, pág. 10.

[8] Archivo Romano Societatis Iesu, *Baet. 8*, ff. 84v, 176.

[9] ESTANISLAO OLIVARES, *Ediciones de las obras de Tomás Sánchez*: Archivo Teológico Granadino 45 (1982) págs 59, 111s.

«Deux livres posthumes, dont un *Opus morale* (1613) plus ou moins remanié par ses confrères, n'ont plus que l'intérêt d'avoir été taxés de laxisme par Pascal dans ses *Provinciales*, reproche excessif pour certaines positions qui relèvent du «probabilisme».

No fue tan amplia la revisión que se hizo de sus otras dos grandes obras, «Opus Morale in Praecepta Decalogi» y «Consilia seu Opuscula moralia» (1634). Y desde luego tienen mucho más interés que el que suscite el hecho de haber sido tachado de laxismo doctrinal por Pascal en sus «Provinciales» (!).

Leemos también en este artículo:

«Quant au *Traité sur le mariage*, s'il est mis à l'Index (jusqu'en 1900), c'est uniquement parce que les éditions vénetiennes suppriment un passage affirmant le droit de pape de légitimer des enfants naturels, ce que n'admet pas la Republique de Venise».

Es cierto que en el «Index librorum prohibitorum» hasta el de 1900 figuran condenadas las ediciones de Venecia y otras en las que se había suprimido en el tomo III, libro VIII, el número 4, por la razón que indica el artículo que comentamos, pero no se puede decir que el tratado estuvo en el Indice durante tres siglos; lo estuvo una edición por causa de una omisión en el texto auténtico.

La segunda edición de la *New Catholic Encyclopedia* en su volumen 12, página 658, dedica una columna a nuestro autor. En ella encontramos algunas de las comunes inexactitudes de otros diccionarios: se afirma que fue «for a long time» maestro de novicios en Granada, que fue confesor «for many colleges, especially at Córdoba»; se cita solamente su tratado «De Matrimonio», y de él se indica como lugar y fecha de edición de toda la obra «3 v. Madrid 1605». Indica luego la inclusión en el Indice hasta 1900 de algunas ediciones del tercer volumen de esta obra, porque a instancias de la República de Venecia se había omitido en ella la doctrina de que el Papa podía legitimar a los hijos independientemente del poder civil. La bibliografía que cita es solamente de diccionarios y menologios.

Obviamente no incurre en esas deficiencias y errores **Manuel Ruiz Jurado** en su artículo sobre Tomás Sánchez en el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, 2000, tomo IV, página 3489s; en él recoge los principales hechos de la vida de Tomás Sánchez y de su obra, e indica también las primeras ediciones de éstas, las fuentes sobre Tomás Sánchez en diversos archivos, y una bibliografía reciente sobre su pensamiento y doctrinas.

II. Las enseñanzas de Tomás Sánchez.

En los diccionarios antes mencionados se resumen en algunas líneas las publicaciones de Tomás Sánchez y se exponen algunos aspectos doctrinales de ellas y algunos juicios que han recibido.

Luis Blanco en su artículo en el *Diccionario biográfico*, tomo IV de la *Enciclopedia de la historia de España* destaca algunos aspectos más sobresalientes de la doctrina de Tomás Sánchez. Según Luis Blanco,

> «el libro segundo, tomo primero, sobre la «esencia y consentimiento» en el matrimonio constituye una elaboración clara y vigorosa de la teología concerniente a la naturaleza del consentimiento como contrato y como sacramento. Es notable igualmente su estudio sobre el divorcio (libro décimo, tomo tercero), así como el trato que da al tema de los abortos, que encubren probables prácticas de infanticidio (*disput.* vigésima, libro noveno, tomo tercero)».

Añade que

> «esta obra sigue siendo hoy apreciada como una valiosa fuente histórica para los especialistas en derecho civil y canónico. Si bien al papa Clemente VIII le mereció una buena opinión, T. S. fue atacado por los jansenistas (Pascal entre otros) como casuista, y se le acusó, en lo tocante a la castidad, de haber favorecido el laxismo, porque describe con mucha más extensión el mundo del pecado que el de las virtudes. A pesar de esto, ha influido profundamente en la historia de la teología moral, y es necesario tener en cuenta, en lo que al tratamiento de temas se refiere, que era una obra dirigida a los confesores».

Refiere también el hecho de que

> «la edición veneciana de *De Matrimonio* fue colocada en el Indice desde el 4 de febrero de 1627 hasta el fin del pontificado de León XIII; sin embargo, no es la obra lo que se condenó, sino una de sus ediciones por haberse publicado mutilada como consecuencia de que la república de Venecia se negaba a admitir los poderes plenos del papa en materia de dispensa matrimonial, tal como T. S. la defendía (libro octavo, tomo tercero), y por sus opiniones sobre la legitimidad o ilegitimidad de los hijos habidos fuera del matrimonio, independientemente de la intervención de la autoridad civil».

Apunta, por fin, sus otras dos obras,

> «publicadas póstumamente, *Opus morale in praecepta decalogi* (en origen *Explicatio mandatorum decalogi*) (1613 y 1625), que consta de dos tomos en folio, y *Concilia seu opuscula moralia* (dos volúmenes, Lyon 1620) en torno a la justicia y la variedad de sus aplicaciones».

Helmut Weber en el tomo 9º de la 3ª edición del *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2000, dice de Tomás Sánchez que fue

> «Verf. eines Standardwerks über die Ehe u. eines Hb. der Moral, das posthum v. Mitbrüdern ergänzt u. ed. wurde. Persönlich untadelig u.

anspruchslos, vertrat et für die damalige Zeit erstaunlich freizügige Ansichten, inbes. in der Sexualethik (Möglichkeit v. parvitas materiae; kein Gebot ausdrückl. Zeugungsabsicht beim usus matrimonii). Trotz Indizierung einzelner Stellen fand sein Werk Anerkennung höchster kirchl. Kreise, wegen angeblich obszöner u. laxist. Partien allerdings auch erbitterten Widerspruch».

Otros estudios más detenidos se han hecho en estos veinte años sobre aspectos determinados de la enseñanza de Tomás Sánchez. Presentamos los siguientes:

Giordano Caberletti en su estudio histórico-jurídico sobre *L'oggetto essenziale del consenso coniugale nel matrimonio canonico*[10], 1985, trata del objeto esencial sobre el que recae el consentimiento matrimonial; es un estudio breve, conciso, con una gran aparato de notas. El autor ha sabido escoger los aspectos que más interesan para la exposición del tema; ha dividido su estudio en tres capítulos: el primero expone la definición, esencia y fines del matrimonio; el segundo, el objeto esencial del consentimiento conyugal; el tercero, finalmente, el matrimonio "in facto esse" y el objeto del consentimiento matrimonial.

Todos los capítulos giran en torno al objeto esencial formal del consentimiento matrimonial, que para Tomás Sánchez es la mutua traditio entre los esposos de la *potestas in corpus*, del *ius in corpus*, de la *potestas ad copulam*. Tal es la esencia del matrimonio *in fieri*. A través de esta concepción matrimonial, fuertemente impregnada de los aspectos biológico-procreativos de la unión conyugal, Sánchez establece la distinción entre el *ius* y el *usus*, resuelve el problema de la impotencia, etc.

La influencia de este enfoque ha perdurado, y aún se deja sentir, en parte de la actual canonística. Subraya Caberletti el mérito de Tomás Sánchez en haber expuesto una definición precisa y completa, aunque no original, de la esencia del matrimonio; reconoce, sin embargo, su abandono de la dimensión espiritual del matrimonio como elemento esencial del mismo, la excesiva acentuación del significado sexual-procreativo del matrimonio, empobreciendo la realidad interpersonal del matrimonio, etc.

Caberletti presenta todo ello de forma clara y concisa; pero no estudia con la conveniente amplitud las fuentes de donde Sánchez depende, ni el pensamiento de los autores coetáneos; por ello no se puede apreciar ni el punto de partida de Sánchez, ni su relación con la época, ni su aportación e influencia en épocas posteriores.

---

[10] CABERLETTI GIORDANO, *L'oggetto essenziale del consenso coniugale nel matrimonio canonico. Studio storico-giuridico di Tomás Sánchez.* Dissertatio in Pontificia Universitate Gregoriana. Brescia. Morcelliana 1985. 8°, 204 págs.

Raymond L. Burke en su disertación doctoral sobre *Lack of discretion of jugement because of schizophrenia: doctrine and recent rotal jurisprudence*[11], 1986, rechaza la afirmación de muchos autores de que Tomás Sánchez, contrariamente a Santo Tomás, sostiene que la discreción requerida para dar el consentimiento matrimonial es la misma que se requiere para cometer un pecado mortal; esta edad sería, por tanto, para Tomás Sánchez según esos autores la de los siete años. Dice Burke que, aun prescindiendo de si edad a la edad de siete años hay capacidad para cometer un pecado mortal, resulta extraño que Tomás Sánchez crea suficiente para el consentimiento matrimonial la capacidad intelectual-volitiva propia de tal edad[12].

Siguiendo las explicaciones de Hartmut Zapp[13], subraya Burke que Tomás Sánchez distingue entre la discreción de juicio que se exige para el contrato de los esponsales y la que se requiere para dar un consentimiento matrimonial válido, y exige para dar un consentimiento matrimonial válido una discreción de juicio mayor que la exigida para los esponsales; arguye principalmente a partir del siguiente texto de Tomás Sánchez:

> «Copula, nedum nisus ad illam, minime indicit praesumptionem discretionis ad matrimonium petitae, facit tamen praesumi potentiam. E contra autem propinquitas pubertatis facit praesumi discretionem, non tamen potentiam. Sic Covar. 4, decret. 2, par., c. 5, num. 3 . Ratioque est, quia in tenera aetate invenitur aliquando robur ad copulam (ut num. 29 probavimus), cum tamen in ea non soleat tanta discretio adesse, quanta ad vinculum gravissimum ac perpetuum matrimonii desideratur»[14].

En 1988 **Aidan McGrath** publicó como volumen 247 de la colección Analecta Gregoriana su disertación doctoral, *A controversy concerning male impotence*[15]; trata de la congruencia entre la carta de Sixto V, «Cum frequenter», 27 junio 1587, sobre el impedimento de impotencia que padecen los eunucos totales para contraer matrimonio, y la declaración de la Congregación para la doctrina de la fe, 13 mayo 1977; en este estudio ocupa un puesto principal la interpretación de Tomás Sánchez sobre el documento de Sixto V.

---

[11] RAYMOND L. BURKE, *Lack of disrcetion of judgemente because of schizophrenia: doctrina and recent roral jurisprudence*. Analecta Gregoriana 237A. Pontificia Università Gregoriana. Roma 1986. 254 págs.

[12] *Ibid.*, pág. 106s.

[13] HARTMUT ZAPP, *Die Geisteskrankheit in der Ehekonsenslehre Thomas Sanchez*, Forschungen zur kirchlichen Rechtsgerichte und zum Kirchenrecht. 11, Freiburg im Breisgrau 1967.

[14] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*. Tomus secundus. Matriti 1605. Lib. VII *De impedimentis*, disp. 104, num. 27, pág. 705.

[15] AIDAN MC. GRATH, O.F.M., *A controversy concerning male impotence*. Analecta Gregoriana 247. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988, 327 págs.

Tres son los aspectos principales que McGrath destaca en las explicaciones de Tomás Sánchez: la razón de la impotencia para el matrimonio que padecen los eunucos reside en que no son capaces de emitir «verum semen»; que contra lo que indica Tomás Sánchez la doctrina del documento de Sixto V, tal como él la explica, no era la más común entonces[16]; que el documento de Sixto V es una declaración del derecho natural, y no comporta el establecimiento de un impedimento de derecho eclesiástico[17].

En relación con la razón de la impotencia de los eunucos que carecen de ambos testículos Tomás Sánchez distingue tres sentencias:

> «Quidam censent hos ad matrimonium ieundum idoneos esse, si virgam erigere valeant, ac subinde coire, quamvis semen emittere nequeant [...]».
>
> «Alii vero docent eos valide contrahere, si possint aliquale semen emittere, quamvis ad generationem ineptum [...]»
>
> «Sed indubitata sententia est, Eunuchos utroque testiculo carentes esse matrimonii incapaces, ac proinde irritum esse matrimonium, quod inierint. Quia ad matrimonii veritatem desideratur potentia verum semen intra vas foemineum emittendi»[18].

Discute luego McGrath la exactitud de la segunda afirmación de Tomás Sánchez, antes apuntada, que 37 autores sostenían esa tercera opinión antes del documento de Sixto V; afirma que:

> «Haec sententia etiam ante motum proprium Sixti V communis erat theologorum et Iurisperitorum»[19].

A continuación cita una larga lista de autores como propugnadores de esa opinión que él juzga común; pero McGrath afirma que solamente 30 de los autores citados por Tomás Sánchez escribieron antes de tener conocimiento de la espístola «Cum frequenter», y que

> «of all the authors examined, not a single one can be said to support the third opinion unequivocally»[20].

Añade la lista de 54 autores, entre los que se encuentran los citados por Tomás Sánchez; de ellos 10 favorecen la primera opinión, de las indicadas por Tomás Sánchez, 19 están a favor de la opinión segunda, 2 favorecen la primera

---

[16] *Ibid.*, págs. 104-109.

[17] *Ibid.*, págs. 236-238.

[18] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento. Tomus secundus.* Lib. 7°, disp. 92, num. 15-17. Matriti 1605, pág. 626s.

[19] *Ibd.*, pág. 628.

[20] AIDAN MC. GRATH, O.F.M., *A controversy concerning male impotence.* Analecta Gregoriana 247. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988, pág. 107.

o la segunda, 4 son favorables a la tercera opinión, pero no hacen referencia al «verum semen», y de 19 no se deduce con claridad su opinión[21].

De ahí concluye McGrath que

> «it is manifestly clear that Sánchez's claim is hopelessly inaccurate. There is not one independent verification of the existence of his theory prior to «Cum frequenter». On the other hand, at least thirty-one authors, in one way or another, favoured the second opinion, upholding the ability of eunuchs and spadones to marry, provided they can have an erection and emit semen. Sanchez's opinion cannot truly be called common»[22].

Respecto a la tercera afirmación de Tomás Sánchez, que el documento de Sixto V es una declaración del derecho natural, y no comporta el establecimiento de un impedimento de derecho eclesiástico, McGrath aduce el texto de Tomás Sánchez, en el que rechaza la opinión de Henríquez y afirma:

> «non tamen approbo quod tradit Henríquez, lib. 12 de matrim. c. 8, nu. 1 in commmento, littera R, nempe. si daretur aliquis Eunuchus verum semen emittens, eum non esse iure naturae inhabilem ad matrimonium, sed motu proprio Sixti V esse matrimonii incapacem. Sed hoc non approbo, quod Sixtus V in eo motu proprio nihil novum statuerit, sed solum ius antiquum et naturale declaravit, ut constat ex illis verbis "Auctoritate nostra declares". Item quia non sola matrimonia in posterum contrahenda irritavit, sed etiam iam contracta; quod Pontifex efficere non posse constat, si valida fuerant. [...]. Quare Authores n. 15 relati verum dixere asserentes Eunuchos, qui seminare possunt, esse aptos ad matrimonium; si, quod supponunt, esset verum. At cum id sit impossibile, iure optimo Sixtus V in universum matrimonia Eunuchorum utroque testiculo carentes irrita esse declaravit»[23].

McGrath concluye:

> «For Sánchez, "Cum frequenter" was simply a declaration of "ius antiquum et naturale", and while he gives no explanation of what these terms refer to, he gives no indication that they are in any way contrasting»[24].

---

[21] *Ibid.*, pág. 109.

[22] *Ibid.*, págs.109s.

[23] THOMAS SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento. Tomus secundus.* Lib. 7°, disp. 92, num. 18. Matriti 1605, pág. 628.

[24] AIDAN MC. GRATH, O.F.M., *A controversy concerning male impotence.* Analecta Gregoriana 247. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988, pág. 237.

Scasso Andrea, publicó en la revista Apollinaris 69 (1996) 243-261 un amplio artículo sobre la *Natura dell'atto di assistenza al matrimonio nella dottrina di Tomas Sanchez*[25].

Parte el autor del hecho de que todavía en sentencias recientes del Tribunal de la Rota Romana se afirma que la asistencia al matrimonio, aunque no sea un acto de jurisdicción en sentido estricto, sin embargo es ciertamente un acto jurisdiccional»[26]. Y cree encontrar una contradicción entre ese negar que la asistencia al matrimonio sea un acto de jurisdicción y la obstinación en asimilar esa asistencia al matrimonio a los actos jurisdiccionales en algunos de sus efectos que son propios de la potestad de jurisdicción y se concilian mal con la peculiaridad del acto de asistencia[27].

Por ello dice el autor:

> «vorrei analizzare il pensiero del teologo-canonista Sanchez, tra i pochi ad aver coerentemente sviluppato un raggionamento organico e coerente con l'impostazione assunta come premessa, vale a dire la totale «specificità» dell'assistenza al matrimonio e la sua assoluta non riconducibilità, neppure in senso lato, agli atti cosidetti giurisdizionali»[28].

Expone el autor brevemente las discusiones que se tuvieron en el Concilio de Trento sobre este tema, y señala algunas imprecisiones que quedaron en la doctrina conciliar aprobada, y añade:

> «E` proprio su questi grandi dubbi ed incertezze che ebbe a pronunciarsi il Sanchez, il cui pensiero contituisce indubbiamente un momento di svolta decisivo nella teologia e canonistica del secoli XVI e seguenti»[29].

A continuación expone el autor la doctrina de Tomás Sánchez en sus «Disputationes de sancto matrimonii sacramento», libro 3°, «De consensu clandestino», disputas 19 y 21, en las cuales trata de estas dos cuestiones: «Utrum sit necessarium ad matrimonii valorem ut assistat proprius utriusque contrahentis parochus, ac intra propriae parochiae limites», y «Utrum parochus excommunicatus, suspensus, vel irregularis, vel cui interdicta est

---

[25] SCASSO ANDREA, *Natura dell'atto di assistenza al matrimonio nella dottrina di Tomás Sánchez*: Apollinaris 69 (1996) 243-261.

[26] c. Bruno, 22 febrero 1980: «Quamvis potestas assitendi matrimonio non sit actus iurisdictionis sensu stricto, attamen est certe actus iurisdictionalis, ideoque ea que de iurisdictione statuuntur valere dicenda sunt etiam de matrimonii assistentia» (SRRD, vol. LXXII, p. 117).- Cita en nota 2.2, pág 243.

[27] A. SCASSO, *Natura dell'atto di assistenza al matrimonio nella dottrina di Tomas Sanchez*: Apollinaris 69 (1996) 244.

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*, pág. 247.

sacramentorum administratio, possit valide assistere matrimonio, vel alteri licentiam assistendi dare»[30].

Afirma el autor que Tomás Sánchez en la disputa 19

> «offre spunti importanti per precisare se l'atto di assistenza appartiene o meno agli atti di giurisdizione, ed eventualmente definire a quale tipo di giurisdizione (se contenziosa o voluntaria)»[31].

Recorre luego el autor la exposición que hace Tomás Sánchez de las diversas sentencias y de las razones en las que se pueden fundar esas sentencias, a saber, 1ª la que propugna la validez del matrimonio celebrado ante un sacerdote distinto del párroco propio, 2ª la que requería la presencia del párroco propio, sea el del esposo o el de la esposa, 3ª la que requería que el párroco asistente celebrase el matrimonio en su propia parroquia. Tomás Sánchez admite la validez del matrimonio celebrado por el párroco propio aun fuera de su territorio, ya que se trata de un acto de «jurisdicción voluntaria», y ésta requiere solamente el acuerdo de los contrayentes[32].

Después de exponer otros temas tangenciales que discute Tomás Sánchez en estas mismas páginas, pasa el autor a exponer la doctrina de Tomás Sánchez en la disputa 21ª, de la que afirma que es «ancor più importante e significativa ai fini del nostro studio»[33]. En ella,

> «Sanchez tratta separatamente tre diversi problemi: in primo luogo, l'assistenza da parte di un parroco [scommunicato] non tollerato; quindi, la validità della licenza da lui concessa; infine, affronta la questione dell'atto di assistenza di un parroco cui è interdetta l'amministrazione dei sacramenti»[34].

Al enunciar la primera cuestión apunta explícitamente al carácter jurídico de la asistencia al matrimonio; dice así:

> «Quaestio prima, utrum asistere matrimonio sit actus iurisdictionis, et proinde si parochus excommunicatus, suspensus vel irregularis, non toleratus, assistat, sit invalidus ille actus, et consequenter matrimonium?»[35].

Juzga Tomás Sánchez que aun el párroco, que por haber sido objeto de una excomunión debe ser «evitado», «no tolerado», puede asistir válidamente

---

[30] THOMAS SÁNCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, t. I, Genuae 1602, págs. 510, 521.

[31] A. SCASSO, *o.c.*, pág. 248s.

[32] TOMAS SANCHEZ, *o.c.*, nº 14, pág. 515.

[33] A. SCASSO, *o.c.*, pág. 256.

[34] A. SCASSO, *o.c.*, pág. 257.

[35] TOMÁS SÁNCHEZ, *o.c.*, Disp. 21ª, nº3, pág. 522.

a los matrimonios, ya que mantiene su autoridad, que no es una potestad de jurisdicción; por esta misma razón, según Tomás Sánchez es válida la asistencia al matrimonio de un párroco, obligado a ello por violencia, pues para la validez del matrimonio basta la intención de los contrayentes manifestada en su presencia;

> «[...] l'argumento più probante mediante il quale si può dimostrare che l'assistenza al matrimonio non rientra tra gli atti di giurisdizione consiste in ciò che mentre caratteristica peculiare di questi ultimi è la loro radicale nullità qualora vengano posti in essere da un soggetto costretto con violenza, dal momento che «actus enim agentium non operantur ultra eorum intentionem»; al contrario non è affatto stabilita la nullità dell'atto di assistenza nell'ipotesi del parroco costretto con violenza, essendo sufficiente la mera intentione di coloro che di fronte a lui si presentino: *ergo illa praesentia non est actus iurisdictionis*»[36].

Respecto a la cuestión segunda –validez de la licencia concedida por un párroco excomulgado «vitando», juzga Tomás Sánchez más probable que sea válida, porque no es un acto jurisdiccional sino «in quantum est testis legitimus matrimonii, et simul habens facultatem substituendi ad eum actum testificandum»; y no pecaría dicho párroco, al conceder esa licencia, «quia ibi nullam exercet iurisdictionem»[37].

Igualmente juzga Tomás Sánchez válida la asistencia al matrimonio por un párroco a quien se le ha prohibido la administración de los sacramentos, puesto que ese párroco conserva la legitimación y el título parroquial[38].

Como conclusión afirma el autor que a pesar de que Tomás Sánchez, a veces, en sus explicaciones incluya la asistencia al matrimonio en la jurisdicción voluntaria, sin embargo a continuación indica que la asistencia al matrimonio «nec est actus ordinis, nec iurisdictionis».

Expresamente lo indica Tomás Sánchez en un texto de la misma disputa 21ª:

> «Ad confirmationem, dic non esse proprie actum iurisdictionis; appelari autem a iurisperitis actum iurisdictionis voluntariae, non quia proprie iurisdictionis sit, sed ut opponitur contentiosae»[39].

Sobre todo destaca el autor:

---

[36] ANDREA SCCASSO, *Natura dell'atto di assistenza al matrimonio nella dottrina di Tomas Sánchez*: Apollinarus 69 (1996) 258.

[37] A. SCASSO, *o.c.*, págs. 259s.

[38] A. SCASSO, *o.c.*, pág. 260.

[39] TOMAS SANCHEZ, *o.c.*, Disp. 21ª, nº 5, pág. 523.

«la definizione sorprendentemente moderna e giuridicamente ineccepibile che egli ha dato a proposito dell'atto di assistenza: *testificatio quaedam personae dignitatem habentis*[40]. Si tratta di una tra le più esaurienti e convincenti risposte ai ripetuti interrogativi posti dalla dottrina e dalla giurisprudenza, che come abbiamo visto hanno spesso vagato tra improbabili soluzioni e sterili ragionamenti»[41].

En el volumen anterior de esta misma revista, ***Archivo Teológico Granadino*** 65 (2002) 5-38, publiqué un artículo titulado *En el cuarto centenario de la publicación del tratado de Tomás Sánchez, De sancto matrimonii sacramento, Genvae. Apud Iosephum Pavonem. MDCII.*

En primer lugar aporta este artículo los datos históricos de esta edición del primer volumen del tratado de Tomás Sánchez sobre el matrimonio: su dedicatoria, su composición durante unos tres años, la obtención de las licencias para su edición, la demora de tres años hasta su impresión en Génova, y algunas censuras desfavorables posteriores.

Después de exponer la presentación del tratado y de los seis libros que la componen con palabras del mismo Tomás Sánchez, el artículo estudia nueve opiniones suyas en este primer volumen de su obra, menos divulgadas, y especialmente las que no coinciden con la actual doctrina común. Son estas: Matrimonio como sacramento permanente, Matrimonio por procurador, Matrimonio por carta, Potestad del Papa para disolver matrimonios ratos no consumados, Matrimonio de la Santísima Virgen María, Exclusión de los «bona matrimonii», Fines del matrimonio, Exigencia de simultaneidad en el consentimiento de los contrayentes, Renovación del consentimiento en la convalidación del matrimonio.

En todos estos nueve temas se expone la doctrina de Tomás Sánchez, sus antecedentes en otros autores, algunos de los autores posteriores que aceptan esa doctrina o la impugnan, y su contraste con la doctrina canónica vigente o actual.

---

[40] TOMAS SANCHEZ, *o.c.*, Disp. 19ª, nº 18, pág. 516.
[41] A. SCASSO, *o.c.*, pág. 261.

Archivo Teológico Granadino 66 (2003) 159-222

DIEGO RUIZ DE MONTOYA, S.I.

Commentarii in materiam de peccatis (1ª 2ae)[1]

Ad q. 81, 82 et 83
TRACTATUS DE ORIGINALI PECCATO

Sectio 3ª
QUAE PECCATA ET QUORUM PARENTUM AD POSTEROS TRADUCI POTUERINT

Dubitatur 1º
Utrum omnia peccata Adami vel aliorum parentum traducantur ad posteros

[f.489]

De hac re dubitavit semper Augustinus, nam in Ps. 105 *peccavimus cum patribus nostris* dubitat utrum sit sensus ita filios peccavisse cum parentibus in AEgypto *ut Levi cum Abrahamo decimatus est quoniam in lumbis eius erat quando decimas obtulit Melchisedech*[2], vel potius imitatione illorum peccavisse, et in Enchiridio, capite 46, *parentum* inquit *peccatis parvulos obligari non solum primorum sed etiam suorum de quibus nati sunt,* non improbabiliter dicitur[3]. Vide quae ex capite 45, 47 et 49 eiusdem libri colligit Magister, 2, d.33[4]. Idem colligit Augustinus, 6 In Julianum, cap.2[5], et docet Leo Papa, epistola 83 ad Nicetam atque eidem suscribere videtur Gregorius, 15 Moralium, cap.22[6].

---

[1] 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, 89.

[2] S AUGUSTINUS, *in Ps 105* (PL 37,1409).

[3] S.AUGUSTINUS, *Enchiridion, c.46* (PL 40,254)

[4] PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum, 2, d.33, c.1 et 2,* (Ad Claras Aquas 1916, p.480,482).

[5] S.AUGUSTINUS, *Contra Iulianum pelagianum, l.6, c.2* (PL 44, 823).

[6] S.GREGORIUS MAGNUS, *Moralium, l.15* (PL 75, 1104).

Praecipuum argumentum quod D.Augustino dubitationem iniecit desumitur ex capite 20 Exodi *Ego sum Deus Zelotes visitans iniquitatem patrum in filios in 3 et 4 generationem,* et Deuteronomio 5 [9] *reddat peccata patrum in filios.* –

Confirmari potest plerisque Sacrae Scripturae exemplis quibus filii propter parentum peccata interfecti sunt, ut in diluvio omnes; in AEgypto primogeniti etiam parvuli; et Iosue, capite 7, filii Acham et filiae igni traditi sunt cum parente; Num. 31, parvuli generis masculini praecipiuntur occidi ex civitate Madiam; 1 Regum 15 [1 Samuel 15,3], Sauli praecipit Dominus ut ex Amalech interficiat parvulum atque lactantem; 2 Regum 12 [2 Samuel 12,14], propter Davidis adulterium interficitur parvulus ex adulterio natus; 1 Regum **[f.489v]** 4, praedicitur totam Heli posteritatem fore puniendam; 2 Reg 4 [2 Samuel 4], David imprecatur mala universae domui Ioab et patris eius propter proditionem et homicidium Abner; 3 Reg 14 [1 Reg 14,10], *ego inducam malum super Ieroboam* et super universam domum eius.

Ex his et similibus desumitur argumentum: nullus punitur iuste nisi pro culpa quam contrahit; sed filii puniuntur propter peccata parentum; ergo ex illis contrahunt culpam.

Confirmatur 2°: quoniam parvuli ante usum rationis non possunt esse conscii paterni nec imitatione participes; ergo non alia ratione puniuntur nisi quoniam origine contrahunt peccata parentum.

Confirmatur 3°: quoniam totus Israel fame opresus est tribus annis donec ad expiationem criminis quo Saul iniuste gabaonitas oppresserat et multos occiderat, suspensi sunt duo filii et quinque nepotes Saulis, 2 Reg 21 [2 Sam 21]. Quod factum fuisse Deo vel imperante vel saltem approbante constat ex textu.

Confirmatur 4°: quoniam iustae sunt leges quibus ita punitur crimen laesae maiestatis ut non solum reus sed tota eius posteritas nobilitatem et opes amittat; ergo peccata parentum ad filios transeunt.

Idem argumentum vim habet in iis qui ex damnato concubitu nascuntur quos secularis respublica et ecclesiastica legibus multis deprimit et vexat.

2um argumentum: quoniam David ex legitimo toro natus inquit in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea; ergo non unum sed plura peccata a parentibus accipimus.

3um, quoniam a primo parente propterea culpam contrahimus quo-

niam in eius generativa virtute continebamur ut effectus in causa, sed simili modo continebamur in proximis parentibus; ergo eorum etiam paccata per originem accipimus.

4um, quoniam unusquisque potentior est ut in alium transferat quod a se ipso habet quam quod habet ab alio sicut ignis potentior est ut calefaciat quam aqua calefacta sed homo transfert in filios peccatum quod ab Adamo accipit; ergo potentior erit ut suum personale peccatum in filios transferat.

—Confirmatur quoniam propinquum agens fortius agit quam remotum; sed Adamus remotissimus progenitorum causat originale peccatum; ergo proximi parentes causare poterunt.

5um, quoniam quamvis persona careat gratia propter peccatum personale adhuc potest multiplici reatu peccatorum sordescere secundum illud Apocalipsis ultimo [22,11]: *qui in sordibus est sordescat adhuc*; ergo similiter humana natura quamvis propter originale peccatum careat prorsus gratia potest nihilominus plures originales **[f.490]** reatus a parentibus contrahere.

6um, saltem videtur transmitti ad filios peccatum adulterii aut fornicationis quia ratio transmittendi originale peccatum est infectio et corruptio generativae virtutis circa actum generandi; sed peccatum adulterii aut fornicationis continet corruptionem virtutis generativae maiorem quam actus matrimonii; ergo transmittit suam malitiam in filios.

7um, quoniam saltem omnia peccata Adami transibunt ad filios quoniam ut primus homo totam masam humani generis corrupit, ita secundus homo reparavit; sed Christi Domini omnia merita huius vitae fidelibus regeneratis communicat; ergo omnia Adami peccata ad filios carnali generatione transibunt.

Nihilominus CONCLUSIO certa: unicum tantum peccatum ad posteros transmitti, scilicet primum peccatum Adami, reliqua autem sive eiusdem sive aliorum parentum nullum reatum culpae ad filios transferunt. Ita Anselmus ex professo capite 23 De conceptu Virginis[7]; Hugo, De Sacramentis Fidei, libro 1 in fine totius partis 7[8]; Magister[9]

---

[7] ANSELMUS, *De Conceptu Virginali*, c.23 (PL 158, 456).

[8] HUGO A STO. VICTORE, *De Sacramentis Fidei, l.1, pars 7ª* (PL 176, 299-306).

[9] PETRUS LOMBARDUS, *op.cit.2, d.33, ed.cit., p.480s.*

et scholastici, 2, d.33; Albertus, 2 p., q.112, fine[10]; Alexander, 2 p., q.122, memb.8 et mem.3, a.1; Altissiodorensis, lib.2, tract.27, cap.3 ad 1; D.Thomas, q.81, a.2[11], ubi Caietanus, Conradus[12] et reliqui discipuli; D.Bonaventura, 2, d.33, a.1, q.1[13]; Ricardus ibidem; D. Antoninus, 1 p., tit.8, cap.1[14]; Durandus, d.33, q.1[15]; Scotus, d.32 prope finem[16]; Ruardus a.2 contra Lutherum, versus finem, propositione 10 de originali[17]; Bellarmino, tomo 3, libro 4, De amissione Gratiae, cap.ultimo[18]; Valentia, tomo 2, disp.6, q.11, puncto 3[19].

PROBATUR 1°: quoniam Sacra Scriptura et Patres, cum de originali culpa a parentibus accepta loquuntur mentem faciunt primi peccati et nullius alterius peccati sive Adami sive aliorum parentum, quod manifestius est ad Romanos 5 (16) iudicium quidem ex uno (scilicet delicto) in omnes homines in condemnationem, gratiam vero ex multis delictis in iustificationem, quo loco gratiae virtus peccati pernitiem vincit, quoniam cum fuerit unicum delictum quo totum genus humanum damnatum fuit gratia non ab illo tantum sed ab aliis innumeris delictis personalibus liberat – Eiusdem peccati unitas repetitur saepius eodem capite ut ibi unius delicto multi mortui sunt et unius delicto mors regnavit et unius delicto in omnes homines in condemnationem et per *unius inoboedientiam peccatores constituti sunt multi.*

---

[10] B. ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologiae*, 2 p., tr.17, q.112 (Ed.Vivès 1885. T.33.p.326).

[11] THOMAS AQ., *1 2, q.81, a.2* (Ed.Vivès, 1.870, 2, p.542s)

[12] CONRADUS KOELLIN, O.P. *In Primam Secundae, q.81, a.2* (Venetiis 1589, p.639).

[13] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum*, 2, d.33, a.1, q.1 *(Ed. Quaracchi 1885, 2, 782s).*

[14] D. ANTONINUS, ARCHIPRESULIS FLORENTINUS O.P., *Repertorium literale Summe, 1 p., tit.8, § 1* (1629, p.96).

[15] DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In II librum Sententiarum, d.33, q.1* (Antverpiae 1566, p.187).

[16] IOANNES DUNS SCOTUS, *In librum secundum Sententiarum*, Q.32 (Ed.Vivés 1893, p.320).

[17] RUARDUS TAPPER, *Explicationes articulorum.. art.2 contra Lutherum, prop.10ª* (Lovanii 1565, p.88).

[18] ROBERTUS BELLARMINO, *De amissione Gratiae*, l.4, c.18 (Ed.Vivès 1873, t.5, p.384).

[19] GREGORIUS DE VALENTIA, *Commentariorum theologicorum t.2, disp.6, punc.3* (Lugduni 1603, p.629).

CONFIRMATUR quoniam saltem solius Adami et nullius alterius parentis peccatum transire ad posteros colligitur ex similitudine Christi Domini qua 1Cor 15 (47) Adamus *homo primus* et Christus Dominus *secundus homo* appellatur quod si aliorum hominum peccata per generationem **[f.490v]** traheremus, nec solum Adam diceretur figura futuri nec recte Christus Dominus diceretur secundus homo, id quod diligenter observavit Augustinus, et ex Augustino Prosper, libro sententiarum Augustini, sententia 299[20].

2° PROBATUR ex Augustino, qui libro 1 De peccatorum meritis, cap. 10, *unum dicit esse peccatum in quo omnes peccaverunt,* et in Enchiridio, cap. 43[21] supponit unicum tantum originale inesse parvulis, quod manifestius ostendit cap.44 et 45, ut dicetur infra ad 2. Et omnes Patres idem supponunt quoniam fere semper utuntur voce singulari et circumstantias exprimunt quibus primum peccatum manifeste designatur, dum dicunt lapsum naturae humanae in Paradiso, antiquam impietatem, antiquam mortem, et similia, ut constat apud Dyonisius, De ecclesiastica hierarchia, cap.3, parte 3[22]; Ignatius, epistola ad Trallianos[23]; et in iis testimoniis quae ex Irineo, Cypriano, Gregorio Nazianceno, Retitio, Olimpo, Hilario, Ambrosio, Ioanne Chrysostomo et Hieronimo refert Augustinus, 1° Contra Iulianum[24], et quae cum Cypriano docet Hieronimus, libro 3 Contra pelagianos, fine[25]. Vide alios Patres, sec.1, dub.2 pro conclusione 3.

CONFIRMATUR denique quoniam Tridentinum sess.5, can.3[26], docet originale peccatum ex unico peccato Adami procedit.

RATIONE autem triplici probat Anselmus supra: 1ª quoniam originale peccatum est originalis iustitiae nuditas; sed haec in summo gradu causata est ex primo peccato Adami; ergo nec numero nec gravitate augeri potest aliis peccatis Adami aut proximorum parentum. Minor probatur, quoniam ubi nulla remanet iustitia, non

---

[20] PROSPER AQUITANUS, *Sententiarum ex operibus Sti. Augustini...Sent.CCCI (alias 299) (PL 51,473).*

[21] AUGUSTINUS, *Enchiridion, c.43 (PL 40, p.253).*

[22] DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica Hierarchia, c.3, §XI* (PG 3, 467)

[23] S. IGNATIUS, *Epistola ad Trallianos* (PG 5, 794).

[24] AUGUSTINUS, *Contra Iulianum pelagianum, l.1, c.3s (PL 44, 644s).*

[25] S. HIERONYMUS, *Contra pelagianos,* l.3 (PL 23, 616).

[26] Dz. 790.

potest fieri maior iustitiae nuditas; sed Adamus primo peccato omnem prorsus iustitiam prodidit; ergo causavit nuditatem iustitiae in summo gradu.

Contra quam rationem ARGUITUR: 1°, quoniam habituale peccatum personale consistit in privatione gratiae et nihilominus multiplicantur et graviora redduntur personalia peccata per ordinem illius privationis ad varias actiones turpes, supra, sec.1, dubio 1; ergo privatio originalis iustitiae potest esse multiplex peccatum habituale in ordine ad multas actiones turpes parentum quae filiorum nomine commissae fuerint et illis imputentur.

ARGUITUR 2°, quoniam saltem de potentia absoluta possibile fuit plures parentes fieri filiorum capita quantum ad diversa dona supernaturalia amittenda vel retinenda, ut nomine filiorum obligarentur praeceptis, et tunc peccantibus variis parentibus contra illa diversa praecepta, in illis omnibus ut in capitibus filii peccarent et ab illis contraherent reatum diversum originalis culpae.

Igitur ut rationis vim aperiam, DICO 1°: nulla videtur contradictio si de potentia absoluta Dei his **[f.491]** legibus et obligationibus constituerentur plures parentes quibus nomine filiorum obligarentur ad diversa dona supernaturalia retinenda nomine filiorum, quo casu si parentes plures amitterent varia dona supernaturalia, transmitterent ad singulos posteros plura originalia peccata simul. – Et eadem ratione si primus parens pluribus praeceptis circa diversa dona supernaturalia nomine filiorum ita obligaretur ut unum donum amitti posset alio retento donec per aliud peccatum amitteretur, tunc filii ex variis peccatis parentis contraherent varia originalia peccata. – Quapropter de potentia ordinaria et non de absoluta intelligenda est impossibilitas multiplicandi peccata originalia eiusdem hominis, quam affirmant Anselmus, D.Thomas et D.Bonaventura citati, quod ad aliud propositum observavit Conradus, q.81, a.2, notab.3[27]. – Hoc idem verisimiliter suadent argumenta praecedentia. – Esset autem in eo casu diversorum originalium poena, diversa scilicet carentia illius doni cuius praeceptum violavit et carentia donorum quae sine illo esse non possunt.

---

[27] CONRADUS KOELLIN, O.P., *In Primam Secundae* (Venetiis 1589, p.639).

DICO 2°: de potentia ordinaria vim suam retinet Anselmi ratio: supponit enim quod fides docet omnibus supernaturalibus donis destitutos nasci filios Adami propter illius peccatum primum, quod signum est Adamum ita constitutum esse caput humani generis ut ab illo tantum et ab unico illius peccato penderent omnia dona supernaturalia.

– Quo supposito Anselmi ratio instauratur hoc modo: postquam per unicum actum Adami tota posteritas evasit nuda omnibus supernaturalibus donis fieri non potest ut alii parentes sint filiorum capita quantum ad culpam et obligationem, nec idem primus parens per alios actus[28]; ergo non contrahuntur multa originalia peccata. Consequentia probatur quoniam nisi qui filiorum fuerit caput illo speciali modo non potest in filios derivare culpam. Antecedens autem probatur quoniam parentes constituendi essent capita quantum ad recuperandam et non recuperandam iustitiam, ita ut non recuperare imputaretur originaliter posteris et hoc non quoniam solius Christi Domini est caput esse recuperandae iustitiae, ut infra, sec.5, dub.8, mem.3 et 4; vel constituendi erant capita quoad aliqua dona naturalia amittenda vel retinenda, quod nec expediens nec dignum est divina sapientia et liberalitate, sect.1, dub.8, difficultate 7. De aliis autem donis supernaturalibus retinendis non poterat iniri pactum, quoniam omnia erant amissa ut suppono, et non expediebat ea ab invicem separari, ut amissa gratia aliquod illorum transiret ad posteros.

DICES: poterat nihilominus Deus filios Noe v.g. in ipso obligare aliquo praecepto **[f.491v]** quamvis non pro retinendo vel amittendo aliquo dono supernaturali. –

RESPONDEO, ex eodem loco citato non expedire, et propterea forte esse impossibile posteros obligare in parente nisi cum spe alicuius maximi emolumenti quod ex illo pacto cum parentibus inito filiis provenire possit atque inde magis explicatur et confirmatur haec ratio quoniam peccata personalia multiplicantur licet nullum donum supernaturale amittatur denuo idque propterea quod obligationes personales plurimae sunt quae non pertinent ad dona supernaturalia amittenda vel retinenda quod in originale peccato fieri non potest

---

[28] ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De conceptu virginali, c.24 (PL 158, 458).*

saltem de potentia ordinaria atque hoc forte voluit Anselmus, cap.23 De conceptu virginali, prope finem his verbis: *si igitur infantes nequeunt ostendi mox ut animam habent alius alio magis aut minus vel velle quod debent aut quod non debent nemo potest probare quod in infantibus alius alio nascatur iustior vel iniustior*[29]. – His consonant fundamenta Bonaventurae, Ricardi et Durandi.

2ª RATIO Anselmi: quoniam iusti parentes nullam iustitiam transmittunt ad filios, infra, sect.6, dub.8, mem.3 et 4; ergo iniusti parentes non addunt iniustitiam et peccata. Consequentia probatur, quoniam Adamus suam culpam in nos ita transtulit ut si non peccavisset transmisisset ad nos originalem iustitiam, sed alii parentes etiamsi se continerent ab omnibus peccatis mortalibus nullam iustitiam possent transmittere; ergo nec iniustitiam et peccatum transmittere poterunt.

CONFIRMATUR 1°, quoniam Adamus etiamsi numquam peccavisset non transmitteret ad posteros sua peculiaria merita quae ex variis actibus supernaturalibus procederent sed tantum transmitteret originalem iustitiam non minorem in primum filium quam in postremum cuius generationem plura personalia merita praecesissent; ergo non transmittit ad filios alia peccata praeter primum quo originalis iustitia amissa est. –

CONFIRMATUR 2°, ex D.Thoma in *sed contra,*[30] quoniam bonun est magis difusivum sui quam malum; sed merita non traducuntur nisi ab uno capite; ergo peccata non nisi ab uno capite.

3ª RATIO Anselmi: quoniam poena aequalis manet ad pueros sine baptismo decedentes, sive filios iustorum sive perditissimorum parentum; ergo nullus puerorum contraxit culpas suorum parentum, alioqui ille qui plures culpas contraxisset dignus esset graviori poena.

–CONFIRMAT Magister[31] quoniam poena puerorum est mitissima omnium, de quo dicemus sectione 4, dubio 3; cresceret autem poena propter multas originalium culpas, ita ut excederet poenam alicuius peccati personalis. **[f.492]**

4ª RATIO D. Thomae: a parentibus in filios non traducuntur accidentia spiritualia nisi quae ad speciem et naturam pertinent, sed

---

[29] ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De conceptu virginali, c.24 (al.23) PL 158,458s).*

[30] S.THOMAS, 1ª p., q.81, a.2 *(Ed.Vivès, 2, p.512).*

[31] PETRUS LOMBARDUS, *op.cit., 2, d.33, c.2. (Ed.cit.p.481s)*

solum primum peccatum parentis primi pertinet ad materiam et speciem humanam; ergo illud tantum traducitur in posteros. Maiorem explicando probat quoniam licet aliqua accidentia corporalia quae non pertinent ad individuum traducantur in filios, tamen accidentia spiritualia proprio labore acquisita ut grammatica et philosophia non traducuntur in filios. Minorem probat quoniam, ut iustitia originalis pertinebat ad naturam et speciem in quam generatione traducenda fuisset ita primum peccatum quo amissa fuit ad speciem et naturam pertinet et quod alia peccata non pertineant ad naturam et speciem sed tantum ad individuum probat quoniam quamvis causant habitualem inclinationem ad malum sed non amittunt aliquid quod pro tota specie collatum fuerit. – Huius rationis postrema pars, ne facile corruat, roborari debet ex iis quae dicta sunt in explicanda prima ratione Anselmi.

5ª RATIO D.Bonaventurae: quoniam si omnium parentum peccata traducerentur in filios omnes filii nascerentur deteriores quam eorum parentes nati sunt, unde infelicitas esset maxima post numerosam progenitorum seriem generari, quod indignum est divina clementia. – Addunt aliqui filios quandoque ad virtutem propensos ex sceleratis parentibus nasci – sed hoc probat non traduci realem habitum voluntatis sed nihil probat de reatu morali.

Ad ea quae obiecta sunt RESPONDEO, quod attinet ad Augustinum, Leonem et Gregorium: hi Patres non de contagione culpae sed de communicanda poena loquuntur, ut colligitur ex Augustino locis citatis in 2ª probatione conclusionis, et ex Gregorio eodem loco citato, quod etiam indicant eorum argumenta.

Ad primum cum confirmationibus RESPONDEO: illis testimoniis probatur poenam qua parentes puniuntur quandoque eorum filios vexare sed non probatur parentum culpam generatione transmitti, quod inde constat quoniam subditi quandoque poenas luunt peccati a principe conmissi, ut populus Israel peste percusus propter Davidis culpam qui populum retulit innumerum, imo multi ex populo corruerunt propter unius Acham avaritiam; ipsae etiam res irrationales peccati incapaces traduntur igni et tamen haec omnia non contrahunt reatum culpae quamvis poenam paerticipent. – Constat idem in filiis qui antequam parentes peccarent nati et adulti non poterunt eorum

culpam generatione contrahere et tamen morte plectuntur locis citatis in argumento.

Res haec nullam habet difficultatem quando filii adulti vel imitatione parentum vel dissimili aliquo **[f.492v]** peccato digni sunt poena: tunc enim Deus ex culpa parentum moveri potest ut non dimittat poenam quam alias dimitteret quamvis eam sine parentum culpa pro filiorum peccatis iuste desumere potuisset, de quo supra, sect. 1ª, dubio 3, diffic.1; quod intelligendum est non solum de temporali sed etiam de aeterna poena quatenus Deus qui peccatorem potest efficaciter excitare et expectare donec poeniteat potest etiam illum protinus aeterna morte damnare qua potestate uti vult incitatus a peccatis parentum verum pueros antequam personalibus peccatis merantur poenam punire propter parentum peccata speciem habere videtur inclementiae sed quoniam res haec pertinet ad q.87, a.8, breviter eius decisionem colligam his PROPOSITIONIBUS:

1ª. Beneficium quod filiis gratis confertur iuste negari potest propter peccata parentum, ac proinde propter peccata parentum Deus potest filiis divitias, honorem, valetudinem atque adeo vitam eripere, ut omnium Dominus.

2ª PROPOSITIO: calamitates atque omnia tristia quae naturaliter consequuntur ex causis sive naturalibus sive liberis non impeditis a Deo, et praesertim quae nocumenta filiis proveniunt ex peccatis parentum iuste propter eorum peccata permittuntur, nam etiam sine parentum peccatis permitti possent.

3ª PROPOSITIO: hic modus puniendi utilis est ad graviorem poenam parentum qui magis in filiis quam in se ipsis terrentur vel isti quidem sunt quod metus causa et quoniam ut Aristoteles ait filii sunt aliquid parentum ita D.Thomas hoc a.2 ad 1[32], cum Augustino.

4ª PROPOSITIO: hinc colligitur ratio ob quam praesertim in tertiam et quartam generationem puniantur quoniam ultra quartam generationem vix censentur esse consanguinei et quoniam parentes vivere solebant usque ad generationm quartam, ulteriores autem generationes cum progenitores non videant non ita proprie puniuntur earum rebus adversis quamvis aliquando etiam mortuis parentibus filii

[32] THOMAS AQ., *1ª p., q.81, a.2 ad 1* (Ed.Vivès, 2, p.512).

propter eorum peccata puniantur, ut constat in filiis et nepotibus Saulis in 3ª confirmatione.

5ª PROPOSITIO: quando filii qui puniuntur nullam habent personalem culpam credibile est ut plurimum Deum ex calamitatibus colligere aliquod bonum spirituale vel temporale filiorum atque in parvulis qui interficiuntur propter infidelitatem parentum non est exiguum emolumentum eripi ex periculis idolatriae vel aliorum peccaf.493] catorum.

6ª PROPOSITIO: quidquid adversum contigerit filio citra culpam illius, quanvis proprie sit poena comparatione parentis, caeterum comparatione filii non est proprie poena sed tantum res adversa.

7ª nulli adimitur aliquid gratiae aut gloriae propter peccata parentum nullusque in alio saeculo sive in purgatorio sive inferno gravius punitur ob peccata parentum; hoc autem est quod Augustinus, epist.75 ad Alicium, et cum eo D. Thomas, q.81, a.2 ad 1 aserunt, poena spirituali nullum puniri pro peccato alterius nisi culpae particeps fuerit[33].

8ª PROPOSITIO: Respondeo, potest filios honoribus atque divitiis privare ut severius animadvertat in parentes, sed non potest morte aut mutilatione corporis filios afficere quod quando factum legitur in Sacra Scriptura vel ex divino oraculo factum est vel per accidens contigit ut in bello iusto solent praeter intentionem innocentes interfici, alioqui erit iniustum.

Ad 2um argumentum RESPONDET Magister, 2, d.33, *Alioquin*[34], ex Augustino in Enchiridio, cap.44[35], et D.Thoma, q.82, a.2 ad 1[36], in Sacra Scriptura numerum pluralem pro singulari poni quandoque ut Exodo 32 *fecerunt deos aureos,* cum tamen unicum vitulum conflaverint atque de illo dixerint *isti sunt dii tui Israel,* et Mt 2, *defuncti sunt qui quaerebant animam pueri.* –

RESPONDEO 2: quoniam originale unicum plurimorum personalium peccatorum causa est ratione concupiscentiae, ideo potestate dicitur esse plura peccata. –

---

[33] THOMAS AQ., *1ª p., q.81, a.2 ad 1* (Ed.Vivès, 2, p.513).
[34] PETRUS LOMBARDUS, *op.cit., 2, d.33, c.2. (Ed.cit.,1,p.482)*
[35] AUGUSTINUS, *Enchiridion, c.44 (PL 40, p.253).*
[36] THOMAS AQ., *q.82, a.2 ad 1* (Ed.Vivès, 2, p.518).

3° in hebraeo dicitur esse singularis numerus *in peccato conceptus sum.*

Ad 3 RESPONDEO negando antecedens, nec enim ea erat adaequata ratio transmittendi ad filios originalem culpam, sed quoniam Adamus caput erat cui nomine posteritatis impositum fuit praeceptum servandi originalem iustitiam.

Ad 4 RESPONDET D.Thomas: illud quod habet aliquis ex se facilius in alium transfert si illud est traducibile; sed peccata personalia Adami et aliorum parentum non sunt traducibilia quoniam ad illa vitanda non obligabantur filii ut virtute continebantur in parentibus. – Inde solvitur confirmatio, nam propinquum agens secundum eas proprietates quae non sunt activae nihil agit in aliud sicut aer diaphanus non causat similem qualitatem in terram sibi propinquam; huiusmodi autem sunt merita et peccata proximorum parentum.

Ad 5 NEGATUR CONSEQUENTIA, et ratio discriminis est quoniam amissa gratia adhuc ma**[f.493v]**net in persona obligatio multiplicis praecepti quo violato multiplicatur reatus culpae in ordine ad varias actiones turpes; at vero postquam semel amissa est originalis iustitia et cum ea omne supernaturale donum non potest natura humana obligari in parentibus ita ut obligatio ad filios nondum genitos pertineat. Huius causam vidimus in explicanda 1ª ratione Anselmi.

Ad 6 RESPONDEO peccatum adulterii quamvis filiis maiorem aliquam ignominiam afferat sed reatum culpae non transfert quoniam quamvis corruptio virtutis circa actum generandi conferat aliquid ut traducatur originale peccatum, infra sectione 5, dubio 7, nihilominus praecipua causa quasi efficiens deficit, quae est actus factus auctoritate capitis in quo omnes filii obligati fuerint. – Aliter respondet Bonaventura citatus.

Ad 7 RESPONDEO negando consequentiam, 1° quoniam ut culpa imputetur filiis debent in capite obligari et non poterant iterum obligari postquam semel amiserunt iustitiam, ut supra probatum est; at vero ut nobis Christus caput mereatur opus non est homines in Christo obligari ad aliquid. – 2°, quoniam Dei misericordia et liberalitas abundare debet magis quam rigor atque severitas iustitiae. – 3°, quoniam Christus Dominus propter personam divinam ex se dignus erat ut caput esset omnium hominum quoad omnes suas

actiones, sed Adamus auctoritatem capitis non habuit nisi ex divino decreto quod non debuit extendi ad alias actiones.

Dubitatur 2
Quae turpitudo primi peccati traducatur ad posteros

Suppono primum peccatum Adami quo sibi et posteris iustitiam amisit fuisse contra praeceptum abstinendi a ligno scientiae, ut concilia et Patres omnes supponunt, supra, sec.1, dubio 1, conclusione 3, et colligitur ex 2 Gen. et Paulo ad Romanos, 5 [19]. In quo peccato, praeter inoboedientiam et gulam fuit superbia, inordinatus amor uxoris et quoddam homicidii genus, quia se suosque filios in mortem praecipitavit Adamus, ut notat Augustinus in Enchiridio, cap.45[37]. Imo aliqui existimant fuisse etiam peccatum contra fidem. Denique si quae aliae turpitudines peccatorum inveniri possunt in primo peccato, de quibus videndi sunt Doctores relati sectione 1ª, dubio 15 post conclusionem probatam, illud certum esse debet nullum peccatum mortale fuisse commissum prius tempore quam transgressio praecepti prohibentis fructum ligni; quae autem formalitates secundum rationem sint aliis priores nihil ad praesens refert. – Hoc supposito inquirimus utrum omnes turpitudines primi peccati traducantur ad posteros vel aliqua tantum; ex dictis sectione 1, dubio 10, conclusione 2, et dubio 11 et 15 constat nullam aliam turpitudinem transmitti ad filios praeter inoboedientiam circa servandam iustitiam originalem, superbia autem et contemptus divini praecepti et spirituale homicidium filiorum non aliter naturaliter transmittitur nisi ut virtualiter continetur in turpitudine inoboedientiae circa iustitiam conservandam
[f.494]

---

[37] AUGUSTINUS, *Enchiridion, c.45 (PL 40, p.254).*

Dubitatur 3°
Utrum peccatum mere internum, si fuisset primum traduceretur in posteros

Ricardus, 2, d.30, a.1, q.2, videtur existimare non fuisse traducendum primum peccatum si foret mere internum, cui non nihil favet Ambrosius, cap.58 in Lucam, cuius verba refert Augustinus, 2 in Iulianum, col.7[38]. – Hoc testimonium explicuimus iam in sect.1, dubio 18, membro 1, sententia 3[39].

Sed praeterea Zumel, q.81, a.2, disp.1, dicto 4, existimat de facto ita esse institutum a Deo pactum cum Adamo ut iustitia vel iniustitia ad posteros traducenda non penderet a solo peccato interiori sed simul ab exteriori actu ac proinde vi solius pacti quod de facto initum fuit, si Adamus interius consentiret in transgressionem praecepti et non prodiret in opus exterius, non transmitteret ad posteros culpam.

Pro qua sententia ARGUITUR 1° quoniam Deus peccata mere interna non solet punire exteriori poena, et videtur expedire ut regulariter ita fiat ut vitetur scandalum; quod si Adamus solo aliquo interiori peccato amitteret sibi et posteris originalem iustitiam manifestaretur eius inoboedientia interior in morte et sinistris propensionibus concupiscentiae quae sublata originali iustitia dominarentur. –

CONFIRMATUR quia Ecclesia excommunicatione, irregularitate aut alia poena non punit nisi peccata quae exteriori actu manifestantur.

2° PROBATUR quoniam Adamus erat caput exterius et visibile futurae prolis et dependenter a corporea generatione; ergo expediebat influxum illius in membra non a solo actu interiori sed simul ab exteriori derivari.

3°, quoniam ita magis consultum erit hominibus ut paucioribus occasionibus a prima felicitate possint corruere quod dignius est divina liberalitate.

4° quoniam fieri potuit ut Adamus per mortale peccatum interius amitteret gratiam retenta originali iustitia ut Eva antequam peccaret Adamus quamvis gratiam amiserit non amisit originalem iustitiam

---

[38] AUGUSTINUS, *Contra Iulianum Pelagianum, l.2 (PL 44, 680s).*
[39] *ATG 65 (2002) p.189.*

cuius signum est non erubuisse.

Nihilominus DICO 1°: de potentia absoluta Deus potuit pactum ita inire cum Adamo ut ex vi illius iustitiam ad filios transmitteret si non prodiisset in exteriorem actum peccati quamvis mere internum mortale committeret. PROBATUR quoniam in hoc nulla involvitur contradictio. **[f.494v]**

DICO 2°: de facto ita initum est pactum cum Adamo ut eius persona expolianda esset originali iustitia cum primum peccavisset actu interiori etiamsi non prodiisset in exteriorem actum, ac proinde amissio originalis iustitiae in Adamo prior tempore fuit quam exterior actio comedendi de ligno vetito sicut interius peccatum solet tempore praecedere exteriores actiones. Vide Augustinum, 14 De Civitate, cap. 13, *quod ante peccatum exterius Adami praeceserit mala voluntas*[40].

RATIO CONCLUSIONIS est quoniam quocumque peccato mortali interiori, in eodem instanti amittitur gratia de potentia ordinaria; sed amissa gratia amitti originalem iustitiam probatur quoniam in sententia D.Thomae et nostra, supra, sect.1, dubio 7 et 8[41], originalis iustitia erat idem ipse habitus gratiae coniunctum cum aliis donis quae modo non habet adiuncta, et illa omnia dona tanquam a radice procedebant a gratia, unde fit sublata gratia radicitus convelli omnia quae ad originalem iustitiam pertinebant.

Sed ut in omni opinione firmior sit ratio conclusionis suppono eos qui originalem iustitiam a gratia realiter distinguunt ita constituere originalem iustitiam ut illius praecipua pars sit habitus subiiciens voluntatem Deo, supra, sect.1, dubio 7, et omnes concedunt quocumque peccato mortali amittendum fuisse hunc habitum, quamvis disentiant circa alios habitus appetitus sensitivi utrum protinus amittendi fuissent; ergo in omni opinione debet esse certum cum primum interiori peccato mortali peccavit ita amisisse vel totam vel praecipuam partem originalis iustitiae ut quamvis non procederet in opus exterius maneret illo habitu expoliatus.

Ulterius probo omnes partes originalis iustitiae amittendas fuisse quocumque peccato mortali, quoniam indignum erat ut Adamus dignus odio Dei et aeterno igne ageret vitam immortalem et ab omni

---

[40] AUGUSTINUS, *De Civitate Dei, l.14, c.13 (PL 41, 420).*

[41] *ATG 64 (2001) p.241, 251.*

molestia alienam, indignum praeterea ut Deus illi suos omnes affectus perfecte subiicere qui Deo debitam oboedientiam denegasset.

DICO 3°: verisimilius videtur de facto initum fuisse pactum cum Adamo ut ex vi illius quocumque peccato sive mere interiori sive exteriori amitteret originalem iustitiam non solum sibi sed etiam toti posteritati, haec autem vis pacti in eo consistit ut totum genus humanum obligaverit ad retinendam iustitiam originalem per eiusmodi puritatem quae omnia mortalia sive externa sive mere interna excluderet. –Conclusio PROBATUR quoniam indecens et incongruum videtur ut a primo capite infecto et inimico Dei derivetur in posteros amicitia et gratia **[f.495]** originalis quoniam perturbaretur status innocentiae et status naturae lapsae et utriusque ordinis sursum et deorsum miscerentur si Adamus lapsus ab originali iustitia inimicus Dei et dignus aeterno supplicio fuisset supremus gubernator totius naturae integrae et felicissimae ex eo nasciturae ita ut omnes homines in statu innocentiae tenerentur parere Adamo lapso.

Huius rationis probabilitas ut explicetur, OBIICIO contra illam: 1° quoniam si Adamus peccavisset postquam genuisset filium non transmitteret ad illum originalem peccatum sed potius filius retineret originalem iustitiam quam ab instanti generationis acceperat, infra, dubio 15, et tamen Adamus tunc esset omnium hominum supremus gubernator. –

RESPONDEO: si Adamus, postquam genuisset filios amitteret originalem iustitiam, in primis non existeret praecipuum illud inconveniens quod inimicus Dei et dignus aeterno supplicio transmitteret gratiam et iustitiam originalem ut primum caput illius; deinde aliud inconveniens vitaretur, quoniam si Adamus genuisset Cain et postea committeret primum peccatum, reliqui filii postea nascituri contrherent originalem peccatum, ac proinde Adamus non esset gubernator totius naturae in statu innocentiae quoniam maxima pars naturae humanae corruisset; quod si fingas primum peccatum committi post omnes filios Adami genitos in gratia et perseverantes in illa tunc aliqui illorum essent iam aetate provecti quibus demandari potuisset gubernatio naturae integrae Adamo a paradiso excluso. –

OBIICIO 2°: si Cain peccaret Adamo non peccante ille quamvis inimicus Dei et dignus aeterno supplicio, transmitteret ad filios gratiam, iustitiam originalem et ius ad gloriam, infra, dubio 6; ergo

non erit inconveniens idem Adamo concedere. –

RESPONDEO negando consequentiam: ut enim non est inconveniens a ministro peccatore et haeretico conferri gratiam si administretur verum baptisma, esset autem inconveniens si iniquum esset et exosum Deo primum caput a quo haec gratia baptismatis derivatur et cui per baptismi regenerationem fideles uniuntur ut membra; ita non est inconveniens proximos parentes quorum generatione unirentur homines primo capiti illius status esse inimicos Dei, foret autem inconveniens si primum caput a cuius obedientia vel inoboedientia pendebat tota natura esset iniustum et tamen iustitiam transmitteret. **[f.495v]**

2° PROBARI POTEST conclusio quoniam si Adamus peccator amissa iustitia originali generaret filios originali iustitia praeditos sequeretur aut filios ab uberibus divulsos separandos esse a parentibus vel usque ad adolescentiam filios in statu innocentiae natos et educatos exsulare debuisse a paradiso cum parentibus, aut primos parentes amissa originali iustitia permansuros esse in paradiso, cuius rei inconveniens ostenditur illis verbis Gen.3 *ne forte sumat de ligno vitae et vivat in aeternum.* – Et quamvis simile aliquod inconveniens sequeretur si Eva sola peccaret, quoniam filii nascerentur in statu innocentiae, ut dicemus infra, dubio 7. nihilominus levius inconveniens est foeminam exsilio dignam retineri in domo viri propter filios procreandos quam virum exsilio dignum retineri propter filios cum ex natura rei virum sequatur tota familia.

3° CONFIRMATUR quoniam si Adamus et Eva propter peccata paterentur morbos, famen, sitim, aeris intemperiem, bestiarum incursus aliasque calamitates earum detrimentum perveniret ad infantes, vel generandos postea vel in utero inclusos vel sugentes ubera vel in pueritia indigentes ope parentum et quamvis simile aliud inconveniens foret si Adamus non peccaret nisi postquam filium aliquem genuisset originali iustitia praeditum, de quo infra, dubio 5; item si parentes proximi peccarent Adamo in gratia perseverante et tamen transmitterent ad filios originalem iustitiam, nihilominus aliquid interest hoc inconveniens in tota natura humana permittere aut in aliqua eius parte, divina enim providentia in rebus defectibilibus inconvenientia integrae alicuius speciei aut communitatis, aut alicuius integri status evitare solet quamvis similia permittat in maxima

individuorum parte, de quo dicemus plura in dubio 6, fine; itaque praesens ratio inde sumitur quod non expediat totum humanum genus in gratia et originali iustitia perseverans pati incommoda quae ex Adami exsilio et lapsu redundarent.

Ad argumenta in principio proposita RESPONDEO ad 1: distinguo antecedens, nam poena quae directe et per se sit exterior non solet Deus punire peccata mere interiora, punit autem poena quae per se interior est, sed per accidens ostenditur exterius propter effectus inde resultantes, ut propter interiorem superbiam quibusdam viris sanctitate et virtute miraculorum illustribus quandoque negata sunt specialia auxilia gratiae et miraculorum unde fit exterius animadverti eos esse ad vitia **[f.496]** proclives, quod utile esse iis qui interno superbiae tumore laborant docet Augustinus, 14 De Civitate, cap.13, colligens ab exemplo Adami cuius interior superbia utiliter permissa est erumpere in exteriorem actum[42], sic igitur Adamo propter mere internum peccatum potuit auferri gratia et originalis iustitia unde mortalis manebat et passionum atque bestiarum impulsibus obnoxius. – Ad confirmationem RESPONDEO aliam rationem esse de Ecclesia quae secluso foro confesionis non versatur nisi circa exteriora peccata saltem de potestate ordinaria.

Ad 2 RESPONDEO negando consequentiam quoniam ut in naturalibus humanum caput ita pendet ab anima invisibili ut illa sublata ex capite necessarium sit totum corpus interire, ita cum vita moralis et supernaturalis Adami amittenda foret quolibet interiori actu necessarium erat omnia membra similiter interire.

Ad 3, si illud non repugnaret aliis rationibus optabile esset utrum repugnat propter rationes superius adductas.

Ad 4 RESPONDEO negando antecedens, quin potius Eva in eodem instanti quo peccavit, gratiam et iustitiam originalem amisit, supra, sect.1, dub.6 ad 2[43].

---

[42] AUGUSTINUS, *De Civitate Dei, l.14, c.13 (PL 41,420).*
[43] *ATG 63 (2000) p.283.*

Dubitatur 4°
Utrum ad posteros transmitteretur primum peccatum Adami si violaret aliud praeceptum servata abstinentia ab arbore scientiae

Negant iuniores aliqui quibus valde favet Alexander, 2 p., q.122, mem.3, a.3, ubi solum praeceptum abstinendi a ligno scientiae dicit pertinuisse ad universam naturam humanam, reliqua omnia praecepta fuisse personalia. –

PROBAT VERBIS Domini ad primum parentem quoniam audisti vocem uxoris tuae et comedisti de ligno de quo praecepi tibi ne comederes maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi, ubi *terrae spinas* humanae naturae peccatum originale et personale quae ex eo nascuntur intelligit Alexander et aliqui alii doctores; sed quamvis has voces ut sonant accipiamus eadem erit vis argumenti, quoniam maledictio terrae effectus et signum est amissae originalis iustitiae.

—CONFIRMATUR 1°, quoniam illa comminatio Gen.2 *in quacumque die comederis ex eo morte morieris,* pertinet ad omnium hominum interitum animae et corporis, ut Concilia et Patres intelligunt.

–CONFIRMATUR 2° quoniam Tridentinum, sess.5, can.1um ait primum parentem cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgresus incurrisse mortem quam Deus illi **[f.496v]** comminatus fuerat, et similiter loquuntur Patres.

– CONFIRMATUR 3° quoniam si eadem esset aliorum peccatorum poena nihil opus fuisset hoc praeceptum munire comminatione mortis; ergo aliqua peculiari poena mortis puniendus erat transgressor huius praecepti.

–CONFIRMATUR 4, verbis Basilii, sermone de ieiunio, quem sequitur Augustinus, 1° libro in Iulianum, col.8, *si ieiunasset a ligno Eva non isto indigeremus ieiunio*[44]*;* ergo quamvis alia praecepta violaret non amitteretur originalis iustitia filiorum.

–CONFIRMATUR 5, quoniam Patres solent asserere damnatum esse humanum genus gustu ligni vetiti, ut Gregorius Naziancenus, in

[44] AUGUSTINUS, *Contra Iulianum pelagianum, l.1* (PL 44, 652).

sermone de Natali Domini apud Augustinum, 1° Contra Iulianum, col.17[45].

– CONFIRMATUR 6, quoniam hoc magis ostenderet misericordiam Dei erga hominum genus ut ab unico tantum praecepto penderet nostra felicitas.

Huius et praecedentis quaestionis DECISIO nititur eisdem principiis, quapropter DICENDUM est

1° Deum de potentia absoluta potuit ita pactum inire cum Adamo ut ex vi illius iustitiam originalem ad posteros transmitteret quamdiu observasset praeceptum abstinendi a ligno scientiae quamvis alia praecepta calcaret. –

PROBATUR quoniam nulla involvitur contradictio.

DICO 2°: De facto ita initum est pactum cum Adamo ut ex vi illius amitteret suae personae gratiam et originalem iustitiam, quod probo eisdem rationibus quibus in praecedenti quaestioni probatum est dictum 2.

DICO 3°: verisimilius videtur toti humano generi amittendam fuisse gratiam et originalem iustitiam ex vi pacti de facto initi quamvis Adamus servaret praeceptum abstinendi a ligno scientiae si quodcumque aliud praeceptum mortaliter violaret. – Haec conclusio explicanda est et probanda eadem ratione qua dictum 3 praecedentis dubii.

Praeterea PROBATUR 2°, quoniam si Adamus primum peccatum committeret contra iustitiam vel religionem blasphemans, et uxorem percutiens et post aliquot dies ederet de ligno scientiae si primum illud peccatum non transit origine ad posteros necessarium foret hoc secundum transire, ac proinde non primum peccatum sed secundum transiret ad posteros, quod videtur esse contra Anselmi, Magistri, D. Thomae et omnium scholasticorum, supra, dubio 1 dicentium primum tantum peccatum Adami potuisse ad posteros transmitti, quod si ita indigerent ut idem ipsum peccatum edendi de ligno scientiae, quamvis foret secundo aut tertio loco commissum transmittendum esset, improprie loquerentur Doctores: deberent enim dicere solum peccatum contra praeceptum abstinentiae a ligno scientiae potuisse

[45] AUGUSTINUS, *Contra Iulianum pelagianum, l.1, c.7* (PL 44,663)

transmitti, reliqua vero minime, idque sive **[f.497]** priora fuissent sive posteriora alia peccata.

Ad argumentum contrariae sententiae RESPONDEO has duas propositiones nullo modo inter se pugnare:

1ª de facto causa mortis et originalis peccati fuit transgressio specialis praecepti abstinendi a ligno scientiae.

2ª PROPOSITIO: ex vi pacti initi, si Adamus prius tempore violasset aliud praeceptum alia transgressio esset causa originalis peccati et mortis. – Hinc constat solutio primae et secundae confirmationis.

Ad 3am RESPONDEO quoniam praeceptum abstinendi a ligno scientiae prohibebat rem ex se bonam et ex sola prohibitione extrinseca turpem et quoniam vehementior futura erat inclinatio in hanc rem ex Dei libero decreto vetitam quam in alias quarum intrinseca turpitudo nota erat Adamo, propterea oportuit huic praecepto potius quam aliis adiungi expresam comminationem mortis quae comminatio omnibus aliis praeceptis tacite adiuncta erat.

Ad 4am confirmationem RESPONDEO: ut illa conditionalis vera sit subintelligenda sunt aliqua, certum namque est amittendam fuisse iustitiam originalem si Adamus comedisset etiamsi Eva ieiunasset quare subintelligendum est si Eva ieiunasset et Adamus nullum peccatum committeret nec propria sponte nec invitatus ab uxore non contraxisset culpam humanum genus.

Ad 5am confirmationem constat ex solutione principalis argumenti.

Ad 6am confirmationem RESPONDEO: concedimus illam congruentiam favere oppositae sententiae sed repugnare aliis maioris momenti quibus nostra sententia probata est.

Dubitatur 5
Utrum primum peccatum, si post generationem committeretur transmittendum esset ad filios quos Adamus in iustitia originali perseverans genuisset
Ubi etiam de reliqua posteritate

Quaestio EXPLICATUR exemplo: si Adamus perseverans in statu innocentiae generaret Chain et postea peccaret Adamus quaeritur utrum Chain contraheret originalem culpam. – Affirmat Catherinus

libro De casu hominis et peccato originali, versus finem § vide et undecimo.

PROBAT 1°, quoniam Adamus, etiam postquam filios genuisset caput erat eorundem filiorum; ergo adhuc poterat illis amittere iustitiam originalem.

ARGUITUR 2°, quoniam quamvis Eva non committeret personale peccatum nihilominus amitteret iustitiam originalem propter peccatum Adami commissum postquam Eva ex Adami latere educta fuisset; ergo a fortiori filii iam geniti amitte**[f.497v]**rent iustitiam originalem.

3°, quoniam non solum propter crimina ante generationem commissa sed etiam propter ea quae post generationem committuntur a parentibus, filii nobilitatem et patrimonium amittere solent auctoritate legum.

4°, quoniam alias filii permanentes in originali iustitia et in statu innocentiae paterentur incommoda ex lapsu parentum redundantia, quod perfectissimo statui repugnare videtur urgetque argumentum praesertim si Adamus peccavisset postquam genuisset omnes filios quos generare potuit quoniam totum genus humanum in iustitia originali constitutum subiectum esset ut capiti homini lapso et pateretur incommoda, quod inconveniens esse duximus in dubio 3, conclusione 3ª.

Nihilominus sit CONCLUSIO: nullum peccatum transmitteret Adamus ad filios quos ante peccatum perseverans in originali iustitia genuisset. Ita Augustinus non obscure in id Ps 84 *non in perpetuum irasceris nobis*[46], et epist. 23 ad Bonifacium, col.1, cuius argumenta afferentur infra. Idem intendit Glossa, Gen.3, dicens *In lumbis Adami fuit tota posteritas corrupta quia non est separata prius in loco vitae sed postea in loco exilii,* id est quoniam filii per generationem non sunt separati ab Adamo antequam peccaret sed post peccatum, ut explicat D. Thomas q.81, a.4 ad 1[47].

Conclusionem tenet Durandus 2, d.33, q.1, n°.3[48]; Pererius libro

---

[46] AUGUSTINUS, *in Ps.84 n.7* (PL 37, p.1072).

[47] *(Ed.Vivès, 2, p.515).*

[48] DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In II Sententiarum, d.33, q.1, n.3* (Antverpiar 1566, p.187).

5 in Genesim, disputatione de iustitia originali, q.3 fine[49]. Communiter iuniores, 1 2, q.81, a.5, ubi Zumel, dubio 2, Medina sub finem articuli [50].

Ut RATIONE probem praemittendum est 1°: si Adam non peccaret filios nascituros esse in statu innocentiae iustitia originali praeditos, quod indicat Athanasius in libro De Incarnatione explicans illud Pauli ad Hebraeos 2, *qui multos filios in gloriam adduxerat,* id est in Adamo omnes eius posteros in gloriam immortalitate et honore condiderat. Idem supponit frequenter Augustinus et manifestius 14 De Civitate, c.10, dicens *quam felices erant primi homines, tam felix universa societas esset humana si neque illi malum quod etiam in posteros traiiceret nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret quae damnationem reciperet*[51].

Eandem veritatem clarius docuit Anselmus, libro 1 Cur Deus homo, cap. 18[52]; D. Thomas, 1ª p., q.100, a.1 et 2[53]; Maior et Gabriel in 2, d.20; Marsilius, 2, q.19, a.3 post conclusionem 6 ad 2[am] dubitationem; Soto, 1° De natura et gratia, c.5 fine[54]; Pererius, lib.5 In Genesim, disp. de gratia, q.3[55]; et 4 expos. D. Thomae 1 p., q.100, ubi Molina, De opere sex dierum, disp.32[56]; Valentia, De statu innocentiae, disp.7, q.5, punto 3[57]. **[f.498]**

Idem fundamentum PROBATUR ex Arausicano 1, et Tridentino, ses.5[58], ubi definitur Adamum suo peccato sibi et nobis amisisse originalem iustitiam et omnibus posteris nocuisse, quod verum non esset nisi ab Adamo in gratia perseverante propaganda esset originalis iustitia.

---

[49] BENEDICTUS PERERIUS, S.I., *Commentariorum in Genesim, l.5, q.3* (Lugduni 1599, p.582).

[50] BARTHOLOMEUS A MEDINA, O.P., *In 1 2, a.5* (Venetiis 1590, p.432).

[51] AUGUSTINUS, *De Civitate Dei, l.14, c.10* (PL 41,417).

[52] S.ANSELMUS, *Cur Deus Homo.* L.1, c.18 (PL 158, 386).

[53] THOMAS AQ., *q.81, a.4,ad 1* (Ed.Vivès, 1, p.616).

[54] DOMINICUS SOTO, O.P., De natura et gratia, l.1, c.5 (Salmanticae 1554, p.18).

[55] BENEDICTUS PERERIUS, S.I., *Commentariorum in Genesim, l.5, q.3* (Lugduni, 1599, p.555).

[56] LUD. DE MOLINA, *Comment. in 1 D.Th. partem, De opere sex dierum, disp.32* (Conchae 1592, p.2092).

[57] GREGORIUS DE VALENTIA, *Theologicarum disputationum, d.7ª, q.5, puncto 3* (Lugduni 1603, col.1094).

[58] Dz 175, 789.

Atque idem aperte supponunt omnes qui in sectione 1 dubio 4[59] sentiunt originale peccatum esse privationem originalis iustitiae quam deberemus habere.

2° praemitto simul cum iustitia originali transmittendam gratiam iustificantem, unde Tridentinum citatum ait Adamum amisisse posteris iustitiam et sanctitatem; sed de connexione vel potius de identitate gratiae et iustitiae originalis dictum est sect.1, dubio 7 et 8[60].

Praemitto 3°, in casu praesentis quaestionis fingi non posse Deum propter praescientiam futuri peccati Adami negare filiis illius originalem iustitiam quam nondum amiserat Adamus: ut enim personae non aufertur gratia propter peccata quae praesciuntur futura donec de facto committantur ita nec naturae aut filiis; itaque si Adamus perseverans in iustitia generaret filium transmitteret ad illum originalem iustitiam etsi Deus certo praesciret futurum peccatum Adami.

His suppositis ARGUMENTOR verbis Augustini in epistula 23: *semel perceptam Christi gratiam parvulus non amittit nisi propria impietate; sed iam ille parvulus genitus accepisset gratiam et originalem iustitiam; ergo illam non amitteret nisi personali delicto.*

CONFIRMATUR 1° quoniam *sine poenitentia sunt dona Dei et illius vocatio,* ad Haebreos 11,1, sine retractu et mutatione, et quamvis haec firmitas praecipue conveniat aeterno decreto Dei quod sine sui mutatione creata dona mutare solet, verum ea dona in quibus sanctitas et iustitia consistit sine personali culpa nunquam retrahuntur.

—Unde confirmatur 2°, quoniam quamvis gratia et iustitia in solo capite residens antequam ad membra perveniat non sit personale donum sed naturae tribuendum, nihilominus postquam alicui personae *inhaeret [?]* peculiaris iustitia et gratia, efficitur personale donum ac proinde pendere non debet a voluntate capitis.

2° PROBATUR ratione Divi Augustini in id Ps. 84 *non in perpetuum irascaris nobis*, cuius verba sunt: *Adam ille omnes nos eramus quia in Adam omnes moriuntur; non eramus iam nos sed eramus in Adam omnes quippe in illo fuimus ea enim peccata non pertinent ad filios quae faciunt parentes iam natis filiis: iam enim nati filii ad se*

---

[59] *ATG 63 (2000) p.247.*
[60] *ATG 64 (2001) p.241, 251.*

pertinent, et parentes ad se pertinent[61], quibus verbis Augustinus docet filios iam natos, ut secundum esse physicum iam **[f.498v]** existunt extra potentiam generativam parentum realiter divisi ab illis ita secundum esse morale non existimandos unum aliquid cum parentibus ut velle censeantur quod illi volunt sed personalem filiorum voluntatetm expectandam esse.

CONFIRMATUR 1°, quoniam ut vidimus sect.1. dubio 2 et dub. 15[62], ideo omnes homines censentur in Adam peccasse quoniam omnes in lumbis eius erant, quae fuit congrua ratio ut voluntas Adami interpraetaretur esse omnium hominum. —

CONFIRMATUR 2°, ex Augustino, epist.23 citata, ubi de parvulo baptizando ita loquitur: *ideo ex Adamo traxit quod sacramenti illius gratia solveretur quia nondum erat anima separatim in vivens id est altera anima de qua diceretur et anima patris mea est et anima filii mea est, Ezech 18; iam itaque cum homo in se ipso est ab eo qui genuit alter effectus, peccato alterius sine sua consensione non tenetur obnoxius: traxit ergo reatu quia unus erat cum illo et in illo quod traxit admissum est non autem trahit alter ab altero quando sua unoquoque propria vita vivente iam est, unde dicatur anima quae peccaverit ipsa morietur*,

In quibus Augustini verbis vide —3^{am} CONFIRMATIONEM eiusdem argumenti, ex 18 capite Ezech. Quem locum Augustinus ita intelligit ut quoties anima filii per generationem divisa fuerit ab anima parentis non posit nisi personali peccato interire.

3° PROBATUR quoniam infantes baptizati non amittunt gratiam baptismi quamvis eos parentes idolatrae deorum sacrificiis contaminare conentur ut late Augustinus dicta epistola 23 explicans Cyprianum qui oppositum sensisse videbatur; ergo gratiam quam semel filii ab Adamo iusto accepissent nullo parentis peccato amitterent.

4° PROBATUR quoniam originale peccatum contrahitur in ipsa generatione et propagatione et dependenter ab illa ut dicetur infra, sect.5, dubio 4; ergo si tempore generationis nullum peccatum fuit quod transmitteretur nullum peccatum poterit transmitti etsi committatur postea. —

---

[61] AUGUSTINUS, *in Ps 84* (PL 37, p.1072).

[62] *ATG 63 (2000) p.226); ATG 64 (2001) p.302.*

CONFIRMATUR 1° quoniam in semine ante animationem existit infectio a qua anima postea unienda contrahit originale peccatum, supra, sect.2, dubio 3[63]; sed nulla fuit infectio in semine si ante generationem non peccavit primus parens; ergo non est unde anima contrahat originale peccatum.—

CONFIRMATUR 2° verbis Tridentini, sess.6, cap.3, dicentis *nisi ex semine Adae propagati nascerentur non nascerentur iniusti cum ea propagatione per ipsum dum concipiuntur propriam iniustitiam contrahant: ita nisi in Christo renascerentur numquam iustificarentur.* —

Atque hoc exemplo Christi uti possumus ad eandem veritatem CONFIRMANDAM 3°. —

CONFIRMATUR 4° ex frequenti modo loquendi D.Thomae et omnium scholasticorum iustitiam aut peccatum ab **[f.499]** Adamo simul cum natura transmittendam esse et motionem qua Adamus ut caput movet reliqua membra sive ad iustitiam sive ad culpam esse generationem.—

5° PROBATUR quoniam filii quos Adamus in gratia genuisset non erant membra Adami peccantis postea sed tantum erant membra Adami existentis in gratia; ergo non contrahunt peccatum postea commissum. Antecedens probatur quoniam Adamus iustus generavit et non Adamus peccator; ergo Adamo ut capiti iusto uniti sunt per generationem filii. Explicatur et confirmatur exemplo morbi quem post generationem parentes contrahunt qui non potest ad filium transire quoniam filius a parente sano genitus fuit.

Haec omnia confirmantur explicata latitudine conclusionis quae quoniam plura membra complectitur eisdem rationibus sed IMPARI CERTITUDINE cohaerentia opus erit singula persequi.

DICO 1°: filii geniti in originali iustitia, peccante postea Adamo non solum non contraherent culpam sed etiam non amitterent gratiam nec iustitiam originalem sive eadem res sive diversae fuerint. Ita constat ex fundamentis et rationibus praecedentibus .

DICO 2°: Haec doctrina certior est si filii pervenissent ad usum rationis et haberent actus supranaturales fidei, spei et charitatis quando Adamus committeret primum peccatum quoniam magis repugnat

---

[63] *ATG 65 (2002) p.230.*

ordini divinae providentiae gratiam auferre ab eo qui in praesenti tempore actus elicit quibus se disponeret ad recipiendos habitus supranaturales si eos antea non haberet, quanto magis ad retinendos quos habet.

DICO 3°: si quis filius antequam peccaret Adamus habuisset actus fidei, spei et charitatis quamvis cessavisset ab illis fere eadem ratio esset non amittendi iustitiam et gratiam propter primi parentis peccatum, praesertim quoniam licet Deus de potentia absoluta gratiam et iustitiam et omnes habitus supranaturales auferret adhuc maneret in illo homine quaedam extrinseca ratio benevolentiae et amicitiae propter praecedentes actus qui quamdiu per contrarium actum non revocantur hominem reddunt dignum peculiari amori Dei.

DICO 4°: filii qui pervenissent ad usum rationis et quamvis non exercerent supernaturales actus possent tamen illos excercere non contraherent peccatum ab Adamo postea commissum nec amitterent gratiam aut iustitiam, propter rationes allatas pro conclusione. — Quod si aliquis petat utrum saltem de potentia absoluta fieri posset ut filiis iam ratione utentibus imputaretur recens culpa parentum, RESPONDEO paulo probabiliorem esse impossibilitatem quoniam deficere videtur a recta ratione gubernandi et ab aequitate servanda. Vide dicenda infra, sect.5, dubio 6, memb.4.

DICO 5°: infantes ab instanti quo anima infunditur corpori usque ad rationis usum probabilius de potentia absoluta potuisse contrahere peccatum quod Adamus post **[f.499v]** illorum generationem committeret pacto cum Adamo inito ea lege ut filiotum caput esset quoad iustitiam originalem retinendam vel amittendam quamdiu filii nihil possent propria voluntate decernere circa honestum et turpe.

DICO 6°. Ex vi pacti de facto initi infantes ab instanti quo anima infunditur corpori non contraherent peccatum quod Adamus postea committeret propter argumenta pro conclusione generali. — Quare quod Augustinus supra dicebat *natis pueris* intelligendum est *conceptis*, quoniam antequam edantur in lucem pueri concepti dicuntur nati, ut loquitur Augustinus *quod enim in ea natum est*. Vide Magistrum 2, d.31, fine[64].

---

[64] PETRUS LOMBARDUS, *op.cit., 2,d.31, c.7* (Ed.cit.1, p.473).

DICO 7°: Si Adamus non peccaret mortaliter nisi post generationem sed antequam fetus informaretur anima rationali, adhuc filius qui postea existeret non contraheret originale peccatum. Ita existimant Medina q.81, a.5 fine, et docti alii iuniores. PROBATUR quoniam licet in eo casu cessent 1um et 3um argumentum allatum pro conclusione, nihilominus 2, 4 et 5 vim suam retinent nam postquam semel decisum est semen ab Adamo iam filius non erat in Adamo ac proinde non reputabatur unus cum illo. —

CONFIRMATUR 1° quoniam quando animatur foetus homo ille coniungitur ut membrum cum Adamo, sed non ut membrum pro tempore quo animatur foetus sed ut membrum Adami pro tempore quo Adamus genuit sicut parvuli qui modo generantur efficiuntur membra Adami non secundum quod modo beatus est Adamus aut secundum quod iustificatus fuit post peccatum sed praecisse secundum quod peccavit.

CONFIRMATUR 2°: quoniam si Adamus moreretur antequam foetus quem genuit informaretur anima rationali filius postea genitus non esset genitus ab Adamo prout mortuo sed ab Adamo prout vivo qui vivebat quando genuit et vitam communicavit; ita licet post generationem ante animationem foetus Adamus cadat ab innocentia filius ille non est genitus ab Adamo ut peccatore sed ut a iusto et integro.

CONFIRMATUR 3°, quoniam iustitia transmittenda erat cum natura humana sed ut filius recipiat naturam et vitam humanam sufficit Adamum vivere quando genuit licet non vixerit quando foetus accepturus erat vitam; ergo ut iustitiam transmittat sufficit iustum fuisse quando genuit licet iniustus sit quando foetus cum vita debet originalem iustitiam accipere.

CONFIRMATUR 4°, quoniam Adamus nihil agit naturali actione in foetum antequam animetur nisi quod necessaria consequutione resultat ex prima generatione; ergo filius postea animatus anima retionali non est fillius Adami nisi respectu temporis in quo erat iustus.

CONFIRMATUR 5°, quoniam in statu innocentiae foetus ante informationem animae rationalis haberet **[f.500]** suo modo incorruptionem et immortalitatem et quoddam veluti ius ut illi infunderetur anima rationalis iusta et innocens ut colligitur ex dictis sect.2, dubio 3 et 5[65];

[65] *ATG 65 (2002) p.230, 249.*

ergo non erat mutandum illud ius propter sequens peccatum parentum.

His argumentis non solum confirmatur nostra sententia sed etiam solvuntur argumenta quibus oppositum contendit Zumel q.81, a.5, dubio 2, dicto 2.

DICO 4°: filii Adami geniti ante peccatum, quamvis Adamus postea peccaret transmitterent iustitiam originalem in omnem posteritatem. Haec conclusio ut paulo probabilior traditur contra Medina et Zumel citatos. PROBATUR quoniam propagationem originalis iustitiae non impedirent peccata filiorum Adami, ut ostendetur in dubio sequenti nec eam impediret peccatum Adami post generationem commissum quod potest probari instaurando rationes adductas in praecedenti dicto servata proportione inter nepotes et filios nam postquam filius Adami genitus est qui virtute in filio continentur nepotes non continentur iam in primo parente nec reputantur unum cum illo quantum ad proprietates quas habet post generationem filii sed nepotes reputanturut unum cum Adamo secundum proprietates quas Adamus habebat quando genuit filium et contulit illi vim generandi. — Denique hoc videtur congruentius optimae providentiae quamvis de potentia absoluta alia lege potuerit iniri cum Adamo pactum , ut in dicto 5.

Sed OBIICIT Zumel parentes licet modo sint iusti generant filios peccato originali obstrictos propter primi parentis peccatum; ergo licet parentes geniti fuissent in originali iustitia Adamo postea peccante producerent filios in originali peccato. —

RESPONDEO negando consequentiam, quoniam in baptismo non confertur hominibus gratia ut per originem traducenda et in generatione quilibet homo accipit originale peccatum ut per originem traducendum; at vero filii qui geniti fuissent in statu innocentiae accepissent originalem iustitiam cum iure sibi annexo a quo nomen accipit ut scilicet per originem traducenda fuisset, quare iam nullo peccato potuisset Adamus renovare illud ius sicut non potest renovare originem filiorum aut nepotum quorum origo iam non est in potestate Adami.

Ad argumenta in principio proposita

RESPONDEO ad 1um distinguendo antecedens quoniam Adamus filiorum quos iam genuisset caput esset quoad gubernationem personarum, non vero quoad amittendam originalem iustitiam ut constat ex 5^{a} ratione conclusionis.

Ad 2 RESPONDEO negando antecedens, de quo infra, sect. 5, dubio

6, mem.3 sub finem. **[f.500v]**

Ad 3 RESPONDEO: quaedam primogenia propter parentum crimina ante generationem commissa filii non amittunt sed quidquid sit de humanis legibus firmius solet esse donum quod Deus semel contulit, quam quod ab hominibus confertur.

Ad 4 dictum est partim in dubio 3, conclusione 3, probatione, et dicemus plura dubio 6 fine; nunc illud animadvertendum est, si Adamus genitis omnibus filiis quos generare poterat committeret primum peccatum iam filiorum plerique fuissent maturioris aetatis qui possent non solum sibi sed etiam aliis consulere et exiguum vitae tempus restaret Adamo quare non esset inconveniens tam magnum ac si Adamus a principio peccante peccato mere interiori caput esset totius humani generis nascituri in statu innocentiae, ut supra dub. 3.

Dubitatur 6
Utrum transmitteretur ad posteros peccatum cuiusque parentis qui genitus fuisset in originali iustitia

Hoc est si Adamus antequam peccaret genuisset Chain et Chain peccaret mortaliter, utrum illud peccatum transmitteretur ad filios quos post peccatum susciperet idemque petitur si aliquis nepos vel pronepos Adami genitus fuisset antequam generationis linea aliquo peccato vitiaretur et ille peccaret postea.

Praesenti atque superiori quaestioni nullus esset locus si vera esset sententia quam sub dubio asseruit Anselmus libro 1, *Cur Deus homo*, capite 18[66], primos parentes si primam tentationem superassent confirmandos fuissent in iustitia originali cum omni posteritate ita ut omnes filii numquam peccare possent, quod, quantum ad filios valde innuit Augustinus, 1° Retractationum, cap.13 sub finem his verbis *si peccato illo magno non mutaretur in deterius humana natura ac per hoc si et in parentibus et in filiis fecunditas felicitasque mansisset usque ad certum sanctorum numerum quem predestinavit Deus nascerentur homines non parentibus succesuri morientibus sed cum*

[66] ANSELMUS, *Cur Deus Homo*, l.1, c.18 (PL 158, 387).

vincentibus regnaturi, idem tenet expresse Scotus, 2, d.20, q.1[67], et ut probabiliter tenendum Catherinus, libro de peccato originali, versus finem, § vide et 4°.

Verum contraria sententia supponitur ab Augustino, 14 De Civitate, cap.10, fine[68], et traditur ex professo ex D. Thoma, 1ª p. q.100, a.2[69], ubi eam sequuntur communiter expositores: Durandus 2, d.20, q.5[70]; videndi sunt praesertim Molina, De opere sex dierum, disp.32[71]; Valentia, tomo 1, disp.7 De statu innocentiae q.4[72].— Hanc opinionem congrua ratio persuadet, quoniam communitas integra viatorum ante visionis beatificae terminum non debet cofir**[f.501]**mari in bono quoniam haec confirmatio magis ad terminum quam ad viam pertinet quamvis singularibus personis posset hoc ex privilegio concedi. Propterea hypothesis huius quaestionis contingere potuit de potentia ordinaria, scilicet Adamo non peccante aliquem filiorum peccare.—

1ª igitur sententia asserit in eo casu traducendum fuisse ad posteros originale peccatum a quocumque parente peccante ante generationem. Ita expresse docet D. Thomas, De malo, q.5, a.4 ad 8[73]; Scotus, 2, d.32, q.unica, § ad argumenta 3 quaestionis[74]; Conradus, 1 2, q.81, a.2, notab.3[75]; Driedo, De captivitate et redemptione humani generis, tract.2, cap.2, p.4, in solutione 1mi argumenti .positi contra conclusionem.— Huius sententiae argumenta supponunt quod quicumque hominum peccaret Adamo non peccante amitteret sibi originalem iustitiam et gratiam eisdem rationibus quibus in dubio 3, conclusione 2 probatum est Adamum quocumque peccato mortali amissurum fuisse originalem iustitiam suae personae. — Quo supposito probandum restat nullum hominem carentem originali iustitia potuisse illam ad posteros transmittere sed potius debuisse transmittere carentiam originalis

---

[67] DUNS SCOTUS, *In Secundum Sententiarum*, d.20, q.1 (Ed.Vivés 1893, p.116).

[68] AUGUSTINUS, *De Civitate Dei, l.14, c.10 (PL 41, 417).*

[69] *(Ed.Vivès, 1, p.616).*

[70] DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In II Sententiarum, d.20, q.5, n.9* (Antverpiae 1566, p.165).

[71] LUDOV. DE MOLINA, *In primam p.D. Thomae disp.32* (Conchae 1592, p.2092).

[72] GREGORIUS DE VALENTIA, *Theologicarum disputationum, t.1, disp.7, q.4* (Lugduni 1603, p.1085).

[73] THOMAS AQ., *De malo, q.5, a.4 ad 8* (Ed.Vivès, 13, p.444).

[74] DUNS SCOTUS, *In Secundum Sententiarum*, d.32 (Ed.Vivès 1893. p.320).

[75] CONRADUS KOELLIN, O.P., *IN PRIMAM SECUNDAE, q.81, a.2* (Venetiis 1589, p.639).

iustitiae propter progenitoris culpam quod est traducere originale peccatum.

Hoc igitur PROBATUR 1° quoniam quicumque homo haereditate accepisset a maioribus originalem iustitiam teneretur eam servare non solum sibi sed etiam omnibus filiis quoniam quilibet esse deberet suorum filiorum caput ut Adamus fuit omnium quoniam omnes futuri erant eius filii. — Confirmatur quoniam a regibus divitiae et honores feruntur alicui familiae ut non solum primi capitis sed etiam cuiusque filiorum crimem proditionis aut perduellionis succedentis familiae dignitatem evertatur.

2° PROBATUR quoniam persona infecta communiter naturam inficit; ergo traducit naturam infectam. — Confirmatur quoniam illi homines generarent per concupiscentiam et concupiscentia in generatione ratio est traducendi originale peccatum, de quo in sect.5, dubio 7.

3° efficacius ARGUITUR quoniam si Chain lapsus ab originali iustitia per culpam personalem produceret filios originali iustitia praeditos sequerentur ea inconvenientia quae numeravimus dubio 3, conclusione 3, scilicet filios separandos esse a parentibus vel homines iustitia originali praeditos extra paradisum exulaturos fuisse nisi peccatores parentes manerent in paradiso.— Praeterea sequeretur filios in statu innocentiae participes fore calamitatum quae parentes peccatores paterentur.

DICO 1°: de potentia absoluta eo pacto conferri potuit originalis iustitia ut quicumque parentum teneretur non solum personali sed etiam communi suorum filiorum nomine iustitiam sibi et posteris servare et tunc peccatum cuiusque parentis traduceretur originaliter in filios si nullus progenitorum peccavisset prius. **[f.501v]**

DICO 2°: de potentia absoluta potuit eo pacto conferri originalis iustitia ut eam amitterent filii peccante quocumque parente ita tamen ut filii in parente et parens filiorum nomine non obligarentur ad servandam originalem iustitiam pro tota posteritate sed unusquisque tantum sibi teneretur conservare quo casu si Adamo non peccante peccaret alius homo cuius filii nec originalem iustitiam nec originale peccatum acciperent sed tantum negationem iustitiae originalis. Haec conclusio colligitur aperte ex iis quae de essentia originalis peccati

diximus tota sectione 1, praesertim dubio 2 et 3 et 15[76], quoniam nullum malum habebit veram rationem culpae originalis nisi fuerit liberum et voluntarium in capite ita ut actualis volitio capitis moraliter censeatur fuisse omnium posterorum volitio libera; hoc autem contingere non potest nisi Deus tribuat voluntati Adami auctoritatem qua censeatur esse omnium hominum voluntas ita ut obligando illam obligati maneant omnes filii.

DICO 3°: verisimilius videtur de facto initum esse cum Adamo pactum ea lege ut si ille perseveraret in gratia totum genus humanum nasceretur praeditum originali iustitia etsi proximi parentes eandem iustitiam per culpas personales amisissent ac proinde nulla culpa alterius hominis ab Adamo transmitteretur in posteros etiamsi Adamus numquam peccaret. Hanc conclusionem insinuat Augustinus, 14 De civitate, cap.10, his verbis: *quam felices erant primi homines tam felix universa societas esset humana si nec illi malum quod etiam in posteros traiicerent nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret quae damnationem reciperet*[77], ubi diversus modus loquendi de peccatorum primorum parentum ac peccato aliorum hominum ostendit. Apud Augustinum solos primos parentes fuisse a quibus potuerit culpa in posteros emanare. — Citatur in eandem sententiam Augustinus, 14 De civitate, cap.12 sed praeter rem[78].— Hanc sententiam sequuntur plures ex iunioribus ut Catherinus, opusculo De peccato originali prope finem §; vide et 4 Medina, q.81, a.5, dubio 2[79], ubi Zumel, a.2, disp.2, dubio1, et a.5 fine; Valentia, tomo 2, disp.6, q.11, puncto 3[80]; Bellarmino, tomo 3, libro 4 De amissione gratiae , cap.13, fine[81].

RATIONE PROBATUR 1° quoniam Adamus solus fuit caput totius posteritatis ut significare videtur communis modus loquendi sanctorum qui auctoritatem transmittendi originalem iustitiam in posteros saepe

---

[76] *ATG 63 (2000) p.226, 242, ATG 64 (2001) p.302.*

[77] AUGUSTINUS, *De Civitate Dei, l.14, c.10* (PL 41, 417).

[78] ID. *Ibid. c.12* (PL 41, 420).

[79] BARTHOLOMEUS A MEDINA, O.P., *In 1^{am} 2^{ae}, q.81, a.5, dub.2* (Venetiis 1590, p.432).

[80] GREGORIUS DE VALENTIA, *Theologicarum disputationum, t.2, disp.6, q.11, puncto 3* (Lugduni 1603, col.630).

[81] ROBERTUS BELLARMINO, *De amissione Gratiae, l.4, c.13* (Ed.Vivès, t.5, p.371).

Adamo tribuunt sed aliis parentibus numquam. —

CONFIRMATUR 1° congruentia, quoniam decebat Adamum immediate et primo a Deo conditum primumque totius naturae stipitem hac dignitate reliquos homines antecedere. —

CONFIRMATUR 2° quoniam si Adamo perseverante in gratia Chain potuisset suam originalem iustitiam posteris eripere libere peccando iam vivente Adamo auctoritas capitis circa omnes nepotes transiret ad filios Adami quod videtur minuere dignitatem Adami ea namque maior erit si iustitia originalis ab eo in filios transmissa rata semper et inviolabilis perse**[f.502]**veret in generatione filiorum.

2ª et firmior RATIO est, quoniam pactum ex vi cuius quamvis Adamus aliique progenitores non peccassent cuiusque hominis peccatum transiret in filios videtur esse alienum a divina misericordia et aequitate quoniam esset moraliter impossibile ut illi homines qui post duo vel quatuor millia annorum ab orbe condito nascerentur non contraherent originalem culpam, esset enim tot seculis et tot hominibus infallibile ut aliquis eorum vage peccarent mortaliter si poterant singuli toto vitae decursu peccare; durum autem videtur ut maximae parti humani generis fuerit pactum illud infallibiliter perniciosum non propter culpam personalem cuiusque hominis sed propter aliquam originalem infallibiliter futuram. — Confirmatur quoniam quicumque homines praedicto tempore nascituri recusarent illud pactum si ab illis exigeret consensus quoniam sibi nullam inde utilitatem sperabant.

Ad 1um argumentum RESPONDEO negando antecedens nam licet parentes capita essent filiorum quantum ad naturalem et politicam gubernationem ut modo sunt sed quantum ad originalem iustitiam amittendam filiis solus Adamus caput erat, ut dictum est.

Ad 2 RESPONDEO: nihil mirum si Deus sua dona liberalius quam homines conferat; sed praeterea inter homines contingit primogenitum ea lege fuisse institutam a rege ut quicunque illius familiae crimen commiserit sibi tatum amittat primogenium et ad filios eiusdem criminis minime conscios transmittat.

Ad 3 RESPONDEO: persona infecta inficit naturam sibi peculiarem sed naturam in communi et speciem non inficit nisi ea persona quae caput est totius communitatis. — Ad confirmationem: concupiscentia in generatione non est ratio traducendi originale peccatum nisi in quantum a peccato capitis proficiscitur quare deficiente peccato capitis

non potest originale peccatum transmittere.

Ad 4 diximus in dubio 3, concl.3, illa inconvenientia tolerari debere in aliqua parte naturae humanae quamvis concedenda non sint in universo humano genere. — Insuper Deus illi perturbationi occurreret prospiciens ne quid inde bonis et innocentibus detrimenti accideret quemadmodum in statu innocentiae animalia ferocissima hominis timore compescerentur ita sceleratis hominibus Deus timorem et reverentiam innocentum iniiceret ne contra eos auderent.

Quod si Deus filiis Adami in originali iustitia natis et postea peccantibus atque petentibus veniam per contritionem restitueret non solum gratiam ut modo sed etiam omnes partes iustitiae originalis quibus et appetitus sensitivus et corpus rationi perfecte oboediret facilius servaretur communitas hominum a perturbatione libera quamvis aliqui peccarent porro restituendam fuisse integram originalem iustitiam probabile videtur aliquibus ut Pererio, libro 5 **[f.502v]** In Gensim, disp. De iustita originali, q.3 fine. In qua opinione asserenda sunt duo consequenter: —1um Adamum propterea per poenitentiam non recuperavisse originalem iustitiam quoniam solus ille ut caput poterat eam irrecuperabiliter sibi et aliis amittere sed reliqui homines non poterant filiis eam adimere nec sibi adimere poterant facultatem recuperandi eandem iustitiam originalem — 2um est eiusmodi homini recuperantibus originalem iustitiam constare potuisse recuperationem gratiae evidentibus indiciis sicut antequam peccarent constare poterat illos nondum cecidisse. — Haec duo ambigua sunt sed non improbabilia.

Dubitatur 7°
Utrum traduceretur originale peccatum si foemina peccaret viro non peccante

RATIO DUBITANDI est 1° quoniam peccatum originale contrahimus ex Adamo: in eo fuimus quando peccavit sed similiter fuimus in Eva peccante; ergo ab illa contraheremus culpam si sola peccaret..

2° quoniam a muliere initium factum est peccati et per illam omnes moriuntur; sed mors nulli hominum noceret nisi amissa prius originali iustitia per culpam; ergo mulier transmitteret suam culpam ad filios. —

Confirmatur quoniam Hieronimus et auctor commentariorum quae adscribuntur Ambrosio, ad Rom.5, *per unum hominem peccatum in mundum intravit* explicant per Evam; ergo ab illa traducitur peccatum in filios.

3°, quoniam non solum viro sed etiam foeminae imperata est abstinentia sub comminatione mortis; ergo de utroque intelligenda est mors eodem modo ut in unoquoque illorum tota posteritas interiret.

4°, quoniam Eva amisit originalem iustitiam antequam Adamus peccaret, supra sect.1, dub.6 ad 2[82]; ergo quamvis Adamus non peccaret transmitteret ad filios privationem originalis iustitiae.

5° quoniam mater generationi materiam ministrat, ex Aristotele 2 de generatione animalium, cap.1; sed materiam consequuntur mors et reliqui defectus; ergo Eva si mortalis esset filios generaret passibiles et mortales, sed hi defectus non sunt sine originali peccato; ergo transmitteret originale peccatum.

6°, adduci possunt ea omnia argumenta quae contendunt ex sola matre sine congressu viri contrahi originale peccatum quorum solutio constabit sect.5,dubio 6.

Vera decisio TRIBUS PROPOSITIONIBUS continetur.

1ª quamvis Eva non peccaret Adamus suum pec**[f.503]**catum in filios transmitteret. —

2ª, si Adamus non peccaret Eva suum peccatum non transmitteret ad filios sed eos generaret iustitia originali praeditos. —

3ª Evae peccatum etiam Adamo peccante non transmittitur ad filios. Postremam propositionem tradit Anselmus, De conceptu viriginali, cap.9[83]; sed omnes propositiones docet D.Thomas, q.81, a.5 c.[84], ubi Conradus[85], Caietanus et reliqui expositores; idem fere Albertus 2 p. q.107, mem.4, a.2, particula 1 et 3[86]; Alexander, 2 p., q.122, memb.3, a.2; Bellarmino, tomo 3, libro 4 De amissione gratiae, cap.8 ad 3[87] et

---

[82] *ATG 63 (2000) p.283.*

[83] ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De conceptu virginali, 9 (PL 158,442s).*

[84] THOMAS AQ., *q.81, a.5 c* (Ed.Vivès, 2, p.515).

[85] CONRADUS KOELLIN, O.P., *In Primam Secundae, q.81, a.5* (Venetiis 1589,p.644).

[86] B. ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologiae,* 2 p., q.107, mem.4, a.2, particula 1 et 3 (Ed.Vivès 33 p.293, 296).

[87] ROBERTUS BELLARMINO, *De amissione Gratiae, l.4, c.13* (Ed.Vivès, t.5, p.349).

cap.13[88]; Pererius libro 5 in Genesim, disp. De iustitia originali , q.3 fine[89].

PROBATUR 1° ex Apostolo ad Romanos 5, dicente *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit;* si autem matris peccatum derivaretur in posteros dicendum fuisset per duos homines peccatum in mundum intravisset scilicet per foeminam et virum nam quod per virum intravit nullus catholicus dubitare potest. — Cofirmatur ex Paulo 1 Cor.15 dicente *sicut in Adam omnes moriuntur,* non enim dicit ut potuit sicut in Eva omnes moriuntur.

PROBATUR 2° quoniam Concilia et Patres ruinam humani generis et amissionem iustitiae originalis Adamo adscribunt sed Evae non nisi quoniam suo consilio deiecit Adamum; sic Tridentinum, sess.5, canone 2, definit Adamum sibi et nobis perdidisse originalem iustitiam, et canone 4, ex Adamo contrahi originale peccatum; eodem modo loquuntur Concilia et Patres locis citatis sect.1, dubio 15[90] dum dicunt nos omnes in Adamo peccante peccavisse.

RATIONE PROBATUR quoniam quamvis de potentia absoluta Deus potuerit iustitiam originalem praebere dependentem ab oboedientia utriusque parentis ita ut utrumque nomine posteritatis ad illam servandam obligaret, nihilominus congruum fuit solum Adamum caput esse totius humani generis et ab illius tantum voluntate pendere filiorum felicitatem: 1° quoniam vir a natura constitutum est caput totius familiae ac praesertim uxoris, 1 Cor.11, et Ephes.4. —2° quoniam vir naturali ingenio constantior est quam foemina et decori tenatior. — 3° quoniam in ordine ad generationem per quam originale peccatum et originalis iustitia traducenda fuit praestantior est vir quidquid sit de illa quaestione quam D.Thomas in praesenti tantum utrum foemina concurrat active aut pasive tantum. — 4° quoniam non est a muliere vir sed contra mulier a viro ex eius costa producta. Denique magis cosultum erat humano generi si illius felicitas ex unica solum voluntate penderet.

4° CONFIRMANTUR omnia quoniam si Eva suum peccatum trans

---

[88] IDEM, *Ibidem* (t.5, p.370).

[89] BENEDICTUS PERERIUS, *Commentariorum in Genedim, l.5, disp.3* (Lugduni 1599, p.584).

[90] *ATG 64 (2001) p.302.*

mittere potuisset ad posteros Adamo non peccante cum Eva priusquam Adamus peccaverit sequeretur inde Adamum nihil amisisse nobis quoniam Eva totum amisisset prius non solum sibi sed et **[f.503v]** nobis unde praeterea sequeretur originale peccatum non magis derivari ab Adamo quam ab aliis parentibus peccatoribus.

Ad argumenta in principio proposita

RESPONDEO ad 1um : ex Adamo contrahimus peccatum quatenus in eo fuimus ut in capite cuius voluntatem Deus voluit esse omnium filiorum quantum ad iustitiam originalem traducendam quo modo non fuimus in Eva; hoc auten fieri oportuit propter rationes adiunctas in probatione 3.

Ad 2 RESPONDEO: per Evam omnes moriuntur quoniam illa virum ad peccandum impulsit sed de ea dici non potuit quod de Adamo dictum est: in Adam omnes moriuntur, quoniam hoc proprium est illius qui omnium nomine peccat. — Ad confirmationem RESPONDEO illam expositionem communiter non solum a catholicis sed etiam ab haereticis refutari et adiunctae voces in genere masculino, scilicet *per unum hominem* in quo ostendunt sermonem esse de viro non de foemina, praesertim cum Paulus, 1 Cor 15 illum hominem quis sit explicet dicens *sicut in Adam omnes moriuntur*. Vide D.Thoma, 1 Cor 15, lectione 3[91].

Ad 3 RESPONDEO primum soli viro abstinentia imperata fuit, Gen 2, foemina vero, Gen 3, eandem legem, ut sibi impositam serpenti retulit; unde constat aliquid peculiare fuisse in hac lege respectu Adami ut ille omnium nomine obligaretur sed Eva suo tantum nomine.

Ad 4, conceso antecedente, negatur consequentia: potuit enim foemina peccatrix et destituta originali iustitia filios suscipere in statu innocentiae nasciturus ut diximus in dubio praecedenti.

Propter argumentum 5 antiquorum quorundam opinio fuit Adamo perseverante in gratia filios Evae peccantis futuros esse mortales atque corporis calamitatibus obnoxios, liberos autem a peccato et nocumentis animi nisi sibi propria voluntate nocuissent. Ita Prepositinus et Altisiodorensis apud Albertum, 2 p., q.107, mem 4, particula 3[92], quam

---

[91] THOMAS AQ., *1 Cor 14, lect.3* (Ed.Vivès, 21, p.35)

[92] B. ALBERTUS MAGNUS, *Summa Thelogiae,* 2 p., q.107, particula 3 (Ed. Vivès, 33, p.296).

opinionem sequutus fuit D.Thomas 2, d.31, q.1, a.2 ad 4[93], ubi aliam adiungit rationem, quoniam ex Aristotele in 6 de animalibus, corpus non est nisi ex foemina, anima autem ex mari, non ita quod anima rationalis traducatur sed quoniam in virili semine est virtus formativa per quam ut in aliis viventibus producitur anima in homine saltem organizatur corpus et praeparatur ad introductionem animae rationalis quae a solo Deo producitur.

Hanc OPINIONEM ex professo refutat D.Thomas, q.81, a.5 ad 2[94], quoniam immortalitas et impassibilitas in illo statu non erat ex conditione materiae sed ut ex fonte manabat a gratia quae erat in essentia animae, ut supra, sect.1, dubio 7 et 8[95], unde manente gratia et originali iustitia manere deberet immortalitas. —

Efficacius CONFIRMATUR 1° Ex Concilio Arausicano can.2[96], ubi statuit non posse mortem ad hominem transire sine peccato nisi contradicatur Apostolo dicenti *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors.* **[f.504]** — 2° Confirmat Albertus citatus ex Augustino dicente *iniustum est ut eos teneat poena quos ad poenam non obligat culpa.*

Addit praeterea Albertus: si Eva sola peccasset peccatum in illa sola remansisset et Deus de corpore Adami aliam mulierem fecisset per quam homines multiplicarentur, quam sententiam tribuit Anselmo sed Anselmus in libro De Conceptu virginali citato, cap.8[97], ait *poterat Deus aliam facere mulierem,* non ait faciendam fuisse; sed de hoc infra sect.5, dubio 6.

---

[93] THOMAS AQ., *In Sententias Petri Lombardi, 2, d.31, q.1, a.2 ad 4* (Ed.Vivès, 8, p.424).

[94] THOMAS AQ., *1ª 2ae, q.81, a.5 ad 2* (Ed.Vivès, 2, p.516)

[95] *ATG 64 (2001) p.241, 251.*

[96] Dz 175.

[97] ANSELMUS CANTUARIENSIS, De conceptu virginali, c.9 (PL 158, 443).

Sectio 4
DE NUMERO ET GRAVITATE ORIGINALIUM PECCATORUM

Dubitatur 1°
Utrum originalia peccata totidem sint quot homines

Loquimur de omnibus et solis hominibus qui paternum genus ducunt ab Adamo; sed Beatissimam Virginem Deiparam intelligimus semper exceptam.

1ª CONCLUSIO: originalia peccata totidem sunt quot homines. — Ut huius certitudo auctoritate et ratione constet distribuenda est in plures partes iam a nobis confirmatas quibusdam aliis quae vel in praesenti vel in sequentibus rationibus confirmanda restant. —

DUO igitur conclusionis MEMBRA: alterum homines non sunt numero plures quam originalia peccata ; alterum in uno homine non sunt plura originalia ac proinde non sunt plura numero quam homines.

Circa 1ᵘᵐ reiiciendus est error Pigii et Catherini dicentium culpam originalem unicam tantum esse, illam scilicet quae ab Adamo commissa est et non multiplicatur pro numero parvulorum quoniam illis nihil inhaeret quod habeat veram rationem culpae. — Contra quem disputavimus sect.1, dubio 1, conclusione 4[98]; nunc satis sit definitio Tridentini sess.5, can.3[99], originale peccatum esse origine unum quoniam ex uno procedit sed omnibus hominibus inesse unicuique proprium; quo supposito firmum est 1ᵘᵐ conclusionis membrum, scilicet homines non esse numero plures quam originalia peccata.

MEMBRUM 2, scilicet non esse in uno homine plura originalia peccata sed unicum, deducitur ex tribus propositionibus: 1ª est, praeter primum peccatum Adami nullum aliud peccatum eiusdem vel aliorum parentum traducitur ad posteros : haec probata est sect.3, dubio 1. — 2ª propositio, ex primo peccato Adami non omnem formalitatem malitiae transmittitur ad filios sed tantum transmittitur malitia formaliter una quae alias quasi rationes superiores malitiam complectitur modo explicato in sect.3, dubio 2. —3ª propositio quae in praesenti

---

[98] *ATG 63 (2001) p.221.*
[99] Dz 790.

examinanda restat haec est: utrum ex unico illo actu Adami et unica illius formalitate originale peccatum unicum in singulos homines traducatur. —

Altisiodorensis lib.2, tract.27, cap.6, existimat esse in eodem homine plura peccata originalia quoniam plures sunt pronitates ad peccandum, quamvis ea peccata sint aliquo modo unum quoniam eadem poena puniuntur quam **[f.504v]** poenam dicit esse virtute multiplicem quoniam diversis peccatis correspondet. — Eiusdem sententiae fuit Praepositinus apud Maiorem 2, l.30, q.1, a.3, a qua parum dissident qui in singulis hominibus tria peccata originalia constituunt in triplici parte hominis concupiscibili, irascibilli et rationali quod multi existimabant tempore Guillermi Parisiensis ut ille refert tomo 1, tract. De vitiis et peccatis, cap.6, col.3.

1um ARGUMENTUM est: unus et idem habitus non inclinat ad contraria; sed peccatum originale unum et eundem hominem inclinat ad contraria vitia; ergo peccatum originale non est unum sed multiplex. Maior probatur quoniam habitus inclinat ut naturalis causa, natura autem non est indifferens ad multa sed determinata ad unum.— Confirmatur quoniam si omnes inordinati affectus provenirent ex una tantum radice originalis peccati in omnibus hominibus essent similes effectus inordinati.

2um ARGUMENTUM est quoniam unum peccatum non potest esse in subiectis realiter distinctis; sed originale peccatum est in voluntate, intellectu, appetitu sensitivo et aliis potentiis quae ab invicem realiter distinguuntur; ergo non est unum sed multiplex.

3, quoniam multae sunt poenae originalis peccati, scilicet carentia visionis Dei, ignorantia, morbi, mors, et aliae similes; ergo plura sunt originalia peccata.

Nihilominus sit 2^{a} CONCLUSIO: in uno homine non est nisi unicum peccatum originale. Ita sensit Augustinus in Enchiridion, cap.44 et 48 et 51[100], quem sequitur Magistrum in.2, d.33 *§ alioquim* et sequenti[101]; et quamvis praecipue intendant non traduci ad posteros peccata primorum parentum nec aliud peccatum praeter primum, nihilominus inde inferunt non esse plura peccata originalia in unoquoque hominum.

---

[100] AUGUSTINUS, *Enchiridion, c.44, 48, 51 (PL 40, p.253-256).*

[101] PETRUS LOMBARDUS, *op.cit., 2,d.33, c.2. (Ed.cit.1,p.482)*

— Conclusionem aperte docent Guillelmus Parisiensis tomo 1, tract. De vitiis et peccatis, cap.6 initio; Albertus 2 p., q.122, mem.8; D. Thomas q.82, a.2[102], ubi Conradus[103], Caietanus et alii expositores; D.Bonaventura 2, d.30, a.2, q.2 prope finem[104]; Durandus d.31, q.3, corpore, fine, et d.33,q.2[105]; Maior, d.30, q.1, a.3, quamvis hi duo doctores ex falsis principiis circa essentiam originalis.

PROBATUR 1° quoniam Concilia et Patres loquuntur de originali peccato ut de uno. Vide praesertim Tridentinum tota sessione 5. — Quod si aliquando in plurali loquuntur vel agunt simul de pluribus hominibus in quibus sunt plura originalia vel utuntur ea figura sermonis quae explicata est sec.3, dubio, dubio 1, a.2.

PROBATUR 2° a priori, quoniam ratio formalis et materialis cuius peccata licet multa sint in alio genere, tamen in genere pecati unum sunt et in primis ratio formalis originalis peccati est privatio gratiae a qua manabant reliquae virtutes et dona supernaturalia visa supra, sectione 1ª, dubio 7 et 8 et haec privatio una est quoniam unum tantum habitum gratiae excludit ab uno subiecto, scilicet essentia animae, aliae autem privationes aliorum habituum continentur virtute et inobliquo in hac privatione. —

CONFIRMATUR 1° quoniam etiamsi nomine originalis peccati velis complecti omnes pri-**[f.505]**vationes omnium donorum et habituum supernaturalium adhuc illae omnes unum erunt in ratione formali peccati quoniam rationem peccati habent ab uno eodemque actu Adami ratione cuius hic homo dignus est carere his omnibus habitibus; ergo tantum est unum originale peccatum in uno homine. —

CONFIRMATUR 2° Quoniam ab uno actu peccati unica tantum provenit ratio voluntarii et imputabilis et opositionis contra legem atque hoc modo intelligenda est ratio D.Thomae qua ex parte causae probat unitatem peccati originalis cuius rationis vis non sumitur ex communi ratione causae quasi efficientis sed ex eo quod originalis peccati essentia constituitur in ordine ad actum praeteritum ut

---

[102] (Ed. Vivès, 2, p.518).

[103] CONRADUS KOELLIN, O.P., *In Primam Secundae, q.81, a.2* (Venetiis 1589, p.639).

[104] S. BONAVENTURA, *Commentaria in 4 libros Sententiarum*, 2, d.33, a.2, q.2 *(Ed. Quaracchi 1885, 2, 792)*.

[105] DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In II Sententiarum,d.31, q.3, c.* (Antverpiae 1566, p.185); d.33, q.2 (p.187).

explicatum est sectione 1ª.

3° PROBATUR a simili, quoniam hac ratione numeramus reatus peccatorum personalium ut quamvis includant carentiam gratiae charitatis et aliorum habituum nihilominus ea carentia sit unum habituale quando procedit ab uno actu peccati et duplex quando procedit a duplice actu peccati; sed carentia donorum supernaturalium in parvulo ab unico actu peccati provenit; ergo in eo est unicum peccatum quamvis in alio parvulo sit diversum peccatum ratione subiecti.

4°. Huic rationi proxima est illa qua utitur D.Thomas et Durandus citatus, quoniam accidentia unius speciei non multiplicantur nisi multiplicatis subiectis, ut Aristoteles docet in 5°. Metaphysicorum [1.2]; sed peccatum originale unius speciei est quoniam eodem modo imputabile est et turpe et contrarium legi divinae; ergo est unum numero in uno homine . — Quam rationem limitare debemus ut vim habeat supposita unitate formae extrinsecae a qua denominatio provenit, constat enim peccata habitualia personalia esse numero plura in eodem homine etiamsi non distinguantur specie ut si plura furta commiserit, itaque denominationes seu relationes rationis ad actus reales multiplicantur in eodem subiecto multiplicatis actibus sed supposita unitate actus non multiplicantur nisi multiplicatis subiectis.

Venio ad materialem rationem originalis peccati quae est ignorantia et concupiscentia quae quamvis inordinationem multarum potentiarum complectantur nihilominus una est in ratione infirmitatis et inordinationis cuius ratio traditur a D.Bonaventura et Conrado citatis, et Ruardo articulo 2 contra Lutherum prope finem propos.8[106], sed explicatur magis a D.Thoma 2, d.33, q.1, a.3[107], exemplo infirmitatis quae ita potest esse in multis membris eiusdem corporis ut aegritudo cuiusque membri non proveniat ab aegritudine alterius nec omnes ab aliqua communi aegritudine totius corporis atque eiusmodi aegritudines erunt multae quamvis sint in partialibus subiectis, si vero multorum membrorum aegritudo proveniat ab aegritudine alicuius partis principalis ut cerebri aut cordis tunc unica tantum erit aegritudo licet pro varietate membrorum varios defectus causet: sic igitur quoniam

---

[106] RUARDUS TAPPER, *art.2 contra Lutherum, prop.8* (Lovanii 1565, p.88).

[107] THOMAS AQ., *In II Sententiarum, d.33, q.1* (Ed.Vivès, 8, 448).

intellectus, voluntatis, appetitus sensuum et omnium aliarum potentiarum inordinatio provenit ut a radice a privationr gratiae in anima, ideo una est inordinatio et una pars materialis peccati originalis.

PETET aliquis utrum de potentia absoluta fieri posit ut multa originalia diversa specie vel numero **[f.505v]** transmitterentur ad filios. — RESPONDEO 1°: supposito unico pacto et unico actu transgresionis non posunt de potentia absoluta multiplicari originalia peccata quoniam Deus non potest multiplicare mala sed tantum ea permitit quae ex liberis actibus nostris consequuntur sed ex unico actu peccati nomine posteritatis commisso non posunt consequi plura originalia peccata ut nuper probatum est. —

RESPONDEO 2° si Deus plura praecepta dedisset pro diversis donis supernaturalibus servandis et haec praecepta pluribus actibus peccatorum violarentur ab Adamo vel a pluribus parentibus tunc plura essent originalia peccata distincta numero et aliquo modo specie distincta quam distinctionem non vacat explicare. Vide quae diximus sect.3, dubio 1, dist.1.

Ad argumenta oppositae sententiae RESPONDEO: ad 1um respondet D.Thomas q.82, a.2 ad 2[108], unus habitus non potest directe et per se inclinare ad contraria sed indirecte et per accidens removendo prohibens sicut sublata anima elementa quibus corpus constabat tendunt in contraria loca et contrariis qualitatibus alterantur; sic ablata originali iustitia singulae potentiae in propria obiecta sine freno feruntur. — Ad confirmationem dicetur dubio sequenti ad 1.

Ad 2 RESPONDEO distinguendo antecedens, nam unum peccatum potest esse in pluribus subiectis realiter distinctis si illa subiecta sint diversae potentiae eiusdem hominis et illarum omnium inordinatio proveniat ex una radice et unico actu sed in diversis subiectis prorsus distinctis ut Petrus et Paulus distinguuntur erit diversum peccatum.

Ad 3 multiplex poena originalis peccati reducitur ad unitatem eodem modo quo peccatum originale quoniam ex una radice provenit quaecumque poena, sublato enim iure ad visionem beatificam sublata est scientia, subiectio appetitus, et immortalitas.

RESPONDET 2° Durandus non esse inconveniens uni culpae multi-

---

[108] THOMAS AQ., *1ª 2ae, q.82, a.2 ad 2* (Ed.Vivès, 2, 518).

plicem respondere poenam si omnium poenarum collectio non superet gravitatem culpae, et huiusmodi sunt praedictae poenae originalis peccati.

Dubitatur 2°
Utrum peccatum originale sit aequaliter in omnibus

Inaequalitatem probare videntur quae sequuntur argumenta:

—1um quoniam originale peccatum vel est concupiscentia et ignorantia vel certe est illarum causa; sed concupiscentia et ignorantia in diversis hominibus est inaequalis; ergo etiam peccatum originale. Minor probatur quoniam quidam sunt prorsus stolidi, alii ingenio tardi, alii acuti; praeterea diversi homines ad diversa et inaequalia vitiorum genera proni sunt, insuper ad eadem vitia quiidam vehementius quam alii incitantur, ac denique idem homo in diversis temporibus inaequales vires concupiscentiae experitur, imo quandoque nullas ut recens natus.

CONFIRMATUR quoniam inaequalitas poenae et effectus indicat inaequalitatem culpae et causae; sed poena et effectus peccati originalis est passibilitas et mortalitas quae inaequales sunt quoniam homines qui ab exordio mundi proprius aberant vita longe**[f.506]**va et bona valetudine utebantur et nunc quidam gravius quam alii premuntur infirmitatibus et inmatura morte oprimuntur.

2° quoniam originale peccatum est quaedam inordinata dispositio animi sicut aegritudo est inordinata dispositio corporis; sed aegritudo recipit magis et minus; ergo etiam peccatum originale.

3° quoniam peccata habitualia personae inaequalia sunt quamvis consistant in privatione totius gratiae; ergo peccata originalia poterunt esse inaequalia quamvis consistant in privatione totius iustitiae.

4° quoniam ex Augustino et aliis Doctoribus infra, sect.5, dub.7, libido parentum transmittit originale peccatum; sed libido parentum in generatione non est aequalis; ergo inaequale peccatum originale transmittit. — Confirmatur quoniam saltem in eo filio qui plures progenitores habuit gravius erit originale peccatum quam in eo qui fuit filius aut nepos Adami quoniam a libidine plurium parentum infectam carnem accipit.

Nihilominus sit CONCLUSIO: originale peccatum aequale est in omnibus hominibus tam quoad formale quam ad materiale, id est non solum privatio iustitiae sed etiam concupiscentia et fomes aequalia sunt in omnibus quod est ex ratione originalis peccati, ut infra explicabitur: ita docet Anselmus, De conceptu virginali, cap.21 et 26[109]; Guillelmus Parisiensis, tomo 1 de vitiis et peccatis, cap.6; Altisiodorensis, lib.2, trac.27, cap. ; Albertus, 2 p., q.108, fine[110]; Alexander, 2 p., q.122, mem.7, a.6 et fusius mem.8; D.Thomas, 2, d.32, q.1, a.3, et hic q.82, a.4[111], ubi Conrradus, Caietanus et alii expositores; D.Antoninus 1 p., tit. 8, cap.1, § 1[112]; Scotus 2, d.32 prope finem[113]; Ricardus d.31, a.2; Maior d.30, q.1 fine; Marsilius q.19,a.5. — Colligitur ex Magistro 2, d.32 fine[114], affirmante aequalitatem poenae in alia vita.

Huius conclusionis Anselmus RATIONEM reddit cuius vim magis explicuit D.Thomas, quoniam in ratione formali originalis peccati duo sunt: 1um est deffectus originalis iustitiae, de quo diximus sect.1, dubio 4 et sequentibus[115]. 2um est relatio cuius deffectus ad peccatum primi parentis, de qua relatione dictum est sect.1, praesertim dubio 12, concl.2[116]. Et quidem privationem originalis iustitiae non suscipere magis et minus sed semper aequalem in ratione carentiae probatur quoniam privationes quae prorsus formam excludunt ut mors, non suscipiunt magis et minus quod attinet ad exclusionem formae, sed originale peccatum prorsus excludit originalem iustitiam; ergo, quod attinet ad carentiam illius non potest esse inaequale.

Sed quoniam contingit privationes prorsus excludentes formam inaequales esse propter inaequale debitum habendi formam et inaequale impedimentum illius qua ratione peccata personalia sunt inaequalia quamvis totam gratiam et charitatem excludant, quoniam **[f.506v]** gratia et charitas obligabant magis aut minus ad vitandum

---

[109] ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De conceptu virginali, 23(al.21), 27(al.26) PL 158, 457*, 461).

[110] ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologiae, 2, q.108 (Ed. Vivès,33.p.307s).*

[111] THOMAS AQ., *In II Sententiarum, d.32, q.1, a.3; 1ª 2ae, q.82, a.2* (Ed.Vivès, 8, p.434; 2, p.518).

[112] D. ANTONINUS, O.P., *Repertorium, 1 p., tit.8, § 1* (1629, p.96).

[113] DUNS SCOTUS,*In Secundum Sententiarum*, d.32 (Ed.Vivès 1893, p.320).

[114] PETRUS LOMBARDUS, *op.cit., 2, d.32, c.8. (ed.cit. 1, p.479)*

[115] *ATG 63 (2000) p.247...*

[116] *ATG 64 (2001) p.284.*

peccatum gravius aut levius quo excluduntur, propterea ut integra sit ratio quae probat inaequalitatem originalium peccatorum subiungit D.Thomas aequalem esse relationem omnium originalium ad primum peccatum Adami ac proinde aequale esse in omnibus hominibus debitum restituendi iustitiam et aequalem violationem illius; quod autem haec relatio aequalis sit probatur quoniam relationes non suscipiunt magis aut minus nisi per accidens variato fundamento vel termino, sed terminum quem respiciunt omnia originalia est idem numero peccatum Adami, et fundamentum est homo naturali generatione ab Adamo descendens, in quibus nulla est inaequalitas; ergo relatio ex illis resultans aequalis est.

2ª RATIO est quoniam qui aequaliter peccant actuali peccato aequalem reatum culpae contrahunt ex actu; sed omnes homines aequaliter peccaverunt peccato Adami; ergo omnes aequaliter contrahunt culpam originalem. Maior constat quoniam tota gravitas reatus culpae consistit in eo quod imputetur actus peccati quasi moraliter permanens, supra sec.1, dubio 14; minor autem probatur quoniam idem numero actus peccati fuit in quo omnes peccaverunt et omnes homines aequaliter continebantur in Adamo ut in capite totius humanae naturae.

3º PROBAT D.Thomas, dicta d.33, Alexander et alii citati quoniam poenae magnitudo respondet gravitati culpae; sed poena aequalis est in omnibus qui descendunt cum solo originali peccato; ergo culpa originalis aequalis est in illis. Minor probatur quoniam omnium poena est carentia carentia divinae visionis. —

Sed OBIICIES: carentia divinae visionis est poena inaequalium peccatorum personalium; ergo poterit etiam esse poena inaequalis respectu diversorum peccatorum originalium. —

RESPONDEO: carentia divinae visionis est poena inaequalis non praecisse ratione sui sed propter maiorem indignitatem videndi Deum et maius impedimentum quod secum affert peccatum gravius unde sequitur maius ignominia maiorque tristitia, ut esplicatum est supra, q.73, a.2, dubio 4 fine; horum autem inaequalitas nulla est in carentia visionis qua punitur originale peccatum.

Venio ad probandam aequalitatem in parte materiali originalis peccati quae est ignorantia et concupiscentia in qua observandum est discrimen ab aequalitate rationis formalis nam ratio formalis peccati originalis ita aequalis est ut nec per se nec per accidens nec in ratione

specifica nec in numerica inaequalitatem admittat; sed ignorantia et concupiscentia inaequalitatem admittunt in individuo et per accidens ratione aetatis, complexionis, consuetudinis, amicorum, occasionum, inopiae supernaturalis auxilii aliarum circumstantiarum; caeterum ignorantia et concupiscentia per se loquendo ut sunt pars materialis originalis peccati in omnibus aequales sunt nam ex ratione originalis peccati provenit potentias hominis solutas vinculo originalis iustitiae quae solutio omnibus hominibus aequaliter convenit inde autem provenit potentia fortiores aut vehementius incitatas ab obiectis et circumstantiis vehementius moveri contra rationem et magis errare **[f.507]** sive in cognoscendo sive in appetendo, quod optime explicat q.82, a.5, et 2, d.32, q.1, a.3 c Guillelmus Parisiensis, Alexander et alii citati.

Hinc constat solutio primi argumenti nam ignorantia et concupiscentia per se loquendo ut sunt pars materialis originalis peccati aut effectus illius aequales sunt quamvis per accidens sint inaequales.

— Ad confirmationem RESPONDEO similiter passibilitatem, mortalitatem et alios defectus formaliter ut sunt poena originalis peccati esse aequales; ceterum per accidens, ratione complexionis, locis, temporis et aliarum circumstantiarum esse inaequales ut si dicas exilium ab urbe aequalem poenam esse omnibus consciis eiusdem facinoris sed per accidens esse maiorem poenam valetudinariis aut gravi egestate laborantibus.

Ad 2 RESPONDEO ex D.Thoma: distinguo maiorem, nam aegritudo si aequaliter excludat principium vitae per aequale impedimentum illius erit aequalis, alioqui erit inaequalis; et originale peccatum aequaliter in omnibus excludit principium vitae scilicet gratiam et iustitiam originalem et per aequale impedimentum illius scilicet per ordinem ad peccatum Adami in eius posteris moraliter perseverans et propterea aequalis est in omnibus infirmitas originalis peccati.

Ad 3 RESONDEO: peccata personalia inaequalia sunt propter inaele impedimentum gratiae quo violatur maius debitum ex gratia et charitate perfectum; haec autem inaequalitas non existit in originali peccato, ut dictum est in prima probatione conclusionis.

Ad 4 dicetur infra sec.5, dubio 7, orginale peccatum non transmitti propter libidinem actualem parentum sed propter carentiam iustitiae.

— Propter confirmationem Magister sensisse videtur magis infectam esse filiorum quam parentum carnem, sed de hoc diximus satis sect. 2, dubio 5 ad 3[117].

Dubitatur 3
Utrum peccatum originale sit levius quocumque peccato personali

1°, certum est originale peccatum esse extensive gravius quocumque peccato personali quoniam peccatum originale totum genus humanum afficit sed peccatum personale unicam personam duntaxat. Ita docuit D.Thomas 3 p., q.1, a.4 c[118], et cum eo communiter theologi. Consonat Hugo de Sto. Victore, lib.1 de sacramento fidei, pars 7ª fine, dicens originale peccatum sceleris *tanto gravius fuit quanto magis prae caeteris omnibus naturam ipsam mutare potuit*[119], quamvis haec verba referri posint ad intensivam gravitatem peccati quod fuit in Adamo, de quo similia docet Magister 2, d.33 *§ Hic quaeri*[120].

Quod si OBIICIAS Adami peccatum personale perdidit universum genus humanum ergo illud fuit extensive non minus grave quam peccatum originale. —

RESPONDEO distinguendo antecedens **[f.507v]** nam peccatum personale quod fuit in Adamo perdidit universum genus humanum quasi causa efficiens peccatorum originalium, non quasi ipsum peccatum inhaerens omnibus hominibus, et propterea fuit intensione et virtute gravius, non extensione quoniam peccatum personale Adami non inhaeret universis hominibus quibus inhaeret peccatum originale.

OBIICIES 2° quoniam unicum originale peccatum unum tantum hominem inficit et omnia originalia omnes homines sed eodem modo unicum personale peccatum unum tantum hominem inficit, sed collectio omnium personalium peccatorum inficit omnes homines, ergo

---

[117] *ATG 65 (2002) p.258.*

[118] THOMAS AQ., *3 p., q.1,a.4 c* (Ed.Vivès, 4, p.571).

[119] HUGO DE STO. VICTORE, *De Sacramentis Christianae Fidei, libro 1, p.7ª* (PL 176, 306).

[120] PETRUS LOMBARDUS, *op.cit., 2,d.33, c.3.(ed.cit.,p.483).*

nulla est ratio maioris extensionis in originali peccato quam in personali. —

RESPONDEO negando consequentiam quoniam collectio omnium originalium est quasi per se coniuncta et per modum unius cum primo peccato Adami et propterea illi convenit per se maior extensio, peccata autem personalia per accidens contingunt omnibus hominibus quod si aliquam habent coniunctionem per se ea provenit ex originali peccato. Consonat Caietanus 3 p., q.1, a.4.

De gravitate extensiva nihil amplius, nam quae sequuntur agunt de gravitate intensiva qualis est illa qua fornicationem superat adulterium.

2°: igitur certum est peccatum originale levius esse non solum peccato personali Adami, ut docuit Anselmus, *de conceptu virginali*, cap.21[121], sed etiam quocumque peccato mortali etiam minimo in eo genere quod demonstrant rationes quibus infra probabitur quodlibet peccatum veniale personale gravius esse peccato originali, quae rationes circa peccatum mortale personale non patiuntur calumnias quas circa veniale peccatum facilius esset obiicere. Porro de diferentia quasi specifica inter peccatum originale et quodlibet peccatum personale habituale praesertim Adami et de excesu gravitatis dictum est sec.1, dubio 11[122].

3°: DIFFICULTAS est utrum originale peccatum sit levius quam veniale non solum ex genere sed etiam comparato cum levissimo quocumque veniali in particulari.

In quo Guillermus Parisiensis tomo 10, tractatu de vitiis et peccatis cap.8 quod incipit de mensura, non comparat in ratione culpae quoniam expresse asserit originale peccatum non esse proprie culpam, qui error impugnatus est sec.1, dubio 1, conclusione 4. Comparans autem in ratione mali nocivi respondet his fere verbis: originale peccatum laedit proprium subiectum incomparbiliter magis quam laedit veniale peccatum quoniam originale peccatum est morbus profundatus et difusus in totum hominem adhaerentia perpetua nisi divina virtus curaverit, veniale vero sicut pustula levissima quae cito curatur et transit. Suarez,

---

[121] ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De conceptu virginali et originali peccato, c.22 [al.21]* (PL 158, 452).

[122] *ATG 64 (2001) p.272.*

3 p., q.1 in commentario ad a.4 §[123], ita loquitur: simpliciter maius malum est originale peccatum quam veniale quoniam inducit inimicitiam quae sine dubio est maius malum et ex contextu coniicio mentem illius esse ut originale non solum excedat in communi ratione mali sed **[f.508]** etiam in ratione peccati.

Hoc autem PERSUADERI POTEST 1° quoniam peccatum originale est privatio gratiae et iustitiae originalis; sed nullum peccatum veniale excludit gratiam; ergo peccatum originale est gravius. Probatur consequentia quoniam essentia peccati consistit in privatione alicuius boni, supra, q.71, a.6, dubitatio 1, et quanto maius est bonum quod excluditur tanto deterior et gravior est privatio, supra, q.73, praesertim a.4. — CONFIRMATUR 1°, quoniam quaedam venialia non privant nisi virtute urbanitatis aut liberalitatis quae virtutes minimae sunt comparatione charitatis et gratiae. —

CONFIRMATUR 2° ad hominem contra D.Thoma, quoniam in q.5, de malo, a.1 ad 9[124] asserit originale peccatum comparatione totius naturae humanae esse gravius peccato veniali quoniam maiori bono privat; sed similiter personam hanc singularem maiori bono privat originale peccatum quam veniale; ergo etiam comparatione huius personae particularis gravius est peccatum originale.

2[um] ARGUMENTUM: quoniam ex suo genere gravior est poena qua punitur originale peccatum, nam poena damni ex suo genere gravior est quam poena sensus siquidem maius bonum excludit; sed peccatum veniale non punitur poena damni sed poena sensus; ergo gravius est peccatum originale. Probatur consequentia quoniam quamvis Deus puniat citra dignum ea enim proportione punit ut graviorem culpam ulciscatur graviori poena. —

CONFIRMATUR 1° quoniam si daretur optio eligandi magnam tormentorum vim ut vel una die haberetur divina visione frui dictaret prudentia eligendam esse ut docuit Augustinus 3 de libero arbitrio, cap. ultimo, fine, et sermone 2 de omnibus sanctis; ergo divina visione carere in aeternum est poena gravior quam magna vis tormentorum. Probatur consequentia quoniam prudentia non dictat tolerandam esse graviorem poenam ut vitetur levior sed e contra. —

---

[123] FRANCISCUS SUAREZ, *3 p., q.1, a.4* (Ed.Vivès 1860, t.17. p.195).
[124] THOMAS AQ., *De malo, q.5, a.1 ad 9* (Ed. Vivès, 13, p.438).

CONFIRMATUR 2º quoniam certum est quorundam iustorum morientium animas propter sola venialia peccata tempore aliquo exulare a regno coelesti: quo supposito peto utrum illud exsilium sine alia poena sensus sit sufficiens poena peccati venialis, quod si asseritur inde infero graviorem esse poenan originalis peccati quoniam gravius est exsilium aeternum quam brevissimi temporis sicut asseras venialia semper puniri poena sensus cum haec ex suo genere levior sit quam aeterna poena damni, fiet inde ut levis aliqua poena sensus et breve exsilium simul sumptae efficiant poenam leviorem quam sit poena aeterni exsilii.

Unde sumitur 3um ARGUMENTUM: quoniam poena originalis peccati quaecumque sit aeterna est, et poena venialis peccati quaecumque sit est temporalis; ergo gravior est poena originalis ac proinde gravior est culpa.

4um ARGUMENTUM: quoniam peccatum mortale ex genere suo gravius est peccato veniali; **[f.508v]** sed originale peccatum est mors; ergo originale gravius est peccato veniali. Consequentia probatur ex illa maxima, sicut optimum est optimo melius et tale est tali melius, quod si aurum pretiosius est argento, et optimum aurum pretiosius est optimo argento, consequens est vilissimum aurum praetiosius esse vilissimo argento; ergo si peccatum mortale gravius est veniali et maximum peccatum mortale gravius est maximo veniali, consequens erit levissimum peccatum inter mortalia quod est originale gravius esse levissimo peccato veniali.

5. Denique, quoniam saltem concedendum videtur originale peccatum esse magis nocivum homini siquidem plura et maiora bona destruit et alia impedit, ut supra dictum est, atque pluribus et maioribus malis viam aperit affertque impotentiam ab illo resurgendi quam non affert veniale peccatum.

Nihilominus sit 1ª CONCLUSIO: originale in ratione peccati levius est quolibet peccato veniali non solum ex genere sed etiam si cum levissimo peccato veniali conferatur. Ita sentiunt communiter Doctores antiqui quamvis non eisdem verbis nec eadem ratione. D.Augustinus citandus in probatione 2; Altissiodorensis 2º trac. 2 d cap.4 in q.4 incidenti

D.Thomas de malo q.5, a.1 ad 9[125] et in 2, d.33, q.2, a.1 ad 2[126] et q.87 a.4 in argumento 2 et eius solutione[127], et consonat 3 p., q.1, a.4[128] ubi nullo peccato excepto ait originale peccatum intensive levius esse quam actuale. Et ratio D.Thomae ibi et ubique sumitur ex minore ratione voluntarii quae suam vim retinet comparatione cuiusque peccati venialis. Conclusionem praeterea docet expresse Conradus q.81, a.1 ante solutionem argumentorum[129] et q.82, a.1 ad 2[130]; Capraeolus 2, d.30, q. unica ad argumenta; Durandus contra 2 conclusionem; Ruardus, a.2 contra Lutherum in 4 opinione[131]; D.Thomas § *quia ut diximus,* pag.46; Bellarminus, tomo 3 de amissione gratiae, libro 4, cap.10 ad 3[132]; Andrade libro 3 orthodoxarum explicationum, axioma 2, fol 88.— Eandem videtur supponere Caietanus 1.2. q.87, a.5 et 3 p., q.1, a.4 nihil limitans D.Thomae sententiam.

1ª RATIO conclusionis: quoniam de essentia peccati est voluntarium et liberum, supra q.71, a.6, dubio 4; sed originale peccatum est minus voluntarium quam levissimum veniale etiamsi habeat tantum semiplenam libertatem, quoniam in hoc veniali existit volitio personae sive realis sive interpretativa, sed in peccato originali nulla est volitio personae sed tantum naturae in capite.

CONFIRMATUR quoniam inde sequitur peccatum originale habere minorem oppositionem contra legem Dei, in qua praecipue consistit ratio peccati, nam lex Dei directe et plene obligat eum qui personali voluntate legem servare potest aut violare; sed eum qui non sua sed capitis voluntate potest servare aut transgredi non obligat nisi modo infimo obligationis ac proinde transgressio illius est infima in ratione transgressionis.

2ª RATIO: quoniam ut Augustinus inquit in Enchiridion cap.93, *mitissima sane poena erit eorum qui praeter peccatum quod originale*

---

[125] THOMAS AQ. *De malo, q.5, a.1 ad 9* (Ed. Vivés, 13, p.438).
[126] THOMAS AQ., *In 2 Sententiarum, d.33, q.2, a.1 ad 2* (Ed. Vivès, 8, p.450).
[127] THOMAS AQ., *1ª 2ae, q.87, a.4, arg.2* (Ed.Vivès, 2, p.540s).
[128] THOMAS AQ., *3 p., q.1 a. 4* (Ed.Vivès, 4, p.571).
[129] CONRADUS KOELLIN, O.P., *In Primam Secundae a.1*(Venetiis 1589, p.637).
[130] ID., *Ibid, q82, a.1* (p.646).
[131] RUARDUS TAPPER, *art.2 contra Lutherum, opinio 4ª*(Lovanii 1565, p.44).
[132] ROBERTUS BELLARMINO, *De amissione Gratiae, l.4, c.10* (Ed. Vivès, t.5, p.357).

traxerunt nullum insuper addiderunt[133] **[f.509]** quod autem Augustinus poenam mitissimam ex culpae levitate collegerit indicant verba quae sequuntur et in caeteris qui addiderunt peccatum tanto quisque tolerabiliorem habebit damnationem quanto minorem habuit iniquitatem; idem docuit Augustinus 5 in Julianum cap.8, quam sententiam Magister recipit 2, d.33 *§ Alioquin*[134], et ibi communiter scholastici. — Vide quae dicemus in solutione 2^{i} et 3^{i} argumenti.

Eidem rationi favet comparatio duorum hominum qui duo furta commisserunt gravitate prorsus aequalia sed unum teneatur adhuc originali peccato sine ullo peccato veniali alter vero liberatus iam a peccato originali commiserit praeter furtum aliquod veniale peccatum. Ex his gravius punietur inferno qui tenetur mortali peccato et veniali quam qui tenetur peccato mortali et originali, et excesus non provenit ex culpa mortali personali quam suppono fuisse aequalem; ergo provenit ex culpa veniali.

Sed ne aliquis existimet fieri posse ut quamvis originale peccatum sit levius in ratione culpae nihilominus sit gravius in communi ratione mali aut nocivi, addo

CONCLUSIONEM 2^{am} ex mente Altissiodorensis citati: peccatum originale in ratione nocivi aut mali levius est quocumque peccato veniali ita ut non solum secundum se sed etiam comparatione huius hominis magis malum et magis nocivum sit quodlibet peccatum veniale ac proinde data hypothesi quod fugiens peccatum veniale necessario incideret in originale deberet quilibet homo prudens magis fugere a veniali peccato levissimo quam ab originali. Haec conclusio magis ambigua est quam praecedens quoniam non infertur ex illa tantum, sed adiuncta alia conclusione quam docuimus in q.88, a.1, dubio 6 fine[135], scilicet, venialis culpa est respectu hominis malum gravius et magis nocivum quam quodcumque aliud malum citra culpam, qua doctrina supposita, efficaciter colligitur praesens conclusio, quoniam si in peccato originali rationem mali et nocivi respectu huius hominis praescindas a ratione culpae illa ratio mali et nocivi erit levior in ratione nocivi quam culpa venialis. Rursus si adiungas rationem culpae

---

[133] AUGUSTINUS, *Enchiridion, c.103 (PL 40, p.275).*

[134] PETRUS LOMBARDUS, *op.cit., 2,d.33,c.2.* (Ed.cit.p.482).

[135] *ATG 53 (1990) p.219.*

originalis et nocumentum quod in ratione culpae essentialiter includitur hoc etiam levius est ut constat ex conclusione praecedenti; ergo totum nocumentum originalis peccati est inferioris ordinis quam nocumentum venialis peccati. Vide quae dicemus ad fundamentum Guillermi.

PETIS 1°: si necessarium esset eligere unum e duobus peccatis utrum eligendum esset potius originale quam veniale peccatum

RESPONDEO tribus PROPOSITIONIBUS:

1ª, si ita supponatur hypothesis ut illi qui eligeret originale peccatum imputaretur ratione suae personalis electionis malum quod eligit, iam non esset solum originale sed etiam personale peccatum **[f.509v]** et ideo non pertinet ad comparationem praesentem. —

2ª PROPOSITIO: si ille qui eligeret originale peccatum eligeret simul ut Adamus peccaret ille etiam eligeret non solum peccatum originale sed etiam personale, quod alienum est a praesenti comparatione. — 3ª propositio: data hypothesi quod necessario eligendum esset originale peccatum aut veniale supposito quod iam independenter a tua electione commissum est peccatum Adami prudenter eligeres contrahere originale peccatum et imprudenter eligeres potius culpam venialem levissimam, quorum exactum examen longiorem disputationem requirit. Conferantur tamen cum his quae in simili diximus in q.88, a.1, dubio 6[136].

2° PETIS utrum originale ita sit levissimum ut de potentia absoluta non posset esse aliud peccatum originale levius . —

RESPONDEO, quod attinet ad voluntarium et imputabile videtur non posse levius esse quam de facto est, forte autem potuit esse peccatum levius quod attinet ad bonum amissum si non gratia et originalis iustitia sed aliquod donum supernaturale minus perfectum amitteretur vel si Adamus in quantum caput non obligaretur ad servandam posteris sub mortali sed tantum sub veniali peccato, ita ut illa formalitas peccati qua ut caput peccaret amittendo iustitiam posteris esset tantum veniale peccatum. — In his nullam contradictionem video sed ut absolute asseram esse possibilia firmius desidero fundamentum.

Ad fundamentum Guillermi RESPONDEO: recte probat originale peccatum gravius esse quantum ad aliqua: — 1[um] quoniam est morbus magis intimus et intrinsecus utpote qui auferat vitae radicem quae gratia

---

[136] *ATG 53 (1990) p.205.*

est et sit mors ipsa animae. — 2um quod inde sequitur impotentiam affert resurgendi nisi divina virtute. — 3um propterea aeternitatem quandam habet et extensionem mali in omnes partes hominis. — Verum haec omnia mala absolute sunt leviora quam venialis culpa quoniam ratio culpae quae omnium malorum maximum est gravitate mali vincit originalem culpam ut ostensum est.

Ad fundamentum Suarez simulque ad argumentum, RESPONDEO ex D.Thoma in 2, d.33, q.2, a.1 ad 2[137]: inimicitia Dei et privatio gratiae et iustitiae originalis habent rationem poenae tantum si praescindantur a voluntario, et culpae non habent amplius quam habent voluntarii, cum autem in originali peccato sit minimum voluntarium ut probatum est, minima est ratio culpae in eius inimicitia et privatione gratiae ac proinde minor ratio mali quam in peccatis venialibus —

Quare, ad probationem conclusionis RESPONDEO privationem tantum esse deteriorem quanto maius bonum excludit si aequaliter debitum sit illud bonum, et aequaliter imputabilis eius exclusio, sin minus fieri potest ut minoris boni privatio sit turpior. Hinc constat solutio primae confirmationis. —

Ad 2^{am} confirmationem RESPONDEO: si illa verba D.Thomae **[f.510]** intelligantur de intensiva gravitate debet in collectione totius naturae humanae includi etiam Adamus, quo modo constat gravius esse peccatum totius naturae; si vero excludatur ab hac comparatione Adamus, accipienda sunt illa verba de solo excesu extensivo gravitatis, sed utroque modo intellecta minus apte cohaerent cum textu quae videtur esse ratio ob quam D.Thomas aliis in locis alia distinctionis forma praesentem quaestionem solverit.

Ad 2 RESPONDEO negando antecedens, nam ut observat D.Thomas De malo, q.5, a.1 ad 3[138], et Conradus 1 2, q.87, a.5 ad 2, maioris boni carentia tunc erit poena minor quando illud maius bonum est multo minus debitum quam aliud minus bonum. Hac enim ratione vulgarem militem tenui patrimonio aut peculio privare gravior poena erit quam impedire ne summam consequatur imperii: eadem ergo ratione poena damni quae originali peccato respondet minor est absolute quacumque poena sensus, quoniam poena sensus excludit bonum aliquod naturaliter

---

[137] THOMAS AQ., *In 2 Sententiarum, d.33, q.2, a.1 ad 2* (Ed.Vivès, 8, p.450)
[138] THOMAS AQ., *De malo, q.5, a.1 ad 3* (Ed. Vivès, 13, p.438).

debitum et conveniens, sed poena damni excludit visionem quae non erat debita parvulis nisi caput omnium servaret originalem iustitiam.

Ad 1am confirmationem RESPONDEO negando consequentiam; et ad eius probationem RESPONDEO distinguendo antecedens, nam poena quae propterea gravior est in ratione poenae quoniam excludit bonum magis debitum, toleranda est secundum rectam prudentiam ad vitandam eam poenam quae proterea minor est quoniam est minus debiti boni sed excludit maius bonum; qua ratione in exemplo nuper adducto vulgaris miles prudenter sustineret rapinam patrimonii aut peculii, imo illam eligeret si opus esset ad confirmandum imperium.

Ad 2am confirmationem RESPONDEO: animabus purgatorii una hora exulere a regno coelesti est poena gravior quam pueris limbi in aeternum exulere, quoniam qui sunt in purgatorio filii sunt et haeredes regni, qua ratione Absaloni revocato iam ab exilio non videre faciem regis poena fuit adeo gravis ut mortis suplicium asserat esse sibi tolerabilius, 2 Regum c.14, fine, et tamen rusticis hominibus et a regia civitate procul agentibus haec aut nulla aut levissima poena erat.

Ad 3 RESPONDEO 1°: quamvis poena originalis peccati aeternitate superet poenam venialis peccati vincit tamen absolute quoniam privat bono multo minus debito. — 2° solutionem tradit D.Thomas infra q.87, a.5 ad 2[139], et 2, d.30, q.1, a.1 ad 2[140], hoc modo: originali peccato non debetur poena quae propter gravitatem peccati **[f.510v]** sit aeterna, sed aeterna est propter conditionem subiecti quoniam homo sine gratia invenitur et impossibile est obtineri sine gratia remissionem poenae aut culpae. Idem fere Altissiodorensis citatus in conclusione 1a. — Sed obiicies originale peccatum essentialiter est privatio gratiae et iustitiae originalis, sed privationem gratiae per se et ex natura rei consequitur aeternitas poenae; ergo peccatum originale per se et ex natura sua habet aeternam poenam; ergo aeternitas poenae sequitur ex intrinseca gravitate originalis peccati. —

CONFIRMATUR quoniam mortalis peccati propterea poena est aeterna quoniam aufert principium satisfaciendi quod est gratia; idem autem principium aufertur originali peccato; ergo illius poena per se erit aeterna. —

---

[139] THOMAS AQ., *1 2, q.87, a.1 ad 2* (Ed.Vivès, 2, p.542).

[140] THOMAS AQ., *In 2 Sententiarum, d.30, q.1, a.1 ad 2* (ed. Vivès 8, p.401).

RESPONDEO: forte mens D.Thomae fuit eiusmodi esse culpam originalem ut facilius impetraretur venia culpae et condonatio poenae quam venialis culpae si existens in originali peccato haberet gratiam qua aliquid mereretur; at vero peccati mortalis personalis venia non impetraretur facilius quam venialis peccati etiam si Deus manente peccato gratiam infunderet, sive hypothesis possibilis sit sive impossibilis, quod nihil refert.

Ad 4 RESPONDEO: peccatum mortale quando dicitur ex genere esse gravius peccato veniali accipitur pro peccato personali distincto ab originali. —

Quod si INSTES mors animae, inimicitia Dei, transgressio divinae legis et reliqua predicata essentialia peccati conveniunt peccato originali simpliciter, sed veniali peccato non conveniunt simpliciter sed tantum secundum quid; ergo omne peccatum mortale etiam originale erit gravius. —

RESPONDEO negando consequentiam: ut enim medicina simpliciter sana et homo paralyticus est sanus secundum quid et tamen sanitas secundum quid hominis paralytici in ratione sanitatis absolute perfectior est quam sanitas medicinae quoniam homo participat rationem principalis analogati sed medicina non est sana nisi per atributionem ad animal, ita peccatum originale non est peccatum nisi atributione ad voluntarium personale, quod formaliter est in peccato veniali quapropter ratio peccati quae secundum quid est in veniali est absolute perfectior quam ratio peccati quae simpliciter est in peccato originali.

Ad 5 RESPONDEO negando antecedens quoniam minor culpa semper est minus nociva ut dictum est conclusione 2 et responsione ad fundamentum Guillermi.

Dubitatur 4°
Utrum peccatum originale sit malum gravius quam prorsus non esse. Ubi etiam de comparatione cum aliis malis poenae

Affirmativam partem suadent tria argumenta:

— 1um sumitur ex cap.20 Ieremiae, fine, **[f.511]** et cap.3 Iob, ubi dies nativitatis et nox conceptionis maledicitur, cuius maledicti rationem esse peccatum originale generatione contractum existimat Origenis, homilia

8 in Leviticum[141] explicantis verba Ieremiae; tribuitur Bedae et Philipo monacho in commentario Iob, cap.3, nec multum disident ibidem D.Gregorius, libro 4, cap.6 et praesertim c.7[142], et Clemens Alexandrinus, 3 Stromatum ad finem[143], quorum alter Iobum, Ieremiam alter ita interpretatur ut peccata et aerumnae omnes huius vitae ratio fuerint maledicendi sed praecipue originale peccatum ratione cuius tot malis obnoxii nascitur infans quam explicationem fusius persequitur Sixtus Senensis libro 8, haeresi 10, quo supposito sic arguitur: Ieremias et Iobus praeoptant nullo modo subsistere potius quam in peccato originali concipi; ergo peccatum originale malum est gravius quam non esse, alioqui contra rectam rationem eligerent maius malum ad vitandum minus. Respondebis Ieremiam et Iobum non optare prorsus non esse sed tantum mortem in utero, qua anima rationalis separata manet a corpore quod tantum indicant postrema verba Ieremiae cap.20 et totum 3 caput Iobi.

Contra hoc ARGUITUR 1° quoniam originale peccatum non contrahitur nativitate sed in ipso instanti infusionis animae quae non prius tempore existit quam infundatur; ergo si aliquid praeeligitur quo liberarentur ab originali eligitur non pervenire ad vitam etiam in utero per infusionem animae in corpus. — Confirmatur quoniam ita significare videtur versus 16 eiusdem capitis 3, aut sicut abortivum absconditum non subsisteret vel qui concepti non viderunt lucem, et 20 versus, quare misero data est lux et vita iis qui in amaritudine animae sunt. — Ac postremo Hieronimus in citata verba Ieremiae ait melius est omnino non esse quam male esse[144].

2[um] ARGUMENTUM est: quoniam culpa mortalis est malum ex suo genere gravius quam malum poenae; ergo minima culpa mortalis qualis est originalis erit malum gravius quocumque malo poenae. Probatur consequentia quoniam quae ex genere sunt minus perfecta numquam perveniunt ad perfectionem rei quae ex genere perfectior est, sicut linea numquam pervenit ad perfectionem corporis; ergo eadem proportio servanda erit in malitia.

---

[141] ORIGENES, *In Leviticum, homilia 8* (PG 12, 495).
[142] S. GREGORIUS MAGNUS, *MORALIUM L.4* (PL 75, 639s).
[143] CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromatum l.3* (PG 8,1199).
[144] S. HIERONYMUS, *Commentarius in Jermiam Prophetam. C.20* (PL 24,839).

3°, quoniam si originalis culpa esset malum levius quam absolute non esse, fieret inde *licere* electionem originalis culpae ad vitandam annihilationem si necessarium esset alterum malum incurrere ad vitandum alterum, consequens autem absurdum est quoniam electio culpae non potest non esse culpabilis ac proinde imprudens.

Praemitto certum esse originalem culpam esse malum gravius quam non esse si **[f.511v]** sub nomine culpae originalis comprehendamus non solum reatum quem filii contrahunt sed etiam primum peccatum quatenus Adamo imputabile fuit quoniam ut sic erat peccatum mortale personale quod gravius esse quolibet malo poenae etiam annihilatione, probatum est q.88, a.1, dubio 6[145].—

— Igitur quaestio praesens praescindit a formalitate peccati personalis et in actu Adami solum accipit reatum originalem infantis simul cum actu Adami praecisse ut erat peccatum infantis. Quaestio igitur clarius explicatur sic: supposito quod iam Adamus nomine posteritatis peccaverit et attendendo solummodo id quod malum et nocivum est infanti nihil curando quid Adamo vel aliis hominibus malum fuerit quaeritur utrum Abeli infanti minus malum sit numquam fuisse quam originale peccatum contrahere.

Sit CONCLUSIO: originale peccatum est malum absolute levius quam non esse et cuicumque homini melius est subsistere cum originali peccato quam non subsistere. Ita D.Augustinus libro 5 in Iulianum, cap.8 fine[146], ubi ait parvulis expedire potius nasci quamvis puniendi sint aeterna poena limbi quam omnino non subsistere ut ab ea poena liberarentur et quamvis non faciat expresam mentionem culpae colligitur tamen illius mentem esse culpam et poenam originalem comprehendere, alioqui nec satisfaceret difficultati quam tractabat nec satis ad rem diceret illud testimonium Christi Domini *melius erat ei si natus non fuisset* non posse affirmari de iis qui solo originali peccato tenentur. Manifestius conclusionem docent D.Thomas q.83, a.1 fine[147], subscribente Conrado[148] et non contradicente Caietano et Altissiodorensi, libro 2, tract.27, cap.4.

---

[145] *ATG 53 (1990) p.205.*

[146] AUGUSTINUS, *Contra Iulianum pelagianum l.5, c.11* (PL 44,809).

[147] THOMAS AQ., *1 2, q.83, a.1 fine* (Ed.Vivès, 2, p.522)

[148] CONRADUS KOELLIN, O.P., *In Primam Secundae, q.83, a.1* (Venetiis 1589, p.654).

D.Bonaventura 2, d.32, a.3, q.2 prope finem et d.30, a.1, q.2 ad 2[149].

EXPLICATUR conclusio ut infanti non solum sit melius nasci quamvis cum originali peccato quoniam per auxilia gratiae et sacramentorum potest liberari a culpa originali sed etiam in limbo ubi nulla est spes remedii melius sit infanti subsistere quamvis cum originali peccato quam annihilari, quod colligitur ex Augustino et Altissiodorensi citatis sed manifestius ex D.Thoma in illa voce *praesertim* et docet Zumel, q.83, a.1, dubio 2, dicto 2, quamvis de poena tantum et non de culpa videatur loqui.

PROBATUR conclusio 1° quoniam si culpa originalis praecise sumpta ut est malum filiorum Adami esset malum aut aequale aut gravius annihilatione sequeretur pactum a Deo initum cum Adamo rigidum fuisse et indignum divina aequitate atque liberalitate quoniam afferret periculum maioris mali et spem minoris boni: si enim annihilatio malum est levius quam originalis culpa, cum annihilatio ex**[f.512]** cludat omnia bona non solum naturae sed etiam gratiae et gloriae respectu hominis annihilati sequitur inde omne bonum quod sperari potuit ex iustitia Adami esset in ratione boni inferius quam culpa originalis sit in ratione mali; consequentis absurditas constat ex sectione 1, dubio 2, conclusione 2[150]. — Confirmatur quoniam Deus propter peccatum Adami nihil reale abstulit eorum bonorum quae homini sunt naturaliter debita quoniam horum privationem noluit pendere nisi ex voluntate personali aut ex naturalibus causis quanto multo minus voluisset malum annihilatione gravius pendere ex sola voluntate capitis.

PROBATUR 2° a priori, quoniam supposito peccato iam ab Adamo commisso nihil intensionis malitiae augetur generato alio filio Adami sed tantum extenditur malitia existente in puero privatione iustitiae originalis quae constituitur in esse culpae per ordinem ad peccatum Adami iam ante commissum quare tota radix malitiae iam ante huius hominis generationem extitit et hic homo denuo generatus unitur cum praeexistente peccato et inde originalem culpam sibi inhaerentem participat at vero extensio peccati hoc modo explicato minus malum prae se fert quam omnino non esse.

---

[149] S. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiaum*, 2, d.32, a.3, q.2; d.30, a.1, q.2 ad 2 (Ed. Quaracchi, 2, p.774; 716).

[150] *ATG 63 (2001) p.229.*

3°, quoniam si originalis culpa fuisset malum gravius quam omnino non esse fierit inde ut homo prudenter posset optare annihilationem potius quam manere in originali peccato quod falsum est ut dicetur ad 3.

4° PROBATUR quoniam ex hac conclusione elicitur solutio clarior argumentorum quibus haeretici oppugnant originale peccatum quoniam ex illo sequeretur peccatum esse vacare generationi et contra ordinem divinae sapientiae et misericordiae esse animam infundere corpori a quo necessario maculanda sit originali peccato quamvis eadem argumanta aliam solutionem habeant, supra sectione 2, dubio 3[151], et infra, sect.5, dubio 4. —

CONFIRMATUR quoniam si deterius esset manere in originali peccato quam non esse, indignum esset divina misericordia quae semper iustitiam temperat animam infundere corpori quam certo scit discessuram esse sine baptismo et sine ulla culpa personali nam eorum qui personali voluntate sibi damnationem acquirunt alia est ratio.

Originalem culpam comparare cum singulis quibusque malis et privationibus bonorum res esset immensi operis, duo tantum ex dictis colligo: 1um poena inferni et similia mala quae cum annihilatione de gravitate decertant graviora sunt quam originale peccatum propter rationes dictas. 2um valde ambigua est sententia Cordubae Lib.1, q. gr.49 prope finem dicentis Beatissimae Virgini fuisse eligibilius mundam fuisse ab originali peccato vel uno temporis momento quam esse Dei Matrem. — Et quidem si in hac munditia includas iustificantem gratiam qua de lege omnes mundantur ab originali peccato dubito de hac sententia. - Si autem ex una parte constituatur ea mundities ab originali peccato **[f.512v]** quae potest esse sine gratia si aliquis non procederet ex paterno genere Adami vel prorsus exciperetur a pacto cum Adamo inito, hanc munditiem existimo esse minus bonum quam sit dignitas Matris Dei et propterea Maternitatem prudenter eligeret Beatissima Virgo. - Nec opus esset electionem terminari ad amandam culpam originalem sed tantum ad tolerandam sive permittendam, unde solvitur argumentum Cordubae.

Ad argumenta initio proposita RESPONDEO: ad 1um Respondeo 1um illa maledicta possunt referri ad calamitates et labores prope intolerabiles in

---

[151] *ATG 65 (2002) p.330.*

quibus Ieremias et Iob versabantur. Ita intelligit Hieronimus, Ieremias 20[152], quem sequitur Glossa ordinaria. —

RESPONDEO 2°, illis verbis forte explicatur affectus sensitivae partis aut naturalis velleitas voluntatis et indignatio sine efficaci volitione ut intelligit Lira, Ieremias 20, et Theodoretus ibidem, prae nimio dolore nulla subsistente causa Ieremiam in maledictam prorrupisse asserit quod potest ad eandem explicationem reduci. —

RESPONDEO 3°, Iobus et Ieremias detestantur et maledicunt nativitatem sive conceptionem praecisse sub ea ratione qua originalem culpam et illius fructum, scilicet, peccandi pericula et labores attulit, nec mirandum est si modus loquendi amplius aliquid significare videatur quoniam accommodatus est ad communem phrasim eorum qui rebus premuntur adversis nec novum est Sacrae Scripturae verba aliquando intelligenda esse formaliter et praecisse, ut illud Ioannis 3 *omnnis qui natus est ex Deo non potest peccare* et in Veteri Testamento quoties denuntiatur Christi Domini adventu destruendos fuisse peccatores intelligendum est formaliter ut peccatores sunt.

In his tribus solutionibus negandum est antecedens illius primi argumenti etenim mors vel annihilatio hominis non praeponuntur vitae calamitosae et infectae originali peccato sed mors vel annihilatio culpae et laborum manente hominis substantia praeponitur generationi et nativitati praecisse quatenus est culpae et laboribus obnoxia.

Ad 2um distinguo antecedens: culpa personalis ex suo genere deterior est quocumque malo poenae sed non culpa originalis etiamsi mortalis fuerit.

Ad 3 Zumelius q.8, a.1, dubio 1 fine, ait potius eligendam esse annihilationem quam contrahere originalem culpam; nihilominus respondemus eadem distinctione qua praecedenti dubio post 2^{am} conclusionem usi sumus: 1° igitur, si originale peccatum ita eligeres ut propter electionem liberam imputandum foret personali voluntate, iam non solum esset peccatum originale sed etiam personale ac proinde foret deterius quam non esse et electio esset contra prudentiam et hoc tantum probaret argumentum 3. —2°, supposito quod iam est commissum peccatum Adami et quod nulli datur facultas existendi nisi aliquando sit

[152] S. HIERONYMUS, *Commentarius in Jerm. c.20* (PL 24, 839).

in originali culpa, prudenter eligeres existere quasi tolle[f.513]rando et permittendo tuam culpam originalem ut fruaris existentia et operationibus humanis quod bonum merito anteponis immunitati ab originali culpa quae coniuncta est cum non existentia sive annihilatione.

BIBLIOTECA TEOLÓGICA GRANADINA

MOLINA, D. M., *La vera sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús*, Granada 2003. BTG 34.

Acaba de publicarse el volumen 34 de la Biblioteca Teológica Granadina. Se trata de un estudio sobre la eclesiología de la primera Compañía de Jesús que lleva por título *La vera sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús*.

El estudio se centra en los autores jesuitas que escribieron entre la fundación de la orden (1540) y el comienzo de la publicación de las *Controversias* de Belarmino (1586), entre los cuales se estudia detenidamente a Francisco de Toledo, primer cardenal de la Compañía de Jesús, Juan Maldonado, Francisco Suárez, Alfonso Salmerón, Luis de Molina y Gregorio de Valencia.

El libro pretende situar la primera eclesiología jesuítica en el marco de los movimientos teológicos del siglo XVI y descubrir el hilo conductor de la misma. Éste se encuentra en una "opción por el papado" que recorre todos los escritos de los primeros autores jesuitas. El autor muestra, sin embargo, la dificultad que tiene la interpretación de esa fórmula, haciendo ver que "opción por el papa" no significa algo totalmente unívoco. Desde la vivencia de Ignacio hasta la plasmación en tratados eclesiológicos, la opción que la Compañía de Jesús hizo por el papa sufrió una evolución que estuvo condicionada, en cuanto a los contenidos concretos que dicha opción adquirió, por el tiempo en que ésta se produjo. En dicha concreción el encuentro con la Reforma protestante, que claramente no fue el punto de partida para la constitución de la orden, influyó decisivamente en la autoconciencia que ésta desarrolló en los primeros tiempos.

El estudio se estructura en tres partes: los orígenes de la "opción por el papa" lleva al autor a presentar, por un lado, a Ignacio de Loyola, situándolo en la época que le tocó vivir, y, por otro, el desarrollo de las intuiciones del fundador de la Compañía hasta el concilio de Trento, lugar donde la postura jesuítica en temas eclesiológicos se encuentra ya forjada. La segunda parte está dedicada a la presentación de la eclesiología jesuítica, a partir del comentario de los tratados eclesiológicos de los autores nombrados más arriba. Por fin, la tercera parte se centra en las raíces de dicha eclesiología y en el futuro de la misma, futuro que se aseguró a partir de la magna presentación que Belarmino hizo de la misma.

Este es el primero de los estudios que el autor confía realizar sobre la eclesiología jesuítica a través de autores de diversas épocas. Con ello pretende presentar una visión de conjunto del desarrollo de la eclesiología cultivada por los jesuitas a lo largo de su historia.

Archivo Teológico Granadino 66 (2003) 225-394

BIBLIOGRAFÍA

I. BOLETÍN DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN EL PERÍODO 1500-1800

Autores

Ágreda, María de Jesús.

CALVO, G., *Mariología trinitaria de la M. Ágreda Notas para su estudio.* Antonianum 77 (2002) 285-315.

«Una de las características peculiares que distinguen la mariología española de la décimo séptima centuria es el lugar preferente que en la reflexión teológica de los diversos autores ocupan las Tres divinas Personas de la Trinidad Beatísima y sus relaciones con la Virgen Inmaculada. Se establecen así las bases de la llamada mariología trinitaria.». El autor de este artículo analiza diversos aspectos del pensamiento mariológico de María Jesús de Ágreda en su *Mística ciudad de Dios;* en esta obra trata de la presencia de María en el plan divino y en el orden de la creación, presenta a María como esposa de la Trinidad Santa , profundiza en la relación entre Dios Padre y María, y ve en María «la puerta siempre disponible para alcanzar las misericordias del Señor», es la «puerta» de la Trinidad.

MARTÍNEZ MOÑUX, A., *La mística de la «Villa de las tres culturas»: Sor María de Jesús de Ágreda*: Verdad y Vida 60 (2002) 355-368.

El autor de este artículo, después de apuntar algunos datos llamativos de la biografía de Sor María de Jesús, se detiene en su *Mística Ciudad de Dios*; indica las sorprendentes circunstancias de la redacción de esta obra, explica su título, el elevado número de ediciones que ha alcanzado en múltiples lenguas, y las dificultades que aún hoy ocasiona al proceso de beatificación de su autora; añade unas indicaciones sobre la lectura actual de este libro, y cierra el artículo aportando datos sobre los últimos días de Sor María de Jesús, y las muestras de veneración que recibió con motivo de su muerte y funerales.

Alonso de Orozco, San

GONZÁLEZ VELASCO, M., *Notas para la cronología de la vida de san Alonso de Orozco.* La Ciudad de Dios 215 (2002) 353-424.

Estas notas procuran conseguir una mejor visión de la cronología de la vida de San Alonso de Orozco; no incluyen la cronología de sus escritos, ya suficientemente estudiada. Transcribe los textos de diversos autores que justifican el dato cronológico. En notas a pie de página al autor justifica los datos recogidos correspondientes a cada año. Incluye también los datos sobre sus restos mortales.

Aragón, Pedro de

JERICÓ, IGN., *De bonis haereticorum ante iudicis sententiam, según los salmantinos del siglo XVI: Luis de León y Pedro de Aragón:* Carthaginensia 18 (2002) 251-298.

Este estudio muestra que Pedro de Aragón sigue fielmente lo enseñado antes por Luis de León, completándolo con originalidad y con profundidad, con matizaciones interesantes. El autor expone primero la doctrina de Fr. Luis, contenida en sus enseñanzas desde la cátedra de Durando en 1568; Fr. Pedro se ocupó también de la doctrina sobre los bienes de los herejes antes de la sentencia judicial en sus comentarios a la Secunda Secundae, publicados en 1584; el autor la expone ampliamente. Y concluye que tanto Aragón como Fray Luis coinciden en que el hereje sigue siendo verdadero y legítimo poseedor de los bienes hasta que se produzca la sentencia judicial correspondiente; pero pierde cierta y automáticamente el dominio de sus bienes, cuando incurrió en herejía.

JERICÓ, IGN., *Conocimiento de Cristo y salvación. La enseñanza de Pedro de Aragón (1584)*: Ciencia Tomista 129 (2002) 289-325.

Pedro de Aragón dejó editados en dos volúmenes sus comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás; el primero se publicó en 1584. El presente artículo expone su doctrina sobre el conocimiento de Cristo necesario para la salvación; la cuestión que se debate es si en todo tiempo fue necesaria la fe expresa, o si bastó alguna vez la fe implícita en Cristo. El artículo expone en su primera parte la necesidad y la obligación que hay de creer en los artículos de la fe; pero, como se estudia en la segunda parte en Aragón y otros autores de su tiempo, esta fe en Cristo puede ser implícita, antes y después de la venida de Cristo; y se reflexiona sobre la suficiencia de la fe implícita o imperfectamente expresa, como las de los judíos y mayores anteriores a Cristo. En todo caso no se puede olvidar «que Dios ayuda a los que con fe formada no han tenido la oportunidad de conocer a Cristo plenamente expresado en la encarnación».

JERICÓ, IGN., *Salvados por la fe en Cristo. Teología de Pedro de Aragón y de Domingo Báñez (1584)*. Pensamiento 6. Revista Agustiniana. Madrid 2002. 446 págs. ISBN 84-95745-15-1.

«La problemática de la salvación universal por Cristo es hoy actualidad»; lo muestra la Declaración «Dominus Iesus». El autor presenta ordenada y conjuntamente las exposiciones sobre esa salvación por Cristo en los salmantinos Pedro de Aragón y Domingo Báñez. En cada capítulo expone primero la doctrina de estos dos autores, que compara y unifica luego bajo el título de «resultado». Divide en dos partes su investigación: Fe y Cristo. Sobre la fe trata sus aspectos de fe formada, informe y única; sobre Cristo expone sus aspectos en cuanto creído, sabido y confesado. En la conclusión desarrolla más libremente las ideas extraídas de la anterior exposición; y en un epílogo expone sumariamente lo más decisivo de las aportaciones de Aragón y de Báñez. Indica el autor que esa doctrina en gran parte ya se había propuesto por los autores de la Escuela de Salamanca; pero subraya el interés que ofrece la comprobación que dos autores, agustino y dominico, de la misma Escuela salmantina, coinciden en una doctrina común.

JERICÓ, IGN., *Ángeles y demonios ante la fe. La enseñanza de Pedro de Aragón (1584)*: La Ciudad de Dios 216 (2003) 63-101.

A la pregunta sobre si los ángeles tuvieron fe antes de su caída o de su confirmación responden de diverso modo Durando, Vitoria, Cayetano; Alejandro de Halés, Enrique de Gante, etc. Pedro de Aragón, con Santo Tomás, sostiene que tuvieron fe; pero después de su condena los ángeles malos no tienen fe sobrenatural, lo mismo que los humanos condenados, según Pedro de Aragón, que examina las sentencia de los otros grandes teólogos; pueden tener una fe humana.

JERICÓ, IGN. *La pertinacia del hereje. Su culpa y su pena según Pedro de Aragóa (1584)*: Estudio Agustiniano 38 (2003) 63-105.

En este estudio el autor expone la diferencia entre el pecado y el castigo en la herejía según Pedro de Aragón; se basa en el primero de los dos volúmenes, comentarios a la Secunda Secundae, que se publicaron en 1584 y 1590. En una primera parte expone la amplia disertación sobre esta doctrina en Pedro de Aragón, que recoge y analiza las enseñanzas de sus predecesores salmantinos; en la segunda parte insiste en los conceptos fundamentales de esa doctrina, la culpa y el castigo, y subraya los avances que aporta Pedro de Aragón en el desarrollo de la doctrina sobre la culpa y pena por la pertinacia del hereje.

JERICÓ, IGN. *¿Conoce implícitamente la Trinidad quien conoce expresamente a Dios?. Enseñanza de Pedro de Aragón* (1584) Estudios Trinitarios 37 (2003) 73-98.

El conocimiento implícito de la Trinidad en el conocimiento explícito de Dios fue un problema que despertó curiosidad entre los teólogos posteriores a Santo Tomás, y fue actual en los teólogos españoles del siglo XVI; uno de ellos, Pedro de Aragón. Escoto había admitido que Dios por su potencia absoluta podría hacer que se viera la esencia divina sin que se vieran las personas divinas; lo niega Pedro de Aragón y razona su pensamiento. Y respecto al conocimiento humano de Dios, el creyente por su fe sobrenatural, al creer explícitamente que Dios existe, cree de modo implícito que Dios es Trinidad; pero antes de la venida de Cristo solo en los mayores se dio un conocimiento expreso de la Trinidad

Báñez, Domingo

JERICÓ, IGN., *Lo que el cristiano debe saber. La enseñanza de Domingo Báñez (1584)*: Estudios Trinitarios 36 (2002) 103-143.

Domingo Báñez expuso en su comentario a la Secunda Secundae, cuestión 2ª, artículo 8º, editado en 1584, «lo que ha de saber todo cristiano tanto en relación a la fe como en relación a la vida; es decir, lo que ha de creer y lo que ha de hacer». En una primera parte en este artículo el autor expone la doctrina de Báñez, siguiendo muy de cerca el texto latino, que va transcribiendo en las notas a pie de página; en la segunda parte del artículo resume esa doctrina en torno a las verdades que se han de creer y a la vida cristiana.

JERICÓ, IGN., *Uso de razón y conversión a Dios. Enseñanza de Domingo Báñez*: Compostellanum 47 (2002) 279-313.

Al comentar Báñez el artículo primero de la cuestión décima de la *Secunda Secundae* explicó la sentencia de Santo Tomás de que todo hombre está obligado a convertirse a Dios en el instante mismo que alcanza el uso de razón, y se pregunta si al no hacerlo en ese instante comete pecado mortal. El artículo expone las explicaciones de Báñez, en la que se distingue una conversión implícita y otra explícita. Concluye que sólo si se rechaza la predicación cristiana suficientemente escuchada, es cuando se puede incurrir en pecado de infidelidad y puede llamarse correctamente a uno infiel; fue la doctrina que prevaleció en el siglo XVI y que distinguía entre los judíos y musulmanes y los habitantes del nuevo mundo recién descubierto.

Véase: **Aragón, Pedro**, JERICÓ IGN., *Salvados por la fe en Cristo*.

Bayo, Miguel

Véase: **Teología,** COLOMBO, G.

Carranza, Bartolomé

JERICÓ, IGN., *El conocimiento y la confesión de la fe. La exposición de Bartolomé Carranza en 1540:*. La Ciudad de Dios 215 (2002) 69-89.

El autor basa su estudio en las lecciones de Carranza en Valladolid a fines de 1540; se encuentran en el manuscrito *Vat.lat.* 4645, de la Biblioteca Vaticana. En la primera parte de su exposición el autor propone la explicación de Carranza; en la segunda parte ordena esas explicaciones y pone de manifiesto el desarrollo lógico e histórico de esas lecciones, el necesario conocimiento y confesión de la fe necesarios para salvarse.

JERICÓ, IGN., *Bartolomé Carranza (s. XVI). Conocimiento, enseñanza y confesión de la fe católica*: Communio 36 (2003) 149-185.

Los textos del Catecismo de Carranza ya editados y los manuscritos de la Biblioteca Vallicelliana de Roma ofrecen al autor el material para exponer la doctrina de Carranza sobre la obligación del cristiano de conocer las verdades de la fe que propone la Iglesia, su deber de enseñarlas y de confesarlas.

Cayetano, Tomás de Vío

Véase: **Teología,** CHARAMSA

Ferrariense, Francisco Silvestre de Ferrara

Véase: **Teología**, CHARAMSA

Francisco de Sales, San

COLLIARD LAURO-AIMÉ, *Une lettre inédite de saint François de Sales concernant la bastonnade d'un «jeune homme fort éveillé»*: Salesianum 64 (2002) 525-543.

Hace unos años el P. Morand Wirth descubrió en el convento del Carmelo de Fourvière, en Lyon, una carta inédita de San Francisco de Sales, escrita en 1613 y dirigida a Enrique de Savoya, en la que pide la liberación de un «cousin et ami», Claude de Charmosy. El editor expone las circunstancias históricas de este suceso, las numerosas gestiones que hizo el santo en este asunto y algunos de sus rasgos humanos y de escritor.

Fuente, Miguel de la

FUENTE, MIGUEL DE LA, *Las tres vidas del hombre, corporal, racional y espiritual.* Edición crítica, estudio preliminar y notas de PABLO MARÍA GARRIDO O.Carm. BAC 619. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 369 págs. ISBN84-7914-521-8.

Como indica el editor de esta obra de Miguel de la Fuente, «este autor brilla poco en comparación con los escritores místicos del siglo XVI, pero desde la vertiente del siglo XVII ninguna de las obras de los llamados místicos menores puede compararse con la suya». Han sido poco estudiados hasta ahora sus escritos; para facilitar su estudio se publica en este volumen su obra más lograda, *Las tres vidas del hombre,* en edición crítica, anotada. Precede un estudio preliminar que nos informa sobre la biografía de Miguel de la Fuente y sobre sus escritos menores, e introduce en la lectura de la obra; se añade una bibliografía selecta de las fuentes manuscritas y algunos estudios sobre este escritor y un índice de los autores y obras citados por él en esta obra.

Galileo Galilei

SHEA W.R.-ARTIGAS M., *Galileo en Roma. Crónica de 500 días.* Ediciones Encuentro. Madrid 2003. 238 págs. 41 fotografías. ISBN 84-7490-676-8.

«La novedad principal de este libro es su formato. Galileo realizó seis largas visitas a Roma, donde estuvo unos 500 días y se reunió con el Papa, con eclesiásticos de alto rango, con literatos y otros científicos. Su carrera científica se puede contemplar de un modo nuevo y fascinante cuando se la considera desde la perspectiva de la ciudad donde, por encima de cualquier otro sitio, deseaba que se le conociera y se le aprobara». Esto es lo que esta obra hace por vez primera. Está dividido el libro en seis capítulos, dedicados a cada uno de los seis viajes. El autor va exponiendo los acontecimientos principales de la vida de Galileo y sus relaciones con los personajes del mundo científico y eclesiástico. Fue cambiando su estrategia; ésta tuvo a veces éxito; otras veces no. Se le impuso y aceptó la retractación; estaba ya muy débil; se le trató con mayor misericordia que a otros condenados; poco después murió.- Es una lectura muy interesante y aleccionadora.

Granada, Fr. Luis de

MARTÍN RAMOS, N., *Aproximación a la vida, obra y espiritualidad de fray Luis de Granada*: Communio 36 (2003) 5-147.

El autor nos ofrece los datos biográficos de Fray Luis de Granada más significativos, analiza su producción literaria y sus fuentes y referencias filosóficas y teológicas, y destaca los rasgos de su espiritualidad, cristiana, kenótica, cristocéntrica, y orientada a la predicación. Estudia también las tendencias espirituales de su tiempo y sus repercusiones en Fray Luis, especialmente la espiritualidad dominicana y particularmente la italiana, la renano-flamenca, y la del Maestro Juan de Ávila.

Ignacio de Loyola, San

BÉCHEAU, FR., *15 días con Ignacio de Loyola*. Traducción y adaptación por CARMELO GRANADO S. J. Ciudad Nueva. Madrid 2003. 125 págs. ISBN 84-9715-029-5.

En este libro de la colección de pequeño formato se invita a orar al lector a partir, esta vez, de algunas intuiciones importantes de la vida espiritual y apostólica de san Ignacio. Se esboza en primer lugar una breve biografía; se eligen luego para cada uno de los quince días otros tantos aspectos entre los más importantes de la vida interior de San Ignacio, procurando justificar, situar y explicar un poco la importancia de esta elección. Precede cada capítulo un texto del santo, que anuncia el tema y estilo; al final se ofrece al lector una meditación sobre el tema tratado a partir de un texto evangélico, y una oración. Al final una bibliografía básica facilita un conocimiento más pleno del santo y de su espiritualidad.

GARCÍA MATEO, R., *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano*. BAC 626. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 374 págs. ISBN 84-7914-606-0.

Es bien conocido el influjo que tuvo la lectura del Vita Christi del Cartujano en la conversión de Ignacio López de Loyola, y que se manifiesta en los Ejercicios espirituales ignacianos. La presente publicación selecciona los capítulos del Cartujano que se corresponden temáticamente con los misterios de la vida de Cristo en los Ejercicios (EE. 262-312), pues constituyen el comentario más genuino de la citas evangélicas que hace Ignacio en esas páginas de sus Ejercicios; esta selección ayudará a conocer mejor la cristología ignaciana, ayudará a la pastoral de los Ejercicios, y será una lectura de gran provecho en las correspondientes fiestas del año litúrgico. Bajo el título de cada capítulo del Cartujano, que se transcribe, encontramos el texto correspondiente de los Ejercicios. En una amplia introducción el autor presenta la obra del Cartujano, su teología y su influencia en los Ejercicios ignacianos.

GARCÍA MATEO, R., *Ignacio de Loyola en perspectiva protestante*: Gregorianum 84 (2003) 103-122.

Un reciente libro de Gottfred Maron, *Ignatius von Loyola Mystik-Theologie-Kirche*, «retoma un tema importante de la investigación ignaciana, la imagen que de él se ha hecho el cristianismo luterano». El autor de este artículo

destaca primero los datos que aporta Maron sobre el momento en que los luteranos tomaron conocimiento de Ignacio y de la Compañía de Jesús, y analiza luego los principales temas que estudia Maron en su libro: la relación entre Escritura y mística en Ignacio y en sus ejercicios espirituales, la actitud y aportación de Ignacio a la teología y su eclesiología, expresada sobre todo en las «Reglas para sentir con la Iglesia», la Compañía de Jesús y sus peculiaridades. Concluye que para Maron «Ignacio, por estar en la línea de la devotio moderna que busca en primer lugar una reforma interior y una acción apostólica de servicio al prójimo, se halla lejos del contrarreformismo militante en que se le ha encasillado como "anti"»; para García Mateo esta actitud de Maron «es una agradable sorpresa que comunica a su libro una nota de apertura a un hipotético diálogo ecuménico entre san Ignacio de Loyola y Martín Lutero, es decir, a un encuentro actual entre jesuitas y protestantes. O como él mismo afirma: «a aprender unos de otros y a colaborar».

LOUSA, V., *Ignacio de Loyola*. 2ª edición. Santander 2003.116 págs.

Con gran agrado releemos estos apuntes de la vida de San Ignacio, de cuya primera edición dimos cuenta en esta misma revista, volumen 63 (2000) 295s. Son veintiséis breves pinceladas que se refieren principalmente a los años primeros de la vida del santo y su conversión hasta la fundación de la Compañía de Jesús; unas últimas páginas presentan la actividad de San Ignacio como superior general de la Compañía. Como le han indicado al autor numerosas personas que le han urgido la publicación de esta segunda edición, estas páginas descubren a un Ignacio muy distinto del que conocían, del que erróneamente se habían figurado.

Jansenio, Cornelio

Véase: **Teología,** COLOMBO, G.

Juan Bautista de la Concepción, San

SAN JUAN BAUTISTA DE LA CONCEPCIÓN, *Obras completas. IV. Exhortaciones y pláticas*. BAC maior 70. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 894 págs. ISBN 84-7914-607-9.

Felizmente concluye con este cuarto tomo la edición crítica de las obras completas de San Juan Bautista de la Concepción; la trascripción, introducciones -en las que nos informa de los manuscritos y originales consultados y su historias-y las notas son de Juan Pujana O.SS.T. Encontramos en la sobria elegancia del volumen 73 exhortaciones a la perseverancia, que predicó entre 1610 y 1612. Una exhortación, que sería la 46, se publica aparte; son veintidós párrafos, con el título de *Defensa de tres géneros de gente*, de los terciarios franciscanos, los esclavos del Santísimo Sacramento y los reformados, que habían sido atacados por un célebre predicador en Toledo en 1610. Siguen tres pláticas para tomas de hábito, que se hallan en el volumen primero manuscrito, y 96 otras pláticas, en primera edición, pronunciadas en diversas ocasiones -«a el dar hábito a los novicios, al hacer las profesiones, hechas en capítulos, habiendo los hermanos de recibir el Sanctissimo Sacramento, a los hermanos»-; y, por último, la presentación del primer manual, 1606, y tan solo cuatro cartas que se conservan de entre las muchas que escribió y que se perdieron, o fueron destruidas (?). Magníficos los índices de toda la obra: citas bíblicas, onomástico y toponímico y de materias. Es obvia la felicitación

entusiasta a los editores y editorial por la publicación de estos escritos tan relevantes de la literatura ascética y mística, de la historia de la vida religiosa y cristiana, y de las letras clásicas españolas.

Juan de Ávila, San

DIAZ LORITE, F. X., *San Juan de Ávila y la Eucaristía*: Giennium 5 (2002) 139-161.

La celebración y vivencia de la Eucaristía es para San Juan de Ávila el acontecimiento principal en la presente acción salvadora de Dios. En ella recibimos de una manera actual todos los frutos que Cristo nos ha ganado con su muerte y resurrección. De ahí que la vida de San Juan de Ávila y la vida de todos los cristianos, comenzando por los sacerdotes, está marcada por la Eucaristía, de tal manera que se puede decir que somos una existencia eucaristizada, pues al comer el Cuerpo de Cristo nos transformamos en Él. El autor desarrolla siete temas: Admiración ante el amor de Dios manifestado en la Eucaristía, La Eucaristía en la vida de S. Juan de Ávila; La vivencia de la Eucaristía en su tiempo; La Eucaristía signo de la presencia amorosa de Dios Trino; La Eucaristía y la encarnación de Cristo; La Eucaristía y los beneficios de Cristo y otros aspectos pastorales; y Los sacerdotes y la Eucaristía.

SAN JUAN DE ÁVILA, *Obras completas. II. Comentarios bíblicos. Tratados de reforma. Tratados y escritos menores*. BAC Maior 67. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2001. 1073 págs. ISBN 84-7914-503-X.

Este segundo volumen de las obras completas del Maestro Juan de Ávila recoge sus lecciones sobre la Epístola a los Gálatas y las dos series de lecciones sobre la primera carta de San Juan, sus dos memoriales al Concilio de Trento, 1551 y 1561, sus advertencias al concilio de Toledo, 1565-1566, y algunas advertencias al sínodo de Toledo sobre la ejecución de las prescripciones de Trento, 1566, sus tratados menores -entre ellos el de la doctrina cristiana-, dos escritos menores -reglas del espíritu y miscelánea breve-, su traducción de la Imitación de Cristo de Tomás de Kempis -pues se ha demostrado que él es el autor de la traducción publicada en Sevilla en 1536-, oraciones, composiciones en verso, y en apéndice siete nuevos escritos, recientemente atribuidos a él. Oportunas introducciones a cada grupo de escritos informan sobre la historia de ellos y sobre los manuscritos utilizados. Las introducciones, edición y notas son de Luis Sala Balust (+) y completadas por Francisco Martín Hernández.

SAN JUAN DE ÁVILA, *Obras completas. III. Sermones.* BAC Maior 72. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2003. 1118 págs. ISBN 84-7914-631-1.

En este tercer volumen de las Obras completas de San Juan de Ávila se edita un total de ochenta y dos sermones agrupados en dos secciones, ciclo temporal y ciclo santoral. En el ciclo temporal además de 26 sermones predicados en las diversas celebraciones del tiempo litúrgico, se incluyen 6 sermones sobre el Espíritu Santo, y 27 sobre el Santísimo Sacramento. Los sermones del ciclo santoral son 13 sobre la Santísima Virgen, 9 en festividades de santos, y un último sermón predicado en unas exequias. En estos sermones se trasluce el inmenso conocimiento que el santo tenía de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia, su doctrina ascética y espiritual, su afán de llevar a todos la buena nueva de Cristo, y sus dotes de predicador evangélico. Precede una introducción, donde se da cuenta de las ediciones precedentes de sermones de este santo, y de los manuscritos utilizados para la

presente edición. Esta introducción, la edición y las notas han estado confiadas a Luis Sala Balust (+) y a Francisco Martín Hernández.- Comprobamos con gran satisfacción que se va completando la edición de las obras completas del Maestro Ávila, en cuatro volúmenes, promovida por la Conferencia Episcopal Española.

Juan de la Cruz, San

BORD. A., *Pascal a la lumière de saint Jean de la Croix*: Sapientia 57 (2002) 169-184.

Juan de la Cruz expone magistralmente las leyes que rigen la ascensión de las almas generosas hacia la unión de amor con Dios; de Pascal se puede afirmar que, atendiendo a su nivel espiritual al fin de su vida, llegó a esa unión de amor con Dios. El autor propone las etapas de la vida espiritual según Juan de la Cruz, los comienzos del camino espiritual de Pascal, sus noches del sentido y del espíritu, su progreso, su unión, y la cumbre a la que llegó su espíritu en esa su ascensión hacia Dios.

BRÄNDLE, F., *La teología de la misión desde la experiencia del místico: San Juan de la Cruz*: Revista de Espiritualidad 61 (2002) 437-448.

El autor estudia el tema del «Enviado que a su vez envía» desde la luz que para su comprensión puede venir de la palabra de un místico, de San Juan de la Cruz, que vive el misterio de la Encarnación y entiende la propia vida desde este misterio.

FARAONE, J. MARIO, *La inhabitación trinitaria según San Juan de la Cruz*. Analecta Gregoriana 284. Editrice Pontificia Università Gregoriana. Roma 2002. 489 págs. ISBN 88-7652-903-9.

El objeto de esta investigación es la inhabitación trinitaria, o gracia increada, en la persona humana según la doctrina de San Juan de la Cruz, en quien se conjuga la experiencia personal mística con el carisma magisterial. Trata el tema tanto desde el punto de vista estático -presencia trinitaria-, como del dinámico -actuación- de las Personas divinas en el alma. Desarrolla el trabajo en cuatro capítulos I. Presupuestos de la búsqueda: Dios hacia el hombre; Dios lo busca, una larga historia de amor. II. ¿Dónde está Dios? ¿dónde buscarlo?: Dios en el hombre; Presencia esencial, por gracia, por afección espiritual. III. Dinámica del peregrinar: El hombre hacia Dios; Espiritualidad bautismal, vida teologal, en la noche oscura, simbólica del crecimiento. IV. La inhabitación en la experiencia mística: El hombre en Dios; Punto de llegada del viaje interior, la unión con el amado, transformación trinitaria, en las llamas del Espíritu. Utiliza un método integrador de los aspectos analítico y sintético, basado en el análisis y exégesis de los textos, pero articulados en una visión complexiva y de síntesis. Concluye que el tema de la presencia y actuación de Dios, trino y uno es el fundamental; sin él los otros temas se entenderían mal.

HUGUENIN, M-J-, *Le thème de la connaissance chez Jean de la Croix*: Teresianum 54 (2003) 79-116.

Propugna el artículo que San Juan de la Cruz tiene una teoría del conocimiento extremadamente rica, que no se restringe al dominio intelectual, sino que es

también conocimiento de la memoria y de la voluntad, natural y sobrenatural, con o sin la mediación de los sentidos, y estriba en el conocimiento ontológico y en el que se obtiene mediante los sentidos espirituales; un conocimiento que abre al hombre a la realidad tan rica que lo conduce a la visión beatífica. No es, pues, el asceta del despojo extremado, el doctor de la nada y de la noche; es el cantor del amor; el examen concordado de sus obras muestra que el tema de la luz es más frecuente que el de la noche. Para él el ser humano está constituido para conocer y amar; todo su ser tiende a la visión beatífica.

MARTÍN, M., *María en la vida, experiencia y doctrina de San Juan de la Cruz*: Monte Carmelo 111 (2003) 3-19

El autor hace notar que la doctrina de San Juan de la Cruz sobre la Virgen María se halla principalmente en la declaración, no en la poesía, de sus tres grandes obras poéticas; también en los romances y en la letrilla navideña. En el artículo recorre las presencias de María en los escritos del santo, y en su vida, su experiencia espiritual mariana, su doctrina sobre la Virgen, y su devoción a la advocación de la Virgen del Carmen; concluye con unas reflexiones sobre la actualidad de la doctrina sanjuanista sobre María y la presentación de la bibliografía sanjuanista consultada.

PACHO, E., *La « Llama de amor viva» revisada*. Monte Carmelo 111 (2003) 61-115.

En una primera parte de este estudio, publicado en esta misma revista, volumen 109 (2001) 685-720, el autor mostró que la revisión que hizo el santo a la primera redacción de su «Llama de amor viva» fue más constante y meticulosa que la que hizo de su «Cántico», de modo que no la respetó sino en contadas páginas; raramente son retoques literarios; aun los más insignificantes suelen tener un sentido en relación con las ideas expuestas. El autor expone detalladamente las diferencias del texto dudosas u de simple copia, los retoques redaccionales ligeros sin incidencia doctrinal y los que aportan aclaraciones explicativas, y los que suponen alteración de sentido o contenido.

Juan de Santo Tomás

Véase: **Teología**, CHARAMSA

Lapide, Cornelius a

NOLL R., *Die mariologischen Grundlinien im exegetischen Werk des Cornelius a Lapide SJ (1567-1637)*. Mariologischen Studien XVI. Verlag Friedrich Pustet. Regensburg 2003. 296 págs. ISBN 3-7917-1844-4.

El autor elabora y sistematiza las líneas fundamentales de la mariología de Cornelius Cornelisse Vandensteen a partir de sus comentarios exegéticos. Indica en primer lugar el estado de la investigación sobre el tema escogido; divide la obra en cuatro partes. En la primera expone la biografía y la posición de A Lapide en la historia de la teología y su perfil, como primera hermenéutica de las lineas fundamentales de su mariología. En la segunda parte estudia el significado de la Sagrada Escritura y el método exegético de A Lapide, su empleo de los varios sentidos de la Escritura, como base hermenéutica de su mariología. La tercera parte analiza la figura de María según la obra de A Lapide, la relación de María con la creación, con

la Trinidad, su colaboración en la obra de la salvación, y la maternidad de María como fuente de la mariología. La parte cuarta estudia a María en el misterio de la Iglesia y de la gracia. Una amplia recapitulación recoge los resultados de la investigación. No falta una amplia bibliografía.

Las Casas, Fr. Bartolomé de

In memoriam P. Isacio Pérez Fernández O.P.: Studium 43 (2003).

Con ocasión del fallecimiento del P. Isacio Pérez la revista Studium ofrece este volumen unos artículos que presentan sus investigaciones sobre la figura de Fr. Bartolomé de las Casas; la producción bibliográfica que ha dejado es una gran aportación al desarrollo de los estudios lascasistas. Además de los artículos biográficos sobre el P. Isacio, en los que ya se destacan sus trabajos en el tema de Fr. Bartolomé, Pedro Borges Morán nos ilustra sobre la *Aportación del P. Isacio Pérez a la Biografía del P. Las Casas*, Alfonso Esponera Cerdán expone en síntesis el tema de *Bartolomé de las Casas y la esclavización según las aportaciones de Isacio Pérez*, Vito-Tomás Gómez García aborda la cuestión *África y Fray Bartolomé de las Casas en los escritos del P. Isacio Pérez*, Matías Morys nos presenta a *Fray Bartolomé de las Casas y su influencia en las "Leyes Nuevas de Indias" de 1572*, Mariano Delgado desarrolla *El perfil místico del profeta Bartolomé de las Casas*, la profesora Nicole Giroud nos da una visión sobre *Fray Bartolomé de las Casas en la pintura*, José Barrado presenta *El misionero lascasiano Pío Aza de Vega*, y Jesús Ángel Barreda trata sobre la *Inculturación del Evangelio*, como tema teológico de fondo que ilumina la labor evangelizadora, los hechos, episodios, aciertos o desaciertos de Las Casas.

Ledesma, Pedro de

JERICÓ, IGN., *La definición de la conclusión teológica como probable o más probable en los comentarios de Pedro de Ledesma (1581)*: Auriensia 5 (2002) 41-60.

Pedro de Ledesma explicó durante el verano de 1581 el artículo 10 de la cuestión 1ª de la *Secunda Secundae*; en los folios 92r-992 del ms. Ott. lat. 1048 P. I. En la Biblioteca Vaticana se conserva su exposición sobre la posibilidad de la Iglesia de definir como probable o más probable una proposición que es solamente una conclusión teológica. El autor de este artículo expone y analiza la doctrina de Ledesma, según la cual la Iglesia no es capaz de definir como de fe la probabilidad de algo revelado, pero puede definir que una determinada proposición goza de probabilidad o de mayor probabilidad de ajustarse con la revelación divina».

León, Fr. Luis de

Véase: **Aragón, Pedro de.** JERICÓ IGN. *De bonis haereticorum.*

Lorenzo de Brindisi, San

ARMELADA, BERNARDINO DE, *Le vie della bellezza verso Maria nel Mariale di San Lorenzo da Brindisi*. Collectanea Francescana 72 (2002) 231-249.

La actualidad teológica que tiene actualmente la belleza y en modo especial la invitación de Pablo VI a seguir *la vía de la belleza* en la contemplación del misterio de María constituyen una excelente introducción a la lectura del *Mariale* de San Lorenzo de Brindisi. El autor expone diversos aspectos de este camino en esa obra de S. Lorenzo: la belleza como camino de Dios Padre hacia María., la belleza física de María, el cántico del corazón.

Lutero, Martín

BEUTEL A., *Luther und Kolhase. Eine Fallstudie zur cura conscientiae des Reformators*: Luther 73 (2002) 119-139.

El autor estudia el comportamiento de Lutero con los ciudadanos que desafían al estado porque no se les ha otorgado sus derechos. No trata como un caso jurídico, sino pastoral, como formación de la conciencia

BONKHOFF, B., *Umdichtung, Nachdichtung und Zeitgenössische Actualisierung. Das Schicksal des Lutherliedes im deutschen Protestantismus*. Luther 75 (2002) 69-92.

El autor presenta las variantes de la canción de Lutero «Ein feste Burg ist unser Gott»; expone su proceso histórico: su versión en bajo alemán, su ampliación con la estrofa de Gloria, su versión católica, sucesivas mejoras del texto, soterramiento del canto por la ilustración, su redescubrimiento y posterior recuperación de su vigor, su nueva actualidad, y una cierta caricatura de ella.

ECKERMANN, W. *Zur Christologie bei Simon Fidati von Cascia (+1348) und Martin Luther (1483-1546)*: Augustiniana 52 (2002) 393-405.

Aunque a primera vista poca relación parece deben haber tenido estos dos autores, un estudio más detenido de sus escritos muestra que ciertamente no hubo un influjo directo de la doctrina de Simón en la de Lutero, pero sí en una nueva comprensión del evangelio y una voluntad de configurar según él la vida. El autor indica el contenido de los 15 libros del comentario de Simón a los evangelios, y compara luego la cristología de ambos autores: Jesús camino al Padre, búsqueda de Jesús en su forma humana, la cruz de Jesús y la aceptación de la propia cruz, la salvación en Jesús y su comprensión existencial.

GHERARDINI, BR., *Lutero: Un moderato?*: Historiam perscrutari. Studi offerti al prof. Ottorino Pasquato. LAS. Roma 2002. Págs. 185-196.

¿Fue un moderado, o un rebelde? El autor aporta los datos que muestran una evolución mental y de actitud hacia 1525 con motivo de la guerra de los campesinos; tras la derrota de los revolucionarios y su matrimonio con Catalina Bora encontró un mayor equilibrio entre sus ideas y la práctica, entre la intransigencia teórica y la acomodación práctica. En ese sentido fue al mismo tiempo rebelde, a las estructuras papistas que juzgaba antievangélicas, y moderado, propugnando el uso

de la palabra y de la oración para los fines religiosos y justificando el uso de las armas solamente en caso necesario y por parte de la autoridad.

HIEBSCH, SABINE, *Figura Ecclesiae: Lea und Rachel in Luthers Genesispredigten*. Luther 74 (2003) 5-22.

Este artículo es no sólo una importante aportación a la eclesiología de Lutero sino también a su pensamiento sobre los santos; el santo es un hombre que vive de la cruz; su ejemplaridad no se basa en sus hechos, sino en su humilde fe.

MÜLLER G., *Luther für heute entdeckt: Martin Luthers allerste Leichenpredigt*: Luther 73 (2002) 114-118..

En 1525 ante el féretro del príncipe Federico pronunció Lutero este sermón en el que aduce los textos bíblicos que pueden aportar algún consuelo en la pérdida de un querido personaje.

POSSET, FR., *Bernhard von Clairvaux Meditation zu Psalm 31,2 bei Martin Luther*. Lutherjahrbuch 69 (2002) 71-78.

Insistiendo en el influjo de la espiritualidad de San Bernardo en Lutero el autor de este artículo analiza la recepción del salmo 31 en las predicaciones de Lutero en las que cita o alude a los sermones de San Bernardo sobre ese salmo; en él encontró argumentos en favor de su doctrina sobre la justificación.

TEUFFEL, J., *Double Bind und die Schizophrenie Gottes. Eine pathologische Interpretation von Luthers De servo arbitrio;* Luther 75 (2002) 92-101.

A partir de métodos propios de la medicina el autor analiza la difícil cuestión de la libre voluntad en Lutero. Expone la que él llama paradoja soteriológica, la situación psicológica de doble vinculación, la relación del hombre con Dios en el «De servo arbitrio» de Lutero, la situación de doble vinculación en la relación del hombre con Dios, la esquizofrenia de Dios.

WEIMER, CHR., *Luther und Cranach. Das rechtfertigung in Wort und Bild*: Luther 74 (2003) 22-38.

Los cuadros de Cranach iluminan y dan sentido a la teología de Lutero. Si hoy en la Iglesia evangélica se pretende iluminar el evangelio con imágenes, signos y simbolos, esto no es un camino desviado de la reforma; si es que debemos contar a Cranach entre los padres de la reforma luterana.

Marcos de Lisboa, Fr.

Frei Marcos de Lisboa: Cronista franciscano e bispo do Porto. Faculdade de Letras do Porto. Porto 2002. 309 págs. ISBN 972-9350-72-8.

Se publican en este volumen trece ponencias presentadas en el coloquio celebrado en Oporto sobre la figura y publicaciones de Fray Marcos da Silva. *José A. de Freitas Carvalho* trata de la publicación de las Florecillas de S. Francisco por Fr. Marcos; *Stefano Andretta* aporta algunos testimonios italianos sobre la religión y política en Portugal en la época de Fr. Marcos; *Giuseppe Bertini* destaca la

mediación de Fr. Andrés de Insúa entre los Farneses y las cortes de la península ibérica y el papel de Parma en la difusión en Italia de las Crónicas de Fr. Marcos; *Mª Gabriela Oliveira*, estudia la reedición de los «Annales Minorum» de L. Wadding y la figura de Fr. José Mª da Fonseca y Évora; *Mª Isabel Toro*, trata de la edición de los «Cánticos morales, espirituales y contemplativos», Lisboa 1576, de Jacopone Todi; *Zulmira C. Santos* presenta a Mayans y Siscar como editor de Frei Marcos; *Augustín Boadas* analiza la filosofía de la historia en el siglo XVI y el caso de Marcos de Lisboa y España; *Bernard Dompnier* expone las vicisitudes de la edición francesa de las crónicas de Marcos de Lisboa; *Pedro Tavares*, escribe unas consideraciones sobre la obra «De disciplina christiana» de Fr. Marcos; *Felice Accrocca* presenta la imagen de S. Francisco en las Crónicas de Marcos de Lisboa; *Jacono Sanz* estudia la «Tercera parte de las Crónicas» de Fr. Marcos, 1570, y los franciscanos de Salamanca; *Roberto Rusconi* presenta a Fr. Marcos como recolector de las memorias históricas y hagiográficas del franciscanismo medieval; y *Fausto S. Martins* estudia las normas artísticas de las Constituciones sinodales de Fr. Marcos, obispo de Oporto. «Fr. Marcos bien se merecía, al menos, un Coloquio que se ocupase de su obra»; éste Congreso se tuvo en 2001 en Oporto, y este libro recoge sus aportaciones y contribuye a difundir los méritos literarios y espirituales de Fray Marcos de Lisboa.

Mariana, Juan de

Véase: **Teología**: RIVERA.

Martínez de Ripalda, Juan

Véase: **Teología,** COLOMBO, G.

Mastri da Medola, Bartolomeo

COSTA FR., *«Maculista» Bartolomeo Mastri da Meldola (+1673), OFMConv., «Principe degli scottisti»?*: Miscellanea Francescana 102 (2002) 72-83

La ausencia de la cuestión sobre la Inmaculada en las disputas de Mastri en sus *Disputationes* sobre el tercer libro de las *Sententiae,* donde Pedro Lombardo trata de ese privilegio de la Virgen, ha dado lugar a la sospecha de su «maculismo». El autor rechaza esa sospecha aduciendo primero textos esporádicos de Mastri sobre la Inmaculada en otros tratados suyos, y explicando luego la razón por la que omitió tratar de la Inmaculada en su comentario al tercer libro de las Sentencias, y que él mismo indica al final de su *Theologia moralis*, lugar poco adecuado y que ha escapado a la atención de algunos de sus comentadores. Mastri no quiso exponer la doctrina de la Inmaculada a la discusión, ni aun privada, ateniéndose escrupulosamente a la prohibición de Alejandro VII. Él con la mayoría de los escotistas, aunque niegan la redención preservativa de los ángeles y de los protoparentes inocentes en virtud de los méritos de Cristo, la admite al tratarse de la Virgen María.

Melanchton, Felipe

PLATHOW, M., *Philipp Melanchthons Stellug zu den Türken*: Luther 73 (2002) 140-153.

El artículo expone primero la actitud de Melanchton ante los judíos, los muslines y los que él llama turcos, y analiza luego los argumentos de derecho natural, históricos y teológicos que explican su posición.

Orozco, Alonso de

APARICIO, T., *Alonso de Orozco: Asceta y místico del siglo de oro español (1500-1591)*: Estudio Agustiniano 37 (2002) 523-548.

El autor presenta en primer lugar los datos de la vida ejemplar de Fray Alonso de Orozco O.S.A., y desarrolla luego sus características de asceta y «columna alentada de todas las virtudes», y de místico experimental y doctrinal. Como se subraya en este artículo «su figura ha quedado siempre en la penumbra, a pesar de su presencia y actuación tan destacada en la España del siglo XVI, y a pesar de su abundosa producción literaria. Pocos escribieron entonces tanto como él. Su influencia en otros autores está por estudiar, así como sus fuentes de inspiración». Esperamos que no tarden en llegar esos estudios.

ESTEBAN, J. L., *Rasgos de un nuevo santo: Alonso de Orozco*: Burgense 43 (2002) 541-553.

El autor ofrece algunos rasgos de su biografía y de su espiritualidad de gratitud; fue un santo literato, cuya ascética y mística se debe recuperar; encontramos también en este breve artículo datos sobre las publicaciones de sus obras.

Pio da Carpi, Alberto

PIO DA CARPI, ALBERTO, *Ad Erasmi Roterodami expostulationem responsio accurata et parenetica*. I. Edizione e traduzione, e II. Commento, appendice e indici, a cura de FABIO FORNER. Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa.. Testi e documenti XVII. Leo S. Olschki. Firenze 2002. LXIV-652 págs. ISBN 88-222-5083-4.

Se reproduce en el tomo I de esta excelente edición el texto de esta obra, impresa por vez primera en París en 1529, dos años de la muerte de su autor, el príncipe Alberto III Pio de Carpi, y que por ello expresa su última voluntad sobre el texto, pero en el aparato crítico se indican las variantes del ms. A1, Biblioteca Ambrosiana de Milán, del ms. A2, el mismo ms. incorporadas las correcciones, las variantes del ms. B, de la Herzog-August-Bibliothek de Wolfenbüttel, y de F., edición impresa en Frankfurt, 1717, en la *Historia literaria Reformationis*.

En el tomo II, págs 543-611 se reproduce el texto tal como se halla en el ms. A1. Para facilitar la lectura y comprensión del texto latino en las páginas impares se ofrece la traducción italiana. En el comentario encontramos 1249 notas explicativas del texto. Precede una oportuna introducción que informa sobre la biografía de Alberto Pio, su polémica con Erasmo y la génesis de esta *Responsio*, un estudio de los mss. y ediciones de esta obra en sus estadios redaccionales, una presentación de

los principales temas que trata, sus fuentes, y los criterios de la presenta edición. Concluye con la bibliografía de las obras citadas y los índices de manuscritos, pasajes bíblicos y de nombres. Esta «*Responsio* es una obra digna de su lectura y estudio; ambas cosas son posibles ahora con toda comodidad».

Roberto Belarmino, San

Véase: **Teología,** COLOMBO, G.

Scaramelli, Gian Battista, S.J.

DALLE FRATTE, S., *Vita spirituale e formazione: l'accompagnamento personali in G.B. Scaramelli S.J. (1687-1752)*. Glossa. Milano 1999. 308 págs. ISBN 88-7105-109-2.

En este estudio se investiga, desde la experiencia y la obra de un autor importante en la espiritualidad, la formación del director espiritual. En el primer capítulo ofrece los datos biográficos de Scaramelli, de su formación recibida en la Compañía de Jesús, de sus experiencias en las misiones populares y los rasgos de su personalidad; presenta también sus siete obras: sus Directorios ascético y místico, su Discernimiento de espíritus, Doctrina de San Juan de la Cruz, Discursos de misiones, y dos biografías de siervas de Dios. El capítulo segundo trata del contexto histórico religioso en que desarrolló su trabajo, un interesante resumen de las variantes relaciones entre teología y espiritualidad, la ascética y la mística, la circunstancias delicadas de la Compañía en esos años, y la situación de la dirección espiritual en ese mismo tiempo. El núcleo central de la investigación se encuentra en los tres capítulos restantes; el tercero trata de la figura del director espiritual y del acompañamiento personal en la vida espiritual; el cuatro capítulo expone diversos aspectos del discernimiento en la dirección espiritual, en las obras de Scaramelli, criterios para el discernimiento y aspectos que lo requieren más en particular; el capítulo quinto indica las lineas directrices de la formación del director espiritual y las cualidades que se requieren en él, ciencia, bondad de vida y experiencia. En las conclusiones resalta el autor la obra de Scaramelli mediante cinco pares de contraposiciones: fidelidad y creatividad, ascética y mística, imitación y seguimiento, acogida y trasformación, carisma y formación. Una abundante bibliografía, fuentes, libros y artículos coronan esta interesante investigación.

Suárez, Francisco

LÓPEZ MOLINA, A.M., *Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica «de auxiliis»*. Logos 34 (2001) 67-100.

Este artículo pretende poner de manifiesto las claves suarecianas de la teoría de la libertad, de acuerdo con las cuales la libertad es una potencia activa de la voluntad que, si bien se muestra indiferente en el acto de elección, sin embargo, se trata de una indiferencia activa en la medida en que el ser humano ejerce una específica causalidad por libertad que tiene su fundamento metafísico en la teoría del acto virtual. El hombre es libre porque el concurso divino no determina el acto de la voluntad libre, sino que deja al libre arbitrio humano la decisión de actuar o no actuar, de hacer una cosa o su opuesta. El autor estudia primero la teoría de la

causalidad en Suárez, su relación con la libertad en el contexto histórico-temático del luteranismo, expone y analiza la tesis determinista y la polémica de auxiliis» en que se contraponen las doctrinas de la libertad como indiferencia pasiva -Báñez y Álvarez-, y como indiferencia activa -Luis de Molina-, y su estructuración en la teoría de la libertad de Francisco Suárez

SOUTH JAMES.B., *Singular and universal in Suárez's account of cognition*: The review of metaphysic 55 (2002) 785-823.

Una de las cuestiones más controvertidas sobre el pensamiento de Suárez es su relación con el nominalismo; este artículo se refiere a ella indirectamente al exponer sus enseñanzas sobre la adquisición de los conceptos universales y su fundamento en la realidad. Para ello expone sucesivamente y con amplitud y detalle el pensamiento de Suárez sobre el conocimiento del singular y del universal, metafísico y lógico, y algunas de sus consecuencias.

Véase: **Teología**, CHARAMSA, RIVERA.

Teresa de Jesús, Santa

ALVAREZ, T., *En torno a una célebre carta de Santa Teresa. ¿Espúrea o auténtica su carta a Cristóbal R. De Moya?*. Monte Carmelo 111 (2003) 187-213.

Esa carta despierta especial interés porque contiene un proyecto de carmelitas descalzos anterior a la fundación de Duruelo, porque refleja el pensamiento de la santa sobre su carisma y otros asuntos de importancia, y porque contiene su más alto elogio de los jesuitas. El autor expone el contenido de la carta y los indicios de su manipulación, y explica esas que juzga interpolaciones, tan hiperbólicas y monocordes, siguiendo su trayectoria histórica hasta que ingresaron en el epistolario teresiano. Concluye que parece evidente que la santa escribió una carta a Cristóbal R. de Moya, que esa carta contenía un elogio de los Carmelos y de los jesuitas, que los errores históricos prueban que fue interpolada para inflar el elogio, y que esa tergiversación ya existía antes de 1606.

ALVAREZ, T., *Apuntes teresianos*. Monte Carmelo. Revista de estudios carmelitanos 111 (2003) 215-221.

El autor estudia dos referencias a San Agustín en el epistolario de Santa Teresa: una cita en la carta 177, 10, dirigida a Lorenzo de Cepeda en 1577, y otra en la carta a las carmelitas de Sevilla, de 1579, carta 294, 7); estudia también un eco del pensamiento agustiniano, de la Regla de San Agustín, en las constituciones teresianas, sobre el oficio de la madre priora.

HERRERO, F., *Santa Teresa y el Greco*: Monte Carmelo. Revista de estudios carmelitanos 111 (2003) 117-145.

El autor aporta la lectura de unos textos seleccionados de los libros de Santa Teresa que didácticamente pueden acercar a una visión espiritual, «más divina», de seis cuadros de El Greco: El entierro del Conde de Orgaz, El Expolio, Cristo abrazado a la cruz, Crucificado, Cristo resucitado, Pentecostés. Cree el autor que ha demostrado suficientemente que la pluma de Santa Teresa y los pinceles de El Greco se movieron en algunos momentos a impulsos de parecidos vientos del espíritu.

LUIS DE SAN JOSÉ, FR., OCD, *Nuevas Concordancias de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús*. 3ª edición. Monte Carmelo. Burgos 2002. 1448 págs. ISBN 84-7239-733-5.

Esta tercera edición de concordancias de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús reproduce fielmente el texto preparado por Fr. Luis de San José en las ediciones anteriores, con la única modificación de las citas del epistolario teresiano; una vez que éste se ha enriquecido con nuevos textos y se ha establecido una numeración nueva, que está incorporada en la nueva edición de las Cartas editadas por T. Álvarez, las citas de las Obras y Cartas de la Santa en esta Concordancia se han referido a esa nueva edición. Este libro viene prestando a los lectores y estudiosos un inestimable servicio desde hace casi un siglo; lo continuará prestando esta nueva edición.

RENEDO, E., *Teresa de Jesús, maestra y formadora*: Monte Carmelo 111 (2003) 21-60.

Edith Stein dijo que Santa Teresa que era «maestra en el arte de la educación» y «formadora de hombres». En esa línea el autor subraya que la santa por su natural había nacido para ser formadora, que tuvo por objetivo servir a la Iglesia, que supo seleccionar para el grupo que formó a personas de oración, que buscaban libertad, y las formó interiormente; indica como puntos claves de referencia en la formación teresiana el vivir solas con Él solo, ser siervas del amor, servir al Señor con toda perfección, y buscar la santidad y el servicio de la Iglesia. Cita al final cinco autores que han tratado este tema.

SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, *Una nueva fuente del josefinismo de Santa Teresa*: Monte Carmelo 111 (2003) 147-186.

El autor, recogiendo las aportaciones de los numerosos estudios que se han hecho sobre el josefinismo teresiano, agrupa sus fuentes en dos grandes apartados: las fuentes intrínsecas, es decir, las que brotan de la vida interior, cristiana, espiritual y mística de la santa, y las extrínsecas, agentes humanos, ambientales, libros, personas, etc. De entre los libros destaca el «Flos sanctorum», edición de Varela, publicada en Sevilla en 1520; en ella se encuentra una vida de San José que no existía en las precedentes ediciones; un ejemplar de esta edición de conserva en el santuario de Loyola. El autor describe ese ejemplar, sus cuatro partes, la historia de San José, la vida y misión de San José según esa historia, y las posibilidades de que Santa Teresa leyese esa edición del « Flos sanctorum» de Loyola. En apéndice publica los textos de esa « Hystoria» y otros textos sobre San José en el mismo libro.

WILHÉLEM, FR. RÉGIS, *Dios en la acción. La mística apostólica según Santa Teresa de Jesús*. Estudios y Ensayos 36. Biblioteca Autores Cristianos. Madrid 2002. 241 págs. ISBN 84-7914-622-2.

Dice el autor que «en sus comienzos la Reforma teresiana se fundó en una concepción mística y oculta del servicio eclesial. Sin embrago, bajo el empuje de los acontecimientos de la época, y sin alejarse nunca de esta orientación de fondo, tuvo que evolucionar hacia objetivos apostólicos específicos en estrecha relación con las urgentes necesidades de la Iglesia del momento». El autor lo muestra examinando algunos capítulos del *Libro de la vida* (cap. 32), del *Camino de perfección* (caps. 1-3), y de las *Fundaciones* (caps. 1-2). Analiza esos textos en los tres capítulos, Grados de oración y compromiso apostólico en el *Libro de la Vida*, Algunos

aspectos de la mística apostólica teresiana, Hacia la plenitud del apostolado místico: el libro de las *Moradas*. Resumen esta enseñanza teresiana las conclusiones: La fecundidad apostólica depende estrechamente del itinerario hacia la santidad, La antinomia fuerza de Dios / debilidad del hombre es constitutiva de la vida espiritual en general y de la vida apostólica en particular, Para comprometerse profundamente en la acción el apóstol debe haber creado en sí el hábito de la búsqueda de Dios, La imitación de Cristo es el motor de la vida apostólica, El apostolado de la caridad está en el centro de la mística apostólica teresiana, El apostolado contribuye al desarrollo de la vida mística, El apóstol está llamado a vivir una Pascua de la acción.

Toledo, Francisco de

Véase: **Teología**, CHARAMSA

Tomás de Villanueva, Santo

LLIN CHÁFER, A, *Algunos aspectos de la teología de Santo Tomás de Villanueva*: Religión y cultura 49 (2003) 43-92.

El artículo estudia algunos aspectos del magisterio de Santo Tomás de Villanueva que le justifican un puesto entre los teólogos españoles del siglo XVI. Apunta los rasgos característicos de su eclesiología, de su cristología, de su antropología, de su doctrina sobre la gracia divina, sobre la conversión, y sobre el encuentro con Cristo por la fe.

Valdés, Alfonso de

ALFONSO DE VALDÉS, *Obra completa.* Biblioteca Castro. Fundación José Antonio de Castro. Madrid 1996. 599 págs. ISBN 84-7506-445-0.

Esta edición de los escritos de Alfonso de Valdés, de digna sobriedad, reproduce 107 cartas suyas y documentos en los que aparece su firma, sus *Diálogos*, el que expone los sucesos acaecidos en Roma en 1527 y el de *Mercurio y Carón. En Apéndice* se ofrecen otros documentos y cartas dirigidas a Alfonso de Valdés o muy relacionados con él, como son siete cartas que le escribió Erasmo, o las censuras de sus dos libros. . En la introducción A. Alcalá, tras riguroso examen, aporta los datos de la biografía, y presenta los documentos oficiales y los dos *Diálogos*, e indica las características de esta edición, y una bibliografía básica.

Valdés, Juan de

JUAN DE VALDÉS, *Obras completas.* I. *Diálogos, Escritos Espirituales, Cartas.* Biblioteca Castro. Fundación José Antonio de Castro. Madrid 1997. 1037 págs. ISBN 84-89794-12-X.

Excelente esta edición del primer tomo de las obras completas de Juan de Valdés, a cargo de Ángel Alcalá, quien también en la introducción nos ofrece los datos exactos de la biografía de Juan de Valdés en sus dos épocas -sus estancias en España y en Italia-, y presenta las obras -su historia, manuscritos, ediciones y con-

tenido-, que se editan en este tomo. En la sección *Diálogos*, se publican sus *Diálogo de doctrina christiana, Diálogo de la lengua, Alphabeto Christiano*, en sus versiones italiana y castellana. En la sección *Escritos espirituales* tenemos *Las ciento diez divinas consideraciones; Once consideraciones más; Preguntas y respuestas; Siete epístolas doctrinales; Trataditos; Catecismo o «Leche espiritual»*. En la sección *Cartas* se reproducen las dirigidas a Erasmo en 1527, a Juan Dantisco en 1533, 41 al cardenal Ercole Gonzaga, 1535-1537, y a Francisco de los Cobos, 1539-1540 En Apéndice se reproducen 3 cartas de Erasmo y 1 de Juan de Sepúlveda a Juan de Valdés, otras 2 en que se lo menciona, documentos pontificios en que se le conceden beneficios eclesiásticos, documentos que refieren su testamento, y un prólogo italiano a la edición de 1550 de las *Divinas consideraciones*. A. Alcalá estudia también en su introducción el pensamiento religioso de Juan de Valdés y juzga las diversas interpretaciones que de él se han dado. Añade también una bibliografía básica.

Valencia, Gregorio de

Véase: **Teología**, CHARAMSA

Vázquez, Gabriel

Véase: **Teología**, CHARAMSA

Vitoria, Francisco de

CELADA, GR., *Francisco de Vitoria: una humanidad solidaria y pacífica (I)*: Ciencia Tomista 129 (2002) 463-491.

«En este estudio se pretende plasmar el genio y la virtualidad de kas ideas de este maestro que conectan con las mejores aspiraciones humanas a una sociedad solidaria y pacificada». Para ello el autor expone aspectos relevantes del pensamiento de Vitoria: su desmantelamiento de los falsos universalismos y sus títulos ilegítimos, su revisión y crítica de algunas imágenes de la sociedad internacional, como eran el imperialismo cristiano y las doctrinas teocráticas, su repulsa a las guerras de religión y su búsqueda de soluciones pacíficas de los conflictos bélicos, y su análisis de la cuestión indiana.

Teología

CHARAMSA, KRZYSTOF OLAF, *L'immutabilità di Dio*. Tesi Gregoriana 91. Pontificia Università Gregoriana. Roma 2002. 514 págs. ISBN 88-7652-943-8.

El autor estudia la doctrina de Santo Tomás sobre la inmutabilidad de Dios, y su posterior desarrollo en algunos autores más destacados de las escuelas dominicana y jesuita, que comentan y siguen esas enseñanzas. Muestra primero brevemente cómo Santo Tomás resume y amplía la doctrina de San Agustín y del Pseudo Dionisio; luego presenta las dos líneas de desarrollo doctrinal en los mayores exponentes de la escuela dominicana, Capréolo, Cayetano, Ferrariense y Juan de Santo Tomás, y en los teólogos jesuitas, más renombrados de la época, Toledo,

Suárez, Gregorio de Valencia y Gabriel Vázquez. Al estudiar cada uno de estos comentadores presenta los datos relevantes de su vida y de sus publicaciones, como introducción al contexto en que las escribieron. Analiza el autor amplia y profundamente el tema de su estudio en las obras filosóficas y teológicas de estos comentadores y destaca el progreso desde los argumentos filosóficos a los teológicos en las reflexiones de estos teólogos sobre la inmutabilidad divina; en ellos se van perfilando los argumentos escriturísticos, patrísticos y magisteriales que subrayan el carácter de verdad de fe que tiene la inmutabilidad de Dios. Se interesa también el autor por las perspectivas actuales para una profundización de las reflexiones sobre este atributo divino. Interesantes excursus a manera de digresiones apuntan reflexiones de autores modernos sobre cuestiones conexas. Con acierto presenta ordenada según los autores y capítulos una selecta bibliografía.

COLOMBO, G., *Del soprannaturale*. Quaestio 5. Edizioni Glossa. Milano 1996. 370 págs. ISBN 88-7105-061-4.

El autor completa en este volumen estudios suyos antes publicados sobre lo sobrenatural en la teología; así en una primera parte a los estudios, anteriormente publicados, sobre «Bayo y el sobrenatural» y «Bellarmino contra Bayo en la cuestión del sobrenatural», añade estos otros dos estudios: inéditos, «Jansenio y el sobrenatural» y «Ripalda y Jansenio». En la segunda parte estudia en otros cuatro capítulos, «El problema del sobrenatural después de la disputa contra Jansenio», «La doctrina de la elevación al orden sobrenatural en el Concilio Vaticano I», y dos amplias exposiciones del pensamiento de los autores recientes, «El problema del sobrenatural en los últimos cincuenta años», y «El deseo de ver a Dios: diez años de estudios tomísticos, 1957-1967». En unas amplias y meditadas conclusiones el autor duda de la pervivencia del término «sobrenatural» como clave en la teología católica; ya que no viene de los evangelios ni de los primeros siglos cristianos, sino que procede de una vicisitud histórica; de hecho, en los textos más cuidados del Vaticano II se ha evitado el uso de este término. Subrayamos entre los aciertos de estel libro los estudios sobre Bayo y Belarmino, Jansenio y Martínez de Ripalda.

JERICÓ, IGN., *Las expresiones de la Sagrada Escritura y las declaraciones de la Iglesia. Su autoridad en la enseñanza de la Escuela de Salamanca (1526-1584) I, II*: Communio 35 (2002) 79-152; 359-396.

El autor analiza y distingue los diversos matices que se encuentran en las enseñanzas de los teólogos de la Escuela de Salamanca acerca de la posibilidad de error en las declaraciones solemnes de la Iglesia. Señala cuatro etapas en las que agrupa las explicaciones de esos autores: I. Vitoria, Soto y Carranza; II. Cano, Cuevas y Sotomayor; III. Peña, Mancio y Zumel; IV. Ledesma y Báñez. Concluye el autor su detallado y profundo estudio: «Lo decisivo en la enseñanza de los salmantinos es que, si el Papa hereje definiera de fe, estarían todos los cristianos ante una definición verdadera e infalible. Nada hay de extraño en que el Sumo Pontífice llegara a definir de fe en contra de su propia opinión herética con plena conciencia y sintiera una moción del Espíritu Santo que lo impulsara en tal dirección. [...] Tampoco hay razón para preguntarse tras la realización de una concreta definición si el Papa ha puesto o no ha puesto la debida diligencia. Cuenta con la asistencia del Espíritu Santo y Éste nunca le permitirá llegar hasta la definición sin haber llevado un comportamiento diligente».

JERICÓ IGN. *Sobre la validez universal de los cánones del sínodo Trullano II. Las opiniones de tres salmantinos:* Estudios Franciscanos 104 (2003) 93-142.

Tres grandes autores entre los miembros de la Escuela de Salamanca, Bartolomé Carranza en su *Summa conciliorum,*1546, Melchor Cano en su *De locis theologicis,* y Domingo Báñez em sus comentarios a la *Secunda Secundae*, 1584, trataron con detención la validez de los cánones del concilio Trullano II. El artículo expone la opinión de cada uno de estos autores. Carranza concede a esos cánones alcance universal o auténtico de verdad, pero no los considera obligatorios para toda la Iglesia; Cano se opone totalmente a la validez de esos cánones; Báñez sigue la opinión de Cano. Y es que no están en armonía con el sentir del Romano Pontífice.

RESINES, L., *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Cristiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios.* Corpus Hispanorum de Pace. Segunda Serie 10. CSIC. Madrid 2002, 406 págs. ISBN 88-00-08058-0.

El autor ha seleccionado dos documentos catequéticos hasta ahora desconocidos, que publica en edición rigurosamente crítica; son catecismos amplios y de rico contenido. El primero, de autor anónimo, que ha permanecido sepultado en los anaqueles de la abadía del Sacromonte de Granada desde 1588, estaba destinado a la conversión de los moriscos, y conserva su frescura original sin adulteraciones posteriores. El segundo, más breve, compuesto por el dominico Fr. Pedro de Feria, bajo el título «Doctrina Christiana», publicado en 1567, destinado a la conversión de los indios del Nuevo Mundo, prácticamente desconocidos, y del que quedan pocos ejemplares. En un estudio preliminar el autor hace un minucioso estudio comparativo de ambos documentos, que enriquece con referencias a otros catecismos, los más representativos, de su época..

RIVERA A,, *La política del cielo. Clericalismo jesuita y estado moderno.* OLMS. Hildesheim 1999. 177 págs. ISBN 3-487-11038-5.

Como el autor indica, este libro pretende que el complejo conceptual definido bajo las palabras *clericalismo jesuita* sea un instrumento útil para el análisis de la historia de España. Ciertamente, a lo largo de todos los capítulos del libro, se exponen con claridad y concisión muchos análisis de las teorías jurídicas de Francisco Suárez y de Juan de Mariana, y se las compara con las propuestas por los reformadores y por los pensadores de los siguientes siglos. En este marco, de gran erudición, después de un primer capítulo, introductorio, sobre antropología y ethos jesuita, trata el autor en sucesivos capítulos del iusnaturalismo material jesuita, y sus diferencias con el de calvinistas y dominicos, del origen del poder civil, división de poderes, derecho a la resistencia, del poder eclesiástico, su poder legislativo y de los sujetos detentadores de ese poder, y, por último, de la superioridad del poder eclesiástico sobre el civil, mostrada en la censura social, y la censura política indirecta, gracias al poder directivo e indirecto de la Iglesia sobre el gobierno civil, y al poder coercitivo del Papa. El autor cree que la honda repercusión del clericalismo jesuita ayuda a explicar los déficits de modernidad y la tardía aparición de una política autónoma en España.

Trento

BARBEAU, J.W., *Scripture and Tradition at the Council of Trent: Reapplying the «Conciliar Hermeneutic»*. Annuarium Historiae Conciliorum 33 (2001) 127-146.

El autor sostiene que el prolongado debate sobre la relación entre Escritura y Tradición en Trento se puede resolver muy bien aplicando a sus decretos la «Hermenéutica conciliar», un modelo de investigación teológica que tiene muy en cuenta los varios estratos que contribuyen a la interpretación histórica de los decretos conciliares. Para ello estudia el texto de la cuarta sesión del concilio de Trento, su contexto histórico, y el texto en ese contexto. En la conclusión pondera que en su estudio se han confirmado las tres indicaciones que había avanzado al principio: primera, que Trento pretendió promulgar una noción de doble fuente de la Tradición, como se puede percibir en la historia de los borradores del decreto, a pesar de las irénicas enmiendas de las redacciones posteriores; segunda, que se aceptó como de Trento esa doble fuente de la Tradición, como directo resultado del parecer de la mayoría de los participantes en el concilio; tercera, que el leguaje irénico empleado en la fórmula final del decreto dejó abierto el camino a una adhesión ortodoxa a diferentes y competitivas nociones de Tradición.

CONCARI, AL., *Il contributo dei benedittini cassinesi al primo periodo del concilio tridentino (1545-1547)*. Benedictina 49 (2002) 105-146; 401-420.

El autor de este interesante y bien fundamentado artículo sobre la contribución de los tres abades casineses que tomaron parte en la primera sesión del concilio de Trento indica primero cuatro características de la doctrina de esa congregación benedictina: una atención particular a los escritos paulinos, una referencia constante a las fuentes patrísticas, especialmente a los antioquenos, fidelidad a la Regla benedictina, y una decidida aversión a la filosofía escolástica que prevalecía entonces en los estudios teológicos de los mendicantes, particularmente, en los dominicos, y en las universidades. Tres fueron los abades casineses que participaron en el concilio: Isidoro Clario, Luciano degli Ottoni y Crisóstomo Calvini. Expone primero la «Adhortatio ad concordiam» de Isidoro Clario y su influjo entre los padres conciliares; narra luego las vicisitudes e incomprensiones que padecieron esa doctrina y sus propugnadores en las discusiones de los decretos conciliares del primer período. Su contribución en el concilio no fue decisiva, como la de otros religiosos y sus escuelas teológicas, porque distaban mucho del sentir teológico de la mayoría de los padres, pero revelan una interesante cultura teológica, y una actitud conciliadora ante los reformadores: apoyaron el diálogo con Melanchton. En la segunda parte de su estudio analiza detalladamente la relación que hubo entre Giorgio Siculo, el ex-benedictino hereje, ajusticiado en Ferrara el 23 de mayo de 1551, e Isidoro Clario y Luciano degli Ottoni, y comprueba que no influyó la doctrina del visionario siciliano en los benedictinos que tomaron parte en los trabajos del concilio de Trento, y muestra que la originalidad y profundidad de la doctrina de estos benedictinos, fundada en los Padres griegos y clarificada en su confrontación con las cuestiones que suscitó la reforma protestante y el resurgir religioso del siglo XVI, tiene poco que ver con la heterodoxia de Giorgio Siculo, aunque existió un amistad personal decreciente entre éste y Luciano degli Ottoni..

LÓPEZ GARCÍA, M. M., *El De spiritu et littera en el Concilio de Trento*: Augustinianum 43 (2003) 201-2229.

Es fundamental -como indica el autor- el tratado *De spiritu et littera* de San Agustín para la comprensión que Lutero tiene de la justificación. El autor repasa todas las Actas del concilio de Trento y expone las citas de ese tratado más utilizadas, oradores que hacen esas citas, lugar, sesión, fecha y ciudad en que se hicieron, bloques temáticos en que se utilizan, temas del tratado más destacados en los debates conciliares. En unas interesantes conclusiones apunta que « la reconciliación de las iglesias no pasa por la uniformación, sino por un consenso fundamental, aunque haya diversas tradiciones a la hora de explicar la justificación»; y espera «que una mayor comprensión del legado de San Agustín ayude en este camino hacia la unidad».

PALESE, S., *Vescovi visitatori nelle provincie pugliesi per la riforma tridentina del monasteri femminili*: Rivista di Scienze Religiose 16 (2002) 291-315.

El concilio de Trento pretendió también la reforma de los regulares; ésta se interpretó de manera restrictiva y rigorista en las intervenciones sucesivas de los Papas y en las actuaciones de los obispos y visitadores apostólicos. Se llevó a cabo un impulso renovador, aunque en el ambiente de una escasa atención a la condición de la mujer. El autor examina la reforma de los monasterios femeninos en la Puglia en la segunda mitad del siglo XVI, en Brindisi, Bari y Tarento.

VARANDA, ISABEL, *D. Frei Bartolomeu dos Mártires no Concilio de Trento. Intervenções no terceiro período conciliar.* Theologica 37 (2002) 225-243.

Después de unas indicaciones generales sobre la situación de la Iglesia en Europa y el Portugal el siglo XVI el artículo expone algunas actuaciones de Fr. Bartolomé de los Mártires en Trento: su defensa de la precedencia del arzobispo primado de Braga, las 268 peticiones que hizo al concilio en 1562, y las intervenciones que tuvo en él con ocasión de los decretos de reforma. Confirman esta actitud de Fr. Bartolomé sus escritos pastorales, redactados en Trento, entre ellos, *Stimulus Pastorum,* muy estimado por Fr. Luis de Granada y Carlos Borromeo.

Historia de la Iglesia

ATIENZA A., *La expansión del clero regular en Aragón durante la edad moderna. El proceso fundacional.* Revista de Historia Moderna 21 (2003) 57-76)

La autora de este artículo nos ofrece la evolución cronológica de las nuevas fundaciones conventuales en ese período, su distribución geográfica, el análisis del comportamiento de las órdenes religiosas, y una primera aproximación a la caracterización de los fundadores y a los problemas y conflictos que acompañaron el proceso.

BARRIENTOS, J., *Pareceres de las Universidades de Salamanca y Alcalá (1598)*: La Ciudad de Dios 215 (2002) 795-813.

El autor publica diez dictámenes en los que Diego de Ávila, Juan de Guevara, Alonso de Mendoza, Sahagún de Villasante, Francisco Suárez, Gabriel

Henríquez, Manuel Rodrigues, Gabriel Vázquez, Luis de Tena y Juan Márquez, expresan su parecer negativo a que Felipe II pueda hacer diferir, sin consentimiento de la villa, la sentencia que devolvía al real patronato una villa que había pleiteado contra la entrega que de ella se había hecho a un caballero. Son documentos que se encuentran en el Archivo Histórico Nacional de Portugal, Torre de Tombo, Lisboa, procedentes del arcjivo particular de los duques de Cadaval.

BARRIO, M. *Los obispos del reino de Valencia en los siglos modernos (1556-1834). Aspectos sociológicos*. Revista de Historia Moderna 21 (2003)77-100.

Con fuentes de Archivo Vaticano, completadas con otros documentos, el autor estudia los aspectos sociológicos de los obispos del reino de Valencia en los tres siglos, 1556-1834. Analiza la «carrera» episcopal, edad de los nombrados obispos, su reclutamiento regional, el medio social de donde provinieron, sus niveles de instrucción, su experiencias precedentes, la duración en el cargo, el término de la «carrera» en Valencia.

BERETTA, F., *L'affaire Galilée et l'impasse apologétique. Réponse à une censure*: Gregorianum 84 (2003)169-192.

En la misma revista Gregorianum 83 (2002) 287-311, Br. Neveu y P.N. Mayaud juzgaban que en el artículo de Beretta, Revue des Scieces philosophiques et théologiques 83 (1999) 441-490, « los razonamientos que adopta le conducen a afirmaciones que un atento examen crítico puede hacer aparecer como aventurados y sujetos a objeciones». Beretta juzga poco cortés esa censura y responde a esas afirmaciones que juzga infundadas y muestran que esos autores no conocen suficientemente el estilo del Santo Oficio Romano. Esta controversia da ocasión a un examen minucioso de los documentos referentes al caso Galileo.

BRAVO, J. *Santuarios marianos en el reino de Valencia (s. XVII)*. Revista de Historia Moderna 21 (2003) 117-140.

El autor presenta alguna reflexiones en torno a las advocaciones marianas; aprovecha los datos de un ms. de la Biblioteca del Palacio Real. Son unas ochenta advocaciones e imágenes que existían en 43 localidades del reino de Valencia. Reflexiona luego sobre la religiosidad popular que representan devociones, sus implicaciones «políticas», la abundancia de imágenes morenas de la Virgen. Concluye realzando algunas peculiaridades del ms. estudiado.

BURRIEZA, J. *La recompensa de la eternidad. Los fundadores de los colegios de la Compañía de Jesús en el ámbito vallisoletano*. Revista de Historia Moderna 21 (3002) 29-56.

Los fundadores de los que trata este artículo son nobles, mercaderes, obispos, clérigos que para conseguir méritos para su salvación facilitan el establecimiento de una casa religiosa. El autor describe la figura del fundador, el encuentro de los jesuitas con los fundadores de sus colegios, el complicado camino de una fundación, la presencia de los fundadores en ciertos actos de las casas fundadas por ellos, sus capilla, las oraciones y actos litúrgicos en favor de ellos, su sepulcro y prestigio, y la actitud de los herederos.

CÁRCEL ORTI, Mª MILAGROS,*Las visitas ad limina: propuesta de edición.* Les chemins de Rome. Les visites *ad limina* a l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde hispano-americain (XVI-XIX siècle). Collectio de l'École Française de Rome. 293. 2002. 37 págs.

Muy interesante y de gran alcance la propuesta que hace la autora en orden a la publicación de las visitas «ad limina» de las diócesis españolas e hispanoamericanas. La propuesta es muy concreta y determinada: el título general de la colección, un volumen dedicado a cada diócesis de cuatro capítulos cada uno: Estudio histórico, Estudio diplomático de la documentación aportada. Edición de las *relationes*, Índices. Además de explicar el contenido que debe tener cada uno de estos capítulos, en tres apéndices indica: Normas para la transcripción de documentos, de aplicación general y según la lengua de los originales; Normas para la edición; Normas de presentación. Un cuarto apéndice informa de la Bibliografía de las visitas *ad limina* de España y de América latina y Filipinas. En las páginas introductorias ha informado de los trabajos publicados sobre este mismo tema referentes a Europa y España. Es muy deseable encuentren eco amplio estas propuestas; y que la autora de ellas las coordine.

CORONADO, JURANDIR, *Conquista espiritual. A História da Evengelizaçao na Provincia Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya, S.I. (1585-1652).* Analecta Gregoriana 286. Editrice Pontificia Università Gregoriana. Roma 2002. 542 págs. ISBN 88-7652-932-2.

El autor de esta disertación doctoral, Premio Bellarmino 2001, traza la historia de la evangelización en la provincia de Guairá, actual estado del Paraná, al sur del Brasil, durante los años 1609 a 1631, en la obra histórica, lingüística, catequética y espiritual de su gran protagonista, Antonio Ruiz de Montoya. La enmarca en dos capítulos previos en los que expone la historia de la monarquía hispánica y de sus instituciones, durante el reinado conjunto en España y Portugal de los reyes Felipe II, III y IV, y la acción misionera de la Compañía de Jesús en América y los orígenes de la provincia jesuítica de Paraguay y de la evangelización en la provincia de Guairá.

El núcleo central de la investigación se desarrolla en cuatro capítulos en los que presenta las biografías de Antonio Ruiz de Montoya y de sus compañeros en la misión de Guairá, expone la historia de la evangelización de esa misión, narrada por Ruiz de Montoya en su *Conquista espiritual*, las actividades de Ruiz de Montoya y de otros comisionados ante el rey y el Papa en defensa de las reducciones guaraníes atacadas por los paulistas y otros cazadores de esclavos, y las actividades literarias de Ruiz de Montoya -el Catecismo de la lengua guaraní, Apología en defensa de la doctrina cristiana, Tesoro arte y vocabulario de la lengua guaraní, y su obra espiritual, Silex del Divino Amor-.Interesantes documentos citados en el texto se reproducen en Anexos; las fuentes manuscritas e impresas y la bibliografía, unos seiscientos títulos, bien utilizados en más de mil setecientas notas a pie de página, muestran la seriedad de la investigación.

FAGGIOLI, M., *Urbano VIII e la riforma del procedimento di nomina dei vescovi*: Cristianesimo nella storia 23 (2002) 79-121.

El autor expone los perfiles de la reforma del procedimiento para el nombramiento de los obispos, emprendida por Urbano VIII. Analiza los pasos más importantes que llevaron a la *Instructio particularis, Si processus inquisitionis* de 1627 que reformó el modo de investigación usado en los nombramientos episco-

pales. Aparece bien claro que la bula papal de 1627 no fue un acto aislado u el fruto de una prioridad del momento, sino que formó parte de un proceso de reforma del sistema beneficial. Implicó una reforma también de la burocracia vaticana y la creación en 1635 de la congregación *Super residentia episcoporum*; este proceso de reforma se caracterizó por un impulso hacia una centralización mayor de la administración, fruto de una interpretación *romana* del los decretos del concilio de Trento, e introdujo profundos cambios en el mecanismo del nombramiento de los obispos. El resultado fue un sistema de recambio de obispos acompañado por una práctica de control y sanciones burocráticas, que permanecerá sin grandes cambios hasta la reforma de la curia por Pío X en 1908.

FERNÁNDEZ ARRILLAGA, INMACULADA, *Los novicios de la Compañía de Jesús: la disyuntiva ante el autoexilio y su estancia en Italia*: Hispania Sacra 54 (2002) 169-196.

Cuando en 1767 fueron expulsados de España los jesuitas, se presentó a los novicios el dilema de ir al exilio o abandonar su vocación religiosa y quedarse en España. La autora expone los esfuerzos de los representantes de la administración y de parte del clero español para convencerlos de que permanecieran en la patria, y las reacciones de los novicios que se mantuvieron fieles a su vocación., y de algunos que desde el destierro volvieron a España, después de haber comprobado la dureza del exilio, y de otros que lo hicieron para conseguir una pensión. De los veintisiete novicios castellanos que marcharon al exilio sólo dos se secularizaron; cuatro de ellos murieron antes de la extinción de la Compañía en 1773; veinticuatro fallecieron en el destierro, cuatro volvieron a España al ser restaurada en 1814 la Compañía; cinco años después fueron desterrados de nuevo. Abundantes notas muestran la amplia información que la autora tiene sobre este doloroso acontecimiento.

FERNÁNDEZ ARRILLAGA, INMACULADA, *Deportação do Brasil e prisão nos cárceres portugueses de um jesuíta alemão: O P. Anselmo Eckart.* Broteria 156 (2003)171-187.

La autora presenta un diario manuscrito del jesuita alemán, misionero del Marañón y deportado y prisionero en Portugal en la persecución ordenada por el ministro Pombal, a partir de una traducción española inédita. Hace referencias a otros manuscritos que describen los destierros que padecieron los jesuitas. Expone datos biográficos del P. Anselmo Eckart, su apostolado misional, su deportación a Portugal, su reclusión en Sanfins y en las cárceles de Braga, Porto y en el castillo de Almeida .

FERNÁNDEZ ARRILLAGA, INMACULADA. *Entre el repudio y la sospecha: los jesuitas secularizados (1767-1792).* Revista de Historia Moderna 21 (2003) 349-364..

Tras la expulsión de los jesuitas de España en 1767 y la negativa de Clemente XIII a recibirlos en los Estados Pontificios, esos religiosos fueron abandonados en la isla de Córcega; algunos de ellos pensaron que la salida de la orden era el único modo de rehacer sus vidas. La autora, a partir del *diario* de Manuel Luengo da los nombres de más de ochenta de ellos, secularizados en los seis años que transcurrieron hasta la extinción de la Compañía de Jesús en 1773; los ministros españoles fomentaron por todos los medios esas deserciones.

FERNÁNDEZ COLLADO, A., *Los informes de visita ad limina del cardenal Lorenzana en Toledo (1772-1800)*: Hispania Sacra 54 (2002) 737-800.

El autor analiza las visitas «ad limina» del cardenal Francisco A. de Lorenzana, años 1776, 1780, 1784, 1788, 1792 y 1796, hace una síntesis de sus datos históricos, e incluye sus textos como apéndice documental . Los originales se encuentran en el ASV, Congregación del Concilio, Relationes Diocesium, Toletana 805 B-C..

FRANCO J.E., VOGEL, CHRISTNE, *Monita secreta. Instrucções Secretas dos Jesuítas. História de um Manual Conspiracionista.* Roma Editora. Lisboa 2002. 100+86+3 págs. ISBN 972-8490-23-2.

Este libro nos ofrece una la edición en latín de *Monita secreta* junto con una nueva traducción al portugués; ya no es una publicación, como en los siglos pasados, con la que se pretendía infamar a los jesuitas, sino la presentación de un notable hecho histórico. Por ello en una amplia introducción se escribe la historia de ese pequeño y famoso libro, su presunto autor, su primera historia en los siglos XVII y comienzos del XVIII, y su posterior propagación en los dos últimos siglos y aportación al ya pasado mito jesuita.

Franz Xaver. Patron der Missionen. Festschrift zum 450. Todestag.. RITA HAUB - JULIUS OSWALD S.I. (HG). Jesuitica Band 4. Verlag Schnell & Steiner. Regensburg 2002. 378 págs. ISBN 3-7954-252-8. 34,90 Euros.

Con ocasión de los 450 años de la muerte de San Francisco Javier se publica este cuarto tomo de la colección «Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu in der deutschsprachigen Raum» que ofrece un conjunto de estudios sobre múltiples facetas de la figura del santo. Después de breves páginas de saludo del superior general de la Compañía de Jesús y del provincial residente en München, Rita Haub traza los rasgos biográficos de Javier, indaga sobre su aspecto externo, y subraya sus cualidades de pionero, organizador y comunicador, especialmente por medio de sus cartas, que tanto impactaron en Europa. Julius Oswald presenta a Ignacio de Loyola y Francisco Javier, fundadores y santos de la Compañía de Jesús, los comienzos de su amistad, y prosiguió aun alejados; se reunieron de nuevo en el camino hacia los altares. María Cristina Oswald describe el surgir de una iconografía de Francisco Javier, y de sus características, en el contexto de su veneración y culto en los años 1551 a 1640. Angela Fischer-Brunkow estudia los aspectos interculturales de la primera misión del Japón, siglo XVI, según las pautas que dejó Javier como misionero del Japón, sus indicaciones sobre el carácter y cultura de los japoneses y sus métodos misionales. Rafael Capurro analiza la teoría y la práctica del mensaje de Javier. Claudia von Collani presenta detalladamente la relación de Gaspar Castner, S.I., misionero en China, sobre el sepulcro de Javier en Shangchuan publicada en Pekín o en Cantón en 1700. Elisabeth Klecker estudia con detención una epopeya, neolatina, del napolitano Niccolo Partenio Giannettasio, sobre los viajes misionales de Javier, *Saberidos carmen*, muy inspirada en los versos de la Eneida., como lo muestra ampliamente este estudio. Julia Lederle pondera el importante influjo de Javier y sus cartas que se refleja en las cartas de los jesuitas alemanes del siglo XVIII. Paul Begheyn expone la devoción que se tenía al santo en Holanda, y lo prueban la veneración de sus reliquias, las publicaciones, los textos literarios y obras artísticas. Bernd Paal expone las muestras de veneración a Javier que tenían lugar en la iglesia de los jesuitas, San Miguel, en Munich. Jospeh Imorde trata de la iconografía del santo en Lucerna, de la que fue nombrado patrono en

1654, y aporta unas indicaciones de la pieza teatral, representada en Lucerna, 1677, con ocasión de la bendición solemne de la nueva iglesia de los jesuitas. Margret Dietrich describe la capilla dedicada a Javier en Morschach y su relación con las fiestas en su honor en 1677, como patrono del cantón de Lucerna. Gerhard Poppe trata de la «Devotio xaveriana» y su música en la iglesia imperial católica de Dresden; adjunta el texto, latino y alemán, de las letanías Javerianas que se rezaban en Dresden, y una lista de diversas composiciones musicales para su canto. Hubert Hänggi expone sus experiencias personales del trato cercano con los hindúes, siguiendo las huellas de Javier. Anton Zürn presenta a Javier como patrono de los moribundos.

Setenta y cuatro magníficas reproducciones fotográficas de cuadros, imágenes, estampas, etc. de San Francisco Javier ilustran el volumen de excelente y sobria presentación. Solo queda felicitar a los editores, a la editorial, a los colaboradores e investigadoras, que han rendido tan apreciable homenaje al santo.

FRANZEN, BEATRIZ V., *Os colégios jesuíticos no Brasil.* Educação e civilização na Colonia (1549-1759): Broteria 155 (2002) 69-91.

En los 201 años en que los jesuitas permanecieron en Brasil los jesuitas portugueses ejercieron un papel de suma importancia para la formación del país, mediante la catequesis de los indígenas y la educación y control moral de la población blanca.. Esa acción misionera, evangelizadora y educativa sirvió de acicate para la construcción del Brasil y tuvo como centros de irradiación los quince colegios y seminarios fundados en el estado de Brasil y los cuatro establecidos en el estado del Marañón. El artículo expone las características de esos colegios y describe con más detalle la actividad de los principales: los de Bahía, São Paolo y en el Marañón y Sacramento.

GARCÍA ARENAS, MAR. *La Compañía de Jesús en la «Deducción cronológica y analítica» pombalina.* Revista de Historia Moderna 21 (2003) 315-348.

La *deducción Cronológica y Analítica* es una de las obras más importantes de la campaña internacional que emprendió Pombal para conseguir la extinción de la Compañía de Jesús a fines del siglo XVIII; se le ha llamado «catecismo o biblia del antijesuitismo portugués». Este trabajo analiza su contenido desde la idea que Pombal quiso divulgar sobre los jesuitas para conseguir su destrucción; señala la autora las circunstancias que posibilitaron su elaboración y difusión, y la influencia que alcanzó este escrito en el contexto antijesuítico y las pretensiones de Pombal al publicarlo.

GARCÍA ORO, J.- PORTELA Mª JOSÉ, *La reforma tridentina en el ámbito escolar. Burgo de Osma, seminario y Universidad*: Compostelanum 47 (2002) 103-278.

Los autores de este artículo exponen el proceso escolar de esta ciudad episcopal, que prepara y realiza las reformas tridentinas. Presentan sucesivamente la iglesia de Osma, sus mecenas, escuelas y maestros, la universidad de Santa Catalina, el obispo legislador, Francisco Tello de Sandoval, sus actas claustrales, la institución del seminario tridentino, las nuevas leyes en Santa Catalina, su nueva reforma y la resistencia que encontró en los afectados por ella. Añaden los autores un amplísimo apéndice documental que incluye once provisiones reales 1563-1582, acuerdos de la institución 1572-1583, documentos de las visitas, constituciones de 1587, y documentos referentes a la comisión de 1778. Es la historia de los esfuerzos del Estudio y Universidad de Burgo de Osma para conseguir una Universidad que pudiera acoger y graduar a los candidatos a la clerecía y a los oficios públicos.

Giambattista Riccioli e il merito scientifico dei gesuiti nell'età barocca, a cura di MARÍA TERESA BORGATO.Biblioteca di Nuncius. Studi e test XLIV. Leo S. Olschki. Firenze 2002. 483 págs. ISBN 88-222-5160-7.

Este volumen recoge las ponencias presentadas en el congreso que con ocasión del cuarto centenario del nacimiento de Riccioli tuvo lugar en Ferrara y Bodeno los días 15 y 16 de octubre de 1998. Los trabajos ilustran en su mayor parte la múltiple actividad de Riccioli como científico, teólogo o literato.

En el aspecto científico, Ugo Baldini trata de la relación entre Riccioli y su mejor alumno Francesco Mª Rimaldi; Alfredo Dinis discute el copernicanismo de Riccioli y concluye que fue un anticopernicano con grandes dudas; Mª Teresa Borgato examina la contribución de Riccioli a la experimentación de la caída de los cuerpos pesados, Juan Casanovas estudia el influjo de la obra de Kleper en Riccioli; Fabrizio Bònoli trata de los instrumentos astronómicos en la obra y observaciones de Riccioli, Jacques Gapaillard examina críticamente los notables contribuciones de Riccioli a la geodésica. En el campo literario y del pensamiento Renato Raffaelli estudia la *Prosodia Bononienssi* de Riccioli, su obra más difundida. Antonino Poppi estudia el pensamiento de Riccioli en su tratado sobre la cuestión metafísica de la distinción de los entes en Dios y en los seres creados, y Cesare Pretti expone con abundante documentación inédita las dificultades de Riccioli con la Inquisición con motivo de sus escritos sobre la Inmaculada y la canonización de los santos.

En el aspecto histórico Denise Aricò traza un cuadro bien documentado de la presencia de Riccioli en la cultura boloñesa del seiscientos, Giacomo Savioli estudia el testamento inédito del padre de Riccioli y los catálogos de libros de la Compañía de Jesús en Ferrara, de los que se ocupa también Luigi Pepe, en su trabajo sobre la biblioteca mayor y menor de ese colegio; Víctor Navarro expone el influjo de Riccioli en la renovación científica en la España del siglo XVII. Más en general, Alessandra Fiocca trata de la colaboración de los jesuitas en la política de aguas de la región del bajo Po en el siglo XVII, y Verónica Gavagna informa sobre un diálogo de Paolo Casati sobre la meteorología.

Completa el volumen Mª Teresa Borgato con un apéndice documental en el que ofrece el índice completo de capítulos y sus enunciados del manuscrito *Primun Mobile Reformatum* de la Biblioteca Universitaria de Bolonia, parte quizás de la *Astronomia Reformata* de Riccioli, y el catalogo de libros que pertenecen a la habitación del lector de matemáticas del colegio jesuítico de Ferrara. Siguen los datos biográficos y la bibliografía de Riccioli, y el índice de nombres.

GONZALO D., DEL SER, F.,*Las relaciones de visitas «ad limina» de los obispos de Osma en los siglos XVI y XVII:* Hispania Sacra 54 (2002) 679-735.

Los autores de este estudio exponen y analizan doce informes presentados a la Congregación del Concilio por los obispos de Osma con motivo de las visitas «ad limina», realizadas entre los años 1595 y 1700. Se transcriben también los textos de esos informes conservados en el Archivo Vaticano.

GOTOR, M., *I beati del Papa. Santità, Inquisizione e obbedienzia in età moderna.* Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Studi XVI. Leo Olschki. Firenze 2002. 443 págs. ISBN 88-222-5152-0.

El núcleo fundamental de esta erudita y profunda investigación lo constituyen tres capítulos centrales en los que el autor expone los diversos pasos jurídicos de la creación y consolidación de la Congregación de los bienaventurados en tres fases, correspondientes a tres Papas: la fase de Clemente VIII (1602-1605), la fase de Pa-

blo V (1607-1621), y la fase de Urbano VIII (1625-1642), que se prorroga con la aplicación de los decretos de este Papa durante el mismo siglo XVII. En todas esas fases se debatía la interpretación del decreto tridentino y la competencia de los obispos en el culto de los siervos de Dios que morían con fama de santos: hubo dos tendencias, la de Belarmino y la de los inquisidores dominicos; ésta se impuso al final de este proceso; se cortaron muchos abusos de milagros y actos de devoción popular. La situación del culto de los santos y de su aceptación en la Iglesia en cada una de esas fases las ilustra el autor con datos muy abundantes sobre la repercusión que tuvieron las nuevas normas eclesiales en los procesos de canonización de los santos de esa época, como fueron los de Ignacio de Loyola, Felipe Neri, Félix de Cantalicio, Carlos Borromeo, y de otros en Italia.

GUERRA, AL., *Un generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*. Temi di storia 27. Franco Angeli. Milano 2001. 295 págs. ISBN 88-464-3294-0.

Publica el autor esta primera biografía del quinto general de la Compañía de Jesús, escrita por el historiador Francesco Sacchini, hasta hora inédita en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús; como él mismo Sacchini indica, reservó para la *Historiae Societatis Iesu. Pars quinta sive Claudius* una relación más completa de los acontecimientos de los 34 años de Acquaviva en el cargo de superior general de la Compañía. Es esta biografía una historia edificante, que admite hechos prodigiosos y soslaya o alude solamente a los acontecimientos más dolorosos de sus años de gobierno; notas del autor lo hacen notar y remiten a su estudio previo. En éste el autor critica esas deficiencias y suple con una narración bastante detallada las omisiones y pormenores de esos avatares, como fueron las dificultades de entendimiento con Carlos Borromeo, la actitud de Aquiles Gagliardi, las pretensiones de algunos jesuitas españoles de tener mayor control en el gobierno de la Compañía y las influencias que buscaron ante los papas y ante Felipe II, las diversas reuniones de congregaciones generales y de procuradores que se celebraron en esos años, las intrigas para alejarlo del cargo mediante su cooptación al colegio de cardenales, o para alejarlo de Roma, etc.

Es amplísima la bibliografía consultada por el autor y citada en las notas a pie de página. Expone con objetividad las grandes empresas misioneras que él alentó y las directrices y logros de su gobierno. Quizás se hubiera podido evitar cierta «punta di risentimento antispagnuolo»; alguna inexactitud se advierte también a propósito de los votos que se emiten en la Compañía al término del noviciado (pág. 102), y aun sobre los recientes acontecimientos de la intervención del papa actual con ocasión de la grave enfermedad del P. Pedro Arrupe (pág. 12). Ha sabido el autor mostrar un Acquaviva, «capaz de tomar graves decisiones, de discutir con el papa la legitimidad de sus decisiones, aunque dispuesto siempre a obedecer, premiado por Dios con el triunfo de sus opciones»; no fue el segundo fundador de la Compañía, pero fue el grande y acertado defensor de su instituto, como reconoce al historiador A. Astrain.

Itinerario universal de Francisco de Javier. Dos vols. Gobierno de Navarra. 2002. 254+281 págs. ISBN 84-235-2287-3.

Espléndido, en todos los sentidos, es el homenaje que con estos dos volúmenes ha honrado el Gobierno de Navarra al navarro más universal de todos los tiempos en los 450 años de su muerte sobre la playa de Sancián, en los confines de China. Son diez excelentes reportajes, realizados por escritores y fotógrafos que han recorrido recientemente los distintos lugares en los que vivió Javier y en los que hoy

queda huella de su paso: Navarra, París, Italia, Portugal, África, India Sri Lanka y Malasia, Indonesia, Japón y China. Con gran viveza exponen los escritores los datos biográficos de Javier referentes al lugar que están visitando, los recuerdos suyos que allí perviven, el ambiente del país, y la actividad humanizante y evangelizadora de quienes siguen las huellas de Javier en esas tierras en las que él entregó su vida. De vez en cuando, en distinto formato, encontramos algún tema más específico relacionado con la región o personas visitadas.

Excelente también las fotografías de lugares y personas que han abordado con su arte los reporteros gráficos. Es una delicia recrearse en la admiración de tan bellas imágenes, mientras se saborea el texto, salpicado de anécdotas y de datos que impresionan gratamente y perfilan la grandeza de la figura de Javier y de quienes prosiguen su labor en aquellas tierras. Y es que «la ruta trazada y vivida por Javier, que es la misma de esta publicación, constituye un itinerario cultural de primera magnitud, en el que confluyen la mayor parte de las civilizaciones, creencias y saberes de la historia del mundo». Es un deslumbrante homenaje el que dedican a su patrón en este libro los navarros.

JAVIERRE, J. Mª, *La Jesuita. Mary Ward. Mujer rebelde que rompió moldes en la Europa del XVII.* Libroslibres. Madrid 2002. 628 págs. 50 reproducciones de cuadros. ISBN 84-932315-9-2.

Al subtítulo se podría añadir: «y su tiempo», porque el autor describe en cada ocasión el ambiente histórico, próximo y remoto que vivió esa extraordinaria mujer rebelde contra los prejuicios culturales «machistas» de la sociedad y de la Iglesia en su tiempo. Una triple y oportuna diversificación tipográfica distingue a simple vista las palabras de la protagonista, la narración de los hechos y los excursus históricos que ofrece el autor. Con la libertad que le da su edad y su apellido expresa con toda claridad los defectos de los curiales vaticanos, aun de los Papas, de aquella época y de todos los tiempos. Es interesante la actitud que tomaron los jesuitas ante esta mujer, jesuita o jesuitisa: unos favorables y otros muy contrarios al propósito de Mary Ward de fundar un instituto semejante a la Compañía de Jesús; el P. General, Vitelleschi, apoyaba a la fundadora y mantenía una distancia oficial, para no alejarse de la norma de San Ignacio, contraria a aceptar la vinculación de religiosas a la Compañía.

Es admirable la resistencia espiritual de Mary Ward en las persecuciones que le vinieron de las autoridades de su patria y de la curia vaticana. Al final del libro una reseña histórica indica los hitos de la fundación de Mary Ward durante su vida y después de su muerte hasta nuestros días: las diversas ramas que se fundaron, romana, irlandesa y norteamericana, y la unión reciente de estas dos últimas ramas. Javierre, con la colaboración de María de Pablo-Romero, cuenta la historia de una gran mujer, de las pocas que antes del pasado siglo «impulsaron el ritmo social que ha permitido a las mujeres ganar la revolución decisiva de la humanidad contemporánea». Excelentes son las reproducciones de los 50 cuadros de la *Vida en pinturas*, del siglo XVII.

LAZZERINI L., *Nessuno è innocente.* Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Studi XV. Leo S. Olschki. Firenze 2002. 346 págs. ISBN 88-222-5153-0.

Tres personajes del Cinquecento, Troilo Savelli, Pietro Farinelli y Pietro Pagolo Boscoli, que murieron en el patíbulo, dieron ocasión a tres narraciones, más o menos ficticias, que trataban de los diversos modo de confortar espiritualmente a los ajusticiados, y que tuvieron amplia difusión en su época, como lo muestran los

numerosos manuscritos que se encuentran en las bibliotecas italianas. Esas narraciones dibujan un retrato de los tres condenados, y sobre todo de quienes los confortaban, de sus ideas religiosas y de sus estrategias confortadoras: un seguidor de Savonarola como Luca Della Robbia, un severo reformador, Filippo Calandrini, y un jesuita, Giuseppe Biondi. El autor, al comentar las respectivas narraciones, presenta numerosos datos históricos y personajes de entonces; por ejemplo, en la parte tercera, a propósito del jesuita Biondi, el autor refiere datos de San Ignacio, normas de las constituciones de la Compañía de Jesús y escritos de jesuitas sobre asistencia a ajusticiados y moribundos, discusiones en el concilio de Trento sobre la gracia, la justificación y el perdón sacramental. El lector encuentra en este libro, en viva y agradable narración, un cúmulo de datos del Cinquecento italiano y vivos retratos de algunos de sus personajes.

LEAL LOBÓN M., *Los prelados centroamericanos del siglo XVI. Circunstancias y dificultades*. Isidorianum 21 (2002) 393-414.

La disponibilidad de los frailes y clérigos para hacerse cargo de las sedes indianas es digna de significar», aunque algunos excusaron la aceptación de sus nombramientos por razones de edad, salud, o por considerarse insuficientes para aceptar esas tareas. El artículo expone la situación de catorce prelados en el momento de su elección y las respuestas que dieron, las dificultades que encontraron para establecerse en sus sedes, ya en el camino hacia ellas, ya en la toma de posesión y durante su ejercicio pastoral; subraya también la falta de agradecimiento que padecieron esos prelados y los largos silencios con se que acogieron sus peticiones.

LLIN CHÁFER, A., *Santo Tomás de Villanueva y los moriscos*: La Ciudad de Dios 216 (2003) 39-62.

Santo Tomás de Villanueva, como arzobispo de Valencia, fue pródigo en su ministerio episcopal con los moriscos que poblaban en su tiempo las tierras valencianas. El presente artículo expone la realidad sociológica de los moriscos, los esfuerzos apostólicos que se hicieron para lograr su conversión al cristianismo, y la actividad concreta del santo con los moriscos durante su pontificado valentino. Sus sucesores continuaron sus esfuerzos; fueron inútiles; en 1609 fueron expulsados de los territorios españoles.

MARTÍN RIEGO, M., *Limosna y caridad en los arzobispos de Sevilla (1755-1795)*. Isidorianum 21 (2002) 415-476.

El autor analiza la actividad caritativa y limosnera de tres arzobispos de Sevilla de la segunda mitad del siglo XVIII: Francisco de Solis Foch (1755-1775), Francisco Javier Delgado y Venegas (1776-1781) y Alonso Marcos de Llanes y Argüelles (1783-1795). Recorre primero brevemente la actividad caritativa de la Iglesia española en la sociedad del Antiguo Régimen; luego, como parte central del trabajo, indica los rasgos biográficos de esos tres prelados y analiza con pormenor sus limosnas a conventos masculinos y femeninos, sacerdotes, hospitales, beaterios, casas de niños expósitos y niñas huérfanas, pobres vergonzantes, doncellas , jornaleros en casos de malas cosechas, necesidades y calamidades concretas. Analiza también las limosnas procedentes de los caudales de las vacantes y de los expolios.

MARTÍNEZ NARANJO, F. J. *Las congregaciones marianas de la Compañía de Jesús y su contribución a la práctica de la caridad (ss XVI-XVIII).* Revista de Historia Moderna 21 (2003) 211-238.

El artículo expone en primer lugar las características de las congregaciones marianas, fundadas por la Compañía de Jesús -la devoción a María, origen y proliferación de las congregaciones, las bulas papales fundacionales, diversos tipos de estas congregaciones y su espiritualidad-; trata luego de las prácticas de caridad en las congregaciones marianas -enseñanza de la doctrina cristiana, obras de pacificación, visitas a los hospitales y a las cárceles-; por último describe la obra asistencial de la Congregación de la Natividad de Nuestra Señora, de Barcelona, en las reales cárceles y en el hospital de la Santa Cruz.

MAS, C. *Un grupo de alumbrados en el sur valenciano durante el siglo XVII (Novelda y Alicante, 1679-1682).* Revista de Historia Moderna 21 (2003) 411-430.

El artículo da a conocer la existencia de un grupo de alumbrados existente en esas dos ciudades del sur valenciano en esos tres años; destaca lo numeroso de sus integrantes, el carácter bifocal y lo tardío de su aparición. A pesar de la escasez documental, a través de los documentos inquisitoriales y otras fuentes complementarias analiza la estructura, doctrinas y represión de ese grupo; como anexo se publican las «Acusaciones de Mossén Damián Albert, natural de la villa de Novelda, y sus discípulos»..

MORGADO A. *Historiografía eclesiástica y construcción de un mito urbano en el Cádiz del siglo XVII.* Revista de Historia Moderna 21 (2003) 165-188.

El autor analiza la obra del carmelita gaditano, Fray Jerónimo de la Concepción, «Emporio del Orbe. Ca´diz ilustrada», publicada en 1690.Trata de la antigüedad inmemorial de la ciudad, fundación mítica de la misma, su evolución histórica, emporio comercia, elogios a la ciudad y sus habitantes, Iglesia que se remonta a los primeros tiempos del cristianismo, ciudad que es un edén del catolicismo como lo muestran sus numerosas iglesias y conventos y la piedad de sus habitantes.

PEREÑA, L., CONDE, J., *Corpus Hispanorum de Pace: Inventario de Fuentes y Documentos.* Universidad Francisco de Vitoria. Madrid 2002. 322 págs. ISBN 84-89552-76-2.

El «Fondo Luciano Pereña» es una colección de miles de fotogramas de fuentes y documentos, impresos y manuscritos, en su mayoría inéditos, recogidos bajo la dirección de Luciano Pereña en archivos y bibliotecas, nacionales y extranjeras, a lo largo del proceso de su investigación iniciado en 1953. Comprende lecturas académicas y relaciones universitarias, tratados doctrinales y textos legales, cartas pastorales e informes de oficio, instrucciones políticas y reales ordenanzas, declaraciones oficiales y testimonios de excepción. Estos documentos reconstruyen el magisterio y doctrina «Francisco de Vitoria», marcan los hitos del proyecto de reconversión colonial indiana y el proceso ideológico del concepto de soberanía popular, principios que caracterizan la Escuela de Salamanca; con ellos se pretende ahora descubrir los nuevos retos del «legado Vitoria», evocado primero por la Sociedad de Naciones y asumido después por la ONU. Tras el registro y clasificación de sus fondos en fichas técnicas de identificación, descripción y valoración, bajo la dirección de Jorge Conde, se procedió a su catalogación.

El presente volumen reproduce las fichas técnicas por orden alfabético; les siguen unos estudios de interpretación histórica, que reúnen glosas y comentarios publicados por Luciano Pereña, Estudios preliminares del Corpus Hispanorum de Pace y de la Cátedra quinto centenario, y el «Dossier Documental Gráfico» y selección de las ilustraciones más representativas; precede a ese catálogo, unas notas sobre la génesis de la Escuela de Salamanca, su doctrina de paz en solidaridad y sus protagonistas y testigos de excepción. Como conclusión se ofrece el «Manifiesto de la Escuela de Salamanca», y se hace un balance histórico de sus resultados. Valioso instrumento es esta publicación para proseguir la investigación que «está abierta».

PIZARRO, HENAR, *Banqueros e inquisidores: el Condado de Módica y la financiación del proceso del arzobispo Carranza (1573-1578)*: Miscelánea Comillas 60 (2002) 129-142.

El desarrollo del proceso inquisitorial seguido en Roma contra el arzobispo de Toledo Bartolomé de Carranza implicó la adopción de una serie de medidas en orden a su financiación en 1573. Una vez pronunciada la sentencia surgieron conflictos jurisdiccionales sobre las ricas rentas del arzobispado y por la actividad de los banqueros que actuaron como intermediarios. La hacienda que estos poseían en el Condado de Módica provocó la intervención del virrey Marco Antonio Colonna, que además de mantener unas conflictivas relaciones con los inquisidores del tribunal de Sicilia, proyectaba utilizar a uno de estos hombres de negocios como instrumento del cambio que estaba efectuando respecto a su vinculación con las facciones existentes en la corte de Felipe II.

RICO, F. L. *Las misiones interiores en España (1650-1730): una aproximación a la comunicación en el barroco.* Revista de Historia Moderna 21 (2003) 189-210.

El autor estudia las misiones populares de los jesuitas y capuchinos en esos ochenta años; presta especial atención a los aspectos dramáticos y retóricos de esa predicación popular. Subraya la importancia de la disciplina en la labor de las órdenes religiosas, que trataron de difundir un modelo religioso devoto al conjunto de la sociedad. Fundaron para ello congregaciones en muchas poblaciones que divulgaron nuevos motivos y cultos religiosos, típicos del período postridentino.

RODRIGO DE VALDEPEÑAS, *Libro de la fundación de la cartuja de Granada (y noticia de algunos de sus prelados)*. Transcripción del manuscrito, introducción e índices de BEATRIZ ESTEBAN MUÑECAS. Analecta Cartusiana 199. Universität Salzburg. Murcia 2003. 305 págs. ISBN 3-901995-83-8.

Con la natural satisfacción acoge la Facultad de Teología de Granada esta historia de la fundación y primeros años de la Cartuja de Granada, ya que está establecida en los que fueron terrenos de dicha Cartuja, inmediatos a su monumental iglesia y claustros. Este volumen, después de la introducción que da noticia del autor, de la Cartuja estudiada y del manuscrito, ofrece la transcripción de ese manuscrito, añadiendo una traducción castellana a los textos latinos. Expone primero los principios de esta Cartuja por iniciativa de la Cartuja de El Paular, los sucesivos rectores, presidentes y priores de la Cartuja granadina, y los documentos de esos años referentes a obras, compras, rentas, derechos de aguas, etc. Dos índices, cronológico de escrituras y alfabético general cierran el volumen.

Es indudable el interés de esta obra no solamente para la historia de los cartujos, sino para la historia de la ciudad de Granada, que muestra orgullosa a sus visitantes la joya arquitectónica de su Cartuja.

SASTRE, E. *La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la guerra de los treinta años (1618-1648)*: Commentarium pro religiosis et missionariis 83 (2002) 231-261.

El autor muestra que la causa inmediata de la fundación de Propaganda Fide estuvo en las circunstancias del victorioso final de la guerra de los treinta años; Gregorio XV quiso recatolizar el Imperio. Para ello estudia el autor tres cuestiones: La mentalidad de Iglesia triunfante en el pontificado de Gregorio XV, las victorias del emperador como ocasión de la fundación de Propaganda Fide y las etapas de su primera historia, y el propósito de recatolizar de Europa con apertura al este europeo y al oriente próximo. Considera también la relación que tuvo la nueva Congregación con el patronato de España y de Portugal en las Indias occidentales y orientales.

SIMÓN PÉREZ, A., *El monasterio y la universidad de Irache: Inventario del archivo (siglos XVI-XIX)*. Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra. Fuentes para la historia de Navarra 71. Pamplona 2002. 261 págs. ISBN 84-235-2278-4.

Presenta el autor el índice cronológico-inventario de 1301 documentos de los años 1500 al 1848, pertenecientes al archivo del monasterio y universidad de Irache, localizado actualmente en el Archivo General de Navarra. El Archivo Histórico Nacional de Madrid contiene también algunos, pocos, documentos, en sus secciones de Clero y Consejos; otros documentos están en el Archivo de la Congregación de Valladolid, en Silos, en las Actas de las Cortes de Navarra, en el Archivo diocesano de Pamplona, en el Archivo municipal de Estela y el los archivos monásticos de San Millán de la Cogolla y de Montserrat. 202 de los documentos son del siglo XVI, 362 del XVII, 596 del XVIII y 141 del XIX: son libros, sentencias, ejecutorias, reales cédulas, provisiones reales, documentos de la universidad, cartas, bulas y breves, informes y escritos de administración interna. Precede una interesante y documentada introducción histórica sobre el origen y desarrollo del monasterio y de la universidad, y una presentación de sus más relevantes profesores y graduados. Al final encontramos la relación de fuentes manuscritas e impresas y una rica bibliografía.

SOTO, W. *Celebraciones por las canonizaciones de jesuitas en el colegio de Málaga en la edad moderna*. Revista de Historia Moderna 21 (2003) 141-164.

El autor analiza la aportación a la religiosidad popular que representaron las celebraciones de las beatificaciones y canonizaciones de los jesuitas Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Francisco de Borja, Luis Gonzaga, Estanislao de Kostka, Juan Francisco de Régis y los mártires del Japón. En un apéndice se ofrece un ms. de la Catedral de Málaga, «Relación de la canonización de Juan Francisco de Regis, 1737».

SPENCE J.D., *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI*. Tiempo de memoria 21. Tusquets. Barcelona 2002. 340 págs. ISBN 84-8310-822-4.

Cuando Ricci llegó a China pretendió mostrar la superioridad del pensamiento occidental y mediante ese prestigio conseguir conversiones; en aquella socie-

dad que valoraba extraordinariamente la capacidad memorística, Ricci se valió de los palacios de la memoria, construcciones mnemotécnicas que em Europa causaban furor en aquel tiempo. Spence en este libro abandona el estilo de las biografías convencionales y nos cuenta la vida de Ricci y abundantes datos de su entorno histórico, cultural y religioso, encuadrando los diversos retazos de su narración en cuatro de las imágenes mnemotécnicas creadas por él a partir de episodios de la Biblia, y que difundió entre las élites intelectuales; prescinde, pues, del orden cronológico. Las abundantísimas notas muestran la gran erudición y amplitud de los conocimientos históricos del autor.

ST. CLAIR, EVA Mª, *La cuestión de los ritos chinos y malabares: desobediencia e idolatría en la Compañía de Jesús*: Hispania Sacra 54 (2002) 109-140.

La más importante de las diversas acusaciones formuladas contra los jesuitas y su labor misional en Extremo Oriente fue la de desobedecer los decretos pontificios que prohibían los ritos chinos y malabares. La autora expone en este artículo las acusaciones de obstinación e hipocresía, e incluso de idolatría, por parte de los adversarios de la Compañía de Jesús y las justificaciones que alegaron los jesuitas. La defensa desarrollada por la Compañía en este punto fue verdaderamente buena, sus argumentos poseían fuerza y resultaban creíbles; pero era obvio que lo principal para los jesuitas era mantener a toda costa ciertas prácticas que Roma estaba condenando, juzgando estar en juego la supervivencia misma de la misión.

ST. CLAIR, EVA Mª. *«Padrecito, los padres jesuitas vuelven». Revelaciones, profecías y otros hechos maravillosos en Nueva España tras la expulsión de la Compañía de Jesús (1767-1772).* Revista de Historia Moderna 21 (2003) 291-314.

La conmoción experimentada en algunos sectores de la población a raíz de la expulsión de los jesuitas provocó la aparición en Europa y América española de abundantes fenómenos proféticos y maravillosos en los que se expresaba no sólo el dolor y confusión, sino también ansia por el regreso de los religiosos y una dura crítica al rey y demás responsables de la expulsión. En esta artículo se estudia la variedad y difusión de estos sucesos en diversas ciudades Nueva España a través de la actividad represora ejercida por la Inquisición.

TELLECHEA, J. IGN., *El cardenal jienense. Cinco cartas del Cardenal Pacheco al Príncipe Don Felipe:* Giennium 5 (2002) 215-227.

Después de unas notas biográficas sobre al cardenal Pedro Pacheco, antes Pedro Téllez Girón, el autor publica, anotadas, cinco cartas del mismo al futuro Felipe II, como muestrario del interés de la correspondencia diplomática asidua que D. Pedro Pacheco mantuvo durante años, tanto con Carlos V como con el príncipe D. Felipe y la princesa gobernadora Doña Juana.

TELLECHEA, J .Ign., *La diócesis de Salamanca en 1600. La relación del obispo Junco de Posada*: Salmanticensis 49 (2002) 309-325.

Se ofrece en este artículo la relación que envió a Roma el obispo de Salamanca, D. Pedro Junco de Posada por medio de su procurador en cumplimiento de la constitución de Sixto V que establecía las visitas «ad limina». En una introducción J. I. Tellechea comenta los diversos asuntos tratados en la relación: autoridades eclesiásticas, catedral, administración de la hacienda, parroquias, la falta de seminario al

que suplen la Universidad y numerosos Colegios Mayores, problemas con algunas exenciones, sínodos diocesano, monasterios, hospitales, oficio divino y rito mozárabe, que se celebraba en algunas fiestas en una capilla de la catedral.

TELLECHEA, J.IGN., *De cara a un cónclave. D. Juan de Zúñiga informa a Felipe II (1569).* Revista Española de Teología 62 (2002) 529-548.

D. Juan de Zúñiga, comendador mayor en Castilla y embajador de Felipe II en Roma, desea conocer de modo preciso la voluntad del rey respecto a un futuro cónclave; para ello envía previamente al monarca información concisa sobre todos y cada uno de los cardenales vivos en 1569, con indicación de sus cualidades, relaciones entre sí, posibilidades de llegar al papado, pretensiones al mismo. No aparece en la lista ningún favorito singular y sí tres que quedan excluidos, Ferrara, Farnese, Morone. También da su parecer sobre el cardenal al que habría de encargársele la conjunción de votos. En nota cifrada añadida desvela las pretensiones del cardenal Francisco Pacheco, a su juicio totalmente estériles. Es interesante el juicio que da sobre Gregorio XIII, elegido en el siguiente cónclave.

TIETZ, MANFRED, (ED.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII.* Biblioteca Ibero-americana. Vervuet. 2001. 710 págs. ISBN 84-8489-031-7.

Se publican en este volumen 76 de la Biblioteca Ibero-americana las Actas del coloquio internacional, celebrado en Berlín del 7 al 10 de abril de 1999; se pueden agrupar en cuatro complejos temáticos principales.

En el primero, *Presupuestos e implicaciones de la expulsión*, R. Reichart constata que los ilustrados de esa época juzgaban a los jesuitas enemigos del Estado y de la Iglesia; para J.A. Gallego fueron perseguidos porque eran los representantes del poder secular de la Iglesia; J.A. Ferrer Benimelli cree que se pretendió con su expulsión una desamortización camuflada, que fracasó pues se habían exagerado sus riquezas; E, Giménez destaca una mezcla de intereses políticos, económicos y religiosos, en el empeño por conseguir en Roma la extinción total de los jesuitas.

En el segundo grupo, *La puesta en práctica de la expulsión,* las contribuciones de J. Meier, M. Krizová, J.A. Benimelli, B. Bad'ura y M. Alperóvich describen con detalles la expulsión de los jesuitas de Chile, del norte de Nueva España, del Paraguay y misiones del Amazona, la de algunos jesuitas austriacos, y la situación de los expulsados en Rusia

En el tercer grupo, *Las actividades culturales de los jesuitas expulsos,* se exponen, entre otros, los trabajos intelectuales de esos jesuitas en Italia, como son los del P. Terreros y su diccionario, de J. Salazar, de A. Eximeno y su novela *Don Lazarillo Vizcardi*, las traducciones de Campomanes por el expulso A. Conca, las traducciones al italiano publicadas por Masdeu y Gabaldón, y otros estudios sobre el saber latino-americano de esos jesuitas, como la obra pictórica de Florian Paucke e Ignacio Tirsch, los estudios sobre Chile de F. Gómez de Vidaurre, la música en el cancionero «Chilidúgú» araucano de Havestadt, la descripción de las culturas autóctonas de A. Juliá, Las aportaciones de Hervás a la lingüística y su recepción por Humboldt, etc.

En el cuarto grupo, *El tema del exilio en los escritos de los mismos exiliados*, Fr. Aguilar analiza el testimonio de Alonso Pérez en su *Comentario para la historia del destierro*, y J. Pradells e Inmaculada Fdz. Arrillaga presentan la imagen de España en el *Diario* de Manuel Luengo.- Sin duda estas *Actas* contribuyen en gran manera al estudio y valoración de la contribución de los jesuitas expulsos al hispanismo y a la historia cultural europea.

Y en el tercero perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el siglo XVIII- Ed. ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ. Publicaciones de la Universidad de Alicante. 2002. 701 págs. ISBN 88-7908-661-0.

El equipo de investigadores de la Universidad de Alicante, que en 1997 publicó el libro *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, prosigue su excelente trabajo con este magnífico volumen que recoge veintisiete artículos sobre el mismo tema. El título está tomado de una pseudo profecía que circulaba por España a fines del siglo XVIII, y que sintetizaba las tres etapas de la historia de la Compañía de Jesús: «En el primer siglo florecerán, en el segundo reinarán, y en el tercero perecerán».

El volumen se divide en tres secciones. En la primera, *Las glorias terrenas*, Mª Dolores García Gómez estudia la biblioteca del colegio de Albacete, y Verónica Mateo la del colegio de Orihuela; Mario Mtz. Gomis presenta el libro de Juan de Paz, S.I., sobre los peligros de la universidad para los estudiantes y el modo de combatirlos, y Francisco Rico el libro de Antonio Codorniú sobre la reforma de la predicación; Eva Mª St. Clair analiza la actitud del obispo Palafox en la acusación contra los jesuitas a causa de los ritos chinos, Ana Sánchez Montahud presenta la correspondencia del cardenal Torregiani con la Nunciatura de España en vísperas de la supresión de la Compañía de Jesús, y Enrique Giménez López expone las razones del desencuentro entre Gregorio Mayans y los jesuitas.

En la segunda sección, *La caída estrepitosa»*, los artículos aportan datos sobre el destierro de los jesuitas españoles: Santiago Lorenzo trata del destierro desde las Filipinas, Eva Mª St. Clair, del destierro de los jesuitas mejicanos, Inmaculada Fdz. Arrillaga, de la disyuntiva entre autoexilio o abandono de su vocación que afrontaban los novicios, Enrique Giménez López ofrece datos de marginados que fingían ser jesuitas, y también del empeño de Portugal y España en el proceso de extinción de la Compañía de Jesús, Miguel Bellod estudia la correspondencia diplomática del conde de Fuentes en torno a ese conflicto, Gaetano Cerchiello expone la estrategia antirromana de Tanucci en 1768, Ana Samper nos acerca a esos sucesos a través de la correspondencia diplomática del conde de Mahony, Francisco Belmonte presenta el cónclave de 1769 en la correspondencia diplomática, Eva Mª St. Clair analiza los dictámenes de los obispos españoles sobre las misiones jesuíticas del Extremo Oriente, y Vicente León, describe la postura del obispo Rafael Lasala ante la extinción de los jesuitas.

La tecera sección, *El amargo exilio*, presenta las penalidades que soportaron los jesuitas exiliados: Mario Mtz. Gomis expone los problemas de alojamiento en Córcega, Inmaculada Fdz. Arrillaga en sendos artículos presenta los manuscritos sobre la expulsión y exilio de los jesuitas, de 1767 a 1815, informa sobre profecías, coplas y creencias de los jesuitas durante su exilio en Italia, y sobre la situación de los jesuitas que no juraron la constitución de Bayona, Jesús Pradells trata del regreso y segunda expulsión de los jesuitas en la época de Godoy, y estos dos autores presentan la imagen de España en el Diario del P. Manuel Luengo; Elena Gallego propone los datos biográficos de Faustino Arévalo, Mª José Bono presenta la sátira filosófica de Juan B. Colomés, y Mercedes Caridad García Gómez la concepción historiográfica de Juan Andrés Morell.

Los artículos muestran una serena objetividad en sus juicios y una amplia documentación fruto de una investigación asidua e inteligente en los archivos. Un detalle digno de todo elogio es la dedicatoria del volumen al P. Miquel Batllori i Munné.

II. OTRAS OBRAS

1. Sagrada Escritura

ALONSO SCHÖKEL L., SICRE DÍAZ J. L., *Job. Comentario teológico y literario.* Segunda edición actualizada. Cristiandad. Madrid 2002. 808 págs. ISBN 84-7057-444-2.

El comentario a Job constituye una de las obras maestras de Luis Alonso Schökel y goza de reconocido prestigio; en la primera edición, 1983, él se encargó del comentario propiamente dicho y José Luis Sicre de la introducción y abundantes notas a la traducción. Tras el fallecimiento de Alonso Schökel ha correspondido al otro coautor toda la revisión y actualización de la obra. Ha respetado por completo el comentario, que se caracteriza por el diálogo con la tradición clásica -Gregorio Magno, Juan de Pineda, Luis de León, etc.- que con los autores modernos. Un resumen de las novedades respecto a la primera edición es este: 1. En la bibliografía la edición anterior ofrecía una selección bastante escueta y sólo algunos artículos en ciertos pasajes concretos. Estos datos se han completado y actualizado tanto en los diversos puntos de la introducción como en la bibliografía final de la misma y al comienzo de cada capítulo o bloque de capítulos; de este modo ofrece una panorámica muy amplia y actual de la investigación. 2. En las notas a la traducción, que no se limitan a justificar las opciones tomadas, sino que informan también de otros aspectos de la investigación, se ha procurado recoger los datos más interesantes de los publicado después de 1983. 3. Los modernos recursos informáticos han facilitado el uso de caracteres hebreos, al que hubo que renunciar en la primera edición.

E. Peña

Apócrifos del Antiguo Testamento. III, dir. A. DÍEZ MACHO, A. PIÑERO SÁENZ. Segunda edición. Ediciones Cristiandad. Madrid 2002. 612 págs. ISBN84-7057-323-3.

Está agotada la primera edición de este tercer volumen de los *Apócrifos del Antiguo Testamento*, aparecido en 1982; Ediciones Cristiandad encomendó una nueva edición al profesor A. Piñero, que había colaborado con el profesor A. Díez Macho en la preparación de la edición primera. Con la colaboración de un grupo de expertos ha revisado la anterior edición; se han enmendado algunos textos, se han añadido abundantes referencias de bibliografía actualizada a pie de página, y se han antepuesto a los libros sendas introducciones, en las que se exponen su autor, contenido, género literario, fecha, tiempo y lengua original de su composición, su contenido teológico, su tradición manuscrita y bibliografía. Concretamente se ofrecen en este volumen los *Salmos de Salomón*, las *Odas de Salomón*, la *Oración de Manasés*, el *Libro cuarto de los Macabeos*, el *Libro arameo de Ajicar*, el libro de *José y Asenet*, y los *Oráculos sibilinos*.- Se anuncia la inminente publicación del volumen VI en su primera edición, y se prepara el volumen VII.

E. Peña

BAGLOW, CHR.T., *«Modus et forma»: A new Approach to the exegesis of Saint Thomas Aquinas with application to the Lecture super epistolam ad Ephesios.* Analecta Biblica 149.Pontificio Istituto Biblico. Roma 2002. 290 págs. ISBN 88-7653-149-1.

Muchos estudios se han publicado sobre Santo Tomás como exegeta y teólogo y sobre su visión de la Iglesia; Christopher T. Baglow en este volumen se propone estudiarlo como exegeta paulino y especialmente de la carta a los Efesios. En la parte primera en tres capítulos examina los fundamentos de la exégesis de Santo Tomás a la luz de su práctica exegética, las críticas contemporáneas sobre su exégesis, que parecen exigir un nuevo enfoque, y propone ese nuevo enfoque sistemático a los comentarios bíblicos de Santo Tomás. En la segunda parte analiza la figura de la Iglesia en la *Lectura super epistolam ad Ephesios* de Santo Tomás, la construcción del templo santo, en Ef. 1 - 3, y el mantenimiento de ese templo, en Ef. 4 - 6. El capítulo último resalta los elementos comunes y diferentes entre esta *Lectura* y la eclesiología básica de Santo Tomás. Concluye reflexionando sobre la posible contribución de esa obra de Santo Tomás para la teología actual.

E. Peña

Biblia de Ferrara. Edición y prólogo de MOSHE LAZAR. Biblioteca Castro. Fundación José Antonio de Castro. Madrid 1996. 1303 págs. ISBN 84-7506-461-2.

Esta *Biblia de Ferrara* estaba destinada a los judíos españoles y portugueses que en el siglo XVI abandonaron su apariencia de conversos y volvieron al judaísmo abierto y renovado en Italia. El duque de Ferrara, Ercole d'Este los acogió benévolamente; por ello a mediados de ese siglo XVI Ferrara llegó a ser «la sede de una de las más importantes comunidades judías de Italia». Allí la imprenta de Abaham Usque (Duarte Pinel) publica libros en judeo-español, en ladino, la Biblia y otros textos litúrgicos judíos. Esta Biblia fue reimpresa con pequeñas variantes en Holanda, y fue el modelo de la primera traducción en español clásico, *La Santa Biblia* de Casiodoro de la Reina en 1569, y revisada por Cipriano de Varela en 1602. En el prólogo se dan noticias sobre las Biblias en ladino, y de los ejemplares que se conservan de la *Biblia de Ferrara*. La presente edición se basa en la copia en formato grande y papel azul, dedicada a doña Gracia Nasi, que se conserva en el departamento de libros raros de la Free Library of Philadelphia; es interesante la noticia de cómo llegó a esa biblioteca una de las tres copias supervivientes de ese formato y papel. Al final un Glosario indica la equivalencia castellana de algunas de las palabras ladinas que se encuentran el texto.

E. Peña

CARREIRA DAS NEVES, JOAQUIM, *Evangelhos Sinópticos*, Universidade Católica Editora, (Colecção Estudos Teológicos, III 16), Lisboa 2002. 405 págs.

Bajo la dirección de la Facultad de Teología de Lisboa, los profesores de Ciencias Eclesiásticas de Portugal han iniciado un ambicioso proyecto de libros de textos destinados a alumnos de Facultades de Teología y de Seminarios Mayores. El presente volumen forma parte de la tercera sección dedicada a Teología Bíblica y tiene como título *Evangelios Sinópticos.* Consta de siete capítulos, dedicados respectivamente al Judaísmo postexílico (1º), Cuestión Sinóptica (2º), Texto del NT (3º), Hermenéutica del NT (4º) , Introducción al Evangelio de Marcos (5º), Introducción al Evangelio de Lucas (6º), e Introducción al Evangelio de Mateo (7º). El manual es realmente en parte introducción general al NT, y en parte introducción a los Evangelios Sinópticos, ya que dedica a cuestiones introductorias los caps. 1, 3 y 4 con un total de 189 págs, la mitad del contenido. Por otra parte, el desarrollo de

del Judaísmo postexílico, aunque se echan de menos algunas precisiones en el tratamiento de los grupos religiosos. El dedicado a la cuestión sinóptica (91 págs) es poco sistemático y contiene excursus de interés, pero que parecen fuera de contexto en este lugar, p.ej. el dedicado a la postura de los judíos actuales ante Jesús. Los capítulos 3º (39 págs) y 4º (52 págs.) están logrados. En lo que respecta a los capítulos dedicados directamente a los Sinópticos son en general flojos. El dedicado a Mc (16 págs.) es un poco desordenado y no toca los aspectos teológicos, los dedicados a Lc y Mt están más logrados, aunque en el de Lc no se plantea adecuadamente la relación del Evangelio con Hechos, con el que forma una unidad (¡libro éste que no aparece en la lista de volúmenes previsto!). Son deficiencias que en ediciones posteriores se pueden corregir. Lo importante es ponerse a andar. Bienvenida sea esta colección llamada a prestar un buen servicio a los estudiantes de Teología de lengua portuguesa.

A. Rodríguez Carmona

COUTO, A., *Pentateuco. Caminho da Vida Agraciada.* Estudos Teológicos 13. Universidade Católica Portuguesa. Lisboa 2003. 301 págs. ISBN 972-54-0049-6.

En una primera parte el autor expone en dos capítulos la historiografía deuteronomista, explicando la multiplicidad de caminos y métodos empleados para explicar la génesis del Pentateuco. La segunda parte expone las peculiaridades de Israel en el mundo del oriente próximo antiguo; son cinco capítulos que tratan del Egipto de la duodécima a la vigésima dinastía, las múltiples tradiciones sobre la opresión de los egipcios y liberación de Israel, la alianza bíblica, el éxodo, Cades y Sinaí, la individualización e identificación de las tribus, y las narrativas patriarcales. La parte tercera trata de los once primeros capítulos del Génesis y expone en dos capítulos las narraciones de la creación y la violencia de Caín y descendientes, el diluvio, Babel y la elección de Abrahán. Concluye con una abundante bibliografía, frecuentemente citada a lo largo de todo el texto.

E. Peña

FITZGERALD, A. F. S. C., *The Lord of the East Wind.* The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 34 (Washington 2002) 234 págs. ISBN 0-915170-33-7.

Basta leer unas páginas de la introducción para advertir el enorme interés de esta obra. Los textos bíblicos sobre las tormentas hablan de dos tipos de ellas: la que va acompañada de lluvia y el siroco. El primer grupo no plantea dificultad a los exegetas porque corresponde a la experiencia habitual en nuestros países occidentales. En cambio, los textos que hablan del siroco son fácilmente malinterpretados. Se los entiende de manera simbólica, como fruto de la imaginación del autor, no como reflejo de una realidad meteorológica. Esto tiene gran importancia al interpretar los textos referentes a las teofanías.

F. aborda el tema en siete partes o capítulos. La primera describe brevemente la meteorología de Palestina, con especial énfasis en el siroco. La segunda analiza cinco textos (Os 13,14-15; Nah 1,2-8; Is 19,1.5-7; Is 50,2-3; Jr 51,34-37.42-45) que parecen reflejar las características del siroco como tormenta que seca masas de agua; a partir de ellos se intenta identificar el vocabulario típico y los motivos implicados en la presentación literaria del siroco. La tercera estudia otros cinco textos (Is 13,2-22; Jr 4,5-31; Jr 25,30-38; Dt 32,21-25; Lam 2) que utilizan el mismo vocabulario y motivos de los textos estudios en la parte anterior, pero sin el motivo específico de las masas de agua que se secan. La parte cuarta se dedica por completo a Ex 15. La parte quinta estudia siete textos (Is 34-35; 30,27-33; Hab 3,12-19; Sal 18,8-10; Is 29,1-8; Sal 96-97) que pueden ser situados, por motivos puramente meteorológicos en el período en el que alternan tormentas de

lluvia y sirocos. La parte sexta se dedica a Joel 1-4. La séptima ofrece el vocabulario y los motivos estudiados.

Reconoce el autor que su obra ganaría mucho si él fuese un geógrafo profesional, como Dalman, que pasó años observando el tiempo de Palestina de manera escrupulosa. A pesar de eso, pienso que su estudio supone una contribución muy interesante y válida para entender todos estos textos del Antiguo Testamento.

J. L. Sicre.

F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Die Psalmen II. Psalm 51-100*. Die Neue Echter Bibel. Echter Verlag (Würzburg 2002) págs. 319-530. ISBN 3-429-02359-9.

J. SCHREINER, *Jesús Sirach 1-24*. Die Neue Echter Bibel. Echter Verlag (Würzburg 2002) 134 págs. ISBN 3-429-02355-6.

El comentario a la Neue Echter Bibel sigue su curso con estos dos nuevos volúmenes. El de Hossfeld-Zenger a los Salmos es la segunda parte del comentario total, centrada en los Salmos 51-100. Cada salmo va precedido de una extensa introducción, muy interesante. Sigue la traducción del texto, con abundantes paralelos al margen, breves notas a la traducción, y el comentario por versículos o secciones. Dentro de la brevedad de la serie, y quizá precisamente por eso, supondrá una valiosa ayuda a todos sus lectores.

El comentario de Schreiner al libro del Eclesiástico aparecerá en dos volúmenes; éste es el primero, referente a los capítulos 1-24. La introducción expone los temas de nombre del libro y autor, estructura y contenido de la obra, estilo y géneros literarios, época de redacción y finalidad, la importancia del Sirácida, transmisión del texto (uno de los problemas más complejos de esta obra) y notas al presente comentario. Una breve bibliografía da paso al comentario propiamente dicho, que se limita a secciones menores y a la explicación verso por verso. Por ejemplo, la primera parte de la obra, que según Schreiner abarca 1,1-4,19 no se trata globalmente, sino que se comienza con la exposición de 1,1-10. Hubiésemos deseado algo más, pero comprendemos que el carácter de la serie impone estas limitaciones.

J. L. Sicre.

JEREMÍAS J., *La última cena*. Cristiandad. Madrid 2003. 423 págs. ISBN 84-7057-449-3.

Es una satisfacción recibir esta nueva edición de un libro que, como dijo P. Benoit, es «en su conjunto un estudio admirablemente desarrollado, prodigiosamente informado y lleno de juicios penetrantes y sugestivos». En cinco capítulos expone Jeremías su profundo análisis de los textos referentes a la última cena de Cristo con sus discípulos: su carácter pascual, el relato en sí mismo, el influjo del culto en esos textos, el texto más antiguo de las palabras de Jesús en la cena, y el sentido de esas palabras. Sus conclusiones, bien conocidas, son: la última cena estuvo rodeada de una atmósfera pascual, aun en el caso de que se celebrara la tarde anterior a la Pascua; la crítica literaria manifiesta la autonomía y la gran antigüedad de la tradición de las palabras de Jesús en la última cena; existen en las palabras de la cena última elementos que constituyen un estrato prelitúrgico de la tradición; el núcleo común de los relatos de la última cena nos ha conservado un recuerdo fundamentalmente fidedigno de las palabras de Jesús, y tienen el sentido de que comer con Jesús en la misma mesa es donación anticipada de la consumación definitiva.

E. Peña

LAMBRECHT, J., *Collected studies on pauline literature and on the book of revelation*. Analecta Biblica 147. Editrice Pontificio Istituto Biblico. Roma 2001. 435 págs. ISBN 88-7653-147-5.

Se reciben siempre con satisfacción los libros que reúnen artículos de un autor dispersos en diversas publicaciones. Este es el caso del presente volumen en el que se facilita al lector la consulta de treinta escritos del profesor Lambrecht, como homenaje con motivo de su 75° cumpleaños. Estos escritos tratan 22 temas de las cartas paulinas, uno de la carta a los Efesios y otro de la 2ª a los tesalonicenses; también otro sobre la libertad cristiana en la 1ª de Pedro, carta de influencia paulina; los cinco escritos restantes tratan temas del Apocalipsis. Estos escritos, menos tres inéditos hasta ahora, fueron publicados entre los años 1996 y 2001; el lugar de la primera publicación de estos escritos consta en la lista de agradecimientos. Algunos de estos escritos tratan temas filológicos, pero los más exponen el pensamiento del texto bíblico; unos son artículos y otros simples notas. En los escritos sobre literatura paulina expone el autor la visión de Pablo sobre la ley, sus convicciones escatológicas y sus razonamientos sobre la resurrección de Cristo y de los cristianos; los escritos sobre el Apocalipsis examinan su eclesiología y el clima de su composición.

E. Peña

LANDMESSER, CHR., *Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der Mattäischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9,9-13*, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), WUNT 133, Tübingen 2001.

La obra es la edición de un trabajo de habilitación presentado en el semestre 1999/2000 en la Facultad evangélica de teología de la Universidad Eberhard-Karls de Tubinga, Facultad en la que enseña el autor, y fue llevado a cabo bajo la dirección de los doctores Hofius y Lichtenberger. El estudio se centra en la soteriología de Mt. Para el autor la soteriología de Mt se diferencia de forma notable de otros enfoques del NT. Al igual que otras, Mt la presenta unida de forma inseparable con la persona de Jesús, es decir, la soteriología hay que verla en un contexto cristológico. Las características de la soteriología mateana aparece en una serie de textos en los que aparecen los diversos pero complementarios aspectos del acceso del hombre a la salvación. Mt 9,9-13 es uno de estos textos especiales. La obra estudia primero el lugar de este texto en el contexto de Mt (capítulo 1), que es eminentemente cristológico, continuando después con un detenido examen del potencial semántico de Mt 9,9-13, en el que presta interés especial a las referencias al AT que son esenciales (capítulo 2: estructura; capítulo 3: exégesis: la vocación del publicano; Jesús y los pecadores; la cita de Os 6,6). Dos componentes aparecen como básicas en la soteriología mateana: (1) la vocación al discipulado por medio de Jesús y (2) la conversión total a Dios misericordioso por parte del discípulo, por la que se condiciona en segundo lugar la salvación, conversión ésta que es fundamental en la soteriología de Mt, como se muestra en otra serie de textos. No basta con ser discípulo e invocarle como Señor, es necesario hacer la voluntad del Padre que está en los cielos. Finalmente el autor hace ver la importancia actual de esta conexión entre cristología y soteriología para la reflexión teológica (capítulo 4). Termina el estudio con una traducción del texto analizado, con una amplia bibliografía y varios índices. Es un trabajo enriquecedor con análisis interesantes del evangelio de Mt.

A. Rodríguez Carmona

LÉGASSE, S., *L'épître de Paul aux Romains*, Ed du Cerf. Lectio Divina, Commentaires 10, Paris 2002. 992 págs. ISBN 2-204-06896-9.

S. Légasse, profesor emérito del Instituto Católico de Toulouse, no cesa de

(992 páginas) a la carta a los Romanos. Se trata de una obra excelente, bien trabajada e informada, cuyos puntos de vista debe consultar todo el que aborde esta carta. El autor, después de una introducción sobre la comunidad judía de Roma y el origen de la comunidad cristiana romana, trata otros temas introductorios (finalidad, estructura, tiempo y lugar), continuando con el comentario amplio y crítico a cada una de las perícopas, siguiendo la estructura previamente justificada. A lo largo del comentario inserta seis excursus, que lo enriquecen. La obra contiene una completa bibliografía general y otra particular después de cada una de las perícopas, y un índice materias. Los puntos de vista del autor sobre las diferentes cuestiones de la carta son interesantes, a veces aceptables, a veces discutibles, pero siempre bien informados y fundados. Imposible en una recensión dar una visión del conjunto. Sólo apunto algunas cuestiones. Con relación al origen de la comunidad judía de Roma y especialmente de la comunidad cristiana critica los puntos de vista de Brown (cf. Meier-Brown, *Antioch and Rom*) que sostiene que la comunidad cristiana romana es de origen jerosolimitano y se crea en los primeros años 40. Para L. hay influencia judía, pero se crea hacia finales de los 40. Opina que la actuación antijudía de Suetonio hay que entenderla en el sentido de que en el primer año de su gobierno (41/41) clausuró las sinagogas y en el año noveno (49/50) expulsó algunos notables, posiblemente los jefes de sinagogas a causa de los disturbios que tuvieron lugar con la llegada a las sinagogas de algunos judeocristianos. Respecto al plan de la carta, relativiza un poco la cuestión, dado el número de propuestas que se presentan. Raro es el año en que no aparece una nueva. Se explica en un escrito dictado durante semanas, en que son posibles los excursus, las digresiones. Él divide el cuerpo en las dos grandes partes habituales, una doctrinal (1,18-11, 36) y otra parenética (12,1-15,13), y subdivide la primera en tres secciones: después de un cuadro negativo de la humanidad (1,18-3,20), sigue una contrapartida positiva (3,21-8,39). En la tercera aborda el caso de Israel, a primera vista privado de la salvación, pero mantenido en sus privilegios y que será salvado finalmente, al igual que los otros pueblos, como efecto de la misericordia divina. En cuanto a la finalidad divide las opiniones en dos grupos, los que creen que responde a una necesidad de la comunidad y la de los que opinan que responde a la situación de Pablo, que quiere presentarse a la comunidad de Roma para que le acoja en su camino para España. Son dos opiniones que no se excluyen y tienen fundamento, aunque la primera es válida solo para la segunda parte. Para L. Pablo va camino de España. La comunidad de Roma está en el camino y no la puede ignorar, incluso espera de ella apoyo para su misión. Pero para esto bastaría un simple billete. Si envía este escrito amplio no es tanto una apología contra acusaciones o mal entendidos a propósito de la Gál, pues afirma que todos comparten la misma fe (1,12). Es apología, pero pro sua vita. Después de un período denso de experiencias, necesita reflexionar y ordenar sus ideas para dar a conocer su pensamiento, explicitando su enraizamiento en las Escrituras Santas, y, por otra parte, quiere dar a conocer su síntesis a todas las Iglesias para lo que elige la Iglesia de Roma porque es la comunidad situada en la ciudad de donde parten los correos imperiales y puede llegar a todas las Iglesias. No es un tratado teológico ni una composición transformada en carta, como Ef o Hebr, sino una carta verdadera, de estilo personal. La primera parte es una verdadera demostración de algunos de sus puntos doctrinales y la segunda toca más de cerca la situación de los destinatarios. Opina que la carta fue compuesta el invierno 57/58 en Corinto.

A. Rodríguez Carmona

LEÓN-DUFOUR, X., *Diccionario del Nuevo Testamento*. Desclée de Brouwer. Bilbao 2002. 625 págs. ISBN 84-330-1694-6 .

A los veinte años después de la primera edición se publicó una tercera edición en su original francés de este Diccionario; en ella se han revisado y

artículos más; ésta es la edición que ahora se ofrece traducida al castellano. En un total de más de mil doscientos artículos encuentra el lector una breve y fundamental noticia de los personajes, lugares, costumbres, instituciones, palabras e ideas del Nuevo Testamento, o en relación con él. Al final de cada artículo se ofrecen las referencias de los textos del N. T. y de términos análogos. Cuadros y mapas compendian las informaciones geográficas, históricas, culturales del texto; la introducción, breve y diáfana, completa el marco externo de los datos del diccionario.

E. Peña

LOISY, A., *Écrits évangéliques*. Textes choisis et présentés par CHARLES CHAUVIN. Cerf. Paris 2002. 240 págs. ISBN 2-204-06928-0.

Cien años después de la publicación del libro de Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, se publican veinticinco comentarios suyos a pasajes de los evangelios, tomados de tres de sus libros, *Les Évangiles synoptyques, L'Evangile selon Marc, Le quatrième évangile*, que a juicio de Chauvin constituyen un capítulo excepcionalmente rico de la exégesis católica francesa. Preceden unas notas biográficas sobre la formación espiritual e intelectual de Loisy, sus quince años de dudas y sufrimientos, 1893-1908, y su última etapa, 1908-1940. En un anexo se ofrece condensada la posición de Loisy sobre las epístolas del Nuevo Testamento; sus conclusiones no son rechazadas actualmente tan radicalmente como lo fueron por los contradictores y censores de su tiempo; basta compararlas con las últimas introducciones que propone la Biblia de Jerusalén.

E. Peña

MONTINI, G.B., *San Paolo. Commento alle lettere (1929-1933)*. Quaderni dell'Istituto 21. Istituto Paolo VI - Ed. Studium. 2003. 192 págs. ISBN 88-382-3914-2.

En los años 1929-1933 Juan B. Montini escribió en cuatro cuadernos, que se conservan en el archivo del Instituto Pablo VI de Brescia, sus reflexiones sobre las trece epístolas de San Pablo; en esas reflexiones se entrecruzan los temas de la vida personal suya y las grandes cuestiones de la vida de la Iglesia. Angelo Maffeis y Renato Papetti han cuidado la edición; el primero escribe también una amplia introducción en la que expone y sintetiza el contenido de esas reflexiones de quien años adelante sería Pablo VI. En la edición se indican los cuadernos originales y sus páginas y los capítulos y versículos que comenta Montini. Se han incorporado también dieciséis reproducciones de páginas autógrafas de esos cuadernos. Las notas a pie de página indican las peculiaridades del autógrafo y las correcciones que se le han hecho en esta edición, y remiten a los pasajes de la Sagrada Escritura y obras de autores citados en el texto.

E. Peña

MORAN, W.L., *The Most Magis Word*. The Catholic Biblical Quartely Monograph Series 35. The Catholic Biblical Association of America. Washington 2002. 212 págs. ISBN 0-915170-34-5.

Se reúnen en este volumen quince artículos -algunos de ellos inéditos- del recientemente fallecido William L. Moran, bajo el subtítulo de *Ensayos sobre la literatura babilónica y bíblica*. Los primeros se refieren a Gilgamesh: a su épica, como documento del humanismo antiguo, a su poesía «Las lágrimas de las cosas», a una confrontación de la «Blanda voluptas» de Ovidio y Enkidu, o de Rilke y la épica de Gilgamesh; otros artículos tratan de su antecedente, la Atrahasis, y en ella la historia babilónica del diluvio universal, su transformación bíblica, la creación del

interpretación del mismo; otros artículos estudian los antecedentes de diversos textos bíblicos: de los Proverbios, de las profecías, de los primeros capítulos del Éxodo, del episodio de Rahab, del amor de Dios en el Deuteronomio, y del libro de Job. Agradecemos a Ronald S. Hendel que haya hecho realidad esta publicación, que Moran proyectó pocos meses antes de su muerte, y que muestran «su perspicacia, erudición y sabiduría».

E. Peña

NEUDECKER, R., *The voice of God on Mount Sinai. Rabbinic Commentaries on Exodus 20:1 in the Light of Sufi and Zen-Buddhist Text.* Subsidia biblica 23. Pontificio Istituto Biblico. Roma 2002. 157 págs. ISBN 88-7653-619-1.

El autor presenta una lectura del verso del Exodo 20, 1, que introduce la revelación de Dios en el monte Sinai: "Habló Dios todas estas palabras diciendo". Expone primero las cuestiones que suscita este texto, y las estudia en los capítulos siguientes examinando las interpretaciones rabínicas, del sufismo y del budismo zen: el atributo divino de justicia, única pronunciación y sonido, revelación completa de la escritura y tradición, el acontecimiento siempre presente del Sinaí, palabras conflictivas de Dios, acciones mutuamente opuestas, interlocutor de Dios; y como conclusión analiza y reflexiona sobre la gran voz. Ofrece al final los textos hebreos estudiados y una bibliografía sobre los temas estudiados en la biblia y en la literatura rabínica, sobre el sufismo y sobre el zen budismo

E. Peña.

NORTH, R., *Bibliography 1936-2002.* Subsidia Biblica 21. Pontificio Istituto Biblico. Roma 2001. 126 págs. ISBN 88-7653-616-7.

Agradecemos las posibilidades de consultar los escritos de un gran especialista en arqueología y geografía bíblicas, que nos ofrece la presente bibliografía del profesor Robert North. En este volumen 21 de los Subsidia Biblica encontramos 581 referencias de obras de North, y en ellas 1273 títulos de libros, artículos, reimpresiones, recensiones, transparencias, etc. Siguen los datos biográficos de North, un índice general que recoge, diferenciándolos, los nombre de autores, artículos, revistas, términos hebreos y griegos, lugares arqueológicos, etc., y los índices de lugares citados de la Sagrada Escritura, y de las revistas citadas. Es el fruto de 66 años de estudios los que recoge esta publicación.

E. Peña

Novum Testamentum graece et latine, curis elaboratum GIANFRANCO NOLLI. Editio altera. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001. 1348 págs. ISBN 88-209-7078-3.

Estamos ante la edición bilingüe del Nuevo Testamento que publicó por primera vez en 1981 Gianfranco Nolli. En cuanto al original griego, el editor no ha elegido su texto a partir de los manuscritos, sino de las ediciones críticas más prestigiosas, antiguas y modernas (las de Aland, Nestle, Tischendorf, Merk y Wikgren). Después de compararlas y sopesar sus divergencias, eligió el texto que, *sereno animo*, le pareció preferible. Hay que decir que, aunque con otra selección de ediciones, pues fue en 1953 —hace ya medio siglo—, el biblista español José María Bover siguió este mismo método en su edición crítica del Nuevo Testamento. La diferencia está en que el P. Bover mostraba en el aparato crítico la posición de las ediciones de base y una amplia colación de manuscritos, mientras que Gianfranco Nolli sigue otro criterio, porque tiene otra finalidad. La finalidad del autor está en la línea de las ediciones anotadas de los Evangelios que hizo entre 1978 y 1988. En ellas las notas eran filológicas, y pretendían aclarar el texto griego a un nivel

por parte de seminaristas, pastores y universitarios. Con esta intención, las variantes textuales que aporta ahora son pocas, solo las principales, pues piensa que los lectores y destinatarios no quieren hacer crítica textual sino comprender el original. De ahí que las notas se centren sobre todo en las dificultades y ambigüedades que presenta el griego del Nuevo Testamento. Quiere ser una ayuda para que se pueda traducir con propiedad. Por ejemplo: Mt 1,1: «*kata Mat.* vel: sec. Mat. vel hell.: evang. Matthaei. *Khristos* Unctus = Messias.» Mt 1,11: «*epi* c. genit.: tempore transmigr., unicum exempl. in N.T.» Mt 7,17: «*kalous* bonos (non pulchros)». Ap 1,1: «*deiksai* inf. fin.» La primera edición de 1981 ofrecía los dos textos latinos de la Vulgata y de la Neovulgata, mientras que en esta se ha dejado solo el segundo, puesto que la Neovulgata sirve como espejo del texto griego y ayuda para su comprensión inmediata. La selección de la Neovulgata me parece discutible, o mejor, me parece discutible el resultado de la Neovulgata misma. Pongo un ejemplo. En Mt 1,18 dice el aparato griego (prescindiendo de los manuscritos aducidos): «*genesis*: origo] *gennēsis*: generatio». Pues bien, aunque la lectura elegida es la primera, la Neovulgata sigue diciendo: «Christi autem *generatio* sic erat». La Neovulgata aquí no ha servido para comprender mejor el texto griego crítico que dice seguir, sino para mostrar que no lo ha seguido. En Jn 19,34 la Neovulgata sigue leyendo «lancea latus eius *aperuit*», cuando no es «abrió» lo que dice el texto griego de la página de enfrente, sino «traspasó». En Mc 6, 22, tampoco la Neovulgata sigue el texto de Aland respecto a la hija de Herodías, aunque aquí Nolli adopta el griego que coincide con la Vulgata/Neovulgata, y que parece responder a un aramaísmo. Los que hicieron la Neovulgata afirmaban seguir el texto griego original según la última edición crítica, pero, como vemos, no fueron consecuentes muchas veces. Me he alargado en esta recensión indicando las inconsecuencias de la Neovulgata, pero ello no afecta en nada al valor de esta edición de Nolli, que no es responsable de aquella. Nos encontramos, pues, ante una edición crítica del Nuevo Testamento griego que será de suma utilidad a los pastores y estudiantes, sean seminaristas o universitarios, es decir, a todos los que pretenden comprender sin rodeos la palabra revelada, y que no tienen por qué decidir entre las variantes que ofrecen los manuscritos griegos.

G. M. Verd

NÚÑEZ REGODÓN, JACINTO *El Evangelio en Antioquía. Gál 2,15-21 entre el incidente antioqueno y la crisis gálata*, Universidad Pontificia (Plenitudo Temporis 7), Salamanca 2002.

Uno de los muchos problemas que plantea la Carta a los Gálatas es la relación de la perícopa 2,15-21 con el incidente antioqueno que se narra inmediatamente antes. Este es el objeto del presente estudio, presentado como tesis doctoral en la Pontificia Universidad de Salamanca y dirigido por el R.Trevijano. El autor se pregunta "hasta qué punto 2,15-21 es continuación del relato que le precede inmediatamente, o es independiente de él; y de forma más específica, en qué medida la formulación de la antítesis entre justificación y ley, como se encuentra en 2,16, se ajusta a las palabras de Pablo en Antioquía con motivo del incidente, o es la expresión de un lenguaje con el que habría operado sólo posteriormente", postura ésta última que defiende el autor. El estudio consta de cuatro partes con ocho capítulos. La primera (capítulos 1º y 2º) es de carácter fundamentalmente literario y sitúa la perícopa en su contexto, Gál 1-2. La segunda, de naturaleza histórica, se centra en la comunidad de Antioquía y en el incidente que tuvo lugar entre Pedro y Pablo (capítulos 3º y 4º). La tercera (capítulo 5º) se ocupa del análisis exegético de la perícopa en cuestión. Finalmente la cuarta (capítulos 6º al 8º) analiza el lenguaje paulino de justificación y ley que aparece en Gal 2,16, comparándolo con los textos que supone posteriores al incidente antioqueno y anteriores a la crisis gálata y con la antítesis justificación-ley en el resto de Gálatas, todo ello para ver si es posible saber

momento en Antioquía o del empleado con motivo de la crisis en Galacia. El autor concluye que Gál 2,15-21 no es una reflexión autónoma sobre la justificación y la ley sino que forma parte de la unidad Gal 1-2. Es un corolario, en forma argumentativa, del repaso autobiográfico que Pablo hace en esos capítulos, en el que manifiesta su *convicción* de la antítesis Cristo-ley, que se remonta al momento de su conversión, aunque la *formulación* con que aparece en Gál es posterior y se desarrolló como fruto de su conflicto personal con los judaizantes y quizás en respuesta a los argumentos de aquéllos, como parece ser el caso de la crisis a los gálatas. Es posible que en el incidente antioqueno Pablo hablara de la antítesis: *justificación no por la ley sino por la fe*, que es fundamentalmente antioquena, pero la formulación *justificación no por las **obras** de la ley sino por la fe*, sea fruto de su reflexión durante la crisis gálata. La obra termina con una amplia bibliografía y varios índices. Se trata de un estudio excelente, metodológicamente bien desarrollado y con aportaciones interesantes. Deseamos al autor que continúe trabajando en esta línea y aportando nuevas contribuciones a los estudios paulinos.

A. Rodríguez Carmona

Plenitudo temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría. Biblioteca Salmanticensis. Estudios 249. Pontificia Universidad de Salamanca 2002. 560 págs. ISBN 84-7299-544-5.

Veintinueve especialistas dedican otros tantos breves estudios al profesor Trevijano al cumplir los setenta años de edad y casi cuarenta de docencia; tratan temas bíblicos y patrísticos; preceden unas páginas dedicadas a su biografía y publicaciones. Domingo Muñoz estudia el modo de tratar la Biblia en el Libro de los Jubileos; Jaime Vázquez ofrece la primera edición en castellano del *Testamento de Neftalí;* Florentino García Mtz. analiza los textos qumránicos, 1QH, 4Q427, 4Q431 y 4Q491, en los que se encuentra el *Himno de autoglorificación*; Santiago Guijarro muestra que el comienzo de evangelio de Marcos persigue el mismo objetivo que el de otras biografías de la época: manifestar el honor adscrito al protagonista, que en este caso viene de su ascendencia divina; Julián Carrón recurre al sustrato semítico de la perícopa Mc 1, 40.43 para explicar la extraña «ira» de Jesús al curar el leproso; Gabriel Pérez analiza la estructura y mensaje de Mc 8,31-10,52; Francisco Pérez Herrero subraya que el final de Mc, 16, 1-8, es el comienzo de la proclamación de la Buena Noticia; Braulio Rodríguez muestra que la acción de gracias y el tema de la imitación de que habla 1 Tes 1,5-2,14 es la mejor prueba de que el abrupto comienzo de 1 Tes 2, 13 es plenamente paulino; Jacinto Núñez trata de los textos de 1 Cor 1,30 y 6,11, tomados de una fórmula bautismal, en los que la justificación se asocia no a la fe sino al perdón de los pecados, como también lo hacen otros textos con los que se confirma la hipótesis de que la idea prepaulina de justificación iba asociada al perdón de los pecados y no a la fe, como en Pablo; José P. Tosaus analiza la estructura de Col 1,9-23 y reflexiona sobre su contenido teológico; José Cervantes pondera en la 1ª carta de Pedro la ética de la disponibilidad como elemento específico de la conducta cristiana; Josep Rius-Camps pone de relieve unos datos de las cartas de Ignacio de Antioquía que arrojan nueva luz sobre su personalidad; Xabier Picaza estudia el trasfondo judío del credo cristiano y la continuidad de fondo de las grandes confesiones monoteístas; José M. Sánchez Caro presenta la discusión sobre la fecha del manuscrito del canon del N.T. , de L. Muratori, durante los últimos treinta años; José P. Martín muestra que fue el judaísmo helenista quien intentó comprender la religión en sus relaciones con la historia y la filosofía; Fernando Bermejo pondera la relevancia de las soteriologías gnósticas y maniquea para una crítica de la pseudociencia de la religión; Gonzalo Aranda muestra que la apropiación de figuras apostólicas por los gnósticos para dar autoridad a sus doctrinas no influyó decisivamente en lo que se hacía en la Iglesia; Alberto Ferreiro recoge el testimonio de los Padres de la Iglesia que presentaron a Simón Mago como

pseudo-apostólica; Francisco García Bazán precisa un aspecto del conocimiento de las relaciones entre Plotino y los gnósticos basándose en el vocabulario de algunos testimonios relevantes; Jorge J. Fdz. Sangrador defiende que las *Enseñanzas de Silvano*, documento de Nag Hammadi, procede de Alejandría; Ysabel de Andía estudia el simbolismo del candelabro de los siete brazos en el A.T. y en autores judíos y cristianos; José R. Díaz propone la reflexión de Orígenes sobre la verdad que él presenta a un mundo que desconfía de toda propuesta de verdad; José Fdz. Lago expone las reflexiones de Orígenes en su *HomNumXII* sobre pozos, fuentes y ríos en la Biblia; Luis F. Ladaria destaca la singular doctrina de Atanasio de Alejandría que afirma que es el Hijo en cuanto Dios quien unge su humanidad en el Jordán; Carmelo Granado expone las ideas de San Ambrosio en su tratado *De Paradiso* sobre la situación del ser humano en su condición original y en su relación con Dios; Eugenio Romero-Pose resalta la presencia de San Jerónimo en la obra del Beato de Liébana e indica sus numerosas y ricas variantes en el Comentario de San Jerónimo a Daniel en el códice conservado en el mss. 2 del Museo Arqueológico Nacional, Madrid; Juan J. Ayán estudia las expresiones sobre la belleza y santidad de Cristo en Gregorio de Elvira; Pio G. Alves de Souza analiza los elementos de mariología presentes en los autores de Galecia y Lusitania entre los siglos IV y VII; y José L. Moreno trata de la pervivencia de la alegoría patrística «Cristo en el lagar», que llegó a España en el siglo XVI por influencia de la « devotio moderna» y las corrientes artísticas de los Países Bajos.- Bien podemos concluir que este homenaje cumple con un deber de justicia para con una figura destacada del panorama bíblico y patrístico internacional.

E. Peña

Quand la Bible se raconte. dir. DANIEL MARGUERAT. Lire la Bible. Cerf. Paris 2003. 211 págs. ISBN 2-204-07179-X.

Siete especialistas ofrecen una iniciación al análisis narrativo de la Biblia; cada uno ha escogido un texto del Antiguo o del Nuevo Testamento para explicar este modo de acercarse a esas narraciones. Previamente, en el primer capítulo, Marguerat explica los fines y medios de que se vale la narratología. Con estas muestras esperan los autores que los lectores descubran las posibilidades que ofrece este análisis narrativo para una nueva lectura de los textos bíblicos.

E. Peña

RAMIS DARDER F., *El triunfo de Yahvé sobre los ídolos (Is 40,12-44,23). "En vez de zarzas crecerá el ciprés"*. Col-lectània San Pacià 75. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona 2002. 374 págs. ISBN 84-86065-73-9.

Uno de los temas más típicos de los capítulos 40-55 (conocidos como la obra del Deuteroisaías) es el enfrentamiento de Yahvé con los ídolos. A el dedica Ramis su estudio, centrándose en la sección 40,12-44,23. El objetivo que se propone es probar tres cuestiones: 1) Yahvé argumenta su divinidad afirmando su intervención en la Historia bajo tres matices cruciales: Yahvé es señor del Cosmos, guía de la Historia y liberador de Israel. 2) Los fragmentos que describen la fabricación de ídolos (40, 19-20; 41,6-7; 44,9-20) no son textos accesorios, sino que actúan de contraluz al señorío de Yahvé sobre la Historia descrito en 40,12-44,33: Yahvé es Dios porque interviene en la Historia, mientras que los ídolos carecen de divinidad por su incapacidad de actuar. 3) A partir de Duhm, los comentaristas han considerado 40,19-20; 41,6-7 y 44,9-20 como elementos espurios o interpolaciones tardías a 40-55; sin embargo, la investigación reciente intuye que pueden ser muy próximos, si no coetáneos, a la redacción de 40,12-44,23. Según Ramis, el contraluz que revelan las sátiras contra la idolatría con la intervención de Yahvé en la Historia excluye que sean textos extraños a 40-55

El trabajo se estructura en seis capítulos: 1) Historia y proyección de la exégesis del libro de Isaías. 2) Estructura de Is 40-55. 3) Estudio textual de Is 40,19-20; 41,6-7; 44.9-20. 4) Yahvé, Señor del Cosmos (Is 40,12-31). 5) Yahvé, Señor de la Historia (Is 41,1-42,13). 6) Yahvé, liberador de Israel (Is 42,14-44,23). Las conclusiones finales y la bibliografía cierran la obra.

Aunque algunas de las ideas expuestas por el autor son patrimonio común de los estudios y comentarios a los capítulos 44-55 de Isaías, la obra de Ramis supone una visión de conjunto de la temática elaborada con enorme detalle y un dominio impresionante de la bibliografía.

J. L. Sicre

REINMUTH, T., *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias* (Orbis Biblicus et Orientalis, 183). Freiburg Schweiz-Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. XIV+383 págs. ISBN 3-7228-1377-6 (Universitätsverlag), 3-525-53998-3 (Vandenhoeck & Ruprecht); ISSN 1015-1850 (OBO).

Titus Reinmuth, párroco de la Iglesia Evangélica de Renania, nos ofrece en este volumen una versión abreviada, y ligeramente reelaborada, de su tesis doctoral, realizada bajo la dirección del Prof. Peter Welten y presentada en el verano de 1999 en la Facultad de Teología de la Humboldt-Universität de Berlín. En la introducción (pp.1-19), se empieza resaltando que el libro de Nehemías ha suscitado, en general, poca atención entre los estudiosos de las últimas décadas. En la nt.1 de la p.1 se alude a los estudios más recientes de G.Steins (1995) y D.Böhler (1997), pero destacando que se trata de libros cuyo objetivo no es exactamente la citada obra bíblica. No se cita el libro de J.Becker, *Der Ich-Bericht des Nehemiabuches als chronistische Gestaltung* (Würzburg 1998), que, sin embargo, sí aparece reseñado en la bibliografía final (p.353). Aunque no he podido comprobar con exactitud si la obra de Becker aparece citada en alguna otra parte del libro, pienso que debió de llegar a manos del autor demasiado tarde para ser utilizada. Por lo demás, tengo que reconocer que, en el momento de redactar estas líneas, yo tampoco he podido tener acceso directo a dicha obra. Sí sé, por la recensión de K.-D.Schunk (*ThLZ* 126 [2001] 363-365), que su autor vuelve a romper una lanza a favor de la hipótesis, en otros tiempos mayoritariamente admitida, del *opus chronisticum*, la gran obra histórica que abarcaría los libros canónicos de 1-2 Cr y Esd-Neh. Precisamente ese punto es el tema del apartado 1.1 de la introducción al libro que reseñamos; sólo que la respuesta de Reinmuth es taxativamente negativa: "Die vorliegende Arbeit nimmt an, daß mit Esr-Neh und den Chronikbüchern zwei literarisch voneinander unterschiedene Werke vorliegen...Dort, wo sprachliche und inhaltiche Parallelen zur Chr erkennbar sind, werden sie traditionsgeschichtlich untersucht" (p.6). Y, efectivamente, en las páginas finales del libro se resume con claridad esa posible conexión desde un análisis orientado *traditionsgeschichtlich*. El apartado 1.2 de esta misma introducción (pp.6-15) está dedicado al espinoso problema de la "Komposition des Esra-Nehemia-Buches", empezando por la afirmación, hoy creo que aceptada por casi todos los autores, de que "Schon ein flüchtiger Blick auf die vorliegende Gestalt des Esr-Neh-Buches läßt ahnen, daß sich das Werk einem komplexen literarischen Entstehungsprozeß verdankt" (p.6).Aparte las tensiones y contradicciones patentes en la obra, existirían "Textsignale" que apoyan la suposición de que en el libro actual han confluido "verschiedene Erzählzusammenhänge", que, desde el punto de vista temático, supondrían la existencia de, al menos, tres complejos narrativos: la reconstrucción del templo (Esd 1-6), la misión de Esdras (Esd 7-10) y la restauración de las murallas de Jerusalén junto con la organización de la comunidad (Neh 1-13). Se distingue entre la "ältere Forschungsgeschichte" y la "jüngere Forschung", esta última con la obra pionera de

resumen (p.8). Con todo, en un punto clave, al menos, nuestro autor se distancia de las conclusiones de Williamson: "Nun können neuere Einzeluntersuchungen zeigen, daß zwischen Neh 8 (bezw.8-10) und Esr 7-10 gewichtige sachliche und sprachliche Differenzen bestehen, die der Annahme einer ursprünglichen Verbindung dieser Texte eher widerstehen" (p.9). Entre los autores posteriores, me permitiría destacar las líneas dedicadas al libro de D.Böhler, *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia. Zwei Kompositionen zur Wiederherstellung Israels* (1997), publicado en la misma colección a la que pertenece el libro que reseñamos (OBO 158) y que, como es sabido, parte de la hipótesis de que Esd A (el 3 Esd de la Vulgata) es anterior a y constituye la base de los libros canónicos de Esd-Neh. El juicio de Reinmuth sobre la obra de Böhler se puede resumir en esta frase: "Unabhängig davon, wie man die Kernthese *Böhlers* hinsichtlich des Verhältnisses von III Esr und Esr-Neh beurteilt, ist doch bemerkenswert, wie hier die Struktur von Neh 1-13 wahrgenommen und interpretiert wird" (p.10). Posiblemente por la brevedad de esta ojeada sobre la historia de la investigación, no se hace referencia a las reacciones que despertó y sigue despertando esta hipótesis sobre la presunta prioridad de Esd A. Me permito remitir al reciente artículo de Kristin de Troyer, "Zerubbabel and Ezra: A Revived and Revised Solomon and Josiah? A Survey of Current 1 Esdras Research" (*Currents in Biblical Research* 1.1 [October 2002] 30-60), donde, después de pasar revista a las últimas aportaciones sobre el tema, se concluye (p.55):"It is clear that there is not yet a consensus about 1 Esdras" (aunque la autora, personalmente, se posiciona a favor de la tesis mayoritaria, que considera secundario Esd A).En dicho artículo falta la alusión al libro de G.Garbini, *Il ritorno dall'esilio babilonese* (Brescia 2001), en que el autor se reafirma en su posicionamiento a favor de la prioridad de Esd A y la fecha tardía (siglo I d.C.) del libro canónico de Esd-Neh. El apartado 1.3 está dedicado al «Memorial» (*Denkschrift*) de Nehemías, al que se dirige el "Hauptaugenmerk" del libro. Tras anotar (p.17) que "keiner der vorgestellten Lösungsversuche mit Blick auf die gesamte ND [=Nehemia-Denkschrift] zu überzeugen vermag", se llega a la conclusión de que "innerhalb des Ich-Berichts Nehemias zwei literarisch voneinander unterschiedene Komplexe begegnen: eine «Mauerbau-Erzählung» (Neh 1,1-4,17*; 6,1-7,5*; 12,27-43*) und eine «Nehemia-Denkschrift» (Neh 5,1-19; 13,4-31*)" (p.19), y se alude a la terminología que, en consecuencia, se va a utilizar a lo largo del estudio. El apartado 2 de la introducción lleva el epígrafe general "Zur Methodik der Nehemia-Exegese". Tengo que confesar que la lectura de los tres primeros y principales subapartados ("Zur sprachlichen Gestalt des Textes" [subdividido, a su vez, en *Struktur, Stil und Sprachgebrauch* y *Besondere Kennzeichen narrativer Texte*]; "Neue Wege in der Literarkritik" y "Zu Tradition und Rezeption" [con la alusión al término clave *Intertextualität*]) me ha dejado una cierta sensación de confusión (quizás debida al hecho de que el trabajo original ha tenido que abreviarse para su publicación). No obstante, las ideas fundamentales son claras y pueden resumirse en que el autor se basa en los métodos tradicionales histórico-críticos, pero con correcciones y aportaciones de otras metodologías. Un punto que, desde mi especialidad, hubiera echado de menos sería la alusión a la posible lengua original de los elementos en que supuestamente se basa el *Ich-Bericht*, ya que, como es sabido, se ha llegado a sugerir que esa lengua fuera el arameo. Pero parece evidente que ese tema se salía de la intención del autor. El grueso del libro (pp.33-327) está dedicado a un detallado análisis de las distintas secciones del texto del *Ich-Bericht* de Nehemías (1,1-11; 2,1-20; 3,33-4,17; 5,1-13.14-19; 6,1-7,5; 12,27-43; 12,44-13,3; 13,4-31). El capítulo 6 de esa parte estudia "Lev 25, Dtn 15, Jer 34 im Vergleich mit Neh 5". Tres excursos se dedican a puntos concretos de la investigación: "Die Bauliste Neh 3,1-22" (pp.82-87); "Nehemia und die Tora" (pp.210-219) y "Der Bau der Mauer als Zeichen der Heilszeit?" (pp.234-246). Cada capítulo se concluye con un apartado de "Ergebnisse" en que se sumarizan los resultados obtenidos en el análisis. No resulta adecuado ni posible especificar aquí los pasos y conclusiones de cada uno de esos

parte final de "Auswertung" (pp.328-349). En ella se sintetizan los principales resultados de la investigación. Un apartado, bajo el epígrafe general "Zur Unterscheidung von «Mauerbau-Erzählung» und «Nehemia-Denkschrift» (pp.328-337) reafirma lo que ya se había adelantado en la introducción y que aquí se expresa de forma lapidaria (p.334): "Mauerbau-Erzählung und Denkschrift sind also als zwei verschiedene Schriften anzusprecehn, die erst redaktionel miteinander verbunden wurden". Conclusión a la que se ha llegado tras una detenida confrontación de las características de ambos escritos, siguiendo el hilo conductor de "Struktur, Stil und Sprachgebrauch", y sin dejar tampoco de aludir a los posibles testimonios, a favor de la separación de ambos escritos, que podrían tal vez deducirse de los datos aportados por Sir 49,13 y Josefo, *Ant* XI 159-183. En cuanto al "entstehungsgeschichtlichen Hintergrund" de ambos textos, éste podría resumirse en un cambio de actitud del personaje Nehemías respecto al *establishment* de la Judea de la época: "Der Wiederaufbau unter der Führung des Statthalters erscheint dabei zugleich als gemeinsames Projekt der Vornehmer und Vorsteher, der Priester und des Volkes. Die davon zu unterschiedende Reformen im Innern der Provinz sind jedoch mit erheblichen Auseinandersetzungen zwischen Nehemia und den führenden Kreisen verbunden" (p.335). A esos dos momentos correspondería, respectivamente, la redacción de los dos documentos. Una conclusión interesante, sobre la que en seguida volveremos brevemente, se expresa así: "Die Nehemia-Denkschrift unterstüzt so das Anliegen derer, die in nachexilischer Zeit die Orientierung a der Tora in den Mittelpunkt der theologischen Auseinandersetzungen um die Gestaltung des judäischen Gemeinswesens rücken" (p.336). En cuanto a la posible fecha de composición de ambos documentos, se aventura la hipótesis de que "Während die Mauerbau-Erzählung vielleicht noch während der Statthalterherschaft Nehemias entsanden ist, kann die Denkschrift bald nach dessen Wirkungszeit in Juda im letzten Viertel des 5.Jh.s v.Chr. verfaßt worden sein "(ibídem). Tras aventurar una delimitación del contenido originario de cada escrito, se alude a las distintas redacciones que ambos documentos, una vez unidos, podrían haber sufrido: una "tora-orientierte Redaktion" y una "levitisch ausgerichtete Bearbeitung", siendo ambas parte de "einer späten, die Bücher Esr-Neh und Chr übergreifenden Bearbeitung" (pp.336-337). Bajo el apartado "Tradition und Rezeption" (pp.337-343) se estudian diversos puntos que pueden afectar al conjunto Esd-Neh y al posible influjo sobre otros libros bíblicos, dentro del cual destacamos la afiurmación (p.339) de que "Der Nehemia-Bericht ist schließlich insbesondere von chr Texten aufgenommen worden". Con respecto a la Torá, los influjos podrían haber sido recíprocos. En las pp.342-343 se exponen de manera gráfica esos posibles ecos del *Bericht* de Nehemías en otros libros bíblicos. Los dos últimos apartados se centran en puntos sumamenete interesantes. Del 3. ("Die tora-orientierte Redaktion des Nehemia-Buches") me permito destacar la siguiente afirmación (p.345):"Im Unterschied zu den Texten des deuteronomistischen Geschichtswerks wollen die Aussagen in Neh 13,18.26 jedoch nicht das Scheitern des Gottesvolkes in der Geschichte theologisch erklären, sondern dazu beitragen, die Orientierung an der Tora als Leitvorstellung für die Gestaltung des sozialen und politischen Lebens in Juda in den Mittelpunkt des Interesses zu rücken...Die Bearbeitung des Nehemia-Berichts unterstreicht, daß das Volk Gottes, das sich an der Tora orientiert, keines Königtums bedarf...Die Redaktion wendet sich damit implizit gegen Hoffnungen, die sich auf eine Wiederherstellung des Königtums in Juda richten, und unterstreicht so Aussagetendenzen, die sie bereits im Nehemia-Bericht selbst angelegt findet". En cuanto a la posible fecha de esa redacción, el autor reconoce que carece de "konkrete Hinweise", pero que "Da sie aber einerseits den Nehemia-Bericht, den Grundbestand von Neh 10,31-40 und auch das Wirken Esras (Neh 8) voraussetzt, und andererseits die Chronik bereits auf die bearbeitete Fassung des Nehemiabuches zurückgreift, dürfte sie etwa in der ausgehenden Perserzeit anzusetzten sein" (pp.346-347). Con ello, se posiciona contra la conjetura lanzada por D.Böhler, en su obra arriba citada,

nt.40). El último apartado ("Der Bericht Nehemias im Kontext der theologischen Auseinandersetzung in nachexilischer Zeit") presenta interesantes observaciones sobre las circunstancias que rodearon el nacimiento del *Ich-Bericht* y su posterior inclusión dentro del libro canónico de Esd-Neh. A pesar de su brevedad (apenas tres páginas), resulta difícil de resumir por su densidad. Me permito destacar dos afirmaciones: "Alle Versuche, die nachexilische Gemeinde auf der Basis von Esr-Neh unter Absehnung von dieser politischen Dimension als «Kultgemeinde» oder «Theokratie» zu verstehen, gehen deshalb fehl" (p.347); y, finalmente: "Es sind somit schriftgelehrte und priesterliche Kreise, die die Reformen Nehemias tragen, rezipieren und weiter führen"(p.349).

Unas reflexiones finales, a título personal. Durante los años, ya bastante lejanos, en que estuve encargado de la enseñanza de la Literatura Hebrea Bíblica en el Dpto. de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada, llegué a hacerme, ayudado por los apuntes de clase que amablemente me proporcionaba mi compañero J.L.Sicre, un esquema relativamente claro (y, en consecuencia, probablemente falso) de las distintas corrientes imperantes durante el período de la dominación persa en Judá y de sus consiguientes plasmaciones literarias. Apoyada en la luz de esperanza contenida en la breve noticia de 2 Re 25,27-30 (interpretada, con G.von Rad, en sentido positivo), una corriente, reflejada en los escritos de Ageo y Protozacarías, habría mantenido la ilusión, centrada en la figura de Zorobabel, de una restauración monárquica. Fracasada esa tentativa, otro grupo de presión habría tratado de fundamentar la vida de la comunidad postexílica en una «teocracia» centrada en el culto del templo; su reflejo literario serían los libros de las Crónicas. Y, finalmente, una tercera corriente, convencida de la insuficiencia de ese fundamento cúltico, habría tratado de orientarse hacia una comunidad centrada en el estudio de la Torá y guiada por ella. Siglos después, la segunda de las citadas corrientes se habría extinguido con la destrucción definitiva del templo y su culto. La primera, proyectada hacia el futuro escatológico y espiritualizada, habría cuajado en el movimiento que llevaría a la formación del cristianismo. Y la tercera estaría en la base del judaísmo rabínico «oficial» nacido tras el desastre del 70 d.C. La enorme cantidad de opiniones surgidas durante la última década, verdadera selva virgen en que se cumple el dicho de que "los árboles impiden ver el bosque", me llevaron a abandonar aquel esquema simplista. La lectura del libro de Reinmuth, con su insistencia en las reelaboraciones progresivas y teológicamente impregnadas del *Ich-Bericht* de Nehemías, me han despertado de nuevo el interés por este tema...que brindo a quien se sienta con más fuerzas que yo para tratar de estudiarlo.

A.Torres

SALZER, ELISABETTA C., DE GENARO G., *Literatura mística. San Pablo místico.* Monte Carmelo. Burgos 2002. 555págs. ISBN 84-7239-645-2.

«Nacida en Viena el 11 de diciembre de 1912, Elisabetta C. Salzer, hebrea, atenta a todo lo que se refería al progreso de la sociedad y de la ciencia, entregada a los estudios, se convierte al catolicismo y se hace carmelita descalza». Como se ve son grandes las coincidencias de esta escritora, que vive en el carmelo de Arezzo, y Edith Stein. En este libro Elisabetta expone en su introducción el concepto de experiencia mística, que emerge de las epístolas paulinas y han confirmado los grandes místicos. En el capítulo primero presenta la personalidad de Pablo en relación con la mística; en el segundo habla de la gracia de Damasco en su doble dimensión de gracia de conversión y de investidura; en el tercero explica el significado del conocimiento místico según el magisterio paulino; en el cuarto capítulo trata del amor místico como amor de caridad y amor de esperanza y de caridad fraterna; en el capitulo quinto presenta la experiencia de la transformación en Cristo por medio del Espíritu Santo, y en el sexto alude a los favores extraordinarios, gracias paramísticas, que completan la fisonomía de San Pablo

estudio denso acerca de la aparente diversidad y sustancial unidad de todos los textos místicos»

E. Peña

SANG-WON (AARON) SON, *Corporate Elements in Pauline Anthropology. A Study of selected terms, idioms, and concepts in the light of Paul's usage and background*, Editrice Pontificio Istituto Biblico (Analaecta Biblica 148), Roma 2001, 240 págs. ISBN 88-7653-148-3.

El autor, profesor de estudios bíblicos en la Universidad Baptista de Dallas, es asiático, y, como tal, echa de menos en los estudios occidentales la acentuación debida del carácter corporativo que tiene la antropología paulina. Opina que los occidentales subrayan unilateralmente el aspecto individual, aspecto que, por otra parte, él tampoco niega. Por eso se propone en esta obra estudiar algunos elementos de la antropología paulina -de todo el corpus, sin distinguir proto y deuteropaulinas- para poner de relieve el aspecto corporativo del la antropología paulina.

En cinco capítulos analiza los siguientes elementos en las cartas de Pablo y en el contexto cultural de la época: (1) la fórmula paulina "en Cristo", (2) la comparación y contraste Adán / Cristo, (3) el concepto de Iglesia como cuerpo de Cristo, (4) y como templo casa y edificio de Dios, y (5) la unión sexual como "una carne". Para el autor estos conceptos, íntimamente relacionados entre sí, indican que Pablo concibe a Cristo resucitado como una persona en la que están incluidos todos los creyentes y, por otra parte, a la Iglesia como una solidaridad corporativa que incluye a Cristo y los creyentes. Subyace a esta concepción el presupuesto de la solidaridad de la existencia humana. Pablo ve al hombre no sólo como un individuo, sino también como una persona corporativa cuya existencia en cierta manera va más allá del ser individual para formar una solidaridad corporativa con otros. El autor concluye que esta visión del hombre, a la vez individual y corporativa, tiene implicaciones para el resto de la teología paulina, especialmente para la cristología, eclesiología y escatología.

En cuanto al origen de esta visión corporativa, después de haber comparado cada elemento con diversas corrientes culturales contemporáneas, en concreto el AT, la literatura intertestamentaria, las religiones helenistas de los misterios y el gnosticismo, llega a la conclusión de que esta visión corporativa procede del AT, la literatura intertestamentaria y la enseñanza de Jesús. Aunque hay aparentemente semejanzas con el helenismo, éstas se dan a nivel verbal, no conceptual y, por otra parte, otras semejanzas hay que atribuirlas a esquemas de pensamiento comunes a todas las religiones, lo cual no quiere decir que Pablo no conociera el mundo griego, y no demuestra que Pablo dependa de ideas helenistas. Es posible que Pablo conociera concepciones del mundo griego, como las enseñanzas de las religiones de los misterios, la idea estoica de cuerpo, el mito gnóstico del hombre primordial, pero es improbable que dedujera sus doctrinas de aquí, dadas las grandes diferencias que se dan, entre las que se pueden contar: (1) la idea de la deificación de la persona por la unión con un dios, que es el objetivo último de las religiones de los misterios, es absolutamente impensable para Pablo, que siempre defiende que el hombre se incorpora a Cristo, pero mantiene la distinción entre Cristo y el creyente; (2) el dualismo helenista cuerpo/alma que considera el cuerpo esencialmente como malo y destinado a la destrucción contradice a la enseñanza de Pablo sobre la resurrección corporal; (3) mientras que el hombre primordial es una idea abstracta, ahistórica, fruto de un largo período de especulación, el Redentor de Pablo es una persona histórica concreta, Jesús el Mesías; (4) mientras que la unión con la deidad en las religiones helenistas de los misterios y en el gnosticismo es estrictamente individual, la concepción paulina de los unión de los creyentes con Cristo tiene una dimensión corporativa.

La obra ofrece un buen análisis de los temas estudiados y aporta matices interesantes. Lo que no queda tan claro para el lector occidental es que no se le dé el merecido relieve entre nosotros al tema del carácter corporativo de Cristo.

A. Rodríguez Carmona

SCHWIDERSKI, D.,*Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars. Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 295). Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2000. XIV+420 págs. ISBN 3-11-016851-0.

Se trata de la tesis doctoral del autor, Dirk Schwiderski, realizada bajo la dirección del Prof. Hans-Peter Müller y asesorada por el Prof. Rainer Albertz, y presentada en la primavera de 2000 en la Evangelisch-Theologische Fakultät de la Wilhelms-Universität de Münster. Para su edición, se actualizó la bibliografía y, en concreto, se utilizó la nueva edición de los *óstraka* de Elefantina en el *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt,* vol.4 (Jerusalem 1999) de B.Porten y A.Yardeni. En la introducción (pp.1-12), bajo el epígrafe "Status quaestionis und Arbeitsziel", se explica cuál es el objetivo de la obra: "Die vorliegende Arbeit untersucht das Formular der nordwestsemitischen Briefe mit dem Ziel, eine authentische Grundlage für die formgeschichtliche Bewertung der aramäischen Briefe des Buches Esra zu erhalten" (p.1). Se trata, pues, de un doble objetivo, que aparece expresado, respectivamente, en el título y subtítulo de la obra. Sólo que la verdadera finalidad es comprobar la posible autenticidad o inautenticidad de las supuestas cartas contenidas en los caps.4-7 del libro canónico de Esdras; y el estudio del formulario de las cartas escritas en lenguas del comúnmente llamado «semítico del noroeste» representa un instrumento de trabajo para realizar ese test de autenticidad. Una simple ojeada al índice manifiesta que la elaboración de ese instrumento de trabajo se ha llevado la parte del león: 328 páginas, frente a las 40 dedicadas al análisis de los textos de Esdras. Con todo, yo personalmente no estaría de acuerdo con la pregunta formulada por M.J.Geller en una breve reseña del libro de Schwiderski, ya publicada (*JSOT* Issue 99 "Book List" 2002): "was it worth all the effort? Is such intense philology likely to render a result different radically from an intuitive answer to this question?". Como el mismo Geller reconoce, la obra de Schwiderski representa una extraordinaria aportación de datos sobre los formularios epistolares del primer milenio a.C. Pero, además, parecía necesario hilar bien fino antes de explicitar unas conclusiones sobre un tema que venía preocupando a la ciencia bíblica desde finales del siglo XIX. Y a la reseña de la historia de esa investigación se dedican las pp.1-7 de la introducción, destacando cómo las dos líneas de estudio, la centrada en la exégesis interna de los documentos del libro de Esdras y la que se propone como objetivo el análisis de la epistolografía aramea, habían corrido por vías paralelas, con algunas excepciones de no mucho peso. En consecuencia, las investigaciones habían conducido "zu keinem einheitlichen Ergebnis", ya que, por una parte, se detectaba una "gewisse Übereinstimmung" respecto a vocabulario y estilo entre los textos bíblicos y los epigráficos, pero, por otra, había que destacar "erhebliche Differenzen". De ahí la necesidad de un estudio sistemático, que se formula así: "Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, durch einen möglichst weiten Untersuchungshorizont zur Klärung der genannten Fragestellungen beizutragen". Y, dado que los trabajos realizados hasta ahora sobre la epistolografía aramea no superaban el carácter de una *survey*, "ist zunächst eine ausführliche Untersuchung der aramäischen Brieftraditionen notwendig, um so eine Basis für den formgeschichtlichen Vergleich zu schaffen" (pp.7-8). Como dijimos más arriba, esa "ausführliche Untersuchung" se desarrolla a lo largo de más de 320 páginas de minucioso y exhaustivo examen, que justifican plenamente el adjetivo *ausführlich* y que constituyen una formidable aportación al estudio de la epistolografía no sólo aramea, sino también de las lenguas vecinas

No puede ser objeto de esta reseña exponer con detalle el complicado proceso de clasificación y estudio seguido por el autor. Nos limitamois a indicar que la investigación, después de un capítulo 1, en que se trata de delimitar la "Grundstruktur der Gattung «Brief»", se va deteniendo en los diversos *corpora* del epistolario semítico noroccidental: el hebreo-cananeo de la época preexílica (siglos IX-VI a.C.: cap.2), el de las cartas escritas en arameo antiguo e imperial (el autor utiliza el término alemán tradicional *reichsaramäisch*; cap. 3) y el de las cartas hebreas y arameas de la época helenística y romana, comparado con el de sus paralelos griegos (cap.4). Cada uno de estos conjuntos se divide (aunque el orden de estudio puede variar) en sus elementos: "Präskript" (y, dentro de él, "Adreßformulare", "Gruß- und Segensformeln" y "Absender- und Empfängerbezeichnungen"), "Briefkorpus und Briefschluß" y "Externe Elemente". Cada capítulo termina con un resumen dedicado a la "Gesamtkonzeption". El cap.5 ("Zur Geschichte nordwestsemitischer Briefformulare") ofrece una serie de interesantes conclusiones. En el terreno de las lenguas «cananeas», las coincidencias son tan notables que se puede incluir todo el corpus bajo un solo epígrafe "hebräisch-kanaanäische Brieftradition" y compararlo con el del "reichsaramäisch". Los resultados de la comparación son ambiguos. No existen muchos puntos de contacto entre ambas tradiciones, salvo en el uso de la preposición *'l* en algunas misivas, que ha podido pasar del epistolario arameo al hebreo, y algunas fórmulas de saludo o bendición, en que el influjo pudo producirse en direcciones contrapuestas. El capítulo se cierra con un interesante apartado 3. "Renaissance semitischer Briefformulare", en el que se plantea el problema de si el renacimiento del género epistolar, en concreto en los siglos I y II de nuestra era, es o no el resultado de una evolución continuada. La conclusión es tajante: "Eine kontinuierliche Entwicklung einzelner Formeln oder des gesamten Formulars von RA [= Reichsaramäisch] zu HR:A [= hellenistisch-römischer Aramäisch] läßt sich also weder nachweisen noch wahrscheinlich machen"(p.311). Y una conclusión parecida se emite para el caso del formulario hebreo. En cambio, resulta evidente el influjo del formulario epistolar griego sobre el arameo de esta época tardía, mientras que en el caso del hebreo el influjo podría haber sido indirecto, a través del arameo. En cuanto a la cuestión de la cronología más concreta, tema interesante para lo que es el objetivo final del libro, se puntualiza que "Die Entstehung von HR:A zeitlich einzugrenzen ist allein aufgrund der epigraphischen Quellen problematisch...Eine weitergehende Eingrenzung (3.Jh.v.Chr.) wird noch aufgrund der literarischen Briefzeugnisse möglich sein" (p.322). Y a esa tarea se dedica el capítulo siguiente: "Hebräische und aramäische Briefe in literarischen Texten", cuyo apartado más interesante creo que es el 2."Aramäische Briefe im Buch Daniel". En él se analizan las «cartas» reproducidas en Dn 3,31-33 y 6,26-28. El punto de partida es que "die Brieftexte wohl erst auf den Redaktor der Sammlung Dan 1-6* zurückgehen" (p.328), aceptando así la hipòtesis de R.G.Kratz (*Translatio Imperii*, 1991), pero rechazando la datación alta (época persa) propuesta por este último autor (cf.ibídem nt.18), dado que las «cartas» no reflejan el formulario habitual del epistolario arameo imperial, sino más bien el propio de la época helenística y romana (uso de la prepòsición *l-*, en vez de la clásica *'l* o *°l*). Con todo, la cuestión queda un tanto abierta, entre otras cosas debido a la variante ofrecida por la LXX para Dn 3,31, que induce al autor a afirmar que "Die Version der LXX zeigt also eine größere Nähe zum reichsaramäischen Formular und läßt damit möglicherweise ein höheres Alter erkennen als der masoretische Text" (p.331), dato que el autor relaciona, citando a R.Albertz (*Der Gott des Daniel*, 1988), con la posibilidad de que Dn 4-6 LXX represente una antigua tradición semítica de narraciones daniélicas, nacidas antes de la composición del libro arameo de Daniel. Un tema enormemente interesante, pero que se sale del ámbito de esta reseña (a él está dedicado el libro de T.J.Meadowcroft, *Aramaic Daniel and Greek Daniel. A Literary Comparison* [Sheffield 1995]). En el apartado 4, de este mismo capítulo ("Aramäische Briefe in literarischen Texten aus

persischen Hoferzählung, die dem Estherbuch nahestehende Stoffe beinhaltet" (p.338). Creo recordar que alguna de las últimas aportaciones sobre este tema que me han sido asequibles adoptaba una posición fundamentalmente negativa respecto a ese posible contacto del contenido del texto con la tradición del libro de Ester. Por otra parte, el autor renuncia a examinar la llamada «carta halákica» (4QMMT).

Tras este larguísimo prolegómeno, que, por supuesto, se justifica por sí mismo, viene la aplicación de los datos recogidos a lo que constituye el objetivo principal del libro: la cuestión de la autenticidad de las cartas arameas del libro de Esdras. Ya al comienzo de este séptimo y último capítulo ("Die aramäischen Briefe im Buch Esra") se matiza claramente ese objetivo: "Die zentrale Frage wird sein, ob sich *konstitutive* Elemente des reichsaramäischen Briefformulars, an dem die Esrabriefe aufgrund ihres Erzählkontextes zu rechnen wären, nachweisen lassen...ob die Texte der reichsaramäischen Gesamtkonzeption eines Briefes entspricht [sic]" (p.343). El análisis se centra, fundamentalmente, en el "Präskript" y el "Briefschluß", donde se concentra principalmente el lenguaje formulístico. Se someten a examen, pues, los textos contenidos en Esd 4,11-16; 4,17-22; 5,7-17 y 6,6-12, todos ellos contenidos en la supuesta «fuente aramea» de Esdras (Esd 4,6-6,18). Como es sabido, lo más chocante de esos pasajes es que no sólo los hipotéticos documentos escritos en arameo aparecen redactados en dicha lengua, sino también lo que pudiéramos llamar «nexos narrativos», que se esperaría estuvieran en hebreo, como los relatos del resto del libro. A esas «cartas» se une la contenida en Esd 7,12-26. Tras dedicar unas páginas al problema del deslindamiento de los textos epistolares, con especial atención sobre las confusas noticias que preceden en Esd 4,6-10 a la primera carta propiamente dicha, la atención se centra principalmente en las expresiones contenidas en el comienzo de las cartas ("Präskript") y las fórmulas de transición al cuerpo de las mismas. Los cuadros de las pp.373-374, en que se reproducen esquemáticamente los formularios de las cartas arameas «literarias» y los de las cartas de Esdras resultan ya sugestivos. El último apartado de este capítulo "Die Briefe des Esrabuches als reichsaramäische Dokumente?" (pp.375-380) revisa de nuevo los distintos textos, acentuando las conclusiones negativas que se habían adelantado en el estudio previo, salvo para el caso del último documento (Esd 7,12-26), donde la opinión del autor parece quedar más en suspenso: "Vom formgeschichtlichen Standpunkt wird man die Frage nach der Authentizität dieses Schreibens daher wohl nicht entscheiden können, zumal auch inhaltlich und literarisch keine feste Verbindung zu den übrigen Briefen in Esr 4-6 besteht" (p.380). Anotemos que a resultados opuestos cree llegar, en cambio, D.Janzen, en su obra *Witch-hunts. Purity and Social Boundaries. The Expulsion of the Foreign Women in Ezra 9-10* (Sheffield 2002) p.52, no citado por Schwiderski, como tampoco el artículo de dicho autor en *JBL* 119 (2000) 619-643. Las conclusiones que se reproducen esquemáticamente en las dos páginas (381-382) de "Ergebnisse" que cierran el estudio resumen claramente la opinión del autor: "Die aramäischen Briefe des Esrabuches entsprechen in wesentlichen Punkten nicht dem reichsaramäischen Briefformular"; "Lediglich für Esr 7,12-26 sind die Abweichungen vom reichsaramäischen Formular zu geringfügig, als daß auf dieser Grundlage eine eindeutige Entscheidung für oder gegen die Echtheit des Textes getroffen werden könnte"; "Als wahrscheinliche Abfassungszeit der in Esr 4-6 enthaltenrn Briefe ist die frühe hellenistische Zeit (3.Jh.v.Chr.) anzusetzen". Como colofón final, el libro termina dejando una pregunta abierta sobre el resultado de la investigación: "Die umfassende Konsequenzen, die sich für die Entstehung des Esrabuches als Ganzes ergeben, können hier nicht weiter verfolgt werden. Diese Aufgabe bleibt künftigen Arbeiten vorbehalten" (p.382). Esperemos que el autor se anime a emprender pronto esos "künftige Arbeiten" con la misma laboriosidad y minuciosidad con que ha realizado el presente.

Uno de los temas que posiblemente queden aparcados para esas investigaciones futuras, y que en los últimos años ha dado lugar a una animada

Esdras, según la tradición que se siga, y que, para evitar confusiones, es preferible designar como Esdras A(lpha). En una recensión publicada en el número anterior de *ATG* (65 [2002] 318-320, espec.p.320), tuve ocasión de aludir brevísimamente a las últimas aportaciones sobre el tema que, en aquel momento, me eran conocidas. En la reseña del libro de T.Reinmuth, *Der Bericht Nehemias*, que se publica en este mismo número de *ATG*, aparecen algunos datos adicionales sobre la bibliografía más reciente que me ha sido asequible en relación con este tema. En el libro que reseñamos aquí, el autor, por lo que parece deducirse de una alusión fugaz, da la sensación de alinearse dentro de la corriente mayoritaria que considera Esd A como una tardía reelaboración de Esd B LXX. A propósito de Esd 7,12, Schwiderski insinúa, apoyándose en Rudolph, que las variantes de Vg, Peš y Esd A (8,9) pueden ser "Glättungen des schwierigen MT bzw. LXX-Textes" (p.370).

El autor no estudia directamente tampoco la posible «autenticidad» del edicto de Ciro (cf.p.343 nt.2), por no mostrar elementos del género «carta». Con ello, también queda fuera de consideración un posible posicionamiento acerca del problema de la exactitud del término «arameo oficial» (ya aludimos a su uso casi constante del término tradicional alemán *Reichsaramäisch*). En algún lugar (p.93) alude a que "Ungefähr mit der Wende vom 6. zum 5. Jh.v.Chr. machte der Achämenide Darius I...eine sonst nicht bezeugte altaramäische Schriftsprache Babyloniens zur Amtsprache des westlichen Perserreiches", citando la obra clásica de K.Beyer, *ATTM*. En otro lugar (pp.347-348), al tratar del complicado problema planteado por la expresión *ktwb 'rmyt wmtrgm 'rmyt* de Esd 4,7, anota que "als Opposition käme das Akkadische und die dazugehörige Keilschrift in Frage, die im Ostteil des Reiches im Gebrauch waren". Sabido es que en la mayor parte de los manuales de arameo hoy en uso se sigue, con modificaciones mayores o menores, la clasificación periódica elucubrada, hace una treimntena de años, por J.A.Fitzmyer, en la que el lugar del «Arameo imperial» de la tradición alemana viene ocupado por el «Arameo oficial». En nuestra lengua tenemos la *Gramática del arameo clásico (oficial)* del Prof.J.Ribera-Florit (Barcelona 1993). De tomarse al pie de la letra la noticia contenida en Esd 6,1-2, el edicto de Ciro estaría custodiado en su versión aramea, la sgunda lengua «oficial» del imperio aqueménida, en los archivos reales persas. Una aplicación extrema de las consecuencias derivadas de esa terminología es quizás la representada por la clasificación que ofrece E.Lipiński, en su obra *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar* (Leuven 1997) p.63, al incluir "the Aramaic letters and documents quoted in the Book of Ezra" dentro del «Official or Imperial Aramaic» y, en cambio, "the narrative in the Aramaic portions of Ezra" como primeros ejemplos del «Standard Literary Aramaic». Como acabamos de ver, Schwiderski parece guiarse más bien por la clasificación de K.Beyer, que vuelve a la denominación de *Reichsaramäisch*. En todo caso, hace ya tiempo que se hizo notar el hecho de que, en lo que puede llamarse «corazón» del imperio aqueménida, faltam los documentos «oficiales» en arameo. Y que la célebre inscripción de Behistūn aparece sólo en las tres lenguas oficiales con «pedigrí» (persa, babilónico y elamita), aunque poseamos versiones arameas localizadas en la parte occidental del imperio, en concreto en Egipto.

Creo que esta larga enumeración da fe ampliamente del interés de la obra reseñada.

A.Torres

SIEVERS, J., *Synopsis of the Greek Sources for the Hasmonean Period: 1-2 Maccabees and Josephus, War 1 and Antiquities 12-14*. Subsidia Biblica 20. Pontificio Istituto Biblico. Roma 2001. 336 págs. ISBN 88-7653-615-9.

Por primera vez se publica una sinopsis de los pasajes paralelos de los libros 1º y 2º de Macabeos, y de los textos también paralelos de las obras de Flavio Josefo, *La guerra de los judíos* y *Las antigüedades de los judíos*. El volumen se

libros 1 Mac. 1:10 - 7:50, 2 Mac. 4:7 - 6:11; 8:1 -15:39, del libro 1° de *La guerra* , 41-45, y en su caso, del libro *Las antigüedades*, 12.237 - 12.412; en la segunda parte los textos paralelos son 1 Mac. y *Las antigüedades* 12: 413 - 13: 214; en la parte tercera los textos paralelos son de las dos obras de Flavio Josefo: *La guerra* 1: 50-357 y *Las antigüedades* 13:215 - 14: 491. Esta sinopsis proporciona un excelente instrumento para el análisis literario e histórico de la historia de Judea desde 175 al 37 antes de Cristo. Y aunque las comparaciones y sinopsis «muestran, pero no demuestran», esta sinopsis muestra inequívocamente en la mayoría de los casos que los textos paralelos transcritos tratan del mismo asunto, que siguen el mismo, o un semejante esquema, comparten las mismas palabras o frases, y a veces enteras sentencias. Al final del libro un índice de los textos transcritos facilita la localización de un pasaje y de sus paralelos.

E. Peña

TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico: una teoria generale.* Nuova Prefazione, Presentazione e Bibliografia. Analecta Biblica 100. Editrice Pontificio Istituto Biblico. Roma 2001. 274 págs. ISBN 88-7653-100-9.

Se publica una segunda edición del libro de Angelo Tosato, fallecido en Roma el 30 de abril de 1999; se ha añadido la bibliografía del mismo Tosato, que nos ofrece Monica Lugato y la presentación por Bruno Ognibene de algunas publicaciones de Tosato posteriores a este libro. Aunque en esta presentación se lamenta la falta de atención y recensiones que obtuvo el libro en el mundo español, en nuestro *Archivo Teológico Granadino 47 (1984) 470* el profesor A. Segovia dio una cumplida noticia y juicio muy favorable del libro.

Tosato investiga bajo el punto de vista histórico-jurídico el matrimonio en el pueblo judío del Segundo Templo (520 a.C. - 70 p.C.) Con referencia a la moderna crítica de la institución matrimonial. Distribuye el trabajo en dos partes: 1. Modos no matrimoniales de tomar una mujer, principalmente como esclava o como prostituta, 2. Modo matrimonial de dicha toma de mujer en los dominios lingüísticos, fenoménico, funcional y jurídico, teniendo en cuenta las mutaciones en el tiempo y confrontando los datos relativos a Israel con los de otros pueblos antiguos del Oriente Medio. El resultado más saliente del estudio es que, en contraste con la problemática de ese tiempo en que el matrimonio se consideraba una institución negativa, equiparable a la esclavitud o a la prostitución y como elemento de la sociedad patriarcal, el matrimonio israelítico eleva a la mujer a un estado jurídico progresivamente mejorado, de modo que la mujer viene a ser la esposa, reservada exclusivamente y de modo unilateral al marido, reserva no equiparable a una cesión en propiedad de la mujer; no existe un supuesto derecho exclusivo del marido al divorcio; existe un cierto derecho de ambos al divorcio, que la ley restringe progresivamente. Sin embargo, la situación de la mujer en Israel, como en el mundo antiguo, es de clara inferioridad; pero la institución israelítica era un instrumento de emancipación de la mujer.

E. Peña

TREVIJANO, RAMÓN, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino (Introducción al estudio de la Biblia 10), Estella 2001. 488 págs. ISBN 84-7151-911-9.

Por número de orden lógico, este volumen es el último de la serie "Introducción al estudio de la Biblia" que viene publicando la Asociación Bíblica Española en colaboración con la Editorial Verbo Divino. La colección está pensada como libro de texto para estudiantes de teología y en general está teniendo buena acogida. Son diez volúmenes en los que se presentan las cuestiones bíblicas introductorias generales y la introducción especial a cada uno de los grupos de libros

Intertestamentaria y otro a la Biblia en el cristianismo antiguo. Éste último es el volumen que presentamos, debido al Dr. Trevijano, especialista en Sda. Escritura y en Patrología, lo que le convierte en una persona adecuada para la tarea. El tema es muy interesante y práctico, pues se trata de ver cómo continúan en la literatura prenicena, ortodoxa y heterodoxa, las corrientes de tradición originadas por Jesús y que tienen su primera manifestación en los escritos del NT Se trataría de tender un puente entre el NT y la Patrología.. El autor desarrolla la temática en 16 capítulos, divididos en tres partes, en los que presenta sucesivamente .la exégesis prenicena, los gnósticos y los apócrifos del NT, todo ello precedido de una presentación en que el autor expone la finalidad de la obra, el punto de vista bajo el que expone los contenidos y ofrece una corta reflexión sobre la exégesis patrística y su contraste con la actual, invitando a valorar todo lo positivo que hay en la exégesis patrística y en la exégesis científica actual, aunando todo aquello que ayude a una mejor comprensión de la Palabra de Dios. A la primera parte, centrada en la exégesis prenicena, dedica el autor cinco capítulos, en los que estudia básicamente la recepción de la Biblia judía por parte de la Iglesia primitiva, el problema de una lectura actualizante, los medios que se emplean para hacer una lectura cristológica del AT, y la formación del canon del NT. En último lugar ofrece la exégesis concreta de algunos escritores de las diversas tradiciones. La segunda parte consta de seis capítulos, en los que se exponen la noción de gnosticismo y las diversas cuestiones gnósticas, entre ellas la de la exégesis que practican. Finalmente la tercera parte presenta en cinco capítulos los diversos apócrifos del NT. En general la obra está bien informada y será un instrumento útil para los estudiantes de teología, aunque se advierte cierta desigualdad en las tres partes. La segunda está muy lograda y resulta una síntesis muy actualizada sobre el gnosticismo. La tercera -apócrifos del NT- también es una buena exposición actualizada de la materia. En cambio en la primera parte se echa de menos una mejor organización de los materiales que presenta.

A. Rodríguez Carmona

Typologie biblique. De quelques figures vives. dir. Raymond Kuntzmann, Lectio divina, Les Éditions du Cerf,paris 2002. p. 278. ISBN2-204-06997-3.

El sentido típico entra en el campo de la hermenéutica bíblica, conforme a la clasificación de los tratados clásicos. Se denomina «sentido típico», porque una realidad (persona, acontecimiento, cosa) es figura (typos) de otra. Para Pablo Adán es tipo de Cristo, quien se convierte en antitipo o figurado. La relación entre estos dos objetos se llama tipología. Esta noción elemental necesitaba una urgente revisión, debido sobre todo a los modernos avances en las ciencias del lenguaje, la importancia de la literatura judía con sus aportaciones del midrash y targum. Téngase en cuenta, además, que desde la aparición del libro de L.Goppelt (Typos. *Die typologische Deutung des Alten Testament in Neuen*) editado en 1939, no se había hecho una obra de envergadura en este campo.

Este libro responde a esa necesidad. Para que el lector tenga una idea completa del contenido y versatilidad del volumen que presentamos, véase el elenco de materias: J.M.Husser, *La typologie comme procédé de composition dans les textes de l'Ancien Testament*; R. Kuntzmann, *La définition d'un type au fil d'une lecture intertextuelle (2 Ch 20, 5-13)*; Th.Römer, *Typologie exodique dans les récits patriarcaux; E.Bons, Y a-t-il une typologie de l'Exode en Isaïe 43,16-23?*; C.Coulot, *La Nouvelle Alliance au Pays de Damas*; B.Renaud, *Jésus et la (Nouvelle) Alliance dans les récits de l'institution eucharistique*; N.Siffer-Wiedhold, *La figure de Joseph dans le discous d'Etienne en Ac 7, 9-16: amorce d'un typologie christologique*; D.Gerber, *Ga 4,21-31 ou l'indéfinissable méthode?*; J. Schlosser, *Déluge et typologie dans 1 P 3,19-21*; M.Morgen, *La Figure du Frère dans 1 Jn 3,12. L' audace de la typologie et ses clins d'oeil au lecteur*; P. Beauchamp, *Sagesse et torah, Accomplissement et Folie*; M. Deneken, *Jésus de Nazareth, fondement*

Hay que decir que el libro se recomienda encarecidamente a todo profesor y estudioso de la Biblia, pues ésta no es sino una relación fecunda entre ambos testamentos, entre tipo y antitipo. Pero la principal aportación del libro no es mostrar sólo un juego de correspondencias en un horizonte, hecho de promesa y complimiento. El antitipo (que acontece en definitiva con el Nuevo Testamento, y dentro de él con Jesucristo) no es el Antiguo Testamento «redivivus» o su repetición en la historia, sino que posee un sentido mucho más amplio, que sobrepasa cuanto anunciaba la antigua profecía. La tipología bíblica posee un dinamismo interpretativo, se relaciona con un dato del pasado, pero mira hacia su cumplimiento definitivo; transciende el dato inicial, creando una nueva realidad, «escatológica».

Francisco Contreras Molina

VENDRAME, C.. *Los enfermos en la Biblia*. San Pablo. Madrid 2002. 238 págs. ISBN 84-285-2404-1.

«Este libro es fruto de diez años de enseñanza en el *Camilianum* (Instituto Internacional de Teología Pastoral Sanitaria, Roma) sobre el hombre sufriente en el Nuevo Testamento». Los apuntes que daba el profesor fueron adquiriendo con el tiempo el aspecto de un pequeño tratado, que es el que ahora ofrece a los lectores. En una primera parte introductoria se ocupa brevemente de los enfermos en el Antiguo Testamento y del cuidado de ellos, y añade una reflexión teológica y pastoral. En la segunda parte indica los pasajes del Nuevo Testamento relativos a los enfermos, subraya cómo su curación es parte de la evangelización, analiza detalladamente los relatos de las curaciones y su historicidad, se detiene en los casos del endemoniado de Gerasa, la hemorroisa y la hija de Jairo y la resurrección de Lázaro, se pregunta sobre el por qué y cómo cura Jesús, reflexiona sobre la espiritualidad del sufriente y del sanitario y sobre el sufrimiento cristiano, y considera finalmente el puesto que tiene en la Iglesia la curación de los enfermos. El autor apunta las interpretaciones contrapuestas e insinúa una explicación prudente en los temas controvertidos; opta con razón por la mediación descendente del sufrimiento humano. Son muy útiles las indicaciones bibliográficas.

E. Peña

WILLIAMSON P.S., *Catholic Principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission's «The Interpretation of the Bible in the Church»*. Subsidia Biblica 22. Pontificio Istituto Biblico. Roma 2001. 400 págs. ISBN 88.7653-617-5.

Pretende este estudio identificar las principios claves de la interpretación católica de la Biblia, propuestas explícita o implícitamente en el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, publicado en 1993 por la Pontificia Comisión Bíblica, con el refrendo de Juan Pablo II, y discutir el significado e importancia de cada uno de esos principios. Para ello el autor analiza el documento y extrae de él veinte «principios católicos de interpretación de la Escritura»; dedica a cada uno de ellos un capítulo de su trabajo; enuncia en primer lugar el principio, lo explica, y lo discute. Agrupa esos principios en seis secciones: El principio fundacional de la interpretación católica -palabra de Dios en lenguaje humano-; Exégesis católica y conocimiento humano -exégesis y ciencia, historia, análisis filológico y literario, hermenéutica filosófica-; Exégesis católica y fe cristiana -hermenéutica de la fe, el papel de la comunidad de fe, la interpretación a la luz de la tradición bíblica, la unidad de la Escritura y el Canon, interpretación del Antiguo Testamento a la luz del misterio pascual y de la tradición de la Iglesia, y el mensaje religioso como objetivo de la interpretación-; El significado de la Escritura inspirada -sentidos literal, espiritual y tipológico, plenior-; Métodos y enfoques -uso del método histórico-crítico y pluralidad de métodos y enfoques-; La interpretación en la

práctica -la tarea del exegeta y la relación con otras disciplinas teológicas, actualización, inculturación, y uso de la Biblia en la Iglesia.

.Son muy ilustrativas las conclusiones de su estudio: este documento ha clarificado los rasgos distintivos de la interpretación católica, ha confirmado y redimensionado el método histórico crítico, ha incorporado a ella la hermenéutica filosófica y los nuevos métodos y enfoques, ha rehabilitados los diversos sentidos de la Escritura, ha subrayado su importancia actual, y ha reconocido el valor de la interpretación no especializada. Para el futuro ha clarificado las implicaciones de la naturaleza dual de la Escritura, de la teología bíblica, diversas cuestiones respecto a la historia y la fe, y su relación con interpretaciones académicas seculares.- En la bibliografía incluye no solamente los libros citados, sino también ediciones, libros y revistas que publican o discuten el documento estudiado.

Como augura el secretario de la Comisión Bíblica, este libro será de gran utilidad, intelectual y espiritual, para los lectores.

E. Peña.

WONNEBERG, R., *Understanding BHS. A Manual for the User of Biblia Hebraica Stuttgartensia.* 3ª edición revisada. Subsidia biblica 8. Pontificio Istituto Biblico. Roma 2001. 104 págs. ISBN 88-7653-578-0.

La continua demanda de este pequeño manual muestra que se sigue considerando un útil compañero de los usuarios de la Biblia Hebrea de Stuttgart; por ello el autor y la editorial publican esta tercera edición, casi veinte años después de la primera. Está concebido como un primer instrumento que ayuda a descifrar el complicado sistema de referencias del aparato de esa edición, y para comprender los conceptos básicos de su aparato crítico y algunas de las peculiaridades de su crítica textual. No se ha modificado la mayor parte del libro en su segunda edición, 1989, y por ellos las inevitables adiciones se indican reunidas en la sección "Adiciones al texto de la tercera edición"; son pocas y bastan para introducir al lector en el mundo de la literatura más reciente sobre crítica textual. También se han añadido once nuevas referencias en la bibliografía final.

E. Peña

WRIGHT, G.E., *Arqueología Bíblica.* Segunda edición. Ediciones Cristiandad. Madrid 2002. 559 págs. 200 ilustraciones. 8 mapas. ISBN 84-70857-453-1.

Hace 40 años apareció la segunda edición en inglés de la *Arqueología Bíblica* de G.E. Wright; Ediciones Cristiandad publicó el 1975 su traducción al castellano; ahora publica una segunda edición , en la que se han actualizado los contenidos; destaca sobre todo la amplia -noventa páginas-, *Introducción arqueológica* de la investigadora Carolina Aznar Sánchez, en la que nos informa del «estado de la cuestión a los cuarenta años de la publicación de este libro»; indica los cambios en el concepto y nombres de la arqueología, informa de la reciente bibliografía y publicaciones periódicas, y presenta «de modo breve el estado actual del conocimiento respecto a los diversos períodos tocados por Wright»; revisa lo que él dice, reafirmándolo, matizándolo o corrigiéndolo; para facilitar la lectura y comparación entre el texto y la introducción, al comienzo de los quince períodos arqueológicos que estudia la introducción se indica en nota el capítulo correspondiente del texto de la obra. Con gran acierto se han reunido en páginas finales las 200 ilustraciones más adecuadas de la edición primera, y los ocho mapas. Ocho índices facilitan la consulta de los abundantes datos que contiene el volumen.- Realmente el lector dispone de un manual de calidad sobradamente acreditada, y de una información actualizada de los avances logrados en las cuatro últimas décadas.

E. Peña

2. Patrística

AGUSTÍN, SAN, *Obras completas*. XLI. *Escritos atribuidos*. BAC 621. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. XXXIII-944 págs. ISBN 84-7914-532-8.

Este tomo 41 de las Obras completas de San Agustín ofrece a los lectores, como final de la colección, una muestra de la amplísima literatura que, especialmente en la Edad Media, ha utilizado el pensamiento y doctrina de San Agustín. En este tomo se presenta en edición bilingüe una selección de catorce de esos escritos «apócrifos» atribuidos a él. Se pueden clasificar en cuatro grupos: *Meditaciones, Soliloquios, Manual*, los más divulgados, que testimonian devoción y piedad; *El espíritu y el alma, El amor a Dios, El Salterio, La escala del paraíso, Combate entre los vicios y las virtudes*, tratados de ascética; *La fe, libro dedicado a Pedro, Tratado sobre la Asunción de María, Los dogmas de la Iglesia*, obras teológicas y de controversia; *El debate entre la Sinagoga y la Iglesia, La defensa de Agustín por Próspero de Aquitania, Sentencias de Agustín recopiladas por Próspero de Aquitania*, escritos apologéticos. Estos escritos fueron compuestos, en su mayor parte, en el siglo XIII y se propagaron en el siglo XIV.

E. Talavera

ALEXANDRE, J., *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien* (Théologie Historique 115) Beauchesne, Paris 2001, 554 págs. ISBN 2-7010-1422-0.

De lo que se ocupa el presente estudio es del puesto que ocupa el tema de la *carne* en el conjunto de la obra y del pensamiento de Tertuliano. Nadie antes lo había estudiado con la atención, afecto y simpatía con que el prof. J. Alexandre aborda este tema. La carne ocupa un lugar esencial en la antropología y en toda la reflexión doctrinal de Tertuliano, que había dicho que *la carne es la bisagra de la salvación* («caro salutis est cardo», De resurrectione 8,2). Alexandre la sitúa en el centro en el que confluyen radialmente todos los grandes temas teológicos o desde el que se pueden contemplar todos ellos. Diversos misterios de la fe están vinculados al tema de la verdad de la carne: Cristo, resurrección, Creador. En realidad, todo el edificio de la fe reposa sobre la verdad de la carne. «Mejor que nadie, incluso que su gran predecesor Ireneo, ha percibido que la carne es el único dato que testimonia una objetividad de lo real y en consecuencia de un posible acceso para el hombre, ser de carne y de alma, a la verdad simultánea de las cosas y del Dios creador. Porque Dios es aquel que, el único, permite que las cosas sean lo que son. Comprender la carne, en su naturaleza, en el dato indispensable de su condición, supone creer en la realidad de Dios y, simultáneamente, abre a esta fe» (p. 330). El Dios verdadero es el Creador de la carne del hombre y Dios ama esta sustancia salida de tierra. El Dios único, creador del mundo, confesado por los cristianos, es el mismo Dios que la conciencia pagana puede reconocer simplemente por el testimonio de sus obras. El Dios creador es un Dios viviente y cercano a sus criaturas, a las que da vida no sólo al comienzo del mundo, sino también en la vida presente de los hombres y en la vida eterna después de la muerte. Dios no cesa de ser creador y crea de la nada y no se cansa al crear. La creación culmina en el hombre. Todo se orienta hacia el hombre y para su bien.

El privilegio del hombre consiste en que ha sido creado a imagen de Dios por la voz de Dios, por sus manos y por su aliento, flatus (p. 147.230). Es el hombre integral, entero, alma y cuerpo, el que es a imagen de Dios, con el don precioso de una libertad plena, que se manifiesta en el libre albedrío y la autonomía, lo que le permite hacer libremente mal uso de esa misma libertad. Y es también a semejanza

con el retorno del Espíritu al hombre en el momento de su bautismo. El hombre es superior a toda criatura, sobre la que ejerce el dominio y el señorío en referencia al supremo señorío de Dios (p. 144), es decir, el hombre será dueño de la creación en la medida en que reconozca a Dios como su único Señor (p. 155).

La carne *-caro, sarx,* pero también *corpus,* frecuentemente intercambiables (p. 203)- ha sido creada para grandeza del hombre. Grandeza de la carne es que contiene al alma. El alma ha sido introducida, mezclada y ensamblada con la carne, que es como una mansión, un templo o un vestido, quizás un vaso de barro, frágil, sin valor, manchado, pero que estuvo en las manos de Dios. El alma sin ser Dios ni una porción de Dios, está muy cerca de Dios y guarda algún rasgo o traza de su origen divino, viene de Dios, del aliento de Dios (Gen 2,7) y es creada, libre, simple, móvil, inmortal, racional, etc. No es una mera idea (p. 335), sino una realidad viviente (p. 245). Es a través de la carne, como el hombre será salvado.

Cristo ama la carne, ama al hombre hasta el punto de amarlo por encima del mal de su condición y de abajarse Él mismo (p. 321), y por eso se ha revestido de una carne más auténticamente humana de lo que lo es la carne ya pecadora de los hombres, asumiendo de ella su debilidad. Nacimiento, sufrimiento, muerte, resurrección de Cristo prueban la realidad de la verdadera carne del Señor, que en su cuerpo anuncia el cuerpo lavado de todas las faltas y lleno de gloria al fin de los tiempos (p. 283). En realidad, en la creación del hombre Cristo no sólo había sido actor, sino también modelo del cuerpo del primer hombre creado.

La carne se alimenta del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, para que el alma reciba la fuerza de Dios. El hombre está llamado a conformarse realmente, en carne y alma, a la santidad de Dios. La santidad constituye la integridad de la carne (p. 447-448), que, si bien es débil, recibe la ayuda del Espíritu para que el cristiano afronte victoriosamente la tentación carnal, la persecución y el martirio (p. 453). A la carne le está prometida la resurrección y la vida en Dios después de la muerte. Las expresiones resurrección de los muertos, resurrección de los cuerpos y resurrección de la carne son equivalentes (p. 204). La resurrección no es la inmortalidad del alma, sino que supone el retorno de la carne a una realidad de la vida después de la muerte, que no puede fundamentalmente diferir de la realidad conocida antes de la muerte (p. 284), ya que ambos, alma y cuerpo, forman inseparablemente al hombre como ser único y han de compartir el mismo destino, que también es único (p. 291). Para el cristiano, la resurrección comienza el día de su bautismo. En el presente tenemos una resurrección espiritual, la del final de los tiempos será corporal. Entonces la carne santificada compartirá la recompensa del alma, consumando sus bodas con el Espíritu.

Estas son algunas de las ideas desarrolladas en el presente volumen. Ojalá despierten el apetito de leer la obra del prof. J. Alexandre que ha analizado exhaustiva y brillantemente todos los textos tertulianeos sobre la *carne* con precisión y auténtica simpatía. Sin duda, que tal obra supone muchos años de familiaridad con las obras del gran Tertuliano.

C. Granado

CÖTÉ D., *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-clémentines*. Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 167. Institut d'Étdes Augustiniennes. Paris 2001. 300 págs. ISBN 2-85121-188-9.

Esta investigación pretende analizar los dos personajes seudoclementinos contrapuestos, Pedro y Simón, y la forma característica que reviste este tema en las *Homilías* y en los *Reconocimientos*, seudoclementinos; no investiga de nuevo ni el autor ni los antecedentes literarios de esas obras, aunque informa ampliamente sobre las investigaciones realizadas sobre esos temas. El capítulo primero estudia en las *Homilías* el cuadro general de la oposición de Pedro y Simón, -simetría, oposición

-cuatro jornadas, y posición inicial, tácticas y argumentos, y posición final de ambos personajes- y el cuadro final del enfrentamiento en Antioquía. Un paralelo estudio hace el mismo capítulo primero en la otra obra, *Reconocimientos*: cuadro general de la oposición entre Pedro y Simón, paralelismos y pares, cuadro específico de la discusión de tres jornadas en Cesaréa, cuadro final con el triunfo de Pedro y la conversión de Faustiniano. El capítulo segundo analiza los tipos y formas literarias de esta oposición entre Pedro y Simón: el tipo del mago y la relación entre magia, religión y filosofía, y el tipo del filósofo y la relación entre filosofía, magia y cristianismo. El capítulo tercero estudia esa oposición de Pedro y Simón en su forma breve inicial, Act. 8, 9-24, en las alusiones en Justino e Irenéo, en la forma breve de la *Didascalia* y de las *Constituciones apostólicas*, y en la forma larga y apócrifa, *Acta Petri* y las *Seudoclementinas*; en éstas propone los cuadros general y específico que configuran el tema, y la elección de figuras y formas, y las funciones polémica, apologética y edificante del tema.- Abundantísimas notas revelan la profundidad del estudio realizado y la amplitud de la información, recogida también en la bibliografía final.

E. Peña

CROMACIO DE AQUILEYA, *Comentario al evangelio de Mateo*. Introducción, traducción y notas de JOSÉ GRANADOS y JAVIER NIEVA. Biblioteca de Patrística 58. Ciudad Nueva. Madrid 2002. 445 págs. ISBN 84-9715-021-X.

La presente traducción es la primera edición íntegra de la obra que se publica en castellano. Su autor, Cromacio, fue un obispo célebre por su celo, caridad y defensa de la ortodoxia nicena. Conservamos de él sus *Sermones* y el *Comentario al Evangelio de Mateo*; éste es uno de los más extensos que nos han llegado sobre ese evangelio: abarca con algunas lagunas desde el capítulo 1° al 18° del evangelio. Se han incorporado en esta edición los últimos hallazgos, editados en suplementos del *Corpus Christianorum*. En la introducción los editores presentan el tiempo y biografía de Cromacio, su producción literaria y especialmente el *Comentario al Evangelio de Mateo*, del que exponen el estado de su texto, la exégesis de Cromacio, y el contenido teológico del libro. Añaden la bibliografía sobre la Iglesia de Antioquía, estudios sobre el autor y sus dos obras conservadas, y ediciones de las mismas.

E. Peña

DANIÉLOU, J.,*Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III* . Ediciones Cristiandad. Madrid 2002. 521 págs. ISBN 84-7057-459-0.

«Con la edición de este libro ofrecemos al público en lengua castellana la primicia de una obra mayor: la trilogía que concibió Daniélou sobre la historia de las doctrinas cristianas antes de Nicea, de la cual este libro es el segundo volumen»; así presenta la Editorial Cristiandad esta muy apreciada publicación. En el volumen I de esa trilogía Daniélou describe la expresión del mensaje cristiano en el ambiente semítico del primer siglo de su historia; en éste segundo describe la expresión de ese mensaje en el ambiente helenístico y los rasgos que de él tomó; de su expresión en el mundo latino trata en el volumen siguiente. En este cotejo entre el mensaje evangélico y la cultura helenística de los dos primeros siglos analiza en primer lugar lo que el cristianismo rechazó de la cultura antigua, lo que de ella retuvo y el significado que le dio; se detiene en la actitud de los Padres de la Iglesia ante Homero, ante Platón y el platonismo medio cristiano, y ante Aristóteles. Examina luego qué elementos de la fe común se proponían en la exposición catequética de la fe, y en la demostración evangélica de Justino, en la exégesis de Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes, y en la tipología de Hipólito y Metodio. Por último expone el modo cómo la razón filosófica sirvió a los primeros teólogos para profundizar en la

enlaza esa fe con la herencia de la apocalíptica judeocristiana y aporta una respuesta al problema del gnosticismo. Como deseaba el autor, ha sabido discernir la significación permanente de las grandes formas del pensamiento en las que se expresa el cristianismo en el momento en que comparece ante el mundo del helenismo y ha hecho justicia a lo que ofrece de válido cada una de esas formas de pensamiento.

E. Talavera

HOMBERT, P.-M., *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*. Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 163. Institut d'Études Augustiniennes. Paris 2000. 667 págs. ISBN 2-85121-180-3.

En el Coloquio Internacional de Chantilly, setiembre 1996, consagrado a los sermones de S. Agustín recientemente descubiertos en Mayence, F. Dolbeau propugnó una revisión general de la cronología agustiniana; este es el objeto del presente trabajo, que agrupa tres investigaciones. La primera procura datar las obras citadas en *Retr.* II, 6-26, desde las *Confesiones* hasta el tratado *Contra Crescencio,* obras escritas entre 397 y 407, sobre cuya cronología los sermones de Mayence dan una nueva luz. La segunda investigación ofrece la datación de los sermones de Mayence , 34 predicaciones; son piezas compuestas en años diversos, y por tanto no datables en su totalidad en el año 397. En la tercera investigación se datan otras cincuenta piezas: *Sermones ad populum* y *Enarrationes in Psalmos*.- Es un trabajo minucioso, ingente, detallista, que el autor expone con toda erudición y claridad. Como ya han notado otros, es una obra considerable en todos los sentidos; que se impone por su ambición, su rigor, su prudencia metodológica, la amplitud de documentación empleada, y el dominio con que es manejada.

E. Peña

JERÓNIMO, SAN, *Obras completas, II. Comentario a Mateo y otros escritos*. BAC 624. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 767 págs. ISBN 84-7914-546-3.

Prosigue con este volumen la publicación de las obras completas de San Jerónimo en su texto latino y traducción castellana. Este volumen tiene dos partes; en la primera se ofrece el *Comentario al Evangelio de san Mateo*, según el texto publicado en el *Corpus Christianorum*, y en la segunda se reúnen veintidós prólogos bíblicos y ocho prefacios a traducciones de obras en griego de diversos autores, tres *Vidas de monjes* -San Hilarión, San Pablo ermitaño y Malco, monje cautivo-, y el *Libro de los claros varones eclesiásticos* -ciento treinta y cinco apuntes biográficos de diversas extensión según el modelo de la obra de Suetonio-. La traducción, introducciones y notas son de Virgilio Bejarano; en la traducción se ha ceñido lo más posible al texto latino de San Jerónimo, las introducciones informan de las características, estilo, finalidad y demás circunstancias de cada una de las obras, las notas son pocas, sobrias e iluminadoras.- Agradecemos a la Orden de San Jerónimo su esfuerzo por poner a nuestro alcance la interpretación jeronimiana de los libros bíblicos, y su doctrina espiritual y monástica, que tan honda repercusión tuvo en el decurso de los siglos.

E. Peña

JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*. Biblioteca de Patrística 59. Ciudad Nueva. 2003. 345 págs. ISBN 84-9715-032-5.

Esta obra, tercera parte de la *Fuente del conocimiento*, de Juan Damasceno se considera "una suma de la teología griega..., una compilación laboriosa que de algún modo es una presentación oficial de la obra de la Iglesia de Oriente". Juan

crítica de B. Kotter, bien anotada, y una acertada introducción que informa del entorno histórico, vida de San Juan Damasceno, sus obras, y respecto de la *Expositio fidei* expone su contexto, su carácter de glosario de conceptos filosóficos que explica, herejías que refuta, su apego a la tradición y ortodoxia, sus fuentes, -Pseudo Cirilo de Alejandría, Nemesio de Emesa, Máximo el confesor, Gregorio Nacianceno- y razona la traducción que hace de algunos términos filosóficos.- Como indica el traductor «las tradiciones teológicas orientales y occidentales hunden sus raíces en esta obra. Por eso es, hoy día, un instrumento ideal para desarrollar y conducir el diálogo ecuménico. Esperamos que esta traducción sea una aportación útil a dicha tarea».

E. Peña.

MADEC, G., *Lectures augustiniennes.* Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 168. Institut d'Études Augustininiennes. Paris 2001. 388 págs. ISBN 2-85121-192-7.

El autor ha reunido en este volumen dieciocho estudios suyos sobre San Agustín, convencido de que hay que hacer un esfuerzo de información e imaginación para encontrar, a través de sus escritos, el Agustín viviente, con los suyos, en su parroquia, en la cristiandad africana, en su familia espiritual. Recoge estos trabajos editados antes en muy diversas publicaciones, y que ahora presenta con ligeros retoques y añadidos; a pesar de su diversidad, todos ellos están animados por el constante intento de renovar la problemática de los estudios doctrinales sobre S. Agustín, una problemática, a su parecer, mal orientada en los medios universitarios, aprisionada en la distinción escolástica de la filosofía y la teología. No dudamos del éxito del autor en su noble empeño.

E. Peña

Omelie sul Levitico. Lettura origeniana. A cura di M. MARITANO e E. DAL COVOLO. Biblioteca di Scienze Religiose 181. LAS. Roma 2002. 156 págs. ISBN 88-213-0526-0.

Prosigue la «Lectura» de las obras de Orígenes, iniciada en Roma en 1996, y de las que se han publicado las cuatro últimas; la cuarta la reproducen estos cinco estudios sobre las homilías: I, El sacrificio del Logos, por G. Lettieri, VIII. Impureza y purificación, por A. Grappone, IX, Los dos machos cabríos, por Teresa Piscitelli, XII, Pureza y grandeza de Cristo, por P. de Navascués, y XVI, Orígenes inventor de palabras, por M. Simonetti. El *Levítico* no es para Orígenes un libro ligado a una situación histórica o a la cultura del pueblo hebreo, sino que ofrece un profundo mensaje de salvación a los cristianos. Como él indica en su homilía XIV, 1, hay que leer hoy en la Iglesia los ritos de los sacrificios, la variedad de las víctimas, los ministerios del sacerdote con el espíritu del cristiano que vive bajo la fe de Cristo y situado en medio de la Iglesia. En el minucioso ritual de la ley antigua la tradición cristiana ha visto un conjunto de preparativos y prefiguraciones del sacrificio único y redentor de Cristo y de los sacramentos de la Iglesia; en esta tradición se inscriben estas homilías de Orígenes.

E. Peña

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas.* BAC. Clásicos de Espiritualidad 21. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002.285 págs. ISBN 84-7914-615-X.

Esta edición de las obras completas de Pseudo Dionisio Areopagita es una traducción del texto griego de la edición crítica de la Universidad de Göttingen, octubre 1989, publicada en dos tomos por Walter de Gruyter en Berlín, colección

publicaron estas mismas Obras completas, que ya han alcanzado la segunda edición: ahora se ofrece una nueva traducción, más literal, del catedrático Hipólito Cid Blanco. De la edición BAC Normal se reproducen la Presentación, Prólogo, un resumen de la Introducción y la Bibliografía, algo recortada; siguen los cuatro tratados, *Los nombres de Dios, La jerarquía celeste, La jerarquía eclesiástica, La teología mística*, y diez cartas; se mantienen las notas explicativas a pie de página. En los Prenotandos, Teodoro H. Martín, recomienda la lectura de las páginas de Edith Stein sobre *La teología simbólica del Pseudo Dionisio*, publicadas en el volumen 3 de esta misma colección.

E. Peña

TANGANAGBA, L., *Miracle comme argumentum fidei chez saint Augustin.* Hereditas 21. Borengässer. Bonn 2002. 210 págs. ISBN 3-923946-61-9.

Aunque S. Agustín reflexionó y escribió mucho sobre los milagros no les dedicó un tratado particular *de miraculis*. El autor expone con gran claridad el pensamiento de S. Agustín sobre los milagros en cuatro capítulos, precedidos de un capítulo primero, introductorio, que tras una presentación breve de la biografía del santo, informa de las investigaciones de siete autores contemporáneos sobre el tema -especial atención presta en todo el libro al estudio de Galmiche, 1992, el más crítico de ellos-.

En el capítulo segundo propugna que fueron tres las posturas sucesivas de S. Agustín ante los milagros de su época, ya que admitió siempre los contenidos en los relatos bíblicos: una postura negativa, 386-397, en que rechaza esos milagros, otra intermedia, 397-415, en que los admite tímidamente, los realizados en Europa, no los de África, y una postura positiva 415-430, en que los admite y engrandece todos; el autor analiza las razones de las diversas posturas y el influjo en ellas de la experiencia personal del mismo S. Agustín.

En el capítulo tercero desarrolla la reflexión filosófica de S. Agustín sobre el milagro, sus aspectos, formas, y propone las respuestas que se han dado a las objeciones.

El cuarto capítulo trata de los milagros que narra la Biblia en la exégesis agustiniana; considera en todos ellos la narración, el análisis literario y la exégesis existencial de S. Agustín.

En el capítulo último señala los diversos agentes de los milagros -ángeles, demonios, magos, mártires-, y su carácter de signos y de argumentos de la fe en Dios y en Jesucristo. Concluye su investigación una selecta bibliografía, muy actual.

E. Peña

YARZA URKIOLA,V *Potamio de Lisboa: estudio, edición crítica y traducción de sus obras,* Vitoria Gasteiz 1999, págs. 339. ISBN 84-8373-225-4.

Potamio de Lisboa, primer obispo conocido de la sede lisboeta, es, presumiblemente, de origen hispano-lusitano, sin que se pueda hasta ahora precisar más. Su madurez y el momento de apogeo de su vida hay que situarlos entre los años 350-360. Desde el año 355 hasta mediados del 359 militó en las filas arrianas y desde esta última fecha hasta su muerte, a finales del 360 o en la primavera del año 361, volvió a pertenecer a la fe nicena.

De Potamio de Lisboa se conservan cuatro obras (*Epistula ad Athanasium, Epistula de substantia, De Lazaro, De Isaia*) que pertenecen al último tramo de su vida en consonancia ya perfecta con la fe de Nicea. En este volumen, tesis doctoral del Prof. Valeriano Yarza, se analizan detenidamente los cuatro opúsculos de Potamio desde la perspectiva de la datación y autoría de las mismas, y se lleva a cabo un interesante estudio morfológico, sintáctico y lexical que nos descubre interesantes *hapax legomena* como *unitare, conuastare, bifidare, vermiculatim,*

festinatus, floriarium. A continuación se hace la presentación de la abundantísima tradición manuscrita de cada una de las obras con elaboración del correspondiente *stemma*, como también ofrece un estudio crítico de las diversas ediciones. Finalmente, se establece la edición crítica de las obras de Potamio de Lisboa con abundante aparato crítico negativo. Debido a las dificultades que ofrece la lectura de Potamio, es un acierto notable editar junto al texto latino la traducción castellana y los oportunos comentarios.

Considero que esta obra es verdaderamente notable, aunque puntualmente pueda ser perfectible, como toda obra humana y como el mismo autor se apresura honestamente a indicar en una nota de las primeras páginas del volumen. Enhorabuena.

C. Granado

3. Teología

ALONSO, J., *Fe y experiencia cristiana. La teología de Jean Mouroux.* Facultad de Teología. Universidad de Navarra. Colección Teológica 107. EUNSA Pamplona 2002.326 págs. ISBN 84-313-2027-3.

Jean Mouroux (1901-1973) pertenece al grupo de teólogos europeos que en los años anteriores al Vaticano II tuvieron un influjo decisivo en la renovación de la teología católica; fue profesor y rector del seminario de Dijon, y perito conciliar. El presente trabajo, el primero sobre la teología de Mouroux que se publica en España, ofrece una visión integral de su figura y su pensamiento. En un primer capítulo traza la biografía de Mouroux en su marco temporal; en los tres siguientes expone su pensamiento: su antropología personalista -paradoja del hombre, la persona y el mundo, el misterio de la persona-, la estructura personal de la fe -el hombre como ser para la fe, y la fe como conjunto orgánico de relaciones personales-, y la teología de la experiencia cristiana -experiencia y teología, estructuración y características de la experiencia cristiana-. Completan este estudio las publicaciones de Mouroux, los *Fonds Jean Mouroux*, recensiones de sus obras, y publicaciones sobre Mouroux, además de la bibliografía complementaria.

E. Ortega

BLAQUART, J.-L., *Le mal injuste.* Théologies. Cerf. Paris 2002. ISBN 2-204-06973-6.

«Hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mt. 5,45). Dice el autor que el contexto de esta frase en el evangelio de Mateo no es la cuestión del mal injusto, sino una invitación a superar la exigencia de estricta justicia y de estricta retribución. «Amad a vuestros enemigos, etc » no es un principio para guía del comportamiento personal, sino que implica la conversión de toda la cultura; por ahí se abre el camino para ver de otra manera el mal que juzgamos injusto.- Con esta premisa recorre las reflexiones sobre el mal en los libros sagrados y en los pensadores, como Boecio, Leibnitz, y aun los actuales que han reflexionado sobre las cumbres del mal injusto, como el de Auschwitz. En el último capítulo trata ampliamente del perdón; de un perdón que es respeto y escucha del otro, lejos de la actitud de juez dominante; supera toda conciencia de poder o de derecho a ejercerlo. Creer es perdonar; creer en Dios es perdonar; entrar así en el modo de ser divino.- El libro propone una actitud que sobrepasa el reino de una justicia absoluta. Es una manera de aceptar el misterio del mal, al que Dios ha dado una respuesta existencial; se hizo hombre para padecer en sí el mal humano.

E. Ortega

CALVO, FR. X., *Homilética* . BAC Manuales. Sapientia Fidei 29. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2003. 246 págs. ISBN 84-7914-635-4.

Este libro ha surgido de la experiencia docente del autor, y aspira a prestar ayuda a mejorar la predicación de sacerdotes, religiosos y laicos. En dos capítulos introductorios expone las tendencias recientes en la homilética, y su concepto e historia. En la parte primera trata de la preparación de la predicación: su contenido, los oyentes, la actualización, la persona y características del predicador, la finalidad y ayudas de la predicación, el lenguaje y el guión. En la parte segunda expone las fuentes de la predicación, sus diversos tipos -homilía bíblica y litúrgica y predicación temática-, más detenidamente las propiedades de la homilía, sus formas, realización y necesaria brevedad, la predicación en las circunstancias del bautismo, bodas y exequias, y su aspecto de comunicación y las cinco reglas de Watzlawick. En un apéndice se ofrecen unas normas de adiestramiento en la expresión oral. No falta una oportuna bibliografía general y otras especial al comienzo de cada capítulo.

E. Ortega

CÓZAR, J., *Modernismo teológico y Modernismo literario*. BAC. Estudios y ensayos 35. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 250 págs. ISBN 84-7914-619-2.

Dos frases de Juan Ramón Jiménez inspiraron al autor el contenido de su libro: las de 1953 en Puerto Rico: «Es muy importante señalar que el Modernismo tiene un origen teológico», y «Cuando tenía 18 años leí en casa del doctor Simarro el libro de Alfred Loisy a los católicos franceses». El libro, pues, tiene dos partes; la primera «El modernismo teológico», en la que expone la gestación y doctrina de esta corriente teológica, se detiene especialmente en la personalidad, escritos, y datos biográficos de Alfredo Loisy, y expone los documentos de León XIII y de Pío X sobre el modernismo; la segunda estudia «El modernismo teológico en cinco escritores españoles», en Miguel de Unamuno, Rubén Darío, Azorín, Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez. El autor va descubriendo las huellas del modernismo teológico en las alusiones y en las figuras literarias de estos autores que revelan su pensamiento teológico; es muy grato seguir al autor en la selección de textos, exquisitos, de estos autores. Concluye que «lo teológico inundó lo literario. La mayoría de las veces fue inconscientemente, como la moda que está en el ambiente y lo invade todo; otras veces con la seguridad de una doctrina abiertamente expuesta».

E. Ortega

Diccionario de mística. Directores L. BORRIELLO, E. CARUANA, M.R. DEL GENIO, N. SUFFI. Diccionarios San Pablo. 2002. 1785 págs. ISBN 84-285-2435-1.

Al lado de otros diccionarios de espiritualidad y de la mística aparecidos en los últimos años se publica ahora la traducción del Dizionario di Mistica editado en italiano en 1998. Intenta ofrecer un cuerpo doctrinal acorde con la tradición de la Iglesia y la experiencia de los místicos de todos los tiempos, en todo lugar, en todas las edades y estados de vida. Colaboran en esta obra cuatrocientos especialistas, que han redactado unas seiscientas «voces», ágiles en su forma y fáciles de consultar; acompañan al texto unas notas más imprescindibles y lo sigue una bibliografía esencial sobre cada tema. Se ha procurado dar espacio a una aproximación interdisciplinar y a la dimensión ecuménica de la espiritualidad y mística de todos los tiempos. Es interesante la propuesta de lectura sistemática que se ofrece en las primeras páginas y permite la estructuración del complejo fenómeno de la mística. Como advierte el presentador de esta edición española, aunque se parezcan mucho todos los diccionarios de espiritualidad, cada uno se esfuerza en señalar sus características propias. Felizmente vienen a complementarse y ofrecen a los

estudiosos unos instrumentos de trabajo válidos y eficaces, dejando siempre la puerta abierta a nuevas conquistas.

E. Ortega

DUQUOC CHR.O.P., *L'unique Christ. La symphonie différée*. Théologies. Cerf. Paris 2002. 262 págs. ISBN 2-204-06971-X.

Nuestra época adora el consenso; sin embargo aparece el cristianismo como agente de división, con el pueblo judío, con otras confesiones cristianas, con la pluralidad de otras religiones. La cristología tiene que asumir esa división en la búsqueda del Absoluto; con esta pretensión el autor estructura sus reflexiones en cuatro partes. En la primera trata del desgarrón en las primeras comunidades judías que siguieron el mensaje de Cristo, y apunta una reinterpretación de la Alianza; comprende dos capítulos: el lazo desatado, la revisión de la alianza. En la segunda parte examina en qué sentido hay que entender la universalidad de Cristo en el cuadro de la presente fragmentación religiosa; sus tres capítulos se titulan: la nueva determinación de la liberación, la manifestación de Dios, la nueva idea de la unidad. La tercera parte estudia en dos capítulos el sentido crístico de la historia y del cosmos. En la última parte de la obra, ante la evidencia de las divisiones, el autor se pregunta si, al menos como hipótesis, se puede pensar que esas divisiones son fecundas; y propone una respuesta afirmativa, imaginando que la sinfonía potencial introducida en el mundo histórico y cósmico por el proyecto del Dios bíblico no se construye, si no se asume la división como una acicate hacia el porvenir insospechado tan poderoso como lo es la anhelada comunión ideal.

Su conclusión es de esperanza: Jesús de Nazaret juzgó más beneficioso para los hombres su alejamiento de todo resplandor; «el Resucitado por el don del Espíritu abre una esperanza lúcida y sólida que tiene por pedestal una fe que supera la duda engendrada por el brillo amortiguado del Reino que viene».

E. Ortega

ENDEAN, PH., *Karl Rahner and ignatian spirituality*. Oxford theological monographs. Oxford University Press 2001. 291 págs. ISBN 0-19-8270283.

El autor estudia la relación entre la teología de K. Rahner y la tradición espiritual ignaciana; presenta la teología de los Ejercicios ignacianos en la interpretación de K. Rahner e investiga la realidad de la influencia de Ignacio en él; de ahí se sigue la relatividad del influjo de sus primeros estudios filosóficos. En los capítulos segundo y tercero estudia su concepto de la inmediata experiencia de Dios y sus raíces en sus primeras obras histórico-teológicas y destaca cómo esta idea modela la teología de la gracia de Rahner. La experiencia de Dios ignaciana contrasta con la visión prevalente en la teología católica romana: sus diferencias las analiza el capítulo cuarto.

El capítulo quinto estudia los escritos de Rahner sobre el discernimiento ignaciano. Los capítulos siguientes pretenden clarificar esta interpretación de Rahner; estudia la inmediatez, mediación y fundamentación , los principios primeros, el estandarte de Cristo, la decisión y el discipulado, la decisión de la fe. Un capítulo final recapitula algunas ideas sobre San Ignacio, Karl Rhaner y la teología. En apéndice se ofrece la discusión entre Rahner y Peter Knauer sobre el primer tiempo ignaciano de elección. En la bibliografía se seleccionan los principales escritos de Rahner sobre la espiritualidad ignaciana y jesuítica, otros textos de Rahner, y los estudios citados en la obra.

E. Muñoz

GAUTHIER, R., *Saint Joseph chez les Pères de l'Église et au haut Moyen Âge.* Montréal 1999. 37 págs. ISBN 2-9806339-0-9.

El autor expone los explicaciones que sobre San José la paternidad de San José, sus virtudes y tipología, ofrecen los Padres de la Iglesia y escritores del Medioevo; y especialmente, San Bernardo.

GAUTHIER, R., *Le mercredi, le jour de saint Jospeh.* Montréal 1999. 30 págs. ISBN 2-9806339-1-7.

Es tradición entre los cristianos dedicar a una intención especial cada uno de los días de la semana; a finales del siglo XVI principios del siglo XVII se dedicaba el sábado a la memoria de la Santísima Virgen y su esposo San José; pero ya entonces se comenzó a venerar a San José de modo especial los miércoles; el autor lo muestra aduciendo numerosos autores que impulsan esta devoción; desde fines del siglo XVII se afianza el culto a San José los miércoles de cada semana.

GAUTHIER, R., *Louis XIV et saint Joseph.* Montréal 1999. 28 págs. ISBN 2-9806339-2-5.

El autor subraya diversos datos que muestran la devoción de Luis XIV a San José; el recurso a él de la familia real para obtener un príncipe heredero, su contribución a la introducción de la fiesta de precepto del 19 de marzo en Francia, e incluso una posible consagración de su reino al santo. Otros hechos testifican también la devoción de Luis XIV a San José.

GAUTHIER, R., *La fête liturgique du mariage de Marie et de Joseph*, Montréal 2000. 112 págs. ISBN 2-9806339-3-3.

Presenta esta publicación numerosos oficios para la celebración de la fiesta del matrimonio de María y José, desde el de Gersón hasta finales del siglo XVII; enumera luego las principales respuestas del Papa y de la Congregación de Ritos, 1655-1846, sobre la celebración de los esponsales con memoria de San José; le siguen luego otras intervenciones de las supremas autoridades eclesiales en este tema hasta nuestros días. Como apéndice reproduce 16 misas de las dedicadas a celebrar el matrimonio de María y San José.

GAUTHIER, R., *Le petit office de saint Joseph.* Montréal 2001. 47 págs. ISBN 2-9806339-4-1.

Es muy conocido el oficio parvo de la Santísima Virgen; como complemento suyo se comenzó a divulgar en el siglo XVII un oficio parvo de San José. En los siglos XIX y XX alcanzaron notable difusión otros Oficios parvos de San José; en 1921 la Penitenciaría concedió indulgencias a un Oficio parvo de San José, aprobado luego en 1929.

E. Muñoz

GIRONÉS, G., *La Divina Arqueología y Otros Estudios.* Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Series Valentina XLVII. Valencia 2003. 406 págs. ISBN 84-95269-12-0.

En el jubileo de su año XL de magisterio la Facultad de teología de Valencia publica en un volumen algunos de los escritos del profesor Gironés. Son la segunda edición de su libro *La Divina Arqueología*, que trata *Del primer principio teológico en el tratado de la Trinidad*, y otros veintidós, publicados en su mayor

que muestran la amplitud de la atención investigadora del profesor Gironés: filosofía, teología fundamental, Dios trino y uno, protología, cristología, metrología o mariología, eclesiología, semiología o sacramentos, antropología, escatología. Se añade la bibliografía del autor: libros teológicos, otros libros, traducciones y ediciones, artículos, recensiones y crónicas en *Anales Valentinos*. En la introducción el Dr. Juan A. Mateo presenta algunos rasgos relevantes de la biografía del profesor Gironés -fue profesor en Burundi y en Bolivia-, y subraya algunas características de su pensamiento teológico. Con él deseamos que el profesor Gironés siga «enriqueciendo la teología española con aportaciones de calidad y madurez».

E. Ortega

GUARDINI, R., *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*. Cristiandad 2002. 706 págs. ISBN 84-7057-461-2.

La editorial Cristiandad nos ofrece en un volumen de sobria y elegante presentación esta nueva edición de la más conocida obra de Romano Guardini. Como el autor indica en el prólogo son meditaciones sobre determinadas palabras y acontecimientos de la vida de Jesús; «no son disquisiciones científicas, no son historia ni teología, sino simples meditaciones espirituales, homilías pronunciadas en la misa de los domingos a lo largo de cuatro años». Como subraya la introducción a esta edición española, Guardini no pretende realizar una labor exegética académica, ni escribir una psicología de Jesús, sino que elabora una psicología teológica, en la que destaca el aspecto relacional de los hombres y de éstos con Dios. Son ochenta y ocho meditaciones agrupadas en siete secciones; la última, con doce meditaciones, versa sobre textos del Apocalipsis.

E. Muñoz

GUARDINI, R., *La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo*. Cristiandad 2002.360 págs. ISBN 84-7057-466-3.

El primero de estos estudios se publicó por vez primera en 1929 en una revista; desde entonces no han cesado de aparecer ediciones de este «ensayo», como él lo llama. Es superflua una presentación del contenido de este ensayo: las diversas respuestas que ha tenido la pregunta sobre la esencia del cristianismo, la diferencia entre la figura religiosa de Jesucristo y otros fundadores de religiones, su persona como lo propio y esencial del cristianismo. Concluye afirmando que el cristianismo solamente puede ser la religión del amor en cuanto «religión del amor a Cristo, y, a través de El, del amor dirigido a Dios, así como a los otros hombres». Pero esta afirmación oscurece algunas de las palabras de Cristo, que Guardini ha ponderado, por ejemplo en su referencia a la descripción del juicio final: «allí donde el hombre practica el amor frente a otro hombre [...], lo hace con Cristo mismo»; se ama, pues, a Cristo en persona a través del amor a los hombres, sobre todo a los desafortunados, porque en ellos está Cristo; no se ama a los hombres a través de Cristo.- El segundo estudio reflexiona sobre un buen número de virtudes y concluye con la reflexión sobre la justicia de Dios, a cuya luz invita a releer sus anteriores páginas.

E. Ortega

GUTIÉRREZ CABRIA, S., *Dios, ciencia y azar*. BAC. Estudios y ensayos. Filosofía y ciencias 39. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2003. 418 págs. ISBN 84-7914-633-8.

El diálogo ciencia y fe es el reto actual de los cristianos; este diálogo puede tenerse entre varias personas o en el pensamiento de un científico creyente; pues bien: «El presente libro es el resultado de una serie de reflexiones a lo largo de varios años, orientadas a establecer en la mente del autor una coherencia lógica entre

voces de nuestras aprehensiones científicas y las de nuestras aprehensiones religiosas». Los abundantes y actualizados datos científicos, filosóficos y teológicos y de la historia de estos saberes muestran la amplitud de la reflexión que nos ofrece el autor. Estos son los temas de su reflexión: el ocaso del determinismo; determinismo y libre albedrío; Dios y la ciencia; el asentimiento a la fe religiosa; y cuatro retos: el cosmológico del origen del universo, el biológico de la evolución, el antropológico de la unidad del cuerpo y alma en el hombre, el de la utopía mundana-escatológica. El autor ha reflexionado también sobre las síntesis que ofrecen otros autores de nuestro tiempo; y las presenta.

Es un libro que requiere una lectura pausada y reflexiva, como ha sido su composición; los datos que aporta el autor abren posibilidades de nuevas reflexiones e intentos de síntesis; impulsan a proseguir con mayor profundidad el deseado diálogo fe y razón, que tanto preocupa al intelectual cristiano de hoy.

E. Ortega

Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um dem Monotheismus. Hrsg. von SÖDING, THOMAS. Friburgo, Herder, 2003, 214 págs. ISBN 3-451-02196-X.

Este volumen es el 196 de la colección Quaestiones Disputatae y está consagrado al monoteísmo judeo cristiano. Se parte de un estudio de E. Zenger, sobre el origen, desarrollo y rasgos específicos del monoteísmo judío. Subraya los inicios politeístas, el culto monolátrico y el monoteísmo final. Pone el acento en el carácter liberador e histórico de Dios, a mi juicio, sin subrayar suficientemente la importancia del creacionismo cósmico en el paso a un dios único y universal. El siguiente estudio del editor, Th. Söding, está consagrado al carácter misionero del cristianismo, a partir de Jesús. Se centra en el estudio del desarrollo cristiano en la sociedad romana. El tercer estudio es el de Ernst Dassmann, "¿Cuántos caminos llevan a la verdad?", analiza la controversia entre Ambrosio y Simacho sobre el altar de la victoria en la Roma imperial, subrayando las diferencias entre el cristianismo y el paganismo en lo referente a la intolerancia de las otras religiones.

Los dos últimos capítulos son los más filosóficos; el de J. Werbick, "¿Fe monoteísta absolutista? ¿Pluralidad liberadora del politeísmo?" analiza las perspectivas de ambas concepciones a partir de los estudios de las críticas a la intolerancia monoteísta (Hume y Nietzsche), desde la rehabilitación del politeísmo naturalista (J. Assmann) y desde un teísmo cósmico contrapuesto a la concepción bíblica, histórica y basada en la torá judía. Finalmente Klaus Müller estudia "El monoteísmo en el discurso filosófico de la actualidad", centrado en un análisis de los rasgos personales y de sujeto de la concepción judeo cristiana de Dios, y en la valoración racional de la religión y sus aportaciones para la filosofía.

El volumen es muy desigual. Se echa de menos algún trabajo sobre las raíces teológicas y filosóficas de la actual teología de las religiones (Hick, Knitter, Paniker, etc) así como una mayor apertura respecto de las religiones orientales. Quizás el tratado más logrado sea el de Zenger sobre el monoteísmo judío, que muestra bien la evolución de la fe judía y la aparición tardía del monoteísmo.

Juan A. Estrada

JERICÓ IGN., *El Símbolo Apostólico. Historia y comentario*. Pensamiento 7. Revista Agustiniana. Madrid 2002. 456 págs. ISBN 84-95745-16-X.

Al presentar esta su obra el autor indica que es una «aproximación al símbolo» de los apóstoles, un intento de facilitar la comprensión de la doctrina que contienen las doce frases de ese *Credo*. Después de amplio prólogo e introducción sobre este *Credo* y los catecismos que han ido apareciendo en los últimos años, el autor desglosa y explica cada una de las doce proposiciones del *Credo*: las completa

cada una de las secciones en las que divide la exposición de cada uno de los doce artículos de fe del *Credo*, aduce el autor los textos paralelos de los tres grandes catecismos del magisterio pontificio: del *Catecismo de San Pío V*, del *Credo del Pueblo de Dios*, de Pablo VI, y del *Catecismo de la Iglesia Católica*, de Juan Pablo II. En el epílogo el autor, especializado en los temas de fe, sobre todo en los autores de la Escuela de Salamanca -lo demuestran más de cuarenta títulos de su bibliografía- insiste en su intento, que ha sido indicar lo que es la fe católica, y distinguir entre fe y teología, y resume su exposición apoyándola sobre cuatro pilares que son: la fe católica, la regla de fe, el artículo de fe, el dogma de fe. La selecta bibliografía indicada en cada uno de los artículos del *Credo*, en el epílogo, y en la bibliografía final facilitan una ampliación y confirmación de la doctrina expuesta por el autor.

E. Ortega

Juan Pablo II y los grandes de la tierra . Edibesa Madrid 2002. 253 págs. ISBN 84-8407-303-3.

La benemérita editorial Edibesa nos ofrece este lujoso y elocuente testimonio del aprecio que muestran a Juan Pablo II los grandes personajes de la tierra actuales. Son más de cien testimonios de las más representativas figuras de los gobiernos de las naciones y de las altas instancias internacionales, y de algunos renombrados artistas. También veintidós líderes religiosos -no cristianos o no católicos-expresan su alta estima del actual Romano Pontífice. La presentación oficial del libro es de Kofi Annan. Acompañan a cada texto una o varias fotografías del Papa con el personaje autor del testimonio; en otras páginas se reproducen fotos significativas tomadas en algunos de los viajes papales, a lo largo de sus muchos años de su intensa actividad misionera por todo el mundo.

E. Muñoz

L'Eucaristia nel vissuto dei giovani, a cura di P. CARLOTTI - M. MARITANO. Biblioteca di Scienze Religiose 175. LAS. Roma 2002. 343 págs. ISBN 88-213-0496-5.

Se publican en este volumen los estudios aportados a la reunión anual sobre actualización teológica, que organiza la Pontificia Universidad Salesiana de Roma; en línea con las anteriores en esta, que trata de la vivencia juvenil de la Eucaristía, se han conectado la temática teológica y la práctica pastoral juvenil. Se agrupan esas aportaciones en tres secciones: análisis de la situación, su interpretación, su prospección operativa. En la sección primera M. Pollo y R. Tonelli exponen la vivencia eucarística de los jóvenes, pertenecientes o no a asociaciones eclesiales y proponen algunas lineas de actuación; Br. Seveso dibuja un cuadro de los modelos teológico-pastorales vigentes y su diverso influjo en la vida ritual; P. Sciligo muestra cómo la relación en la Eucaristía está condicionada por la relación con nosotros mismos y con nuestros progenitores; cierra esta sección un panel al que T. Doni aporta una reflexión sociológica sobre la vivencia eucarística de los jóvenes, R. Guarino propone unas reflexiones pastorales, S. Negruzzo tiende un puente entre los jóvenes y la liturgia, G. Ruggiero y E. Stermieri reflexionan sobre las dificultades y prospectivas de esas vivencias. En la segunda sección, E.Fr. Fortino expone la relación entre comunión eucarística y comunión eclesial y las normas vigentes; G. Colzani profundiza en el significado sacramental de la Eucaristía, C. Giraudo presenta la participación en la Eucaristía como fuente y culmen de la vida sacramental, A. Strus expone el encuadre de la Eucaristía en el discurso de Jesús, capítulo 6º de San Juan; G. Morante traza las dimensiones de la catequesis a jóvenes en clave eucarística, C. Cangià expone la pedagogía de los signos, M. Maritano y O. Pasquato describen los orígenes y el desarrollo de la Eucaristía en la vida de los

musical de la celebración eucarística. En la sección tercera P. Carlotti reflexiona sobre la influencia de la participación en la Eucaristía en el sujeto moral, M, Sodi trata de la comunicación, animación y ministerialidad en la vida eucarística, y Mons. T. Bertone propone algunos desafíos que nos hace la Eucaristía y sus posibles respuestas. Estas páginas son un estímulo para una confrontación seria entre las expectativas de los jóvenes y sus educadores y la esencia del misterio eucarístico.

E. Ortega

La razón creyente. J. PRADES - J. Mª MAGAZ (eds.) Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica Fides et Ratio. Studia Teológica Matritensia 1. Madrid 2002. 615 págs. ISBN 84-932705-0-4.

Estas actas del Congreso Internacional sobre la «Fides et ratio», celebrado en Madrid, 16 - 18 de febrero de 2000, se publicaron en la Revista Española de Teología 60 (2000) 137-503. Se publican de nuevo en este primer volumen de la colección editada por la Facultad de Teología de San Dámaso, de Madrid, en el que se han incluido los textos originales de las ponencias que habían sido redactadas en otros idiomas. La estructura del volumen corresponde a la del congreso, en el que a las ocho ponencias siguieron otras tantas «réplicas», o ecos armoniosos. Las ponencias se agrupan en dos núcleos: el primero, las relaciones entre filosofía y fe cristiana, abarca cuatro temas: la encíclica y el aislamiento de la filosofía (X. Tilliette); el estatuto contemporáneo del saber y la teología (J. Seifert); la exigencia cristiana de una filosofía abierta al ser (H.B. Gerl-Falkovitz); las perspectivas nuevas de la ontología (K.L. Schmitz)-; el segundo núcleo, problemas relativos a la revelación, fe y razón, se desarrolla en otros cuatro temas: la unidad cristológica de la economía salvífica como marco de las relaciones fe-razón (G.L. Müller); la superación de la separación entre la fe y la razón (D.L. Schindler); el diálogo intercultural e interreligioso (B. Adoukonou); la vida de la Iglesia como lugar histórico de acceso a la verdad (A. Carrasco). Preceden los discursos de los cardenales Ratzinger y Rouco, que abrieron y cerraron el congreso; siguen en el volumen doce interesantes comunicaciones que sus autores enviaron al congreso. De nuevo encontramos en estas actas brillantes aportaciones del intercambio científico de pensadores de áreas culturales francófona, anglosajona y alemana con pensadores españoles.

E. Ortega

LAMY, MARIELLE, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au moyen âge (XII-XV siécles)*. Collection des ëtudes Augustiniennes. Série Moyen âge et Temps Modernes 35. Institut d'Études Augustiniennes. Paris 2000. 676 págs. ISBN 2-85121-179-X.

Esta investigación, excelente por la claridad de su exposición, por la profundidad de su análisis y la amplitud de su información, se divide en tres períodos. En el primero expone el nacimiento de la controversia, suscitada por la introducción en Occidente de la fiesta de la Concepción en el siglo XII; expone la autora los orígenes de la fiesta y las primeras controversias en Inglaterra; fue San Bernardo el portavoz de los que se opusieron a esta novedad: la autora examina los textos y la doctrina de San Bernardo, y los textos y doctrinas de los autores poco conocidos participantes en esta primera controversia. En el segundo período son maestros de la Universidad de París, Tomás de Aquino, San Buenaventura y Enrique de Gante los actores principales; la autora analiza con agudeza y exactitud sus textos, y presenta sus limitaciones y escollos; aunque la doctrina que propugnaba el rechazo del privilegio de la Inmaculada Concepción de María borra por un tiempo toda controversia; sin embargo sigue difundiéndose la celebración de esta fiesta, y se va elaborando una nueva formulación de la doctrina inmaculista, que aparece en

Ware y a Juan Duns Escoto. Comienza así el tercer período en el que la doctrina inmaculista alcanza una gran difusión, es defendida por los franciscanos, carmelitas, agustinos. mercedarios y servitas, e impugnada por los dominicos; la autora expone los nuevos rasgos del debate y de la argumentación. La polémica toma rasgos ásperos con la actuación de Juan dc Monzón en la Universidad de París y de Nicolás Eymerich, y sus repercusiones en otros ámbitos. Las presiones de los inmaculista prosiguieron en el concilio de Basilea, que proclamó la doctrina de la Inmaculada Concepción al final de sus sesiones en 1439, cuando el papa se había separado del concilio; por esta razón la proclamación conciliar de Basilea no puso fin a la controversia medieval.- Culmina el volumen una amplísima bibliografía, de fuentes manuscritas e impresas y de estudios sobre el tema, que han sido continuamente referencias a lo largo de la investigación.

E. Ortega

LANGE, DIETZ, *Glaubenslehre. Bde I-II*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 536 pp. (I) y 518 pp. (II) ISBN 3-16-147659-X, 3-16-147660-3.

Lange es actual profesor emérito de la facultad de teología de la Universidad Georg-August de Gotinga. Su trayectoria intelectual y pastoral en el mundo del protestantismo reformado alemán no es ni mucho menos pequeña. De ello, sin duda, se beneficia la presente obra, en la que desemboca un caudal notable de intereses teológicos profundizados durante largo tiempo de docencia y praxis. Lange propone fundamentalmente una visión sistemática de la teología, una *Glaubenslehre*. Prefiere esta denominación a la de *dogmática*. Su perspectiva reformada le hace sospechar de toda fijación atemporal de las afirmaciones de fe, de manera que opta por articular un edificio sistemático que tenga muy en cuenta el valor del significado de la fe cristiana para el hombre contemporáneo (cf. I, p.4). El dogma, saltándose las consecuencias que implica la historicidad, no problematiza para nada el ser una fijación incircunstanciada de contenidos de fe. Para Lange eso es ilegítimo. El creyente actual está desafiado por problemas concretos, que exigen una comprensión imposible de alcanzar con el recurso exclusivo al pasado normativo (como lo hace la epistemología propia de la teología dogmática). Lange quiere más bien exponer la fe cristiana en sus items fundamentales siempre en conexión con el hoy de la experiencia humana. La dialéctica interna a la experiencia humana se correlaciona e ilumina con la dialéctica interna de la experiencia de fe. El lector podrá acceder a todos los presupuestos metodológicos y epistemológicos que están en la base de la obra en la abultada introducción *A. Standort und Aufgabe der Glaubenslehre* (I, pp.3-140). De ella resaltamos por su valor orientativo la explicación del criterio de selección y distribución de los temas (I, pp.126-140), así como la relativización metodológica que recibe tanto la Escritura (I, pp.91-97) como la Tradición (I, pp.97-103). Como complemento a esta larga introducción, Lange prefiere hacer un rodeo antes de entrar en materia por la Filosofía de la Religión (*B. Religionsphilosophische Grundlegung*, I, pp. 141-279). Y hecho esto, se siente en condiciones de hacer la exposición en tres momentos: *Creación y Pecado* (I, pp. 283-536), *Jesucristo y el Reino de Dios* (II, pp. 1-261) y *La vida histórica de los cristianos y la plenificación del mundo* (II, pp. 263-473). El modo de exposición está marcado por un rasgo, que el lector ha de tener en cuenta para diferenciar esta obra de otras de su género –el contrapunto podría ser, por ejemplo, de lado católico, el trabajo de G. L. Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (Herder, Barcelona 1998)–. Y es que el planteamiento, en general y en coherencia con la perspectiva metodológica anunciada, optar por abordar los desarrollos exegéticos –y, en su caso, aunque muy escasamente, los históricos– simultáneamente y sólo a colación de la cuestión correspondiente que se analiza. Lange está siempre a la búsqueda de la sistematización de las afirmaciones de fe, no tanto de su génesis y evolución. Visto el conjunto, sin duda que no nos encontramos ante una obra menor.

minucioso a los grandes ejes del discurso teológico protestante en relación a un amplio espectro de temas.

Francisco José Ruiz Pérez, S. J.

LE BRUN, J., *Le Pur amour de Platon à Lacan*. Paris, Éditions du Seuil, 2002. 440 págs. ISBN 2-02-029851-1.

La question, o «querelle», del amor puro, agitó mucho los espíritus teológicos y a los «espirituales» del siglo XVII, hasta que la Iglesia pronunció su veredicto definitivo. Recordemos las disputas teológicas entre Fénelon y Bossuet. Fénelon, un obispo modélico pero con un exceso de celo en este punto, se sometió ejemplarmente al dictamen de la Iglesia, que se mantuvo en el término medio de la racionabilidad. Otro obispo francés de la mitad de ese mismo siglo, Jean-Pierre Camus, se había adelantado a sus tesis, igualmente extremosas, publicando multitud de libros sobre el mismo asunto, alrededor de la figura de La Caritée. De todo ello nos da cuenta Jacques Le Brun en esta obra. Pero su horizonte es mucho más amplio, como se deduce del mismo título, pues se extiende desde Platón hasta el psicoanálisis de nuestros días. Lo cual significa que no nos encontramos ante una obra puramente teológica. Por sus páginas desfilan, además de los obispos dichos, junto con San Agustín, Jansenio, Madame Guyon y Henri Bremond en confrontación con Pierre Rousselot, también un grupo de filósofos significativos, como Platón, Kant, Schopenhauer, Sacher-Masoch, y los psicoanalistas Freud y Lacan (cada uno de los cinco últimos con un capítulo propio). Pues hay que añadir que el autor de esta obra es miembro de l'Ecole de psychanalyse Sigmund Freud. Conoce bien, por tanto, la psicología, pero igualmente la teología, pues también es director de l'Ecole pratique des autes études, en la sección de ciencias religiosas, así como el editor de las Obras de Fénelon en la Biblioteca de la Pléiade. Está capacitado por tanto para darnos una visión complexiva de este intrincado problema, que no solo se las tiene que ver con la teología sino también con la antropología y la psicología humana, acerca de esa paradoja -impensable para el autor- del amor puro. Solo echamos de menos una bibliografía aparte, que facilitara la confrontación de sus abundantes notas.

L. Martínez

LEAHY, BR., *El principio mariano en la eclesiología de Hans Urs von Balthasar*. Ciudad Nueva. Madrid 2002. 188 págs. ISBN 84-9715-025-2.

El autor se propuso la ardua tarea de escribir un libro sobre el «principio mariano» en la Iglesia según von Balthasar; pero merecía la pena el intento de ensamblar un «archipiélago de fragmentos» dispersos a lo largo de toda su obra. Aunque von Balthasar no da una definición del término «principio», con él se refiere a las dimensiones fundamentales de la naturaleza de la Iglesia; habla de cuatro principios que constituyen la estructura fundamental de la Iglesia: son los principios petrino, paulino, joánico y jacobeo; sobre ellos, el principio mariano los abarca a todos, porque la realidad de la Iglesia consiste en ser transparencia mariana de Cristo, y porque María es la Madre que ha engendrado al Verbo del que nace la Iglesia y es la esposa que coopera con Cristo en la redención. En una primera parte se ofrece al lector una perspectiva histórica con referencia al principio mariano a través de los siglos; en la segunda se analiza la estructura de la teología de von Balthasar a fin de enmarcar su reflexión sobre el principio mariano; en la parte tercera se subrayan los rasgos relevantes de María y su papel «teodramático»; la cuarta parte considera directamente el principio mariano como constitutivo de la Iglesia; la quinta parte sugiere algunas dimensiones concretas del principio mariano en la Iglesia de hoy.

E. Ortega

LEHMANN, K., *Es tiempo de pensar en Dios. Conversaciones con Jürgen Hoeren.* Herder. Barcelona 2002. 191 págs. ISBN 84-254-2241-8.

En el tono distendido de una conversación el cardenal Karl Lehmann responde a las preguntas que le hace Jügen Hoeren sobre una amplia gama de temas actuales. Aunque algunos de ellos tienen especial eco en Alemania, como es el problema de los «certificados» extendidos por responsables eclesiásticos consultados por mujeres que reflexionan sobre un posible aborto, o del privilegio de algunos cabildos catedralicios alemanes y su entorno por el que presentan una terna para la elección del obispo diocesano, las facultades eclesiásticas en las universidades estatales, o la responsabilidad de los eclesiásticos ante los trabajadores forzados en los años nazis, todos los otros temas tienen su realidad en los demás países, al menos, en los del primer mundo. Son preguntas, por ejemplo, sobre el celibato, la homosexualidad, la mujer en la Iglesia, el ecumenismo, las estructuras eclesiásticas, la Iglesia y la política, su actuación en la cuestión social, límites en la investigación biológica, la eutanasia, etc. Incluso se oyen con curioso interés sus recuerdos biográficos, de sus profesores, de sus experiencias en reuniones, asambleas de todo género, sínodos, y sus reflexiones sobre el Vaticano II. Como concluye el interlocutor, este diálogo «es un ejemplo de cómo en la actualidad se podría y se debería, hablar de la Iglesia católica y de su mensaje».

E. Olivares

LIEDKE, ULF, *Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik,* Würzburg, Echter, 2002, 146 págs. ISBN 3-429-02504-4.

En base a escritos póstumos, algunos todavía no publicados del archivo de Adorno, ofrece Liedke un análisis de su pensamiento metafísico tardío. En ese contexto analiza la crítica religiosa de Adorno, bajo la doble influencia de Marx y Freud, su metafísica negativa desde el trasfondo de un concepto dialéctico de la experiencia, emparentado con la dialéctica negativa, y algunos análisis sobre su metafísica materialista. El estudio se completa con un análisis del argumento ontológico por parte de Adorno, desde el que busca iluminar la dialéctica relación adorniana entre pensamiento y realidad. Son estudios independientes, sin que haya trabazón entre los distintos capítulos, cuyo máximo valor estriba en los textos inéditos de Adorno que saca a la luz. Hay una bibliografía final que sirve de complemento, pero se echan de menos títulos importantes, como el magnífico estudio de J.A. Zamora. "Krise, Kritik, Erinnerung", que hubiera aportado elementos importantes a la concepción adorniana de metafísica y de experiencia.

Juan A. Estrada

LUCIANI, R. FR., *El misterio de la diferencia.* Analecta Gregoriana 285. Università Gregoriana. Roma 2002. 628 págs. ISBN 88-7652-931-4.

La presente investigación tiene como finalidad fundamental realizar un estudio tipológico de la analogía en el pensamiento de Tomás de Aquino, Erich Przyvara y Hans Urs von Balthasar. Se divide en tres partes, de las que cada una gira en torno de un tipo específico de analogía: *analogia nominum, analogia entis, analogia trinitatis*; en cada una de las tres partes estudia el tema central de ella en cada uno de los tres autores, aunque cada autor destaca con mayor énfasis un modelo más que el otro: en Tomás de Aquino se evidencia con más fuerza la analogia nominum, en Przywara la analogia entis y en von Balthasar la analogia trinitatis. El autor procura resaltar la originalidad de cada uno de esos tres autores en su exposición de la analogía más característica suya: indica cinco puntos más originales en Santo Tomás, tres aspectos originales en Przywara y cinco aspectos de cierta originalidad en von Balthasar. Y apunta también cuatro dimensiones que dotan de

autores en sus respectivos modos de comprender estos tipos de analogía, en lo sistemático relaciona los órdenes lingüístico, ontológico y teológico-trinitario, en el método aplica una cierta analogía en el camino del pensamiento de los tres autores, en el contenido muestra una analogía trinitatis bajo la forma originaria de analogía generationis et intelligentiae.

E. Ortega

MAGNANI, G., *«Tu sei il Cristo». Cristologia storica*. Pontificia Università Gregoriana. Roma 2002. 478 págs. ISBN 88-7652-923-3.

Afirma el autor que «con el actual desarrollo de las investigaciones interdisciplinares es posible escribir de nuevo Una Vida de Jesús. [...] La investigación histórico crítica moderna puede retomar con una nueva luz el testimonio global del Nuevo Testamento sobre la estructura de la nueva religión naciente».

El autor nos ofrece en este libro el fruto de sus largos años de docencia universitaria; expone en los tres capítulos primeros las fuentes paganas, judías y apócrifas de la religión cristiana, las fuentes neotestamentarias no evangélicas, el testimonio de los Padres y escritores cristianos de los dos primeros siglos; el capítulo central trata del mensaje de Jesús: Dios y su Señorío; los otros cuatro capítulos restantes estudian los testimonios de la resurrección de Cristo, Jesús y el mesianismo, la condena a muerte de Jesús, el Hijo y el Abbà. Una abundante bibliografía acompaña cada uno de los capítulos.

Reconociendo el valor de la síntesis realizada, extraña que en el «mensaje de Jesús» no se destaquen y subrayen sus enseñanzas características contenidas en las Bienaventuranzas y en otros discursos catequéticos suyos, y que culminan con su pregón de la identidad de sus discípulos: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado».

E. Ortega

MAGNANI G., *Religione e religioni.* Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001. Vol. 1. *Dalla monolatria al monoteismo profetico*, 671 págs. Vol. 2. *Il monoteismo*, 573 págs. ISBN 88-7652-898-9/900-4.

Tenemos ante nosotros dos monumentales volúmenes de este profesor de fenomenología histórico-comparada de las religiones, de la Universidad Gregoriana. Pretende atender a cuatro esferas de investigación en su objeto de estudio: la esfera de lo divino, la de lo sobrenatural infradivino, la antropológica y la cosmológica. Y ello en cada una de las formas religiosas presentadas. En cuanto a la metodología empleada, también establece el autor sus precisiones. Quiere realizar un análisis comprehensivo de las formas religiosas sobre la base de una comparación histórico-empírica de las mismas. Su método de "clasificación comprehensiva" tiene tres niveles progresivos de profundidad. El primero es el nivel de "comprensión formal". Llama forma al conjunto de rasgos relativamente estables que pueden ayudar a delimitar y clasificar aproximativamente un fenómeno religioso. Este es un primer nivel de comprensión. La "comprensión tipológica" pretende captar los rasgos característicos y propiamente distintivos de los fenómenos examinados que les hace constituir un área de fenómenos semejantes, aunque pertenecientes a realidades individuales diferentes. Este nivel atiende al área de la creencia. Por ejemplo, los trazos característicos que distinguen al monoteísmo de otros tipos religiosos en la esfera de la creencia de la realidad última personal definen al monoteísmo como un "tipo" religioso. Rasgo tipológico fundamental es aquél cuya presencia implica todos los demás rasgos del tipo: en el caso del monoteísmo es la "omniperfección" de la única figura divina. Todavía existe el rasgo específico que delimita a un monoteísmo como original con respecto a otros. La Encarnación, en el caso del Cristianismo. La

tipológico) es que las religiones no son ni iguales ni definibles por un mínimo común denominador, sino que se trata de fenómenos análogos. Lo que da consistencia a este segundo nivel de comprensión es el hallazgo de la "nota tipológica fundante" que se encuentra en el núcleo de las conexiones necesarias entre los rasgos característicos y distintivos de un área o esfera determinada. Todavía busca el autor un principio de unidad más profunda que aglutine las "notas fundantes" de los varios tipos de las diversas áreas o esferas, es decir un principio de analogía estructural. A este fin tiende la "comprensión estructural", que pretende establecer una "unidad estructural análoga" entre las religiones pertenecientes a un mismo tipo general en contraste con la cual aparece lo que específicamente individualiza a cada religión particular. Se busca la nota estructural en dos planos. La nota estructural análoga es aquella capaz de dar la comprensión sintética de todas las notas fundantes tipológicas de las esferas de lo divino lo antropológico y lo cosmológico. En el caso del monoteísmo no puede faltar la "infinitud positiva personal" conectada necesariamente con la nota de omniperfección divina y creación total. La nota estructural específica es aquella que comprende el núcleo inteligible último de una religión concreta y que perdura a través de las variaciones históricas y de los cambios culturales. Esta estructura es capaz de adaptarse y sobrevivir a los cambios histórico-culturales en las religiones universales.

Este intento original, de gran magnitud ha dado como resultado los dos volúmenes que tenemos ante nosotros. En el primero de ellos aborda el problema del "teísmo". Dedica un capítulo específico al politeísmo, en el cual quiero destacar su defensa de una línea tendente a la unidad hacia abajo, hacia un "fondo divino" más que hacia su culminación en una "figura" divina suprema. El dualismo ocupa el capítulo 4º, con especial atención al mazdeísmo postgathico y al maniqueísmo. El monoteísmo israelita es abordado en varias etapas: el capítulo 5º lo dedica al estudio del judaísmo antiguo como monolatría patriarcal, hasta el Éxodo. El judaísmo yahvista centrado en el acontecimiento sinaítico y Moisés, pero con raíces muy hacia el pasado, ocupa el capítulo 6º. El siguiente capítulo está destinado a esclarecer la monolatría de los llamados "profetas anteriores", desde Elí y Samuel; aquí habla de una "segunda monolatría" de Israel y apunta el paso cierto al monoteísmo con los profetas escritores, señalando como seguro al Deutero-Isaías. Interrumpe la presentación del monoteísmo judío para introducir un capítulo (8º) acerca del "deísmo" de las religiones tradicionales. Y retoma el judaísmo con la presentación del monoteísmo de los "profetas mayores". Encuentra un monoteísmo estructurado en el Deutero-Isaías, en el sigo VI a. C. (cap. 9º). Este capítulo sobre el monoteísmo judío a partir del siglo VI, cierra el volumen.

El segundo volumen, titulado "El monoteísmo", viene provisto de una faja sobrecubierta en la que puede leerse "Cristianismo e Islam". Comienza justamente con un capítulo dedicado a "Dios en el Judaísmo moderno", a partir de la destrucción de Jerusalén y el surgimiento del rabinismo (L. B. Zakkai) e intenta una presentación del actual Judaísmo en torno a las cuatro esferas establecidas en su campo de análisis. El Dios "unitrino" del cristianismo ocupa los capítulos 2º, 3º y 4º. El cap. 2º está dedicado a describir los diversos intentos de acceso a los orígenes del Cristianismo, a los métodos de investigación sobre las escrituras cristianas y la formación del canon neotestamentario; la segunda parte de esta capítulo se ocupa del Cristianismo como religión perfectamente estructurada, sobre los Padres y los escritos neotestamentarios en busca del núcleo del monoteísmo cristiano del Dios unitrino. El cap. 3º se centra en Jesucristo en su doble condición de hombre e Hijo de Dios, recibido en un proceso de "revelación progresiva" hasta su reconocimiento confesante como Señor (kýrios) por la comunidad creada por él. El 4º busca la consolidación de la teología sistemática, la bíblica y las definiciones conciliares. Acoge especialmente la continuidad del monoteísmo en el Nuevo Testamento, con la especificidad de la confesión de Dios como "abbá" por Jesús. Asimismo, el análisis de las formulaciones del Dios unitrino en los concilios cristológicos y trinitarios

tipológica (la omniperfección del que es) y estructural (la infinitud de Dios). Acaba este denso capítulo con la presentación del núcleo estructural específico del Cristianismo: la Encarnación y la infinitud personal comunitaria de Dios, el Verbo de Dios y el retorno de toda la realidad al Padre por mediación del Hijo, el juicio de Dios y de Cristo. En el capítulo 5º encontramos una completa presentación del monoteísmo islámico: el marco histórico-cultural, la persona de Mahoma como "sello de la profecía", la institución califal, la expansión del Islam, las "fuentes" del monoteísmo de Mahoma y del Corán, la "cristología" coránica, la revelación coránica, la divinidad única, la ley islámica y sus cinco pilares. En el capítulo 6º nos encontramos con una síntesis que pretende establecer la tipología del monoteísmo en las cuatro esferas anunciadas: en la esfera de la divinidad establece como rasgo formal la concentración de lo divino en un único ser personal, como rasgo tipológico propone la omniperfección del ser único divino personal, y como rasgo estructural la infinitud positiva personal que exige que el monoteísmo sea mantenido de forma radical como única forma de permanencia. Asimismo se detiene en explicitar los rasgos distintivos en las esferas del sobrenatural infradivino, de lo antropológico y de lo cosmológico. El capítulo 7º es titulado "Morfología dinámica del objeto de la religión" que establece como una bipolaridad de presencia y transcendencia de la realidad última, de modo que una línea de tendencia hacia una religiosidad cósmico-panteísta es copresente tensionalmente con una línea de tendencia a la religiosidad ético-personal en la que se pone de relieve la transcendencia y alteridad de la realidad última. En el capítulo final de la obra se ocupa del "objeto común análogo de la religión" que establece como "La Realidad Suprema" como misterio transcendente e inabarcable, accesible al hombre solo por revelación o iluminación que puede nombrase como "lo Divino" que no excluye, sino que incluye todas sus posibles y reales especificaciones.

La obra posee un índice de autores y otro de materias. La presentación tipográfica y el maquetado quedan por debajo de la calidad científica de este poderoso trabajo del prof. Magnani. Aunque el cuerpo de letra es adecuado, la impresión adolece de falta de calidad para una obra de investigación de esta categoría. Asimismo, algunas erratas de imprenta, la misma presentación de los capítulos y del índice de materias, así como el conjunto del maquetado hablan de la soledad de los teólogos del área latina para dar a luz sus obras. Ésta que reseño, excelente por la calidad y cantidad de la documentación aportada, la finura de los juicios histórico-fenomenológicos y la altura científica del método empleado en su confección y exposición no debe faltar en las bibliotecas de los centros teológicos, de ciencias religiosas, de ciencias de la religión y de filosofía. Por supuesto, todo profesor cuya disciplina se avecine a la fenomenología de la religión debería disponer de un ejemplar siempre a mano. Alguna editorial debería interesarse en su traducción al español que, estoy seguro, sería acogida con éxito y tendría gran difusión.

José Luis Sánchez Nogales.
Prof. de Filosofía de la Religión.

MARTÍNEZ PUCHE, JOSÉ A.-DEL OLMO VEROS, R. *María, Madre de la Hispanidad. Vírgenes patronas de España y de América*. Biblioteca Mariana 8. Edibesa. Madrid 2002. 635 págs. ISBN 84-8407-270-3.

Magnífica esta devota antología de la piedad mariana en España e Hispanoamérica, que nos ofrece este volumen 8 de la Biblioteca Mariana. En la primera parte en 18 capítulos, correspondientes a las regiones autónomas españolas y de Ceuta y Melilla, se nos da una visión panorámica de la devoción a María en cada Comunidad autónoma, se describen sus principales santuarios, y se expone la devoción de los pueblos a esas advocaciones de María; se ofrece también una larga lista de las Vírgenes Patronas de las poblaciones de cada comunidad, y al final una

las imágenes de Santa María, coronadas canónicamente en España, y la fecha de la coronación. En la segunda parte se exponen la historia y devoción de 20 naciones hispanoamericanas a sus patronas, y algunas otras advocaciones veneradas en cada uno de esos países. Acompañan al texto excelentes reproducciones en color de la mayoría de esas imágenes. Es una obra de fervorosa colaboración en la que participan obispos de las diócesis y otros escritores; y es admirable la eficacia y entrega a su apostólica empresa del director de esta Biblioteca Mariana y de tantas otras iniciativas de Edibesa, que tanto bien hacen a los lectores.

E. Olivares

MARTÍNEZ, L., *Las doce estrellas de la Mujer del Cielo*. BAC. Estudios y Ensayos. Teología 30. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 2002. 230 págs. ISBN84-7914-543-9.

En este libro expone su autor, teólogo mariólogo y ferviente devoto de la Virgen, en los diez primeros capítulos algunos de los títulos dogmáticos de María, Inmaculada, Madre de Dios, Madre nuestra en el orden de la Gracia, siempre virgen, unida a su Hijo en la corredención y mediación en favor nuestro, resucitada y asunta, y Reina del cielo; también, Virgen fiel, discípula primera de vida cristiana. Añade dos capítulos en los que presenta algunos «de los mil rostros», o advocaciones y santuarios, que tiene en España, y en Europa y América. Al final de cada capítulo ofrece unas líneas de síntesis, que facilitan el avance en el estudio.

E. Ortega

MENÉNDEZ, V., *La Misión de la Iglesia. Un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América Latina (1955-1992) con atención al aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús*. Tesi Gregoriana 80. Pontificia Università Gregoriana. Roma 2002. 339 págs. ISBN 88-7652-908-X

Esta investigación, interesante y actual, ofrece una visión clara y de conjunto sobre la Iglesia de América Latina en la segunda mitad del siglo ya pasado. Escoge como tema central *La misión de la Iglesia*, y su formulación en las cuatro conferencias plenarias del episcopado latino americano y en cuatro teólogos jesuitas; son las dos partes del trabajo. El primer capítulo, fundamentalmente histórico, presenta tanto la primera Conferencia Episcopal de Río de Janeiro como una síntesis del desarrollo de aquella Iglesia después del Vaticano II; el segundo ofrece una interpretación de la misión de la Iglesia en la Conferencia de Medellín, que fue el primer gran fruto eclesial del concilio en el tercer mundo y la expresión de una Iglesia particular que descubre los retos de justicia y paz, la obligan a encarnarse en la historia concreta de América latina, y descubre en ella a los pobres como sacramento de Cristo. El capítulo tercero está dedicado a la Conferencia de Puebla, en la que se empiezan a carear dos posturas fundamentales que buscan expresar la misión de la Iglesia, y que se pueden sintetizar como una "evangelización liberadora". El cuarto capítulo está dedicado a la Asamblea de Santo Domingo, en la que reaparecen las tensiones, se acentúa la labor evangelizadora del laicado y se propone la misión de la Iglesia una "evangelización inculturada y liberadora".

La segunda parte dedica el primer capítulo a J. L. Segundo, representante del nacimiento de una nueva reflexión latinoamericana, que afronta la aplicación del Vaticano II a la misión de la Iglesia en ese continente; en el segundo capítulo presenta a I. Ellacuría, que toma en serio la misión liberadora de los pobres, encuadrado en la escuela teológica de El Salvador y de Mons. Romero, y dentro de una reflexión filosófica y de la historicidad de la salvación cristiana. En los dos últimos capítulos se presentan las ricas aportaciones de J. C. Scannone, desde el ámbito teológico-pastoral argentino, y de M. Azevedo, desde la realidad brasileña, y que buscan integrar las dos posturas mayoritarias sobre la misión de la Iglesia de

a su tradición de Iglesia de los pobres, y tiene que responder al reto de la modernidad urbana evangelizando los códigos profundos culturales de una América Latina pluricultural y frágil al asedio de la modernidad.

E. Ortega

MEYENDORFF, J., *Teología bizantina*. Cristiandad. Madrid 2002. 433 págs. ISBN 84-7057-468-X.

El autor pretende estudiar la teología bizantina no sólo como portadora de ortodoxia religiosa, sino también como fenómeno histórico de una inculturación y mezcla de culturas. Hay que felicitar al autor que ha mantenido su empeño a pesar reconocer la diversidad de criterios que existen sobre los temas que trata. En su libro el autor, después de una introducción sobre los límites cronológicos y las características fundamentales de la teología bizantina, recorre en una primera parte las sucesivas corrientes históricas: la teología bizantina después de Calcedonia, el problema cristológico, la crisis iconoclasta, monjes y humanistas, teología monástica, eclesiología y sus fuentes canónicas, el cisma entre oriente y occidente, el encuentro con occidente, la influencia de la liturgia.

En una segunda parte expone los temas doctrinales: creación, el hombre, Jesucristo, el Espíritu Santo, el Dios uno y trino, los sacramentos, la eucaristía, y la Iglesia en el mundo y escatología. Hay que subrayar y alabar el hecho de que cada uno de estos diecisiete capítulos ofrece al final una breve bibliografía, en la que se indica o enjuicia cada uno de sus títulos.

E. Ortega

MÖHLER, J. A., *Simbólica, o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*. Cristiandad. Madrid 2000, 749 págs. ISBN 84-7057-429-9.

El teólogo alemán Johann Adam Möhler, 1796-1838, fue uno de los representantes de la llamada "Escuela de Tubinga", que tanto influjo ejerció sobre la teología católica del siglo XIX y trajo aires de renovación. Una de las obras principales de Möhler fue esta *Simbólica*. Está dividida en dos partes. La primera, "Las diferencias doctrinales entre católicos, luteranos y reformados", aborda las distintas doctrinas de estas tres confesiones cristianas respecto a los siguientes temas: estado originario del hombre, pecado original, justificación y buenas obras, sacramentos e Iglesia. La segunda parte, "Las sectas protestantes menores", trata de las diferencias entre los católicos y otros grupos nacidos en el seno del protestantismo: anabaptistas, cuáqueros, herrnhutianos y metodistas, doctrinas de Swedenborg, socinianos y arminianos. Precede una buena introducción de Pedro Rodríguez y José R. Villar, profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. El libro de Möhler no es un libro para principiantes en los temas teológicos; su lectura presupone conocer bien los problemas históricos y doctrinales que tienen que ver con las diferencias entre las confesiones. Hay que agradecer que esté a disposición del lector español y especializado una traducción tan buena y una presentación tan fiel al original como la que se nos ofrece.

Juan M. Rufo

New Catholic Encyclopedia. Second Edition. 15 vols. Thomson. Gale. The Catholic University of America. 2002. ISBN 0-7876-4004-2.

En 1967 se publicó la primera edición de esta *New Catholic Encyclopedia*, que ponía al día la edición de la *Catholic Encyclopedia*, publicada entre 1907 y 1912. Aunque se proyectó con anterioridad al Concilio Vaticano II y la mayor parte de sus 17.000 entradas estaban redactadas antes de la conclusión del Concilio, éste

comenzaron a aparecer volúmenes de suplementos, en 1972, 1978, 1988 y 1995; pronto también se vio la necesidad de someter a una profunda revisión toda la Enciclopedia, cuya reedición se pretendió coincidiera con el comienzo del tercer milenio; en ella se han incorporado el material de la anterior edición y de los volúmenes de suplementos, al que se han añadido cientos de artículos nuevos.

Se han incluido referencias de la información e investigación más recientes: como indica su título es una enciclopedia católica, no una enciclopedia del catolicismo. Además de ofrecer información sobre la doctrina, organización e historia de la Cristiandad a lo largo de los siglos, incluye noticias sobre personas, instituciones, fenómenos culturales, religiones, filosofías y movimientos sociales que han afectado a la Iglesia Católica. Presta también atención a la historia y tradiciones particulares de la Iglesias Orientales y a las Iglesias de la reforma protestante y a otras comunidades eclesiales. Además explora sus raíces en el antiguo Israel y Judaísmo, y atiende a sus relaciones con el Islam; en orden al diálogo interreligioso aporta datos sobre el budismo y otras religiones. Era lógico que se concediera preeminencia a la Iglesia de occidente y de los Estados Unidos, aun reconociendo que representa solamente una pequeña parte de la Iglesia universal.

Muchos artículos tratan de la Sagrada Escritura y exponen la actual enseñanza sobre esos libros y temas relacionados son ellos. En teología ilumina la doctrina oficial del magisterio de la Iglesia; ofrece su desarrollo, expone los temas teológicos y presenta los escritores eclesiásticos desde los Padres de la Iglesia primera hasta los teólogos de nuestros días que más influjo han ejercido en la evolución del pensamiento cristiano. Traza también la evolución del culto en la Iglesia, con atención especial a las reformas de los ritos y rituales que se han seguido de la reforma iniciada por el Vaticano II.

Presenta también la historia de la Iglesia desde numerosos puntos de vista; atiende con más detalle la actividad misionera de la Iglesia que la hizo crecer desde la pequeña comunidad de Jerusalén hasta su realidad universal de hoy. Describe también la historia y la estructura de la Iglesia en diversas áreas, regiones y países. Algunos artículos tratan especialmente de las diócesis e instituciones religiosas, que por su antigüedad, tamaño o influencia merecen especial atención en la historia eclesiástica. También aporta noticias sobre los movimientos religiosos y biografías de personajes destacados.

Expone también temas de las leyes eclesiales, y ha incorporado ampliamente la nueva legislación del *Código de Derecho Canónico* de 1983, y cuando era conveniente, también el *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*. Trata también de la relaciones de la Iglesia con los Estados y de la doctrina de la Iglesia sobre derechos y libertad humanos.

Expone igualmente las varias escuelas filosóficas a lo largo de los siglos, con especial referencia a la teología; especial atención presta a la escolástica, al tomismo. Artículos sobre filósofos contribuyen a dar una visión comprensiva de la filosofía desde la época precristiana hasta nuestros días.

Centenares de biografías de hombres y mujeres, cristianos y no cristianos, santos y pecadores, se ofrecen en estas páginas. Otros artículos sobre antropología, economía, psicología y sociología ayudan a comprender las estructuras y conductas religiosas. Especial atención otorga a las actividades de la Iglesia en la prosecución de la paz y la justicia, del bienestar social y de los derechos humanos. El auge del papel de los laicos en la Iglesia recibe la debida atención.

La *New Catholic Encyclopedia* contiene también unas 3.000 ilustraciones, que incluyen fotografías que ilustran la historia de la Iglesia y sus obras de arte, mapas de las regiones eclesiásticas, cuadros estadísticos y listas de las demarcaciones eclesiales.

Numerosas referencias en los artículos remiten a otros en los que se pueden hallar noticias relacionadas con el mismo tema. El volumen 15 de Índices, después de informar sobre los miembros del Comité de dirección en los diversos períodos de

los 150 consultores y de unos 4.500 colaboradores de esta edición y de la precedente y de sus suplementos con indicación de su contribución en esta obra, dedica 585 páginas a tres columnas a un índice exhaustivo de nombres, en los que se indica no solamente el artículo dedicado a ese personaje o tema, sino también las referencias que a ellos se hacen en otros artículos.

Ante una obra gigante como la presente resultan inadecuados todos los elogios, pues no podrían expresar la admiración que siente el consultor de esta *New Catholic Encyclopedia.*

E. Ortega

PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones. (Una radiografía de la sociedad medieval española).* BAC maior 69. Biblioteca de Autores Cristianos. 2002. 757 págs. ISBN 84-7914-609-5.

Martín Pérez, del que solo conocemos con seguridad lo que se deduce de su obra, escribió este libro «para los clérigos menguados de sçiençia» entre los años 1312 y 1317. Por los manuscritos. que se conservan parece que su influjo se concentró en la mitad occidental de la península ibérica. Está dividido el libro en tres partes que explican los pecados y la actitud del confesor ante los que de ellos se acusan; no es nítida el reparto de materias en los libros, aunque el segundo trata especialmente de los pecados de los clérigos y profesiones más variadas, y el tercero anuncia que en él «se fabla del matrimonio e de los otros sacramentos»; predomina la exposición de los pecados contra el séptimo mandamiento, reflejando así la situación moral de la época. Precede una introducción sobre el autor, la obra y los manuscritos que de ella se conservan, y las características de esta edición, que va acompañada de las notas críticas y las referencias bibliográficas del texto. Se incluye un estudio lingüístico de los manuscritos base de la edición.

E. Ortega

PESCH, R., *La primauté dans l'Église. Les fondements bibliques.* Lire la Bible. Cerf 2002. 172 págs. ISBN 2-204-06930-2.

Como indica el autor, este estudio fue elaborado con motivo del coloquio organizado en diciembre de 1996 en el Vaticano por la Congregación de la Doctrina de la Fe, y se publicó en las actas de dicho coloquio. A instancias del cardenal J. Ratzinger y de W. Kasper el autor ha reelaborado y acrecentado ese estudio. Se ha esforzado en vencer las dificultades que tiene la exégesis protestante en que el ministerio de Pedro pueda y deba pasar a sus sucesores. Después de mostrar esa doctrina contraria en dos autores recientes, expone la imagen de Pedro en el Nuevo Testamento, y su figura como «tipo», su ejercicio del primado, su trasmisión en la época postapostólica, sus poderes, su estructura sacramental y sus exigencias según su imagen neotestamentaria, y un esbozo de las relaciones entre primado y colegialidad.

B. Sesboüe en un epílogo echa de menos una mayor atención al colegio de los doce en el que siempre está situado Pedro, y duda de la exactitud del término «primado» referido a Pedro y en hablar de su poder de «gobernar».

E. Ortega

PONS, G., *Los ángeles en los padres de la Iglesia.* Textos patrísticos 142. Ciudad Nueva. Madrid 2003. 116 págs. ISBN 84-9715-031-7.

Esta recopilación nos ofrece 142 textos de cuarenta y dos Santos Padres, precedidos cada uno de una breve introducción y agrupados en ocho secciones: Creación, fidelidad y rebeldía de los ángeles, jerarquías angélicas, los ángeles en el A. T., en el misterio de Cristo, los ángeles y la Iglesia, los ángeles y la Madre del

Señor, los ángeles custodios y guías en el tránsito a la otra vida. Precede una introducción sobre la historia de la teología de los ángeles.

E. Ortega

RAHNER, H., *María y la Iglesia*. Cristiandad. Madrid 2002.177 págs. ISBN 84-7057-463-9.

En 1950, con motivo de la definición del dogma de la Asunción de la Virgen publicó Hugo Rahner la segunda edición de este estudio suyo; la editorial Cristiandad ofrece la traducción castellana de esta segunda edición. El autor pretende mostrar a la Iglesia en María y a María en la Iglesia. Va desarrollando esta idea, principalmente a partir de los escritos de Santos Padres, a lo largo de diez capítulos: Inmaculada, Siempre Virgen, Madre de Dios, Madre de los creyentes, María en la fuente bautismal, Crecimiento del corazón, La Mujer fuerte, Espíritu y corazón, La Mujer del Apocalipsis, y Asunción.

E. Ortega

RAHNER, K., *Escritos de Teología*. III. Cuarta edición. Ediciones Cristiandad. Madrid 2002. 414 págs. ISBN 84-7057-451-5.

Sigue a buen ritmo la reedición de los escritos teológicos de Karl Rahner, en su traducción castellana. Este tercer volumen agrupa veinticinco artículos suyos que tratan de diversos aspectos de la vida cristiana. Diez tratan de cuestiones fundamentales sobre la perfección y la piedad cristianas, cuatro artículos reflexionan sobre los sacramentos -mantienen una buena actualidad los dedicados a la confesión frecuente por devoción y a los problemas de la confesión-, dos artículos tratan de aspectos humanos de la vida diaria de los cristianos -la oración y sus dificultades humanas-, cuatro se ocupan de los estados sacerdotal y laical, otros dos profundizan en la teología del culto al Corazón de Jesús, y tres consideran diversos aspectos de la vida cristiana en el mundo.

E. Ortega

RAHNER, K., *Escritos de Teología*. IV. Cuarta edición. Ediciones Cristiandad. Madrid 2002. 473 págs. ISBN 84-7057-465-5.

En este tomo reunió el autor las reflexiones dogmáticas que escribió después de haber sido publicados los tres primeros volúmenes, es decir, después de 1956; por ello se refieren a los mismo temas tratados en ellos. Son 17 artículos: Reflexiones en torno a la evolución del dogma, y sobre el concepto de teología católica; advertencias al *De Trinitate*; sobre la teología de la encarnación, la piedad pascual, y la virginidad en el parto; sobre la naturaleza y la gracia y la controversia sobre la justificación; la teología del símbolo, palabra y eucaristía, la presencia de Cristo en el sacramento de la Cena del Señor, y su duración después de la recepción de la comunión; hermenéutica de las declaraciones escatológicas y la vida de los muertos; la palabra poética y el cristiano, el problema del tiempo libre, y teología del poder. Alabamos una vez más la elegante, sobria y digna presentación de estos volúmenes.

E. Ortega

RAHNER, K., *Escritos de Teología*. V. Segunda edición. Ediciones Cristiandad. Madrid 2003. 507 págs. ISBN 84-7057-473-6.

En este quinto volumen K. Rahner reunió sus reflexiones dogmáticas, que fueron apareciendo en diversas revistas y publicaciones, desde 1960 a 1962. Son diecinueve escritos agrupados en cinco secciones: Lo fundamental-teológico y

interés en quienes reflexionan hoy sobre esos mismo temas. En esos años, primeros de los sesenta del pasado siglo, estaba convocado en Concilio; por eso resulta interesante comprobar lo que los teólogos escribían en vísperas de la apertura y nueva mentalidad que supuso el Vaticano II.

E. Ortega

ROSSANO P., *Teologia cristiana delle religioni e della missione Ad Gentes"*, a cura di MARIASUSAI DHAVAMONY S.J. Documenta misionalia 27. Università Gregoriana. Roma 2002. 442 págs. ISBN 88-7652-906-3.

A los diez años del fallecimiento de Mons. Pietro Rossano, profesor en la Universisas Gregoriana en los años 1967-1977, su estrecho colaborador, M. Dhavamony, publica una selección de treinta escritos suyos no publicados en otras colecciones. Se agrupan en tres secciones: Ensayos sobre el diálogo entre el cristianismo y otras religiones; Teología cristiana de otras religiones; Teología de la misión evangelizadora de la Iglesia "Ad Gentes".Precede un artículo del editor, reflexiones sobre el diálogo interreligioso, en el que expone cinco caminos de diálogo y misión que San Pablo ofrece. Estos escritos, sin duda, contribuirán a una mejor comprensión de la relación entre el cristianismo y otras religiones.

E. Ortega

ROYO MARÍN, A., *Doctoras de la Iglesia: santa Teresa de Jesús, santa Catalina de Siena, santa Teresa de Lisieux*. BAC Estudios y ensayos. Teología. 26. Biblioteca Autores Cristianos. Madrid. 2002. 280 págs. ISBN 84-7914-535-8.

El P. Antonio Royo había publicado en la colección BAC Minor 17 dos estudios sobre Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena, bajo el título «Doctoras de la Iglesia»; más adelante en 1998 publicó en la misma colección BAC Minor 89, otro estudio sobre Santa Teresa de Lisieux, doctora de la Iglesia. Ahora reúne estos tres estudios en un volumen de esta nueva serie de la BAC; en los tres ofrece primero una breve biografía de las doctoras, expone su respectiva doctrina espiritual destacando algunos de sus aspectos más destacados. Añade las homilías de Pablo VI y la Juan Pablo II en la proclamación de estas santas como doctoras de la Iglesia Universal.

E. Ortega

SÁNCHEZ, U., *Las relaciones hombre-Dios en el tercer milenio*. BAC. Estudios y Ensayos. Teología. 37. Biblioteca de Autores Cristianos. 2002. 498 págs. ISBN 84-7914-632-X.

La temática que anuncia el título del libro la desarrolla el autor en once capítulos, agrupados en tres secciones. La primera analiza el ayer de la relación interpersonal entre el yo humano y el tú divino en el contexto de las diferentes religiones como mediaciones institucionales. La segunda aborda el hoy de la religiosidad que está en crisis, debido al radicalismo existente en el yo humano, exaltado en su relación con un tú divino confuso, y cuestionado cuando no abiertamente rechazado. La tercera parte afronta para el mañana inmediato los desafíos y las modalidades de una fe relacional, creíble y creadora, fiel al núcleo de la religión-institución, pero enriquecida con el progreso teológico, y también con algunas de las críticas recibidas. El último capítulo, el XII, ofrece una visión de conjunto al proponer quince criterios para relacionarse con Dios en el tercer milenio.

E. Ortega

SÁNCHEZ DE ALVA, J.L.R., MOLINERO J., *El más allá. Iniciación a la Escatología*. RIALP. 2ª edición. Madrid 2000. 205 págs. ISBN 84-321-3281-0.

La obra forma parte de la colección "Biblioteca de Iniciación Teológica", que pretende poner al alcance del lector de cultura media las cuestiones fundamentales de la Teología católica. En la introducción se presenta el concepto de Escatología, "tratado teológico que estudia lo que por la revelación sabemos acerca de lo que existe tras el término de la vida terrena", y la división que se va a seguir en su estudio: Escatología Universal, Individual e Intermedia. Los temas abordados en la primera parte son: el Reino de Dios y el sentido de la historia, la Parusía y la resurrección de los muertos. En la Escatología individual se trata la teología de la muerte y el juicio particular por un lado, y los "estados finales o escatología consumada", la vida eterna, el infierno, por otro. En el último capítulo, dedicado a la Escatología intermedia, "entre la muerte y la resurrección", se incluye el estudio sobre el Purgatorio.

Los temas son expuestos con claridad y desenvoltura, a pesar de la profusión de citas y referencias, muchas de ellas innecesarias o de segunda mano. El valor didáctico de la obra queda empañado por los acentos polémicos y las lagunas bibliográficas que traslucen una postura excesivamente cerrada y excluyente frente a otras propuestas escatológicas, tanto en el ámbito secular como en el cristiano ecuménico. Igualmente, un estudio menos apresurado de los textos bíblicos y una visión más amplia de la historia permitirían matizar algunos juicios o apreciaciones un tanto simplificadoras y maximalistas, en las que "la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia" se presentan como un bloque compacto y monolítico. A pesar de esta deficiencias la obra será interesante e instructiva para quien desee conocer las orientaciones seguidas por la Escatología católica a partir de la Edad Media.

J. Hernández

SARAIVA MARTINS, CARD. JOSÉ, *Baptismo e Crisma*. Universidade Católica Editora. Lisboa 2002. 234 págs. ISBN 972-54-0039-9.

En la sección IV, Teología Sacramental, de la Colección Estudios Teológicos, que publica la Universidad Católica Portuguesa, el cardenal Saraiva es autor de los dos volúmenes que tratan sobre la iniciación cristiana.. En este primero expone la doctrina católica sobre el bautismo y la confirmación con el empeño de mostrar el horizonte salvífico de la teología y de la sacramentología en particular, y prestando una cuidadosa atención a la recepción de la revelación por los Santos Padres y al magisterio de la Iglesia; informa también de las recientes explicaciones ante las dificultades que siempre han preocupado a los teólogos que tratan de estos dos sacramentos. Explica la institución de estos dos sacramentos y su actual separación temporal, y profundiza en la peculiaridad de la gracia que se concede en ellos. Una buena bibliografía cierra el volumen. Es una excelente contribución a la formación no solamente académica en centros superiores, sino también a la formación de catequistas y agentes de pastoral en los países de lengua portuguesa.

E. Ortega

SARAIVA MARTINS, CARD. JOSÉ, *Eucaristia*. Universidade Catolica Editora. Lisboa 2002. 289 págs. ISBN 972-54-0042-9.

Este volumen sobre la Eucaristía constituye una unidad temática con el dedicado al Bautismo y Confirmación; en él presenta el autor una síntesis profunda y documentada de la teología de la Eucaristía. Expone primero la institución de la Eucaristía, y su celebración en la Iglesia naciente y en la era patrística; explica luego el signo sensible, la presencia real de Cristo y la naturaleza de esa presencia;

naturaleza del acontecimiento mediante el cual el Señor resucitado se hace presente bajo las especies sacramentales; eso es obra de Dios»-; por último, trata de la Eucaristía como sacrificio y como banquete pascual -una cena es el sacrificio de la nueva alianza-, y los efectos de la Eucaristía.- Una bibliografía selecta y actual cierra el volumen.

E. Ortega

SCHÖNBORN, CHRISTOPH, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*. Unter Mitarbeit von Michael Konrad und Hubert Philipp Weber, Bonifatius, Paderborn 2002, 372 págs. ISBN 3-89710-202-1.

Las publicaciones de colecciones de manuales teológicos se están proliferando últimamente (en el ámbito español tenemos los ejemplos próximos de las colecciones *Sapientia fidei* de la BAC y *Manuales de Teología* de EUNSA). La presente obra es un caso más de ello. Más allá de atender a los intereses editoriales, los manuales vienen a satisfacer una necesidad real: la de hacer disponibles exposiciones teológicas asequibles y actualizadas de los tratados clásicos de teología, justamente en un momento en que la formación teológica se está exigiendo como un bien necesario para todo creyente. Las diferencias entre los manuales dependerán de la amplitud de la panorámica de temas que se atreven a afrontar y de la perspectiva que aplican para desarrollarla. La presente Cristología es más interesante por este segundo criterio. El cardenal Schönborn publica una síntesis cristológica que cuenta, como primer dato, con la afirmación de la filiación divina de Jesús. Lo jesuano es, en su radicalidad, lo crístico. Y sólo lo crístico permite acceder a lo jesuano. Desde ahí, el lector va a encontrar un esquema de exposición que, después de una introducción sobre la situación contemporánea de la Cristología (pp. 29-55), respeta la secuencia de las afirmaciones del Credo: Jesucristo como Hijo de Dios preexistente (pp. 62-97), la Encarnación (pp. 98-150), el camino terrenal del Hijo de Dios (pp. 151-224), la Pascua (pp. 225-288) y la glorificación del Hijo de Dios (pp. 289-342). El desarrollo del dogma cristológico, así como lo esencial de las aportaciones patrísticas, quedan entrelazados a lo largo de la obra. No podía ser de otra manera que los temas preferidos por la Cristología histórica sean asimilados en este manual desde una hermenéutica distinta. Es el caso de los hitos principales de la vida pública de Jesús, asumidos en la clave clásica de «misterios» de contemplación (cf. especialmente pp. 200-224). La misma Resurrección es mínimamente problematizada, al menos como hoy lo hace la exégesis histórico-crítica y la teología fundamental (cf. pp. 293-297). Este manual de Schönborn, en suma, opta por elaborar una Cristología *desde dentro*: lee a Jesús en tanto que es reconocido por la fe. Y hay que aceptar que con ello se reivindica algo que fácilmente es dejado de lado por otros talantes cristológicos, en exceso celosos de posponer metodológicamente al Cristo de la fe. No obstante, se hubiera preferido una exposición que hiciera más justicia a la Cristología histórica.

Francisco José Ruiz Pérez, S.J.

SCHÜTZ, ACHIM, *Phänomenologie der Glaubensgenese*. Bonner dogmatische Studien 35. Echter. Würzburg, 2003, 468 págs. ISBN 3-429-02507-9.

El presente estudio es un auténtico tratado sobre la fe desde una perspectiva filosófica y fundamental. Se parte de una fenomenología de la fe, con especial atención a Hegel, entendida como confianza en un Dios que se revela, para analizar la relación hegeliana entre fe y saber en el joven Hegel y en la Fenomenología del Espíritu. A partir de ahí se compara la fenomenología hegeliana con la de Schelling y Fichte, como idealismo objetivo y subjetivo, para, finalmente, aterrizar en el existencialismo de Kierkegaard, basado en la fe como salto existencial con raíces en la angustia humana, en la crítica de Heidegger desde una metafísica del ser que se

para el que la fe ilumina la existencia. Esta fe filosófica es la parte primera del estudio.

En la segunda parte se centra en la fe en cuanto cosmovisión cristiana de Romano Guardini, en la teología estética de Urs von Balthasar, y en la concepción trascendental de Karl Rahner, que se desarrolla a partir de la concepción de un existencial sobrenatural. Finalmente, se estudia la fe en correspondencia al misterio divino en la teología de Jüngel y en Rousselot que ve la fe como sentido interno y fundamental del hombre. Este amplio recorrido histórico se completa con una tercera parte más sistemática, en la que se analiza el acto y contenido de la fe, la lógica de la revelación y los rasgos característicos del agnosticismo, los caminos de la fe desde una perspectiva pluridimensional y procesual y el fundamento último de la fe desde la perspectiva del amor de Dios. Una amplia bibliografía completa el estudio.

Se trata de un tratado apologético de la fe, a la que se busca clarificar ante la razón humana desde una fenomenología y génesis de la fe que se ilumina con autores claves de la filosofía y teología. El esfuerzo sintético y la amplia erudición son los elementos más positivos del trabajo, al que faltan, sin embargo, contrastes y críticas, ya que los autores se analizan desde una perspectiva convergente y concordista. La síntesis final es clarificadora, pero no recoge la riqueza del análisis histórico y especulativo realizado.

Es una obra útil como consulta y ofrece muchas fuentes para una profundización en los distintos autores.

Juan A. Estrada

STUBENRAUCH, B., *Dogma dialógico. El diálogo interreligioso como tarea cristiana.* Col. Religiones en Diálogo 14. Desclée de Brouwer. Bilbao 2001. 330 págs. ISBN 84-330-1617-2.

El presente estudio, que se publicó en 1995 en la colección *Quaestiones disputatae* de la editorial Herder, de Freiburg, pretende sentar las bases de una teología de las religiones realizada desde dentro del catolicismo, fundamentada en la tradición dogmática. Cada uno de los siete capítulos parten de dos conceptos que o están en tensión mutua o se complementan: Conocimiento de Dios y confesión de fe, Creación y elección, Comunidad y persona, Espíritu e Iglesia, Gracia y libertad, Mística y ethos. Tras la fundamentación del problema cada capítulo aporta las reflexiones de la teología -especialmente autores de lengua alemana como lo muestra la bibliografía-, con la debida atención a Santo Tomás y Santos Padres, y partiendo del horizonte abierto por el Vaticano II. Puntos de apoyo decisivos son diversos textos de la Sagrada Escritura, especialmente neotestamentarios, que analiza a una nueva luz: la *kénosis,* el exorcista del evangelio de Marcos, la mujer sirofenicia, la sincera voluntad salvífica de Dios, *Dios es amor*. Subraya el autor en las páginas finales de su estudio que «si Dios es amor y su revelación, por tanto, es la epifanía del amor, es preciso reconocer que Dios está presente allí donde prevalece el amor, y se da a conocer allí donde se siente la añoranza del amor»; «las religiones tienen su punto de encuentro en el amor de Dios, válido para cada una de ellas».

E. Ortega

TERSTRIEP, DOMINIK, *Weisheit und Denken. Stilformen sapientialerTheologie,* Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, 2001, 526 págs. ISBN 88-7652-902-0.

La teología de Bernardo de Clairvaux es el objeto de esta tesis doctoral que obtuvo el premio Bellarmino del 2001. El autor encuadra esa teología en el contexto de la tradicional monacal, que a su vez remite a la teología sapiencial, cuyos rasgos tipológicos analiza. A partir de ahí se pueden contraponer la teología de Tomás de Aquino y la teo-antropología de Bernardo de Claraval. La mística de san Bernardo

autores como Vagganini, que actualiza la teología sapiencial en la liturgia, en O. Bayer, que se centra también el culto divino como punto de partida y referencia para la reflexión teológica, y en H. Timm, que replantea la racionalidad de la teología a la luz de la piedad mistérica. A partir de ahí, el autor propone una renovación sapiencial de la teología, cuyas características presenta. Los apéndices finales en torno a la obra y comentarios principales acerca de San Bernardo, así como un índice de autores y temáticas completan el estudio. Se trata de una obra densa, compleja y con un alto grado de erudición, que presupone el trasfondo de la teología escolástica y de la comprensión sapiencial y mistérica de la liturgia como apoyaturas para valorar las aportaciones y actualidad de San Bernardo.

A. Sánchez

Theologen des 20. Jahrhunderts,, eds. Neuner, P.-Wenz, G., Wissenchaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 240 págs. ISBN 3-534-14963-7.

Con una introducción global a la teología del siglo XX, presenta Peter Neuner el marco global en el que hay que comprender los teólogos seleccionados. Se comienza con un estudio de Adolf Harnack (Piedad del corazón y administración de la teología), en la que Gunther Wenz presenta a una de los pioneros de la revolución teológica a partir de la patrística y la historia del cristianismo primitivo. Continúa F.W. Graf con un trabajo sobre Ernst Troeltsch, Teología como ciencia cultural del historicismo, que estudia las famosas tipologías de las confesiones cristianas. El estudio sobre Rudolf Bultmann. Desmitologización e interpretación existencial del kerigma del Nuevo Testamento, lo presenta F. Nüssel, y el dedicado a Romano Guardini, Tenemos el pensamiento de Cristo, lo expone G. Brüske. La lista de autores alemanes se completa con Paul Tillich, Cuestionabilidad y plenitud de sentido, a cargo de G. Wenz, el trabajo sobre Karl Barth, Teología de la palabra de Dios y crítica de la religión, de G. Pfleiderer, y los dos apretados resúmenes sobre Karl Rahner, La gracia como el medio de la existencia cristiana, de B. Kleinschwärzer-Meister, y Urs von Balthasar, Revelación como drama, de L. Gadient.

Esta apretada concentración en autores de habla alemana se completa con algún complemento externo, como el de Juan Luis Segundo, De la teología de la liberación a la liberación de la teología deN. Brieskorn; un trabajo sobre la teología ortodoxa de Nikos Nissiotis, Futuro como proveniencia, de Mario Begzos, y otro dedicado a Dumitru Staniloae, Experiencia del Espíritu y especulación trinitaria, de I. Vasile Leb-V, Bel, y un apartado para Yves Congar, Entre la nueva teología y el concilio Vaticano II. de P. Neuner.

Naturalmente son cuestionables los autores elegidos y la absoluta preponderancia alemana. Las introducciones son muy cortas, a veces casi fichas breves de una biografía intelectual, que recogen las obras principales de cada autor y que se completan con un índice onomástico y de temas. Se trata de una obra divulgativa y de introducción sin más pretensiones desde un enfoque claramente centroeuropeo, no sólo en los autores seleccionados sino también en los que han realizado las síntesis introductorias.

Juan A. Estrada

THEISSEN, G., *La fe biblica. Una perspectiva evolucionista.* Colección Agora 10.Verbo Divino. Estella (Navarra) 2002. 267 págs. ISBN 84-8169-554-8.

«Este libro ha querido en parte analizar y en parte interpretar la fe bíblica con la ayuda de las categorías de la teoría de la evolución». «Yo había presentado los primeros esbozos de la concepción aquí desarrollada en perspectiva antievolucionista. Incluso en la forma actual de este libro el núcleo fuerte de su teología sigue siendo una protesta contra la dureza del principio de selección». En

puede elaborar la relación entre conocimiento científico y fe; el tercero muestra con la ayuda de categorías evolucionistas cómo la ciencia y la fe presentan muchos puntos en común. En la segunda parte estudia los aspectos evolucionistas del monoteísmo bíblico, de la fe en Jesús, y de la experiencia del Espíritu Santo; precede en los tres estudios un panorama histórico de esos tres temas. El prólogo, de Xabier Picaza presenta a Gerd Theissen, exegeta y hermeneuta.

E. Ortega

Théologie africaine au XXI sècle. Quelques figures, ed.BÉNÉZET BUJO-JUVÉNAL ILUNGA. Vol. I. Editions Universitaires Fribourg Suisse. 2002. 190 págs. ISBN 2-8271-0951-4.

Es el primer volumen de una serie que quiere presentar a los teólogos africanos y, no solamente de lengua francesa. Por orden de edad ofrece unos datos biográficos de cada uno de los nueve teólogos, seguido de un estudio de su contribución teológica y una sucinta bibliografía. Las figuras presentadas y el subtítulo que subraya su personalidad son: Vicente Mulago: Un apasionado de la teología africana; Engelberto Mveng S.I.: Un pionero de la teología africana; Mons. Tarcisio Tshibangu: abogado de una teología de color africano; Alfonso Ngindu Mushete: El problema de conocimiento religioso; Sibde Semporé O.P.: Itinerario espiritual de un teólogo africano; Oscar Bimwenyi: Fin de un período de discusión sobre la posibilidad de una teología africana; Bénézet Bujo: Despertar de un pensamiento sistemático y auténticamente africano; Bartolomé Adoukonou: Un pionero de la inculturación en Africa occidental; Elochukwu Uzukwu C.S.E.: Un liturgista africano infatigable. Se añade un resumen del *Debate sobre la teología africana*, con tres aportaciones: Introducción al debate Tsibangu-Vanneste, por B. Bujo, Hacia una teología de color africano, por T. Tshibangu, y Ante todo una verdadera teología de A. Vanneste.

E. Ortega

THÖNISSEN, W., *Stichwörter zur Ökumene.* Thema Ökumene 2.Bonifatius. Paderborn 2003. 105 págs. ISBN 3-89710-207-2.

Encontramos en este segundo volumen de la serie ecuménica, editada por el Instituto Johann-Adam-Möhler, un breve manual de consulta sobre los conceptos fundamentales del ecumenismo. Explica sucintamente el concepto de unidad de los cristianos y de las Iglesias, el proceso ecuménico, los principios católicos ecuménicos, el ecumenismo y la comunión en el culto divino, el diálogo ecuménico, la ética y el ecumenismo, las metas del ecumenismo, los textos fuentes del ecumenismo. No hay duda d que consigue el objetivo que se propuso.

E. Ortega

VILLAR, JOSÉ R., *Eclesiología y ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro.* EUNSA, Pamplona 1999. 259 págs. ISBN 84-313-1724-8

La obra recoge los estudios publicados por el autor entre 1988 y 1999 sobre eclesiología en su vertiente ecuménica, distribuidos ahora en tres secciones. La primera, *De la Trinidad a la Iglesia*, comienza según el esquema de los nn. 3-5 de *Lumen gentium*: la Iglesia, «pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Villar trenza abundantes citas de las encíclicas *Redemptor hominis, Dives in misericordia* y *Dominum et vivificantem*, y de otros textos papales. El capítulo de mayor densidad es el segundo, «El Espíritu Santo, principio de la unidad de la Iglesia». En él resaltan, además de los textos del NT, la doctrina de Santo Tomás de Aquino, y las ideas de J.A. Möhler sobre «la analogía de la Iglesia con el misterio del Verbo encarnado». Termina la primera sección con la

el artículo precedente, «creo en el Espíritu Santo», ya subrayaba el *Catecismo Romano*.

La *Iglesia local, cuestión ecuménica*, es el tema de la segunda sección. V. lo estudia primero en la teología anterior al Vaticano II; un acierto, resumir el esfuerzo de Dom Beauduin por apurar lo que daba de sí la *Pastor Aeternus* del Vaticano I. En este c. 4 y en el 5 se presta atención obviamente a los teólogos ortodoxos. El c. 6 se centra en la Carta de la CDF «a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia, entendida como Comunión», de 1992.

Por fin, la tercera parte se consagra a la encíclica *Ut unum sint* de 1995: principios teológicos del ecumenismo (c. 7), relevancia eclesiológica de la encíclica (c. 8), invitación del Papa a entablar diálogo sobre las formas de ejercicio del ministerio de Pedro (c. 9).

Villar presta un nuevo servicio al recoger en un libro estos estudios, antes dispersos. Ofrece en ellos su reflexión personal y un condensado valioso de interpretaciones clásicas sobre santo Tomas o sobre el Vaticano I. Para una nueva edición, la obra ganaría en cohesión si el autor refundiese todos estos «fragmentos escogidos» en una mayor unidad y sin abundantes repeticiones.

Lo que fue presentación meritoria de urgencia de documentos romanos es insuficiente hoy, cuando el lector se acerca a ellos con más perspectiva y espera oír las voces de obispos y teólogos que los han comentado. El autor las conoce, pero se limita más bien a citarlas en nota. Con ello omite el marco de esa *situación nueva* que está gestándose, a la que el Papa alude. La misma Roma espera siempre respuesta al estímulo emitido.

El único capítulo nuevo es el último, sobre el ministerio de Pedro. Es aquí donde sobre todo se dan cita, en nota, abundantes reacciones de diversa índole, que apenas repercuten en el texto. Cuando, tras una cita oportuna de W. Kasper, parece anunciársenos por fin una arrancada, el autor frena: «no es el lugar para abordar una reflexión de esta envergadura». Como si sintiese vértigo ante lo que él llama «delicadísima operación de cirugía teológica», o se viera atrapado en el dilema que algunos ven en *Ut unum sint*: nueva «forma de ejercicio del primado» por un lado y sustancia «irrenunciable» por otro. Villar se refugia, si lo interpreto bien, en «el interior del misterio de Cristo y de su Iglesia». Aún hará un esfuerzo y buscará salida en una declaración inicial de *Pastor aeternus* que, igual que otros pasajes del Vaticano I, darían más de sí en una «relectura» que tantos esperan.

H. Domínguez

Wozu das Leid? Wozu das Böse?. HERMANN KOCHANEK (Hg.). Bonifatius. Paderborn 2002. 360 págs. ISBN 3-89710-163-7.

No solamente los cristianos, sino también los que profesan otras religiones o ideologías se han ocupado de la pregunta, antigua y sin embargo siempre nueva, de la humanidad sobre el sentido del sufrimiento y del mal. Con la colaboración de especialistas se ofrecen detalladas respuestas en cinco capítulos. En el primero K. Hoheisel presenta el problema del sufrimiento en las religiones, y K.-J. Kuschel las perspectivas histórico-teológicas de las discusiones sobre el mal. En el capítulo segundo se expone las respuestas a estos problemas en las religiones de Asia: Livia Kohn en las de China, Othmar Gächter en el hinduismo, y M. von Brück en el budismo confrontado con el cristianismo. El tercer capítulo trata de las respuestas de las religiones tribales: J.J. Pawlik las de las culturas africanas, y R. Kaiser, las de las culturas indias norteamericanas. En el capítulo cuarto se ofrecen las respuestas de las religiones monoteístas: R. Schmitz las del judaísmo, H. Waldenfels las del cristianismo, y P. Heine, las del islam. El quinto capítulo aporta las respuestas desde la Filosofía -J. Splettt-, desde la New Age y esotéricos -W. Gantke-, desde el psicoanálisis - D. Funke-, y desde el arte figurativo - Fr- Mennekes. Una oportuna bibliografía cierra cada uno de estos estudios.

ZITNIK, M., *Sacramenta. Bibliographia internationalis. Continuatio.* Vol. .V-VII. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2002, 1796 + 350 págs. ISBN 88-7652-641-2 (obra completa).

En Archivo Teológico Granadino 56 (1993) págs 368-369 tuvimos ocasión de presentar el primer volumen de esta magna obra, indicando sus características y el valor incalculable que tiene el ofrecer una bibliografía tan completa de teología de los sacramentos, y de toda la temática relacionada con ella. Recientemente hemos recibido los volúmenes V, VI y VII. En los volúmenes V y VI se nos presentan 27.008 obras del mismo tema que se nos ofrecía en los volúmenes anteriores, principalmente las que han aparecido entre los años 1989 y 1999, incluyendo también algunas obras de años anteriores no reseñadas en los primeros volúmenes.

El volumen VII contiene los índices sistemático, escriturístico, de conceptos y de personas que se encuentran en los tomos V y VI. Nos complace agradecer el poder contar en una misma obra con las aportaciones de la teología sacramentaria y temática afín, que nos han dado estos diez años y el tratar de completar la bibliografía aparecida en los tomos anteriores; y finalmente hemos de indicar que las obras presentadas en el conjunto de los seis volúmenes llegan al número de 76244, lo cual hace comprender el ingente trabajo y el valor de esta obra.

J. M. Rodríguez-Izquierdo

4. Liturgia

ARÉVALO, Faustino (S.J.), *Los himnos de la Himnodia Hispanica.* Estudio preliminar, traducción, notas y comentarios de ELENA GALLEGO MOYA. Universidad de Alicante, 2002, 677 pp., ISBN 84-7908-665-3.

El jesuita Faustino Arévalo, nacido en Extremadura (1747), fue de los sufrieron la expulsión de España por Carlos III, a los dos años de terminar el noviciado y emitir los votos religiosos. Tras las gravísimas vicisitudes que sufrieron los expulsos, pudo ser ordenado sacerdote en 1772, también un año antes de la supresión de la Compañía. En 1815, y tras un tan largo paréntesis, pudo reanudar su vida jesuítica donde la dejó, haciendo la profesión solemne, nada más restablecerse la Compañía de Jesús (1814). Vuelto a España, fue rector de la casa de Loyola, muriendo en el Colegio Imperial de Madrid el 7 de enero de 1824. Arévalo formó parte de aquel eminente grupo de jesuitas expulsos que, como Hervás o Masdeu, enaltecieron la cultura española en el exilio de Italia. Arévalo se dedicó especialmente a la himnografía, editando a los poetas cristianos de la antigüedad, Prudencio, Draconcio, Juvencio, Sedulio. Su gran obra fue la excelente edición de las obras completas de San Isidoro en siete volúmenes (Roma 1797-1803), edición que dos siglos después no ha envejecido. También fue una obra de mucho interés su edición del *Missale Gothicum* o mozárabe. Trabajador incansable, publicó y dejó inéditas otras obras, pero la que ocupa ahora nuestra atención es la primera de todas las suyas, la *Hymnodia Hispanica*, publicada en Roma en 1786. Pero hay que situarla en su contexto histórico y humanístico, cuando se pretendía reformar los himnos tradicionales de la Iglesia según la métrica y la escansión de los clásicos latinos. Arévalo, después de una larga disertación, propone cincuenta himnos para el uso en la liturgia hispánica, lo que explica el título de su obra. De ellos 23 son de creación propia y los 27 restantes están tomados de la tradición, especialmente del Oficio hispano, pero aun estos son corregidos frecuentemente por nuestro autor en busca de la corrección métrica que tanto se valoraba entonces. Con ello pretendía

contribuir a la reforma de la liturgia hispana. Esta edición no sólo reedita el libro entero de Arévalo, con sus largas introducciones y notas, sino que se centra, como se indica en el título, en los himnos mismos. La autora hace preceder su edición de un largo estudio preliminar de cerca de 200 páginas, en el que analiza la vida y obra arevaliana en su contexto histórico. Se trata de un estudio muy metódico y ordenado, también con mucha información. Le sigue la edición de los himnos con su traducción española en la página opuesta. Los himnos están anotados, sobre todo con vistas a su comprensión temática y estilística. Además, después de esta edición de los himnos, se dedica un comentario más estructurado a cada uno de ellos. La bibliografía y los apéndices, como el índice de las correcciones que introduce Arévalo a los himnos que no son suyos, son de mucha utilidad. Hay que decir que la autora, que muestra un gran dominio del latín y su métrica, así como de la teología, ya había dado muestras anteriormente de su saber, con sus numerosos estudios sobre la poesía latina cristiana, principalmente en su relación con nuestro jesuita, del que acaba de publicar una importante biografía. Volviendo a esta obra de Arévalo, hay que decir que se inscribía en un movimiento humanístico de gran aliento, liderado por Urbano VIII, poeta también él, que precisamente encargó la reforma del himnario a cuatro jesuitas. Pero este movimiento humanístico ha sido contrarrestado ahora por la preferencia actual a favor de la simplicidad de la poesía cristiana frente a la norma clásica. Aquí le haría quizás la única y pequeña objeción a la obra de Elena Gallego cuando dice que «el proyecto de Lentini de crear una himnodia basada, sobre todo, en la tradición hímnica medieval no parece haber tenido éxito.» (p. 64). Pues parecería que se han impuesto sus tesis en la reforma litúrgica del Oficio divino después del Vaticano II, que es lo que me parece deducir de su obra *Te decet himnus. L'Innario della "Liturgia horarum"* (Typis Polyglottis Vaticanis 1984). Hay que felicitar a la autora, por esta completa edición y estudio de la obra de Arévalo, también muy pulcramente editada

G. M .Verd

BALZARETTI, C., *"Missa". Storia di una secolare ricerca etimologica ancora aperta.* Roma, CLV, Edizioni liturgiche. 2000, 207 págs. ISBN 88-86655-79-7.

Como indica el título, la presente obra ofrece un estudio histórico acerca de la etimología de la palabra "Misa" (en castellano) o "Missa" (en latín). Como punto de partida, toma la idea comúnmente aceptada por los liturgistas de que esta palabra viene de la fórmula tradicional de despedida "Ite, missa est", con lo cual la palabra Missa significaría despedida o envío. Pero la finalidad de la obra es presentar la problemática que suscita esta interpretación, teniendo en cuenta los diversos datos que ofrece la historia, por lo que se refiere a esta palabra. Para ello, el autor hace un amplio recorrido por las etimologías hebrea, griega y medieval, añadiendo las nuevas etimologías latinas, así como las fuentes de Papas, Concilios y autores eclesiásticos; continúa la historia pasando por las etimologías profanas y las aportaciones de los estudios lingüísticos contemporáneos La obra termina con una abundante bibliografía, en que se tienen en cuenta los capítulos anteriores, y con índices de términos hebreos y griegos y de toda clase de fuentes y autores.

Con todo esto la presente obra amplía el horizonte acerca del origen de la palabra "Misa", declarando que es aún una cuestión abierta, y que no se considera honesto presentar una opinión como definitiva.

J.M. Rodríguez-Izquierdo

CALATAYUD, R., *Beso humano y ósculo cristiano.* Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Series Valentina XLVI. EDICEP. Valencia 2003. 1330 págs. ISBN 84-95269-11-2.

Dice el autor, en la introducción, amena y anecdótica, que no pocas veces le han preguntado: "¿Se puede hacer una tesis doctoral sobre el beso? ¿el beso da para tanto?". De hecho, es el tema, profunda y ampliamente investigado, de la presente tesis doctoral, de mil trescientas y treinta páginas; que es además una antología de textos que hablan del beso. En una primera parte estudia el beso en la antigüedad: las raíces del beso litúrgico en el antiguo testamento y rabinismo, los besos del *Cantar de los cantares* según las diversas exégesis, en los evangelios y en los apócrifos, y en las iglesias apostólicas, el beso en la época patrística, beso martirial, beso de paz, en la predicación de los Padres postnicenos, el beso en los ordenamientos litúrgicos de los siglos IV-VIII. En la segunda parte el autor estudia el beso en la liturgia romana a partir del siglo VII, su sociología, su uso en la celebración eucarística y otros sacramentos, la teología medieval del beso de paz, y como muestra de reverencia y afecto a la Madre de Dios; señala luego la decadencia del beso de paz por influjo de los mendicantes, y su desaparición succsiva en los misales de los siglos XIII hasta el de san Pío V; quedaron los besos de honor a los Papas; subraya la reciente legislación posterior al Vaticano II, que reduce el número de besos y suprime todos los besos de honor. Los besos a los objetos sagrados es el tema que estudia en la tercera parte: beso al altar, evangelios y cruz, y a imágenes y objetos sagrados. Es amplia la bibliografía de fuentes y estudios, pero son mucho más apreciables los millares de citas transcritas en las notas y la correspondiente bibliografía que encontramos en ellas. Como indica el autor después de cuarenta años de reforma conciliar se aprecia con nitidez cómo ha quedado revalidada la Palabra; pero también asistimos a un notable empobrecimiento de lo simbólico, del lenguaje del movimiento y de los signos en las celebraciones litúrgicas; esta investigación reaviva este aspecto visual y de expresión corporal de la liturgia.

E. Ortega

GAUTHIER, R., *Les litanies de Saint Joseph du 16 au 20 siécle.* Centre de recherche et documentation. 4994 chemin de la Côte-des-Neiges. Monréal (Québec) H3V 1A4. CANADA. 2001. 135 págs. ISBN 2-9806339-5-X.

Desde 1909 los católicos rezan unas letanías de San José aprobadas por la Santa Sede para la Iglesia universal; pero la devoción privada se adelantó cuatro siglos. El autor expone una treintena de letanías de San José de diversos tipos que se compusieron en los siglos XVI y XVII, las que se imprimieron en los siglos XVIII y XIX, los conatos de los devotos de San José para obtener la aprobación oficial de la Santa Sede, los decretos contrarios de la Congregación de Ritos hasta el de aprobación en 1909, las peticiones para añadir nuevas peticiones, y las sugerencias de una nueva traducción en inglés.

El autor analiza esas letanías privadas; unas se limitan a una serie de alabanzas en las que se recuerdan sus prerrogativas como jefe de la Sagrada Familia y su actuación durante la infancia de Jesús; otras añaden las principales gracias que se desean obtener por su intercesión. Es de notar que no se imprimieron ni en Italia ni en España, donde las autoridades eclesiásticas se atuvieron estrictamente al decreto de 1601 que exigía la aprobación de la Congregación de Ritos.

E. Ortega

SODI, M ., TONIOLO, A., *Concordantia et indices Missalis Romani.* Editio typica tertia. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana. 2002, 1965 págs. ISBN 88-209-7353-7.

Nos encontramos ante un volumen de gran interés, ya que nos permite usar con mayor facilidad la "tertia editio typica" del Misal Romano. Los autores de esta Concordancia han tenido en cuenta concordancias hechas anteriormente sobre las ediciones precedentes del Misal, al menos desde la edición de 1962, última edición típica del Misal tridentino, así como de la segunda edición del Misal de Pablo VI, de 1975. Siguiendo orientaciones de las concordancias citadas, se nos ofrece ahora una Concordancia muy cuidada, que consta de varias partes: comienza con una breve presentación de la obra, firmada por el Secretario de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos; a continuación encontramos una introducción, en la cual los autores de la Concordancia indican con todo detalle el método seguido en la presente obra.

Después de estos apuntes introductorios, aparece el cuerpo de la obra que consiste primeramente en ofrecernos seguidos todos los textos eucológicos, como se presentan en la última edición del Misal, aunque evitando repeticiones innecesarias, lo cual es de gran interés, ya que podemos encontrar seguidos también en este volumen los textos oracionales del Misal. Una segunda parte consiste en una "Concordancia verbal"; esto es, presentar por estricto orden alfabético las palabras que aparecen en el Misal con la indicación abreviada del lugar en que se encuentran; es la parte más extensa del libro. La tercera parte es un índice de las fórmulas, indicando, también por orden alfabético, los comienzos de las Oraciones Colecta, Sobre las ofrendas, Oraciones después de la Comunión, Oraciones sobre el pueblo, Antífonas de entrada y de Comunión y otras antífonas. Finalmente, la parte cuarta contiene como "apéndices" un índice alfabético de los términos del Misal y otro índice con la indicación de la constancia con que aparecen los diversos términos. En resumen, contamos con una muy buena ayuda para mejor percibir las riquezas de la última edición del Misal Romano.

J. M. Rodríguez-Izquierdo.

WOOLFENDEN, G., *La oración diaria en la España cristiana. Estudio del oficio mozárabe.* Ed. Cristiandad, Madrid 2003, 313 págs. ISBN 84-7057-452-3.

Nos encontramos ante una obra que nos ofrece, con un método de Liturgia comparada, el estudio de un tema poco tratado en su conjunto hasta el momento presente, como es la Liturgia de las Horas en el rito que debe llamarse con mayor propiedad "hispánico", y que de modo más popular se conoce como "rito mozárabe". En efecto, el autor, perito en historia de la Liturgia antigua, realiza un estudio detallado de las principales Horas del Oficio divino hispánico: "Vísperas" y "Maitines", que corresponden respectivamente a los oficios de la tarde y de la mañana. La obra comienza con una Introducción, en la cual, además de situar el tema en su contexto histórico, trata de las investigaciones realizadas hasta llegar a años recientes, y también de los intentos de reforma del Oficio divino hechos a partir del Concilio Vaticano II en la Iglesia Católica y en otras iglesias cristianas. A continuación presenta esquemas claros sobre la estructura de las diversas Horas del Oficio en el rito hispánico. Pasa a tratar después más detenidamente las Horas principales: "Vísperas" y "Maitines", analizando cada uno de sus elementos. Añade unas conclusiones de Liturgia comparada con respecto a Oficios "catedralicios" primitivos de Europa occidental; y al final de la obra continúa con unas reflexiones, también de Liturgia comparada, tratando de buscar una forma de oración diaria que pueda ser útil a los cristianos actuales. Incluye también una bibliografía muy amplia sobre el tema de la Liturgia de las Horas, en la que aparecen tanto las fuentes como

estudios numerosos que comprenden la Liturgia de las Horas en el rito hispánico y en otros ritos. Así pues, hemos de considerar la presente obra como muy útil para conocer con mayor fundamento la oración oficial de la Iglesia, principalmente cuando ésta comienza a surgir en el rito hispánico, sin descartar un intento de búsqueda de posible forma de oración oficial de la Iglesia para el Pueblo de Dios.

J. M. Rodríguez-Izquierdo.

5. Moral

A. R. ANDREASEN (ed.), *Ethics in Social Marketing*, Washington, Georgetown University Press, 2001, 212 págs. ISBN 0-87840-820-7.

El llamado "marketing social" ha conocido un desarrollo espectacular en estos últimos años. Y su proyección ética es, por definición, indudable. Basta con recordar una definición, que tomamos del mismo autor que se ha encargado de la edición de este volumen en un artículo que publicó en 1995: el marketing social es, "en pocas palabras, la aplicación de las técnicas del marketing desarrolladas en el sector comercial para la solución de problemas sociales donde el objetivo central es el cambio de conducta" (citado en la pág. 71 del presente libro).

Evidentemente, el punto neurálgico del marketing social es el objetivo de cambiar las conductas en beneficio de toda la sociedad. Pero ahí se incluyen prácticas muy diferentes. La que menos ambigüedad encierra es la de una organización sin fines de lucro que quiere difundir una idea. Pero esta organización puede aliarse con otra lucrativa: esta segunda ve en la alianza la posibilidad de obtener ciertos beneficios, aunque no sean estrictamente económicos (podían ser de imagen, por ejemplo), así como de contribuir a un fin de valor social: este caso suele conocerse con el nombre más específico de "marketing con causa". Y también puede darse el caso de una empresa lucrativa que asume, por sí misma y sin alianzas, la tarea de difundir un objetivo social. En estos dos últimos supuestos la ambigüedad puede ser mayor, por la mezcla entre objetivos económicos y sociales y el peligro de revestir con fines sociales lo que son intereses económicos a secas.

La novedad del marketing social, la consiguiente falta de reflexión ética sobre el mismo y las ambigüedades que a veces puede entrañar justifican el interés que suscita esta práctica desde un punto de vista ético. Una muestra de ello es este libro, que recoge los materiales presentados en un seminario celebrado en la primavera de 1999 en la McDunough School of Business de la Universidad de Georgetown en Washington. Hay una convicción de base en los distintos colaboradores: que la exigencia ética del marketing social es superior a la de otras formas de marketing, precisamente porque el objetivo que pretende es difundir ideas beneficiosas para la sociedad: y sería contradictorio que, tras ese fin, se ocultaran prácticas injustificables. Pero luego los autores no siempre utilizan un concepto unívoco de marketing social, lo que dificulta a veces la lectura del libro. Sin embargo, se observa que los distintos colaboradores han trabajado de forma conjunta porque remiten unos a lo escrito por otros.

Otro presupuesto de todas las colaboraciones aquí incluidas es el de que hay una nueva conciencia de la función de la empresa en la sociedad, una vez superadas las tesis restrictivas de Milton Friedman y su escuela, para quienes la única función de la empresa era incrementar los beneficios. Si la empresa tiene una función social, que se concreta en su relación con los diferentes *stakeholders*, se abren innumerables posibilidades de actuación, entre las que se cuentan las que desembocan en el marketing social. Ahora bien, aceptado que el marketing social encierra en sí mismo indudables valores éticos, es preciso analizar con más detalles cómo luego su

desarrollo y aplicación debe atenerse a ciertos criterios éticos. La mayor parte de las colaboraciones incluidas en este libro apuntan en esa dirección, lo que revela la conciencia de que, tras la etiqueta del marketing social, "no es oro todo lo que reluce". Por eso hay dos trabajos que se ocupan de cómo elevar el nivel ético de los que trabajan en marketing social.

En resumen, la obra refleja una preocupación ante el desarrollo marketing social hoy, así como los esfuerzos consiguientes por hacer de él una práctica acorde con su inspiración más profunda.

Ildefonso Camacho

BLÁZQUEZ, N., *La nueva ética en los medios de comunicación. Problemas y dilemas de los informadores*, Madrid, BAC, 2002, 834 págs. ISBN 84-7914-525-0.

No es la primera vez que Niceto Blázquez, O. P., aborda el tema de la ética de los medios de comunicación, entre otras publicaciones sobre ética (bioética, aborto, derechos humanos, pena de muerte): lo hizo ya, al menos, en 1994 con *Ética y medios de comunicación* (BAC) y en 2000 con *El desafío ético de la información* (San Esteban). Ahora nos ofrece un voluminoso estudio que está dividido en dos partes, con un estructura que sirve para destacar los nuevos problemas y dilemas con los que se enfrenta el profesional de la información.

La primera parte, "Actualidad de la ética informativa", arranca con una exposición de los nuevos elementos que parecen exigir, no sólo mantener, sino incluso reforzar la preocupación por la dimensión ética en este campo. Así ha ocurrido en las últimas décadas. Toda esta primera parte viene a ser una demostración de que ha sido así. No otro es el sentido de las instancias de control ético, que se han ido creando (Ombdusman, Consejos de Prensa, auditorías), o de los códigos éticos, que tanto han proliferado. El autor pasa revista a muchas de estas iniciativas recorriendo lo que se ha hecho desde la ONU, la UNESCO, la Unión Europea, prestando luego una especial atención a lo realizado en España o en Iberoamérica. Y concluye esta parte con un capítulo dedicado al magisterio de la Iglesia, en el que se muestra cómo la actitud oficial de ésta ha ido evolucionando desde posturas de franca reserva (en el siglo XIX) hacia un interés creciente y una valoración muy positiva de los medios de comunicación.

Frente a esta primera parte más sistemática, la segunda, "Cuestiones disputadas de ética informativa", tiene un carácter más variado. En ella se tratan cuestiones muy diversas: algunas de carácter más filosófico (la ontología de la verdad); otras, sobre cuestiones de evidente actualidad (información, intimidad y vida privada; cláusula de conciencia y secreto profesional; rumores, rectificaciones y réplicas; información difamatoria). En los últimos capítulos se estudian campos especializados de la información (audiovisual en general, televisiva, publicidad, informática).

El profesional de la información -y no sólo él- encontrará en estas páginas un material abundante y bien documentado sobre un mundo hoy tan diversificado como poderoso. Es cierto que el autor está pensando ante todo en un campo más concreto, cual es el de la prensa y los medios escritos en general. Pero, como ya hemos indicado, se abre también a otros campos con amplitud suficiente como para captar los retos indiscutibles que hoy se plantean a la sociedad en torno a los medios. Las nuevas tecnologías han puesto en manos de la información medios hasta hace poco inimaginables. Ello incrementa su capacidad de actuación y su poder social. Al mismo tiempo, está muy extendida la praxis de controlar dichos medios desde instancias políticas y/o económicas; los condicionamientos económicos son, por su parte, determinantes y hacen al profesional muchas veces instrumento del lucro y la rentabilidad (el recurso al sensacionalismo y la información basura son buenas muestras de ello). Todo esto oscurece el principio básico de la ética informativa:

estar al servicio de la verdad. El autor lo deja así claro desde las primeras páginas de su obra, para que el lector no pierda de vista cuál es el norte de todas sus consideraciones.

Ildefonso Camacho

BORMANN, F.-J., *Natur als Horizont sittlicher Praxis*. Münchener philosophischen Studien. Neue Folge 14. Kohlhammer. Stuttgart 1999. 327 págs. ISBN 3-17-015581-4.

El autor ofrece una interpretación de la doctrina de Santo Tomás sobre la ley moral natural; articula en tres partes su investigación. En la primera reproduce y critica la controversia sobre el concepto de ley natural en Santo Tomás; en la segunda parte analiza exhaustivamente una gran multitud de textos de todas las obras de Santo Tomás, y los va comentado en su orden cronológico; muestra la interior unidad entre el fin, presupuestos y ley del recto proceder ético, que configura el inmediato horizonte para la inteligencia de la ley natural en el conjunto de la teología moral tomística. En la tercera parte conclusiva fija el resultado histórico y sistemático de la investigación y ofrece una breve visión de conjunto. Ha conseguido el autor su propósito: ha clarificado la problemática relacionada con la ley moral y ha subrayado su importancia en orden a una reflexión actual sobre esa ley moral.

E. Ruiz

CALVEZ, J.-Y.,*Chrétiens penseurs du social. Maritain, Mounier, Fessard, Teilhard de Chardin, de Lubac. 1920-1940*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, 208 págs. ISBN 2-204-06963-9.

Esta obra recoge una parte de las enseñanzas que el P. Calvez ha impartido durante años en el Institut Catholique de Paris: se limita, en principio, a las personalidades francesas que ejercieron un influjo notable entre las dos guerras mundiales, y publicaron alguna obra relevante en ese periodo.

Paradójicamente, comienza con Charles Maurras, que se había hecho agnóstico desde su juventud. Pero su pensamiento antirrepublicano fue seguido por numerosos católicos, los cuales sufrieron un fuerte impacto cuando l'Action Française fue condenada en 1927 por Pío XI, acusándola entre otras cosas de hacer una tajante separación entre política y fe. Este problema va a estar en la base de los cinco pensadores católicos que Calvez ha seleccionado. Jacques Maritain partirá precisamente de l'Action Française, de la que se apartaría cuando su condenación para adentrarse en la tarea ardua de elaborar una nueva línea de pensamiento que no llevara de nuevo al poder directo de lo espiritual sobre lo material. Su idea de la nueva cristiandad y su concepción de lo cristiano como un sustrato inspirador que no precisa del dominio efectivo sobre la sociedad para transformarla van a ser los dos pilares de su pensamiento. En una línea parecida se sitúa Mounier, aunque mostrándose muy reacio a toda idea de cristiandad, incluida la de Maritain, y subrayando más la distinción entre lo espiritual y lo temporal para evitar toda ambigüedad. El jesuita Gaston Fessard profundizará estas ideas pero echando mano de la dialéctica hegeliana para articular persona y comunidad, universal y particular. Llama la atención que Pierre Teilhard de Chardin sea incluido entre los pensadores sociales. Sin embargo Calvez encuentra en la idea teilhardiana de convergencia una importante aportación en la medida en que es clave para entender la sociedad y la historia. De hecho desde esta perspectiva, Teilhard tomó postura ante los principales problemas económicos y políticos de su tiempo, aunque ellos no ocupasen el centro de su pensamiento. También puede sorprender la inclusión del jesuita Henri de Lubac en este breve elenco: Calvez lo hace rescatando su obra *Catholicisme*, donde estudia (como reza el subtítulo) los aspectos sociales del dogma.

Tras la presentación del pensamiento de estos seis autores, Maurras incluido, Calvez busca una síntesis de sus aportaciones. Cree encontrarla en el avance que se ha producido en distintos aspectos: se ha asistido a una interesante clarificación de conceptos; se ha mostrado que catolicismo y conservadurismo social y político no tienen por qué ir necesariamente unidos; se comienza a admitir el pluralismo; se ha contribuido a perfilar una Acción Católica que no supone ninguna opción política concreta; se va logrando un equilibrio entre lo individual y lo social, frente a las ideologías dominantes en la época.

Todavía se completa la obra con dos apéndices, de indudable interés. Aunque el propósito inicial de su autor era limitarse a pensadores católicos y franceses, ahora se hace una presentación, bastante detenida, de tres importantes personalidades católicas no francesas (Don Sturzo, el P. Oswald von Nell-Breuning y el norteamericano John A. Ryan) y de un exponente especialmente representativo del mundo protestante (Karl Barth).

La presentación de los autores está hecha a partir de sus principales obras, muchas veces abusando quizás de las citas literales. Pero esto permite un contacto directo con su pensamiento. Este es el principal valor de estas páginas que ayudan a comprender la difícil génesis de muchas ideas que luego vieron el camino expedito a partir de los tiempos del Concilio. El conocimiento de esta historia es casi un deber para seguir profundizando hoy en las no siempre fáciles relaciones entre política y fe.

Ildefonso Camacho

CURRAN, CH. E., *Catholic Social Teaching 1891-Present. A Historical, Theological and Ethical Analysis*, Washington, Georgetown University Press, 2002, 261 págs. ISBN 0-87840-881-9.

El subtitulo expresa bien el enfoque que Charles E. Curran ha querido dar a esta nueva obra, que sigue a su reciente *The Catholic Moral Tradition Today: A Synthesis* (Georgetown University Press, 1999), galardonada por la Catholic Press Association of America. Y sin duda hay una fecunda continuidad entre una obra y otra. Porque Curran considera a León XIII como el iniciador de la Doctrina Social de la Iglesia, pero recurre constantemente a la tradición precedente para comprender mejor los contenidos de ésta. Sobre todo, Curran se esfuerza en mostrar cómo la tradición tomista, especialmente en su versión neoescolástica, subyace a la Doctrina Social y cómo el avance de ésta ha consistido en gran parte en irse alejando de ella: en este proceso ha recuperado unas veces lo mejor del tomismo, que la neoescolástica eclipsó, y otras veces se ha abierto a algunas corrientes del pensamiento moderno personalista e histórico. Todo esto lo desarrolla Curran en dos partes: la primera se ocupa del método y la segunda de los contenidos.

Curran analiza el método de la Doctrina Social de la Iglesia en un triple nivel. Siempre aparece el Vaticano II como el momento de un giro trascendental. El *método teológico* empleó mucho tiempo una fuerte contraposición entre los órdenes espiritual y temporal, que el Concilio superó, aunque sólo lentamente fue incorporándose a los documentos sociales. En el *método ético* se pasa de la doctrina clásica de la ley natural a un nuevo enfoque que insiste en la conciencia histórica, más inductiva y más atenta a lo particular y a lo contingente. En cuanto a la *eclesiología*, de nuevo es el Vaticano II el que marca el paso de una concepción jurídica y jerárquica de la Iglesia a otra articulada en los conceptos de misterio y pueblo de Dios.

En cuanto a los contenidos, Curran parte de la antropología propia de la tradición cristiana, con su insistencia en la persona y en la naturaleza social de ésta, desde donde es posible explicar el distanciamiento de la Doctrina Social tanto del individualismo liberal como del colectivismo marxista. Se analizan luego los

principales temas del orden político y del orden económico, siempre a la luz de esta antropología.

El último capítulo de esta segunda parte, que Curran titula un poco ambiguamente "Further Political Aspects", es quizás donde se profundiza de modo más original en los avances de fondo de la Doctrina Social de la Iglesia y, al mismo tiempo, en su permanente distancia del liberalismo. Aquí refleja el autor el contexto geográfico en que ha nacido esta obra (los Estados Unidos) y la coyuntura histórica del momento (el resurgir del liberalismo y el intento de destacados autores neoliberales y neoconservadores de mostrar cómo el pensamiento social cristiano se ha reconciliado por fin en Juan Pablo II con la tradición liberal tras el colapso del colectivismo). Bajo este título analiza tres temas: los derechos humanos, la libertad religiosa y la relación entre moralidad y derecho positivo. Es en estos campos donde, probablemente, se han producido los avances más significativos, asumiendo una nueva concepción del Estado y de sus relaciones con la Iglesia: pero esto se ha hecho gracias a la antropología cristiana y a sus hondas diferencias con la liberal, sobre todo en lo que respecta a la visión de la libertad y de la autonomía humana.

No será fácil ignorar este esfuerzo de síntesis de toda la Doctrina Social de la Iglesia, ni por su atención a la historia más amplia donde esta tradición se inserta, ni por su diálogo con el pensamiento contemporánco (especialmente norteamericano), ni por su análisis riguroso de los documentos.

Ildefonso Camacho

Das medizinisch assistierte Sterben. Hrsg. ADRIAN HOLDEREGGER. Studien zur theologischen Ethik. 80. Herder. Freiburg 1999. 424 págs. ISBN 3-451-26709-8.

Este volumen recoge las aportaciones de dieciocho especialistas sobre los aspectos éticos, teológicos, clínicos y jurídicos de la «muerte asistida». Sobre los aspectos éticos disertan: J.-P. Wils: Anotaciones sobre la historia de la muerte; L. Siep y M. Quante: ¿Se puede justificar filosóficamente en el ámbito del ejercicio de la medicina la colaboración activa a la muerte?; W. Wolbert: ¿Carece aún de sentido la distinción entre matar y dejar morir?; J.-Cl. Wolf: La muerte pretendida; y B. Schöne-Seifert: ¿Es no-medicina la muerte asistida?.- Estudian los aspectos teológicos: A. Holderegger y R. M. Gula, en dos trabajos sobre la discusión de la eutanasia en U. S. A.; J. F. Keenan: Casuística, retórica y el debate americano sobre la colaboración médica al suicidio; Kl. Demmer: Indicaciones teológico-antropológicas sobre la muerte; Th. R. Kopfensteiner: Santidad de vida vs. cualidad de vida; M. Mendiola: Sufrimiento humano y la muerte medicalmente asistida.- Sobre los aspectos clínicos escriben: U. Wiesing: ¿Es no- medicina la ayuda activa a morir?; Ch. Chappuis: Geriatría y ayuda a morir; D. Scheidegger: Medicina intensiva y ayuda a morir. ¿No tiene sentido la distinción activa/pasiva?; G. Wörker y W. J. Bock: Estado vegetativo.- Los aspectos jurídicos los tratan: H.G. Koch: Cuestiones jurídicas actuales de la ayuda a morir en el derecho alemán; FR. Riklin: La regulación penal de la ayuda a morir: estado de la discusión en Suiza; M. Zimmermann-Acklin: El modelo holandés, ¿un concepto que indica una dirección?.- Como apéndices se transcriben una serie de documentos que tratan de las normas institucionales, textos de la situación jurídica actual, y documentos de la Iglesia.

E. Ruiz

DEMMER, KL., *Moraltheologische Methodenlehre*. Studien zur theologischen Ethik. Universitätsverlag-Herder. Friburg i. Br. 223 págs. ISBN 3-7278-0612-5.

La teología moral debe desarrollar de modo constructivo y coherente su pensamiento tradicional; para ello debe dejarse estimular por las discusiones de la

teoría científica de nuestros tiempos e integrarlas en su propio discurso. En esta dirección el autor aporta unas reflexiones generales sobre la teología moral, extrae las enseñanzas de una discusión científica, señala los fundamentos sobre los que se debe construir la teología moral, la analiza en cuanto ciencia de la fe, analiza la teoría de la verdad que subyace en ella, destaca la importancia de su responsabilidad como instrumento del pensar y de la comunicación universal, y destaca la importancia del diálogo interdisciplinar.

La teología moral sigue siendo una ciencia genuinamente teológica, pero esto no obstar a su capacidad de comunicación.

E. Ruiz.

DINGES, ST., *Zu neuem Leben ermächtigt. Bausteine verantwortliche Scheidungs-pastoral*. Tyrolia. Innsbruck 1999. 272 págs. ISBN 3-7022-2134-4.

«La pastoral de la Iglesia se enfrenta a un serio desafío a causa del creciente número de divorciados y de casados de nuevo». El autor presenta los trabajos de la Plataforma WIGE, en Austria, las reclamaciones de los católicos que se hallan en esas situaciones, muestra con notables testimonios de los varones y mujeres divorciados los aspectos de la realidad de sus vidas, expone las lecciones que se desprenden de esas consideraciones, y propone las bases de una pastoral responsable de los divorciados y casados de nuevo, reflexionando sobre los aspectos bíblicos, dogmáticos, morales y jurídicos que debe tener en cuenta esa pastoral. Añade una abundante sección documental y bibliográfica.

E. Ortega

FLECHA, JOSÉ-RAMÓN, *Moral de la persona. Amor y sexualidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, 306 págs. ISBN 84-7914-610-9.

En la Colección de textos *Sapientia Fidei*, que la BAC está publicando como manuales de Teología, se acaba de editar el volumen dedicado a la moral sexual y del matrimonio. Comprendo perfectamente que no es fácil escribir sobre este tema, cuando la respuesta que hay que ofrecer no se hace del todo comprensible para el pueblo cristiano. Y a un texto, como éste, se le exige, sobre todo, una presentación de la enseñanza oficial, sin apenas posibilidad de interpretación. El esfuerzo del autor es loable y meritorio. Ha tenido un empeño especial en recoger toda esta documentación sobre los diferentes puntos. En este sentido, ofrece un material abundante, pero las soluciones posteriores quedan un poco difuminadas para no levantar ninguna sospecha. Y es, en este punto, donde a algunos les gustaría una mayor explanación. Es más, cualquiera que conozca la doctrina oficial podrá preguntarse cómo se puede aceptar alguna solución, brevemente apuntada, cuando en alguno de los documentos citados no parece que pueda encajarse. Un buen manual que aporta buena información sobre los aspectos bíblicos, históricos y eclesiales, pero que reduce los aspectos concretos y pastorales. Tal vez, porque los límites estaban ya trazados con anterioridad y no cabía otra alternativa.

E. López Azpitarte.

GLAEIXNER, H., *Moral im Überangebot? Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral*. Schöningh. Paderborn 1997. 120 págs. ISBN 3-506-73173-4.

El autor analiza las características y fundamentación de la moral en cuatro documentos de la Iglesia católica publicados de entre los años 1992 y 1995: El Catecismo de la Iglesia Católica, en su parte dedicada a la moral, 1992, El Catecismo moral alemán, «Leben aus dem Glauben», 1995, y las Encíclicas de ese

mismo año «Veritatis splendor» y «Evangelium vitae»; atención especial dedica a las exposiciones en estos documentos de la doctrina sobre el aborto y la eutanasia. Estas breves páginas incitan a la lectura y estudio de los cuatro documentos que comenta.

E. Ruiz

HIRSCHI, H., *Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont.* Studien zur theologischen Ethik. Universitätverlag-Herder. Freiburg in Bi. 232 págs. ISBN 3-7278-0820-9.

Como indica un subtítulo de esta investigación se trata de una discusión sobre el concepto de teología moral de Alfonso Auers. En una primera parte presenta el núcleo de la autonomía moral en el contexto cristiano -método hermenéutico para la prueba y fundamentos de las normas éticas controvertidas, fundamentos de la teología meta-ética, consideraciones meta-éticas sobre la relación entre la moral y la fe cristiana y sobre la función del magisterio eclesial en las cuestiones de normas éticas seculares-. En la segunda parte propone una visión de conjunto de la elaboración teológica de Auer -su discusión con Linsenmann y con Erasmo, sus tres obras sobre la teología de las realidades terrenas, la ratificación de la autonomía de las realidades terrenas en la constitución pastoral «Gaudium et Spes» del concilio Vaticano segundo, la encíclica «Humanae vitae» como piedra de escándalo, y la interrogación sobre la continuidad de la teología moral o más bien una nueva concepción de ella-. En la parte tercera aporta una exposición y crítica sistemática sobre los fundamentos de las exigencias del deber, de las normas éticas, se la fe cristianas, y concluye reflexionando sobre el concepto de teología moral de Auer y sobre la teología moral como ciencia compleja. Añade la amplia bibliografía de Auer y de otros libros citados.

E. Ruiz

JUNGER-KENNY, M., *Argumentationsethik und chistliches Handeln. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas.* Praktische theologie heute 31. Kohlhammer. Stuttgart 1998.176 págs. ISBN 3-17-014879-6.

El autor discute la teoría de Habernas de la racionalidad comunicativa en esta su investigación sobre un apropiado concepto de la práctica cristiana en un proyecto filosófico-social. Expone primero la actualidad de la teoría de Habernas en la teología práctica, analizando su concepción de la teología práctica y su recepción en ella; trata luego del papel de la teoría de Habernas en la discusión filosófica, la ambivalencia del concepto de filosofía, el problema de la fundamentación del discurso ético y la relación de la metafísica y lo moderno; concluye con la indicación de ausencias en una teoría del proceder cristiano y de sus características distintivas.

E. Ruiz

La guerre et l'Europe, A.-M. DILLENS (dir.), Buxelles, Publications des Facultés Universitaires de Saint-Louis, 2001, 174 págs.

Hablar de la guerra siempre fue una cuestión espinosa, pero hoy lo es más por las condiciones que rodean a todo conflicto bélico. Este dato debe ser muy tenido en cuenta a la hora de acercarse a este libro: porque bajo un vocablo común –*guerra*– se encierran realidades muy diferentes a lo largo de la historia, ya que la guerra de hoy tiene pocos elementos comunes con la guerra medieval o con la del XIX. Esto condiciona de raíz la doctrina y la reflexión ética sobre ella.

Esa ambigüedad del concepto de guerra es como el hilo conductor de esta obra, cuya introducción se inicia con esta pregunta: ¿puede hablarse de la guerra en singular? En torno a ella se estructuran las conferencias recogidas en este volumen, que fueron organizadas durante el curso académico 2000-2001 por la Escuela de ciencias filosóficas y religiosas de Bruselas.

Los expertos que desfilan por esta tribuna intentaron en un primer momento describir las diversas modalidades de la guerra, aun limitándose sólo a la época moderna: guerra reglada, guerra nacional, guerra total, guerra nuclear, guerra revolucionaria, guerra fría, etc. son algunas muestras de esta variedad.

Naturalmente tal variedad incide sobre la doctrina moral de la guerra. La llamada "doctrina de la guerra justa" responde a un modelo determinado de guerra, y no es aplicable sin más a otros. Incluso en la tradición cristiana se observa la tendencia a matizar y a relativizar esta doctrina por obsoleta, hasta llegar a su práctica abolición en el concilio Vaticano II. Ninguno de los colaboradores de este volumen entra en el análisis de dicha tradición, pero ofrecen elementos muy interesantes del pensamiento político, ético, estratégico y militar moderno para ilustrar y justificar dicha evolución doctrinal.

La cuestión que deriva de tal estado de cosas sería entonces: y si dicha doctrina ética ya no es válida, ¿desde que presupuestos tendríamos que abordar hoy la realidad de la guerra? Varios son los autores presentes en este volumen que subrayan la tendencia a recurrir al derecho internacional: para que una guerra sea justa se requiere que una instancia con garantías de neutralidad la declare tal. Nos situamos así en un enfoque moral más procedimental y formal que material. Y quizás esa es la mejor formulación del estado actual de problema. Pero con tal que no entendamos estos dos enfoques de modo excluyente, como si hubiera una clara opción por lo formal y un rechazo de lo material. Recientemente, por ejemplo, la intervención de la OTAN en Kosovo ha sido justificada desde exigencias claramente humanitarias, más orientadas por consideraciones estrictamente morales que procedimentales.

En resumidas cuentas, estamos ante un debate abierto, sobre una cuestión que no es puramente especulativa, sino enormemente práctica y hasta urgente. El enfoque que se asume por los distintos autores está además muy marcado por el lugar desde donde se reflexiona: la Unión Europea y su necesidad/dificultad para formalizar una postura común e integrada ante la compleja situación y los conflictos abiertos o latentes de nuestro mundo. La atención muy rigurosa a las circunstancias actuales es una de las cualidades de estos autores, todos ellos expertos europeos en estos temas.

Por último, merece una mención especial el "Postface", de Éric de la Maisonneuve, redactado tras los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001: un lúcido texto que ayuda a comprender lo que ese día ocurrió y las posibles consecuencias que tendría si los países occidentales no sabemos acertar con la respuesta.

Ildefonso Camacho

G. MANZONE, *Il mercato. Teorie economiche e dottrina sociale della Chiesa*, Brescia, Editrice Queriniana, 2001, 522 págs. ISBN 88-399-2165-6.

No es fácil encontrar un estudio tan exhaustivo del mercado como institución y de la economía de mercado, que además ponga todo ello en relación con el pensamiento cristiano oficial en la Doctrina Social de la Iglesia. Ese es el principal mérito de Gianni Manzone, que muestra un conocimiento muy aceptable de un buen número de economistas, desde los clásicos hasta la actualidad. Si algo hay que advertirle es su excesivo afán analítico, que dificulta a veces la captación de

lo más esencial de su aportación: en un estudio que no siempre es fácil de seguir por su nivel técnico, lo analítico puede resultar en perjuicio de la síntesis.

El punto de partida del estudio está en el título mismo del primer capítulo: "La emergencia del mercado en la sociedad moderna". Manzone sigue a un autor que pasó desapercibido durante tiempo y que ahora se lee y se cita con frecuencia: Karol Polanyi. En su obra, *La gran transformación*, muestra Polanyi cómo el mercado, que ha existido siempre aunque como institución periférica, adquiere en la sociedad moderna un protagonismo nuevo hasta convertirse en una institución central y compleja: de institución inmersa (*embedded*) en lo social, ha pasado a ser la institución que conforma a la sociedad y expresa la hegemonía de la economía. La gran transformación consiste, pues, en que el mercado ha llegado a ser la institución dominante de la sociedad occidental moderna.

La tesis de Polanyi da pie a Manzone para estudiar las distintas interpretaciones que la teoría económica hace del mercado (especialmente la economía neoclásica y Keynes), así como el trasfondo filosófico y ético que subyace al tratamiento de la economía de mercado.

Se concluyen así los tres primeros capítulos, donde se ha sintetizado en diferentes niveles lo que los teóricos de la economía dicen del mercado. Con ello se han puesto las bases para analizar la posición de la Doctrina Social de la Iglesia: es el capítulo 4, central de toda la obra. Se parte de las dificultades que el pensamiento de la Iglesia encontró para aceptar a la economía como ciencia hasta descubrir cuál habría de ser su papel crítico frente a su pretensión de neutralidad ética. En seguida se pasa a estudiar, más concretamente, cómo toma postura ante la economía de mercado. No puede olvidarse que la Doctrina Social de la Iglesia se ha elaborado desde el último tercio del siglo XIX en confrontación con los dos grandes sistemas económicos: es ahí donde se ha encontrado de lleno con la economía de mercado.

Las reservas de la Iglesia en este terreno no se refieren tanto al mercado como mecanismo de asignación de recursos, cuanto al dominio que dicha institución económica ha alcanzado en nuestra sociedad. Hay, pues, una coincidencia de fondo con la tesis de Polanyi. Por eso Manzone, en toda la segunda parte de su obra, se esfuerza por construir un modelo de comprensión de la economía de mercado que sitúe al mercado en su verdadero lugar. Y eso significa apoyarse en una concepción integral de la persona humana, que desborde las estrechas coordenadas del "homo oeconomicus"; significa también una concepción de la sociedad que sirva de marco a la economía y no se deje dominar por ella, donde la política juegue un papel directivo.

Manzone sintetiza todos estos elementos formulando su propuesta a modo de tesis: la moral del mercado debe tener como núcleo el bien común. El valor de esta tesis radica en saber llenarla de contenidos concretos para que no quede en una fórmula excesivamente abstracta. Y es lo que se va haciendo en toda la segunda parte de la obra, que concluye con un capítulo de síntesis sobre la contribución de la Iglesia: dicha contribución ha de ser la respuesta al reto que supone el mercado para la identidad del ser humano, que es también un reto para la concepción cristiana de la persona.

Ildefonso Camacho

NAULT, J.-CH., *La saveur de Dieu*. Pontificia Università Lateranense. Roma 2002. 558 págs. ISBN 88.465-0224-8.

No se propone el autor exponer una historia de la acedia, sino "un estudio sobre el sentido de la acedia en relación con el dinamismo del actuar y su comprensión teológica". El punto central es la doctrina de Santo Tomás sobre la acedia en su tratado en la II^{a} II^{ae}, cuestión 35 y otros textos suyos -en ellos la acedia se describe como tristeza del bien divino y hastío de la acción, y su relación con las tres

virtudes teologales-. Estudia previamente la acedia en Evagrio y Casiano -que tratan de ocho vicios principales-, de Gregorio Magno -que establece el septenario de pecados capitales y reduce la acedia a la pereza-, y de otros autores medievales, monásticos y teólogos Reflexiona luego sobre el olvido de la acedia en la teología moral, al pasar ésta de ser una moral de virtudes a una moral de obligaciones, por lo que la acedia quedó relegada a los tratados de ascética. En la actualidad se percibe una vuelta a la integración de la acedia en la teología moral, renovada según las directrices del Vaticano II y documentos eclesiales posteriores.

E. Muñoz

Nuevo diccionario de pastoral. Director CASIANO FLORISTÁN. San Pablo. Madrid 2002. 1.607 págs. ISBN 84-285-2447-5.

En la colección de Diccionarios San Pablo se publica este *Nuevo diccionario de pastoral*, que recoge y actualiza el material de la obra *Conceptos fundamentales de pastoral*, de hace veinte años, agotada, y que publicó Ediciones Cristiandad. Contiene el diccionario ciento cincuenta voces, elaboradas por sesenta especialistas, expuestas de forma sencilla, constructiva, rigurosa y fundamentada, y en lenguaje accesible a los no especialistas; tiene en cuenta un tratamiento interdisciplinar que incorpora aportaciones de las ciencias afines a la teología.

Son de tres tipos los temas tratados: generales, que hacen referencia al entorno social en que se realiza la acción pastoral, teológicos, que subyacen a las tareas cristianas, y los propiamente pastorales, sobre acciones, opciones y directrices pastorales; todos estos temas se abordan desde las perspectivas sociológica, teológica y pastoral. Cada una de la voces va precedida por un sumario de su contenido, y tras las referencias de las notas, colocadas al final de cada una de las voces, sigue una breve bibliografía. El índice referencial, que cierra el volume, ayuda al lector a localizar la voz en la que se trata un argumento que no se encuentra especificado en los títulos de las voces.

E. Ruiz

SCHOCKENHOFF, E., *Sterbe-Hilfe und Menschen-Würde. Begleitung zu einem eigenen Tod*. Pustet. Regensburg.151 págs. ISBN 3-7917-1297-7.

El autor agrupa sus reflexiones en torno a tres temas, que desarrolla en sucesivos párrafos: Actitud de las sociedades modernas ante la el morir y la muerte -aportaciones históricas, sociológicas, psicológicas y filosóficas ante el problema de la muerte, y el derecho a la propia muerte-; El derecho a morir y la prohibición de matar -el desarrollo y estado actual de la discusión sobre la eutanasia, diferencias entre eutanasia y ayuda a morir, normas éticas de la actuación del médico, y una tercera alternativa que es la asistencia al que muere como auxilio a su muerte-; Deber de la solidaridad humana y aportación de la fe, de la esperanza y del amor cristianos en la última fase de la vida.-

Este libro pretende ofrecer un perfilado punto de vista cristiano que supera la falsa alternativa del "matar por encargo" y el "cruel dejar morir".

E. Ruiz

SYLOS LABINI, P, *Un paese a civiltà limitata. Intervista su etica, politica ed economia*. A cura di ROBERTO PETRINI. Roma-Bari. Edizioni Laterza. 2001. 172 págs. ISBN 88-420-6472-6.

Nacido en 1920 y marcado por la experiencia del fascismo y de la segunda guerra mundial, Paolo Sylos marchó luego a estudiar a Harvard, donde fue por algún tiempo discípulo de Jospeh Schumpeter. Con el tiempo ha llegado a ser uno de los

principales economistas italianos. En esta obra se somete a un diálogo con el periodista Roberto Petrini; en él se nos traza una amplia panorámica de su persona y de sus ideas, al tiempo que se analiza la realidad italiana desde la época del fascismo hasta el fenómeno Berlusconi.

Sylos se reconoce como un economista heterodoxo, admirador de Adam Smith, al que no cree justo calificar como el inspirador del capitalismo salvaje, y muy crítico con la escuela económica neoclásica; tampoco niega la valoración positiva que le merecen algunos aspectos de la obra de Carlos Marx, del que critica, sin embargo, su teoría del valor trabajo. Al final de la entrevista, y después de manifestar su pesimismo hacia la Italia que ha propiciado el retorno de Berlusconi, se autodefine como socialista liberal.

Ildefonso Camacho

SYLOS LABINI, P., *Sottosviluppo. Una estrategia di riforme*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2000, 205 págs. ISBN 88-420-6204-9.

Este libro tiene su origen en las conferencias que su autor pronunció en abril de 1993 en la Faculta de Economía de la Universidad de Roma, a la que fue invitado por el Prof. Federico Caffè, con el que había discutido desde tiempo atrás sus ideas, precisamente las que se exponen aquí. La tesis central de la obra es la necesidad de una reforma institucional y organizativa para sacar a los pueblos de su subdesarrollo. Por eso el leitmotiv del libro es que el desarrollo cultural está en el origen de todo desarrollo económico.

Sylos Labini se siente deudor de Adam Smith, entre otras cosas en la idea de que el problema de los países atrasados hay que abordarlo desde una óptica plurivalente, considerando concretamente tres aspectos de forma simultánea: la cultura, las instituciones y los recursos naturales. Con esto el autor se distancia de la escuela neoclásica, a la que critica su afán de estudiar las condiciones de asignación óptima de recursos usando sólo curvas estáticas: no caen en la cuenta que este método vale exclusivamente para el corto plazo, mientras que el desarrollo es un proceso dinámico, que hay que estudiar, por consiguiente, en perspectiva de largo plazo. Y en esta perspectiva entran en juego variables que no son estrictamente económicas. Tampoco admite el autor que el deterioro de la relación real de intercambio sea el obstáculo principal para los países en desarrollo: el principal obstáculo está en la evolución histórica y cultural y en la estructura social.

Hecha la crítica de lo que Sylos piensa son orientaciones equivocadas para el análisis del subdesarrollo, los capítulos de la segunda parte analizan cuatro áreas complementarias, desde las que puede entenderse la dinámica del desarrollo o del subdesarrollo: la demografía, el empleo y el mercado laboral, las innovaciones organizativas e institucionales, la corrupción y la reforma de la administración. De este modo el autor tiende a colocarse más bien entre los economistas de la escuela institucionalista.

En resumen, para Sylos las teorías sobre el desarrollo han insistido exageradamente en lo económico. Y esto no basta. Es cierto que el capitalismo es el sistema que ha producido un crecimiento económico más acelerado y sostenido, pero sólo a condición de ir acompañado de libertad política y de un desarrollo adecuado de la investigación científica. Y todo esto conduce nuevamente a un verdadero cambio cultural.

Ildefonso Camacho

WEBER, H., *Spezielle Moraltheologie.* Styria Graz 1999. 450 págs. ISBN 3-222-12744-1.

La teología moral especial se ha estructurado comúnmente en torno al decálogo o de las virtudes cardinales; también en torno a las relaciones con Dios, con el prójimo y consigo mismo. El autor agrupa su exposición de la teología moral en tres capítulos: Verdad y veracidad, Cuerpo y vida, Sexualidad y matrimonio; en la introducción explica las razones de esta preferencia suya y las dificultades actuales que afronta una tratado de moral especial.

En el primer capítulo, sobre la verdad y la veracidad, expone la problemática general y los aspectos particulares, como la detracción, la contumelia y la mentira.

En el capítulo sobre el cuerpo y la vida expone unas reflexiones generales sobre el valor fundamental de la vida, la dignidad del hombre y la norma que prohíbe matar; desciende luego a los problemas concretos de la protección de la vida: aborto, fecundidad artificial, alteración técnica de los genes, experiencia en los seres humanos, trasplantes de órganos, pena de muerte, suicidio, eutanasia; trata también del problema social de la guerra en la biblia, en la teología y en las actuales circunstancias.

En el tercer capítulo sobre la sexualidad y matrimonio expone primero los datos antropológicos más relevantes, la actual situación, y la concepción de la sexualidad en la Biblia y en la historia de la teología, y la ética sexual católica actual; como temas particulares trata de las relaciones sexuales fuera del matrimonio, y dentro del mismo la planificación familiar y la exigencia de su indisolubilidad en la historia y en el presente.

La excelente presentación del libro en consonancia con la claridad de su exposición incita a su lectura.

E. Ruiz

6. Derecho canónico

BURKE, C., *¿Qué es casarse? Una visión personalista del matrimonio.* Cuadernos del Instituto Martín de Azpilcueta. Facultad de Derecho Canónico. Universidad de Navarra. Pamplona 2000. 89 págs. ISBN 84-89561-16-8.

«Para la elaboración de este cuaderno se ha extractado y adaptado a las características de la Colección el libro de C. BURKE, *L'oggetto del conseso matrimoniale*». El autor expone con claridad y vigor el sentido que tiene la «entrega de sí mismo» como objeto del consentimiento matrimonial, la relación del aspecto procreativo con el aspecto personal del matrimonio, la totalidad de la autodonación, que incluye la indisolubilidad del matrimonio y la fidelidad en el mismo, el sentido que tiene el derecho al amor, y el bien de los cónyuges. Es muy luminosa la comprensión personalista de la procreatividad que expone, la valoración de los tres bienes del matrimonio y su relación con sus fines.

Se advierte, sin embargo, que concibe el objeto del consentimiento matrimonio como un conjunto de derechos y deberes que mutuamente se otorgan los cónyuges; desde luego, un conjunto mucho más amplio que el derecho a los actos de suyo aptos para generar la prole, que indicaba el antiguo canon *1081, § 2. Pero en la exposición de Burke el matrimonio sigue siendo una sociedad que surge del intercambio de derechos; el matrimonio sigue siendo para él una sociedad. Por el contrario en el Código de derecho canónico vigente, canon 1055 § 1, el matrimonio es «un consorcio de toda la vida»; los contrayentes pretenden no solamente

intercambiar unos derechos, sino que pretenden también constituir un consorcio, una comunidad, de toda la vida.

Debido a su concepto del matrimonio como sociedad, dice -como mantenía la jurisprudencia bajo el derogado Código de 1917- que «en mi opinión el bien de la fidelidad se excluye sólo si la intención del sujeto es reservarse el derecho a tener una relación conyugal con una tercera persona, conferir derechos conyugales a otro. La simple intención de tener o mantener una relación sexual con otro, aun siendo inmoral, no provoca necesariamente la exclusión, a efectos jurídicos, del aspecto de un único cónyuge que constituye la esencia del bien de la fidelidad». Esta argumentación era admisible en un concepto societario del matrimonio, mero intercambio de derechos, pero no es admisible si en el matrimonio los cónyuges pretender formar un consorcio de toda la vida.

El concepto más exacto de matrimonio como consorcio de toda la vida explica por qué el matrimonio rato y no consumado, perfecto en cuanto a la entrega de derechos, es disoluble, mientras que el matrimonio rato y consumado, que ya ha iniciado el consorcio total de vida, incluido el elemento sexual, es indisoluble por cualquier potestad humana.

E. Olivares

GONZÁLEZ DÍAZ, F., *Régimen de gobierno de las Hermandades y Cofradías. Una aproximación desde la Andalucía postconciliar y autonómica*. 3 vols. Caja Sur Publicaciones. Colección Mayor. 741+678+671 págs. ISBN 84-7959-443-8.

Monumental por muchos conceptos es este amplio estudio sobre el régimen de gobierno de las asociaciones andaluzas tan populares, cofradías y otras hermandades. En el primer volumen traza el autor en su capítulo primero una síntesis de los antecedentes históricos de estas asociaciones hasta el Concilio Vaticano II. En el segundo capítulo expone la recepción de la doctrina sobre asociaciones de este concilio en Andalucía, las normas diocesanas que se dieron en esos años posconciliares anteriores al nuevo Código de derecho canónico, 1983, y la legislación diocesana poscodicial. El capítulo tercero analiza las normas estatales españolas aplicables a estas asociaciones, su reconocimiento civil, la aplicación a ellas del régimen económico y fiscal y de conservación del patrimonio. El capítulo cuarto expone detalladamente los diversos capítulos y aspectos que atienden las normas de gobierno de las cofradías y hermandades. El capítulo quinto, conclusiones, ofrece modelos de normas de composición y competencias de la Delegación diocesana de Hermandades y Cofradías, propuesta de bases diocesanas para el gobierno de estas asociaciones, modelo de constituciones, estatutos o reglas de las hermandades y cofradías andaluzas, y unas sabias indicaciones para la mejor forma de actuar de toda Junta de Gobierno de estas asociaciones. Además, ya en este primer volumen encontramos un amplísimo apéndice de fuentes y bibliografía, 2.133 títulos.-

El segundo volumen en un apéndice documental I, ofrece la lista de todas las Hermandades y Cofradías, de penitencia, de gloria y otras, en las diez diócesis andaluzas; nos informa en un cuadro sobre el año de fundación, nombre de la asociación, sede canónica, localidad, e inscripción registral, ya sea en el registro de entidades religiosas, ya en el registro de asociaciones; este dato nos revela el descuido que en este aspecto existe en la mayoría de estas asociaciones. Comienza luego el amplísimo apéndice documental II, que aporta el desarrollo legislativo y pastoral de los preceptos canónicos aplicables a las normas estatutarias de las Hermandades y Cofradías, promulgadas por la Conferencia Episcopal, los Obispos Andaluces, los de las dos provincias eclesiásticas de Granada y Sevilla, del arzobispado castrense, y de los obispados andaluces hasta el de Huelva. En el

volumen III prosigue la trascripción de normas de los restantes obispados -Jaén, Jerez, Málaga y Sevilla-, y como apéndice documental III ofrece las fuentes y disposiciones del derecho eclesiástico del estado español aplicables a las Hermandades y Cofradías, y las autonómicas de Andalucía.

Como leemos en el prólogo, es evidente que «con esta magna obra el autor presta un servicio inapreciable al mundo de las Hermandades y Cofradías. En concreto, ayuda notablemente a todos los consiliarios, a los pastores de almas, a las juntas de gobierno», etc. «Es una excelente guía de consulta técnica para todos los que tienen las responsabilidades de gobierno» de estas asociaciones.- Hay que subrayar y felicitar al autor por el análisis de la estructura jurídica de estas hermandades, como asociaciones públicas eclesiásticas, y sus consecuencias ante la legislación del Estado y los Acuerdos del mismo con la Iglesia Católica, la reflexión sobre los conflictos que han surgido, y las soluciones encontradas o que el autor sugiere

- Como muestra del interés que suscita la lectura de este profundo estudio jurídico preguntamos a su autor cómo atribuye solamente a una «decisión expresa de la autoridad competente» la atribución de la personalidad jurídica a las prelaturas personales y al cabildo de canónigos, al mismo nivel que a las asociaciones privadas de fieles; y tampoco se comprende la inclusión de las Hermandades y cofradías entre las «congregaciones religiosas y los institutos de vida consagradas y sus provincias y sus casas», de que trata el artículo IV del Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre asuntos económicos.

E. Olivares

Guiar la comunidad religiosa. La autoridad en tiempos de refundación. Ed. Santiago González Silva. Col. Síguene 4. San Pablo 2003 256 págs. ISBN 84-285-2491-0.

«Tiene que haber un superior, y también una superiora. La espontaneidad asamblearia no trae cuenta. Pero su estilo ha de ser totalmente diferente». Estas ideas fueron objeto de las reflexiones de unas jornadas organizadas por el Instituto de Teología de la Vida Consagrada « Claretianum» en diciembre de 2000; en este volumen se publican los trabajos que allí se aportaron. J.Mª Arnáiz introdujo la problemática y tareas actuales del gobierno religioso; G. Dal Piaz expuso algunas ideas sobre la figura y dinámica sociológicas de la autoridad; J. Rovira reflexionó sobre el estatuto evangélico de la autoridad religiosa; C. Maccise trató del servicio de los superiores en el desarrollo del carisma, que se debe mantener siempre abiertos a nuevos desarrollos, como exige la « refundación»; M. Taggi ponderó las ventajas y dificultades de la forma de gobernar sedentaria, propia del estilo piramidal eclesiástico, o de la viajera, revitalizadora de la comunión fraterna con el superior que hace la visita canónica; Luciana Dal Masetto reflexionó sobre la interacción entre los niveles de gobierno general, provincial y local, y subraya la importancia de respetar la subsidiariedad, y no admite la obediencia incondicional que está madurando en grupos fuertemente marcados por la presencia de un líder carismático; S. Bisignano y Giuseppina Alberghina expusieron las peculiaridades del gobernar, según se trate de un varón o de una mujer; desde sus propias experiencias trataron sobre la animación y guía de las comunidades pequeñas Mª Fausta di Gesù, que resaltó el valor del compartir la vida, y M. Steffan que destacó la eficacia de una comunión fraterna en torno a la eucaristía.

Muy provechosas serán las ideas expuestas en este libro para todos los que han sido llamados a servir a una comunidad religiosa desde el puesto de superior.

E. Olivares

JIMÉNEZ ESCOBAR, J., *Los beneficios fiscales de la Iglesia católica. Negociación, fundamento y alcance.* ETEA. Córdoba - DDB. Bilbao 2002. 371 págs. ISBN 84-330-1716-0.

El autor de esta monografía analiza los beneficios fiscales aplicables a la Iglesia católica y sus entidades, establecidos básicamente en el Acuerdo sobre Asuntos Económicos entre el Estado Español y la Santa Sede de 1979, y por ello dotados de mayor estabilidad. Está estructurada en cuatro capítulos. El primero analiza todo el proceso negociador de ese Acuerdo, muy necesario por su carácter de tratado internacional y para comprender y valorar las soluciones que se adoptaron. El segundo capítulo presenta la estructura, coherencia interna y contenido del Acuerdo, comparando sus beneficios fiscales con los que se derivaban del Concordato de 1953. El tercer capítulo estudia la integración de este Acuerdo en el marco constitucional español, y analiza la legitimidad constitucional de los beneficios fiscales que aporta a la Iglesia católica. El capítulo último estudia el ámbito subjetivo de aplicación de esos beneficios fiscales, teniendo en cuenta los desajustes que motivaron las diferencias terminológicas entre los Códigos de derecho canónico de 1917, vigente cuando se firmó el Acuerdo, y el de posterior promulgado en 1983. El autor aduce y sopesa las opiniones que se han expresado sobre cada uno de los puntos discutidos y propone su criterio con claridad y avalado con razones convincentes. Entre sus mejores logros destacan el estudio que hace de los fundamentos constitucionales con que se pueden legitimar los beneficios que concede ese Acuerdo, y la determinación de las entidades beneficiarias de ese Acuerdo y de la cláusula en que están incluidas. Ha logrado el autor sus dos objetivos: ofrece un instrumento útil para la interpretación y aplicación del Acuerdo sobre Asuntos Económicos en cualquier contexto de evolución de nuestro sistema tributario, y ofrece una adecuada valoración de este Acuerdo desde un paradigma histórico y desde su integración en el marco jurídico de la Constitución de 1978.

E. Olivares

Lexicon für Kirchen- und Staatskirchen-recht. Band 2. G-M. Schöningh. Paderborn 2002. 829 págs. ISBN 3-506-75141-7.

Este segundo tomo del Diccionario del derecho de las Iglesias y del derecho eclesiástico del Estado ofrece unos novecientos temas de esos derechos y de sus historias, plenamente actualizados. Más de ciento ochenta especialistas en esas materias y de las diversas Iglesias y países europeos colaboran en este tomo, que mantiene las perspectivas ecuménicas y de comparación de los derechos que caracterizan al Diccionario. Numerosas referencias a otros temas facilitan la búsqueda de una información determinada. Mantiene este tomo la estructura de párrafos distintos para las Iglesias evangélicas y católica y para el derecho estatal, cuando la materia lo requiere; posibilita así la perspectiva ecuménica y la posibilidad de un estudio comparado; un ejemplo puede ser el tratamiento de las relaciones Iglesia y Estado en veinticuatro países europeos y U.S.A, unas cien columnas. Al final de cada artículo, o de cada apartado, ofrece una bibliografía actualizada, fundamentalmente en lengua alemana.

Es un deber felicitar a los directores de la obra y a la editorial por el éxito, tan merecido, de la obra emprendida, y que esperamos ver pronto finalizada.

E. Olivares

MALECHA, P., *Edifici di culto nella legislazione canonica. Studio sulle chiese-edifici.* Pontificia uNiversità Gregoriana. Roma 2002. 147 págs. ISBN 88-7652-917-9.

Desarrollando la primera parte de su investigación doctoral sobre *Edifici di culto nella legislazione canonica e concordataria in Polonia* el autor publica este estudio sobre las iglesias como edificios, prescindiendo de lo legislado sobre oratorios, capillas privadas, e incluso sobre cosas y ornamentos sagrados; y aporta solamente los necesarios datos históricos. Expone, pues, la legislación vigente sobre edificios de culto, noción de iglesia, sus diversos tipos, formalidades de su erección, dedicación y bendición, profanación, uso, y reducción a uso profano. Una acertada bibliografía sobre fuentes y estudios facilita una ulterior información.

E. Olivares

REQUENA F. M., SESÉ, J., *Fuentes para la historia del Opus Dei.* Ariel. Barcelona 2002. 219 págs. ISBN 84-344-1230-6.

Muy interesante es esta antología de fuentes para la historia del Opus Dei, que nos ofrecen los autores; juntamente con los acontecimientos más decisivos de la vida de su fundador se expone también el itinerario jurídico del Opus Dei, y todo ello a partir de documentos y cartas de él y de sus más importantes colaboradores.

Un capítulo preliminar -prehistoria de la fundación del Opus Dei (1917-1928) aportan datos sobre la vocación sacerdotal del fundador y su predisposición para los planes de Dios; entre otras anécdotas leemos la de su charla con el Padre Valentín Sánchez Ruiz S.I., en la residencia de la calle la Flor, cuando al final de la conversación le preguntó «¿cómo va esa Obra de Dios», que le inspiró el nombre de la institución. Sucesivos capítulos nos informan de la fundación de sus dos ramas, del primer desarrollo de la Obra antes de la guerra civil, su situación durante esos tres años de guerra, la expansión inmediatamente posterior por España, y su primera configuración jurídica del Opus Dei como pía unión y de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, como sociedad de vida común sin votos. Prosigue la narración de la expansión del Opus Dei por Europa y su salto a América, y su nueva configuración jurídica como Instituto secular, aprobado como «Primum Institutum» el 24 de febrero de 1947, y su aprobación definitiva como instituto secular de derecho pontificio el 16 de junio de 1950. Viene luego la expansión y consolidación de la institución en los años cincuenta y sesenta, los comienzos de la universidad de Navarra en 1952, y las dificultades que encontraba el fundador en la adaptación del Opus Dei a las estructuras jurídicas, como indicaba en una carta de 1958. Por ello en 1962 tanteó la posibilidad de convertir el Opus Dei en una prelatura nullius, que en el vigente CIC tenía necesariamente carácter territorial; no fue posible. Un Congreso especial en 1969 estudió las nuevas posibilidades que ofrecían los documentos del Concilio Vaticano II y la legislación posterior. Fue en 1982, cuando el Opus Dei obtuvo de Juan Pablo II su actual configuración jurídica como prelatura personal; se nos ofrecen los documentos de esta configuración jurídica definitiva. Mientras la historia prosigue con la narración de nuevas fundaciones, viajes del fundador, Torreciudad, etc. A lo largo de estos capítulos se informa también de las contradicciones sufridas, de los escritos espirituales, de los cooperadores principales y miembros de la Obra. Los últimos capítulos tratan de la muerte del fundador y elección de su primer sucesor, de su fama de santidad y beatificación, y del Opus Dei en los últimos años del siglo XX. Muy práctica es la selecta bibliografía que cierra el volumen. Han logrado los autores su objetivo: el lector adquiere una primera idea rigurosa de las grandes líneas de esta historia, apoyándose en los documentos que presentan.

E. Olivares

ROUCO A. Mª, *Teología y Derecho*. Cristiandad. Madrid 2002. 762 págs. ISBN 84-7057-441-8.

Se recogen en este volumen veintisiete escritos del actual cardenal arzobispo de Madrid sobre aspectos fundamentales del derecho canónico y de las relaciones Iglesia-Estado; sus originales fueron escritos entre los años 1967 y 2001. El primer bloque de nueve artículos lleva por título: Fundamentos teológicos del derecho canónico; en su mayoría proceden de sus años de profesor y muestran su profundo conocimiento de la doctrina canónica alemana católica y protestante; el segundo bloque, diez artículos, sobre la dimensión eclesiológica de la normatividad del derecho canónico, recoge entre otros escritos su análisis del proyecto de Ley fundamental de la Iglesia y su crítica de los tres comentarios que se publicaron entonces, y otros seis escritos que tratan del ministerio episcopal al que ya había sido llamado; en el tercer bloque, sobre la relación entre la Iglesia y el Estado, ocho escritos, encontramos estudios sobre las relaciones de la Iglesia con el estado español y la aplicación de los acuerdos vigentes, y su discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas sobre *Los fundamentos de los derechos humanos*. Se añade al final la bibliografía del autor.

E. Olivares

7. Historia de la Iglesia

ALCALÁ, M., *Historia del Sínodo de los Obispos. De 1997 a 2001*. BAC 625. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 262 págs. ISBN 84-7914-603-6.

En un volumen anterior de la misma colección, BAC 564, nos había ofrecido el autor la historia de las primeras quince asambleas del Sínodos de los Obispos, celebradas desde 1967 a 1995; en este nuevo volumen nos informa de las cinco asambleas celebradas en los cinco años 1997-2001: Sínodos de América, 1997, de Asia, 1998, de Oceanía, 1998, II de Europa, y X Asamblea ordinaria, 2001. Con su reconocida agilidad y poder de síntesis expone M. Alcalá, al tratar de cada uno de los Sínodos, la situación en el país, la preparación de la asamblea - documentos y respuestas a ellos-, los integrantes de la asamblea, un resumen de las intervenciones - las que a juicio del autor fueron más inspiradas, vigorosas y de mayor interés-, la fase deliberativa de la asamblea, elecciones, comunicados de prensa, mensaje, clausura, y las peculiaridades que se dieron en algunas de estas asambleas. Son especialmente interesantes los enjuiciamientos que hace de estos Sínodos, pues reflejan el parecer de muchos de los que desde fuera reciben información de lo que en el aula sucede. Opina el autor que «es probable que con su X Asamblea el Sínodo de los Obispos cierre una primera etapa de su existencia de casi 35 años. En el futuro la institución pervivirá por sus indudables calidades, pero de modo más colegial y más adecuado a las iniciativas del Vaticano II. Comienza, pues, al parecer una nueva era del Sínodo de los obispos»; algunas de las intervenciones más destacadas de los participantes en estas asambleas, que subraya el autor en su exposición, parecen fundar esta esperanza.

E. Olivares

ARANDA J., - VENTURA M., - FLORES A., *Los Carmelitas descalzos en la villa cordobesa de Espejo (1700-1835)*. Ayuntamiento de Espejo - Diputación de Córdoba. Córdoba 2002. 255 págs. ISBN 84-88423-18-7.

En lujosa y esmerada edición nos ofrece este estudio los distintos aspectos de la comunidad de carmelitas descalzos establecidos en Espejo durante los años 1700 a 1835; es fruto de una profunda investigación en los archivos nacionales, provinciales y locales, y en abundante bibliografía. El primero de los cinco capítulos de esta obra nos describe las vicisitudes de la fundación del hospicio -primero secular, luego eclesiástico- en el conjunto de las fundaciones de casas religiosas a fines del siglo XVII en Andalucía. El capítulo segundo analiza la trayectoria de la fundación hasta convertirse en convento de Santa Teresa. El tercer capítulo describe la etapa de mayor auge y vitalidad del convento, hasta el año 1800. La presentación y análisis de la biblioteca del convento es objeto de estudio en el capítulo cuarto. El quinto narra los acontecimientos azarosos de los años del siglo XIX hasta la exclaustración definitiva. Once documentos fundacionales se ofrecen en el apéndice documental. Numerosas fotografías de la villa, convento y sus obras de arte ilustran el texto.

E. Talavera

ARANDA, J., *Órdenes religiosas y devociones populares en Córdoba. Los mercedarios y el Cristo de las Mercedes (1236? - 1835)*. CajaSur. 346 págs. ISBN 84-7959-481-0.

En el conjunto de órdenes religiosas establecidas en Córdoba ocupan un lugar destacado los mercedarios que llegan en el siglo XIII y permanecen allí hasta la exclaustración de 1835. El estudio de la comunidad mercedaria en sus distintas vertientes es el objeto primordial de esta monografía. El primer capítulo aborda la trayectoria del convento en los tres primeros siglos, en los que sobresalen las figuras de Fr. Simón de Sousa y Fr. Juan de Granada. El capítulo segundo abarca el siglo XVI y analiza el nacimiento de la provincia de Andalucía y la pujanza del convento cordobés, la devoción al Cristo de las mercedes y la fundación de cofradías; también la ida a América de un buen grupo de mercedarios de este convento. El tercer capítulo, siglo XVII, expone la actividad y predicación de los mercedarios en la ciudad y en la diócesis, el fervor que concitaba el Cristo de las Mercedes y el arraigo popular de las cofradías penitenciales. El capítulo cuarto estudia la vitalidad del convento mercedario en el siglo XVIII; se construye nueva iglesia y convento, el actual *Palacio de la Merced*. El quinto capítulo expone la ocupación francesa y las exclaustraciones de 1810, 1821 y 1835. El capítulo último esboza el uso que se hizo del convento y de la iglesia desde la salida de los frailes, y resalta el legado devocional que recogió la Fundación *Cristo de las Mercedes*. Como todas las investigaciones del autor también la presente está fundada en un profundo y paciente estudio en los archivos.

E. Talavera

Archivo Gomá. Documentos de la Guerra Civil. Ed. JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO, ANTÓN M. PAZOS. 2. Enero 1937; 3. Febrero 1937; 4. Marzo 1937. C.S.I.C. 2002. 540, 393, 366 págs. ISBN 84-00-08023-8/08057-2/08103-X.

En el volumen anterior de esta revista, 65 (2002) pág. 364s., publicamos una recensión del primer volumen de esta publicación, de tanto interés para la historia nacional y eclesiástica de España. En el volumen 2° se editan 373 documentos, del mes de enero de 1937, que muestran los comienzos de la actividad de Gomá como representante oficioso ante el gobierno de Franco. Gran parte de esos

documentos se refieren a la difusión de dos escritos suyos, *El caso de España* y *Carta abierta al Sr. D. José Antonio de Aguirre*, envíos de ejemplares y respuestas de los obispos y otras personalidades; otro bloque de correspondencia trata de los comienzos de la reorganización del vicariato castrense o de cuestiones mixtas relacionadas con el nuevo Estado; otros documentos se refieren a la correspondencia con el Vaticano.

En el volumen 3° se publican 245 documentos de febrero 1937; destaca la carta pastoral sobre *La cuaresma de España* sobre el sentido cristiano-español de la guerra; se reproducen las cartas de envío y las respuestas a este documento, y otras sobre los documentos del mes anterior. Otros documentos tratan de la reorganización del clero castrense, de las sanciones impuestas a sacerdotes nacionalistas vascos, insinúan la posibilidad de un documento colectivo del episcopado español, y se inician los primeros conflictos con las autoridades por el temor a la influencia alemana y el deseo de dar un enfoque netamente católico al nuevo Estado.

El volumen 4° reproduce 238 documentos, fechados en marzo 1937; en ellos se inicia la gestación de la carta colectiva del episcopado español: las respuestas que recibe de los obispos otorgan a Gomá un amplio margen de confianza para su redacción. Desde el Vaticano se muestra interés por la situación de los vascos o por las ejecuciones llevadas a cabo en Málaga; resulta interesante y pintoresca la cuestión de la conquista de Málaga por los italianos. También se aborda la difusión de la encíclica contra el nazismo. Gomá mantiene su plena confianza en la conducta futura de Franco con la Iglesia.

Esperamos se sigan publicando a tan buen ritmo una documentación tan importante y decisiva para enjuiciar acertadamente ese período de la Iglesia y de la historia de España.

E. Olivares

ARNAU, R., DESCALZO J.M., SERRA X., *Inventari de l'arxiu parroquial de nostra senyora de la misericòrdia de Campanar*. Facultad de Teología « San Vicente Ferrer», Monumenta Archivorum Valentina III, València 2002. 67 págs. ISBN 84-95269-10-4.

Los autores nos ofrecen una guía de ese archivo parroquial, la historia de Campanar, de su parroquia y su templo, un estudio de las secciones de su archivo, la clasificación de sus documentos, el inventario detallado de ellos, los diversos catálogos que contiene, su biblioteca y hemeroteca. Una bibliografía de todos los documentos referentes a Campanar, que han hallado los autores, cierra este buen instrumento de trabajo, que ojalá sea imitado en otras entidades eclesiásticas.

E. Talavera

BADA, J., *Clericalismo y anticlericalismo*. BAC. Iglesia y Sociedad 4. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 2002. 123 págs. ISBN 84-7914-549-8.

El autor expone en estas páginas una sucinta e interesante descripción de las causas y consecuencias del clericalismo y del anticlericalismo a lo largo de los siglos, y el trasfondo y la explicación última de muchas de las actuaciones, sucesos, talantes, virtudes y defectos presentes en el largo caminar de la comunidad eclesial. Después de describir en unas páginas introductorias el proceso de configuración del clero, en cuatro capítulos expone los brotes primeros del anticlericalismo en la literatura y pensamiento de los siglos XIV al XVI, la ideologización del anticlericalismo en la época de la Ilustración, el enfrentamiento del clericalismo y el anticlericalismo en la sociedad del siglo XIX, y los esfuerzos más recientes por encontrar un equilibrio malogrado entre ambas tendencias ideológicas. En el epílogo

el autor explica con datos muy concretos el actual paso del anticlericalismo a un antijerarquismo en el interior de la Iglesia y a la indiferencia religiosa en la sociedad.

Con toda razón concluye que una evangelización fiel al que es la Palabra hecha carne, pero nueva en sus métodos, en su lenguaje, en su aproximación al gozo y esperanza, las lágrimas y angustias de todos los hombres de nuestros días, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, es la única evangelización que puede restituir la religión en la vida humana, evitando los «ismos» e indiferencias.

E. Olivares

BAS, N., BENAVENT J., CERDÁ J., PONS V., VIDAL A. *El archivo parroquial de San Miguel de Enguera.* Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Monumenta Archivorum Valentina II. Valencia 2001. 115 págs. ISBN 84-95269-09-0.

«Pocos municipios de la Comunidad Valenciana cuentan con un archivo parroquial tan completo como el de la parroquia de San Miguel de Enguera. 506 libros, 125 expedientes y 50 cajas configuran una documentación continuada desde el s. XVI hasta nuestros días». Este segundo volumen de Monumenta Archivorum Valentina ofrece el inventario de todos esos documentos ordenados en las secciones: diversos registros sacramentales y documentación complementaria, visitas pastorales y libros de actas, cofradías y otras instituciones, libros del culto, beneficios y obras pías, administración de bienes, fondos incorporados de las parroquias de Navalón y de Benalí. Preceden al inventario una introducción sobre los archivos parroquiales y unas notas históricas sobre la parroquia de Enguera.

E. Talavera

BEGHEYN, P., *Gids voor de geschiedenis van de jezuïten in Nederland 1850-2000. A Guide to the History of the Jesuits in the Netherlands 1850.2000.* Jesuitica Neerlandica 1. Subsidia ad Historiam Societatis Jesu 13. Amsterdam 2002. 144 págs. ISBN 90-5625-132-5; 88-7041-413-2

Aumenta cada vez más el número de archiveros, historiadores e investigadores, incluso no cristianos, que se interesan por la historia de la Compañía de Jesús, de sus personas y de sus obras. Con el objeto de facilitarles su trabajo el Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, con sede en Roma, publica la serie *Subsidia ad Historiam S.I.* -de la que éste es el volumen 13-, en la que ofrece bibliografías, catálogos de personas y documentos; colabora en este empeño el Nederlans Instituut voor Jezuïten Studies, en Amsterdam. En este su primer volumen de la serie Jesuitica Neerlandica, nos proporciona un calendario de fechas importantes en el período estudiado, la ubicación de las residencias de jesuitas, nombres y fechas de superiores generales y provinciales y congregaciones generales, y una abundante bibliografía sobre la historia general y de determinados períodos, sobre temas históricos, historia local, y personas, seguidos de los índices de personas y materias; en total 1268 referencias. Se añade una noticia sobre los holandeses que figuran en el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, publicado en 2001, y un glosario de términos jesuíticos. Cierran el volumen unas indicaciones de fuentes para la investigación de la historia, cultura y espiritualidad de la Compañía de Jesús en Holanda, la lista de los archivos de la provincia jesuítica holandesa, sus bibliotecas, y una información sobre sus obras de valor artístico e histórico, y sobre las actividades del Instituto editor del volumen.- Que su ejemplo cunda en otras regiones, archiveros e investigadores de la Compañía de Jesús.

E. Olivares

BENGOA, J.M., *Las Agustinas Recoletas de Eibar y su Convento (1603-1940).* Augustinus. Madrid 2002. 203 págs.

Aprovechando dos libros manuscritos que narran la historia de este convento de agustinas recoletas de Eibar, al autor de este libro recoge y completa en ameno estilo esa historia en capítulos que se corresponden con los siglos de existencia del convento, desde los detalles de su fundación hasta las vicisitudes de los dos últimos siglos, de disolución y destrucción del edificio, y la reinstauración de la comunidad en Lequeitio. Ofrece también la lista de las monjas que profesaron en cada uno de los cuatro siglos de existencia de la comunidad.

E. Talavera

BOULHOL, P., *Claude de Turin. Un évèque iconoclaste dans l'occident caroligien.Étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué.* Institut d'Études Augustiniennes. Paris 2002. 568 págs. ISBN 2-85121-187-0.

Amplio y profundo estudio sobre este singular obispo de origen hispano, educado en la corte carolingia, un «espiritual iconófobo», exegeta no creativo, intelectual limitado, y por otra parte, servidor leal de los reyes carolingios, de temperamento luchador, valeroso, gran compilador, de fuerte personalidad bajo el signo de la tensión, de la contradicción y del desafío. El autor investiga y expone con claridad e amenidad los datos biográficos, describe la iconoclastia de su tiempo, las influencias y herencias en su espiritualidad. Estudia luego su *Comentario sobre Josué*, su exégesis compilativa, la presentación material y datación, los antecedentes históricos, las fuentes y método. Ofrece a continuación el texto del *Comentario* con notas críticas, y en anejos amplias indicaciones sobre las notas en el manuscritos, su ortografía, gramática, errores manifiestos, correcciones, etc. Ofrece también otros textos y estudios sobre las obras de Claudio, y una extensa bibliografía sobre sus principales fuentes latinas, griegas y orientales, sobre los estudios sobre Claudio, el medio en que vivió, la vida intelectual, el iconoclasmo, literatura coetánea, teología de los debates en que participó Claudio, contexto de su obra, sobre el libro de Josué, y teología contemporánea: un total de 1044 títulos. Excelentes índices bíblico, de las obras de Claudio y de nombres antiguos cierran este excelente volumen 30 de la *Série Moyen Âge et temps Modernes*, de la Collection des Études Augustiniennes.

E. Talavera

BRUNELLI, DELIR, *Clara de Asís. Camino y espejo.* B.A.C. Estudios y ensayos. Espiritualidad 34. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 243 págs. ISBN 84-7914-617-6.

Excelente, profundo y muy interesante es esta presentación de la biografía y espiritualidad de Santa Clara. La enmarca en el nuevo despertar evangélico y de la vida apostólica y en el movimiento religioso femenino de los siglos XII y XIII que dio lugar a una nueva espiritualidad, basada en el evangelio y la pobreza, y al redescubrimiento del camino de santidad en el mundo, en contraste con la visión tradicional que privilegiaba la vida monástica, y consideraba el matrimonio y el trabajo como obstáculos para la santidad. Subraya la autora la especial participación de las mujeres en este proceso, prestando especial atención a las beguinas y a la inserción del movimiento femenino en la práctica eclesial. En la espiritualidad de Santa Clara destaca sus rasgos de seguimiento de Jesucristo pobre y humilde, Hijo de Dios que se hace camino y espejo. Estudia la conversión de Clara, su alternativa de vida cristiana para las mujeres, y su «forma de pobreza», por la que tanto luchó; analiza los rasgos de su espiritualidad femenina: esposa, madre y hermana de Jesucristo, y la metáfora del espejo y su doctrina de la contemplación, seguimiento

de Cristo, transformación y testimonio. Destaca la autora también otros aspectos muy actuales, como la hermandad, que le llevó a desterrar de sus monjas de San Damián todo vestigio de diferencias de clases sociales, y su defensa de la hermandad con los frailes franciscanos. Clara fue una gran mujer y una gran maestra de la espiritualidad cristiana: lo muestran sus escritos; durante casi ocho siglos ha permanecido en la sombra, debido a la configuración masculina de la Iglesia y al carácter androcéntrico de la espiritualidad cristiana.

E. Talavera

CÁRCEL ORTI, V., *Historia de las tres diócesis valencianas*. Generalitat Valenciana. Valencia 2001. 1034 págs. ISBN 84-482-2944-4.

Esta obra presenta por vez primera la historia de las tres diócesis valencianas actuales en su conjunto. Tiene pretensiones de alta divulgación; por ello no es una mera síntesis ni tampoco un análisis de temas o personajes que merecerían mayor atención. Afronta las grandes cuestiones aportando una bibliografía esencial, selecta y actualizada sobre cada asunto. La parte relativa a la archidiócesis de Valencia tiene como base fundamental la *Historia de la Iglesia en Valencia*, publicada por el mismo autor en 1986, dos tomos, revisada, actualizada y enriquecida con nuevas aportaciones. Las dos partes que se refieren a las diócesis sufragáneas de Segorbe-Castellón y Orihuela-Alicante, son de elaboración nueva, basada en la bibliografía existente. Aporta el autor también una abundante relación comentada de «Fuentes y bibliografía esenciales para las tres diócesis». En la historia de cada diócesis expone su formación y vicisitudes históricas, los obispos, las figuras destacadas del clero diocesano y regular, los problemas pastorales, seminarios y enseñanza universitaria, relaciones con el poder político, y se otorga lugar destacado a la persecución religiosa y a los mártires valencianos de todas las épocas; de los mártires del siglo XX, 10 beatificados en 1992, 27 en 1995 y 233 en 2001, se hace una sumaria presentación en apéndice. En apéndice encontramos también el calendario, episcopologio, concilios provinciales y sínodos de esas diócesis, y mapas anteriores y posteriores a la nueva distribución territorial de 1957. Cierra el volumen la bio-bibliografía del autor, 230 títulos, de libros, artículos y colaboraciones en obras colectivas.

E. Olivares

CÁRCEL ORTI, V., *Historia de la Iglesia en la España contemporánea*. Palabra. Madrid 2002. 511 págs. ISBN 84-8239-687-0.

Se lee con gran interés esta historia de los acontecimientos eclesiales españoles que se han vivido tan de cerca o de los que se ha oído hablar con frecuencia y apasionamiento. El autor, con un notable y logrado esfuerzo de objetividad, los va exponiendo a lo largo de los capítulos I al VII -Final del antiguo régimen (1802-1846), Pío IX e Isabel II (1846-1868); revolución y primera república (1868-1874); Restauración (1874-1931); Segunda república, guerra civil y persecución religiosa (1931-1939); Franco (1936-1975); democracia (1975-200)-; siguen tres capítulos temáticos que analizan la actuación en esos dos siglos de los obispos, del clero y de los seglares; precede una introducción que reflexiona sobre los problemas a los que se enfrentó la Iglesia española en esa época: cuestión religiosa, división entre los católicos, anticlericalismo, secularización, impacto del Vaticano II, papel de la Iglesia en la transición política y en la España democrática. Tanto esta introducción como cada uno de los diez capítulos ofrece al final una interesante «Bibliografía esencial comentada»; cada capítulo esta precedido de una síntesis, «Ideas fundamentales», muy orientadora para la posterior lectura. Ha procurado el autor «situarse asépticamente, sin prejuicios en pro o en contra de nada

ni de nadie, analizando los hechos con rigor y, desde luego, pensando que los acontecimientos más cercanos son muy difíciles de juzgar»; por ello cada lector coincidirá en mayor o menor grado con las opciones del autor en la selección de los datos y acontecimientos, o en el enjuiciamiento de los hechos y personas, que con tanta delicadez y mesura insinúa; pero sobre todo reconocerá que «esta obra ofrece una visión palpitante de la realidad española de los dos últimos siglos».

E. Olivares

COSTELLO, T., *Forming a priestly identity*. Analecta Gregoriana 287. Editrice Pontificia Università Gregoriana. Roma 2002. 356 págs. ISBN 88-7652-933-0.

Como indica el subtítulo, esta tesis doctoral estudia la antropología de la formación sacerdotal en los documentos del VIII sínodo de los obispos y en la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis*. Se plantea dos temas fundamentales: la antropología implícita en los documentos del VIII sínodo de los obispos entiende que la madurez humana es una condición necesaria, pero no suficiente, para la identidad sacerdotal, y que ese concepto de madurez humana del sínodo requiere una posterior especificación. En el capítulo primero, introductorio, expone el objeto de la investigación, algunas metodologías insuficientes y las fuentes y su interpretación. El capítulo segundo analiza los documentos sinodales, *Lineamenta*, *Instrumentum laboris*, las intervenciones tenidas en las sesiones, y la exhortación *Pastores dabo vobis*; en toda esta documentación analiza la antropología que en ella subyace. El capítulo tercero trata de la identidad personal y su desarrollo en tres secciones, antropología psicológica, teorías psicoanalítica, psicosocial y humanística de la identidad y un análisis comparativo entre ellas, un enfoque trascendente, y la relación entre identidad y desarrollo. Este misma relación entre identidad sacerdotal y desarrollo es objeto de estudio en el capítulo cuarto, en el que trata de las perspectivas de la vocación sacerdotal, analiza la teoría de la *self-trascendent consistency*, indica la madurez que requiere la identidad sacerdotal y su dialéctica. En el último capítulo presenta algunos caminos erróneos en la formación religiosa, tipologías de la formación sacerdotal, propone una formación sacerdotal integrada, y advierte del olvido de una segunda dimensión , de ese área en la que la persona, aun sincera y bien intencionada, no es ni plenamente consciente ni libre; sin embargo, este es un problema fundamental a cuya resolución apuntan los documentos estudiados.

E. Muñoz

CHRISTOPHE, P., *Les carnets du cardinal Alfred Baudrillart. 13 avril 1925 - 25 décembre 1928*. Cerf. Paris 2002. 1164 págs. ISBN 2-204-06891-8.

Es el séptimo volumen en orden de aparición -cuarto en la serie- de estos apuntes personales de A, Baudrillart; en los años en que tuvo lugar la condenación de la Action française por Pío XI; estos acontecimientos tienen amplia repercusión en estos apuntes; podemos subrayar la actitud de Billot y su forzada renuncia al cardenalato, la destitución de P. Sanson de la cátedra de Notre-Dame de Paris, en la predicó al año siguiente Baudrillart; esa predicación la agradeció Pío XI otorgándole la dignidad arzobispal. Obviamente aportan estos apuntes mucha información sobre el Institut Catholique de Paris. Entre la gran actividad desplegada por Baudrillart en esos años destacan dos viajes a Roma y entrevistas con Pío XI, y otros viajes por Europa y Estados Unidos; muestra gran preocupación por la situación política en las naciones europeas, el fascismo de Mussolini, las reivindicaciones de Alemania que resurge de la postguerra de la anterior década, la amenaza comunista de Rusia, la mala gestión política en Oriente medio, la guerra en Marruecos; para los españoles

son también interesantes las notas sobre Alfonso XIII y la evolución de la dictadura de Primo de Rivera. No faltan las anécdotas de las rivalidades e intrigas en la curia vaticana, y los juicios adversos mutuos de sus altos cargos, y en el episcopado francés. Hay alusiones también al asunto Teilhard de Chardin , del que se publica una carta a Baudrillart en los anexos, junto con otras de Fr. Mauriac, Poincaré, etc. Preceden en el volumen una interesante introducción del editor, las genealogías de la familia Baudrillart, las listas de los ministros de los ocho gobiernos que tuvo Francia en esos dos años y medio, y una reseña los principales acontecimientos mundiales en ese tiempo. El texto se presenta sin comentarios; solamente a pie de página unas notas informan sobre las personas que van siendo citadas.

E. Talavera

COVERDALE, J.F., *La fundación del Opus Dei*. Ariel. Barcelona 2002. 339 págs. ISBN 84-344-1245-4.

«Este libro cuenta la historia temprana del Opus Dei, cuando sólo era una pequeña semilla que empezaba a florecer. Elegí 1943 como el punto final del comienzo de su historia», que es lo que pretende ofrecernos el autor. «Este estudio está basado en libros y artículos ya publicados. Las fuentes en las que descansa son fragmentarias e irregulares. Hay material abundante sobre muchos acontecimientos; sobre otros, muy poco; y casi nada acerca de algunos». A pesar de estos inconvenientes los veintitrés capítulos del libro ofrecen una visión muy detallada y completa de los caminos, no fáciles, por los que caminó el fundador y esta su Obra de Dios en sus primeros años. Están narradas con viveza y suscitan gran interés, por ejemplo, las luces espirituales sucesivas que le llevaron a la fundación de la Obra, sus actividades en la zona republicana en los años 1936 y 1937, las oposiciones que sufrió en los primeros años cuarenta, las fundaciones de diversos centros, etc.

E. Muñoz

ESCRIVÁ DE BALAGUER, J.Mª, *Obras completas*. I/1.*Camino*. Edición crítico-histórica preparada por PEDRO RODRÍGUEZ. Instituto Histórico Josemaría Escrivá. RIALP. Madrid 2002. 1195 págs. ISBN 84-321-3390-6.

El recién fundado Instituto Josémaría Escrivá comienza con este valioso volumen la publicación de las obras todas del fundador del Opus Dei; serán cinco series que ofrecerán Obras publicadas, Obras no publicadas, Epistolario, Autógrafos, y Predicación oral. Era lógico que *Camino* fuera el libro que abriera la colección. «Un libro tan singular y de tanta irradiación espiritual como *Camino* pedía inquirir a fondo la historia de su composición: no sólo establecer su texto -tarea sin excesivos problemas en este libro, dada la claridad de la historia textual-, sino ir más allá del texto, o, si se prefiere, sorprender al texto en su hacerse». Esto es lo que ha pretendido y logrado el autor, con este «comentario a la estructura del libro, a la secuencia de sus capítulos, y, sobre todo, a cada uno de sus puntos». El texto, prólogo y los 999 puntos, se componen en cuerpo mayor y en negrita, y a continuación de cada punto, en cuerpo menor y letra redonda se añade el comentario crítico-histórico. A pie de página van dos series de notas: las del aparato de crítica textual y las notas documentales al comentario. Precede una extensa Introducción General de catorce capítulos, 204 páginas, que informa, entre otros aspectos, de la historia de la redacción de *Camino* , describe y analiza los materiales usados en esta edición crítica, y expone el género literario, finalidad y estructura de *Camino*. En apéndices ofrece datos interesantes de las ediciones anteriores de *Camino* e índices. En anexos reproduce los escritos, *Consideraciones espirituales,* en sus sucesivas ediciones, que dieron origen a *Camino*. Merece todo aprecio y estima el fruto de los

tres años de investigación que el editor ha dedicado a este estudio histórico de la obra más difundida del fundador del Opus Dei.

E. Talavera

FABRO, C., *Gemma Galgani*. CIPI. Roma 1989. 481 págs.

Cornelio Fabro pretendió en esta biografía acercarse a la espiritualidad de Gemma Galgani y descubrir el mundo en que vivía, el proyecto de Dios sobre ella. En cinco capítulos desarrolla estos aspectos vividos en la espiritualidad de Gemma: El misterio salvífico de la pasión de Cristo, la participación de Gemma en el pecado universal, la oscura evidencia de lo sobrenatural, la presencia-ausencia de Jesús, y el atrevimiento y simplicidad de Gemma. Bajo el título «Entre luces y sombras» añade el autor sus conclusiones. En dos apéndices aporta las respuestas de Marco Sales, O.P., maestro del Sacro Palacio, y de Ildefonso Schuster, O.S.B., posteriormente cardenal arzobispo de Milán, a cinco preguntas del Promotor de la fe sobre las virtudes y hechos extraordinarios de la vida de Sta. Gemma Galgani.

E. Talavera

GALGANI, GEMA STA., *La gloria de la cruz*. Clásicos de Espiritualidad 20. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 272 págs. ISBN 84-7914-600-1.

Bajo este título se publican la *Autobiografía* y el *Diario espiritual* -que escribió Santa Gema Galgani por orden de su confesor-, 88 *Cartas* a su director espiritual, la transcripción de ocho *Éxtasis*, y dos *Otros escritos*; la selección y traducción de todos ellos es de Miguel González, C.P. . Escribe una amplia introducción Antonio Mª Artola C.P., en la que informa sobre la vida, y escritos de la santa y reflexiona sobre sus características. Subraya las dificultades que en su proceso de beatificación suscitaron sus llagas, pues en esos años se discutía el carácter de las que presentaba también Fr. Pio de la Pietralcina.

E. Talavera

GALGANI, GEMMA STA, *Beviario d'amore*. Santuario «Santa Gemma». Lucca. Italia. 1999. 399 págs.

Cornelio Fabro recogió en una antología textos de los escritos de Sta. Gema Galgani, 443 de sus *Lettere*, 244 de sus *Éstasi* y otros escritos, y los agrupó en veintiocho temas, los más destacados de su espiritualidad. Gabriel della Mia Madonna es el autor de los textos introductorios y de los comentarios que acompañan esta nueva edición de la antología de Fabro.

E. Talavera

GASCÓN, A., *Compañía de María (Marianistas) en España. Una contribución al desarrollo y a la evangelización (1887-1983)*. 2 tomos. Servicio de Publicaciones Marianistas. Madrid 2002. 733+591 págs. 14+14 págs de fotografías.

El autor presta atención no sólo al desenvolvimiento externo de la Compañía de María a través de sus obras educativas, casas o estadísticas de personal, sino que pretende escribir la historia de un instituto religioso católico, es decir, sus fundamentos y principios religiosos, y vivencias espirituales de sus miembros, que explican las opciones de gobierno, actuaciones pastorales y contribución a la evangelización y desarrollo de la sociedad española a través de la docencia y otras actuaciones públicas. Hasta la fecha de 1950 la investigación pretende ser exhaustiva en las fuentes de archivos; además la distancia cronológica y la existencia de

numerosas biografías y monografías permite enjuiciar los hechos y personajes con suficiente ecuanimidad; pero desde esa fecha, por obvias razones, solamente se utiliza la documentación referida a obras y actos de gobierno públicos; esta restricción de fuentes consultadas es mayor a partir de 1971, año del capítulo de San Antonio (Texas) en el que se aplican a todo el instituto las medidas renovadoras del Concilio Vaticano II, ya que las tensiones que se produjeron en la Compañía y en la sociedad española hacen difícil una valoración ecuánime de esos años. Sin embargo el autor en el capítulo 18, último, ofrece muchos datos de las dificultades vividas en esos años, y en el epílogo ofrece datos sobre la vida religiosa Marianista después de promulgada la nueva Regla de vida de 1983. Cierra el segundo volumen una detallada tabla cronológica, y una bibliografía especializada de fuentes documentales de archivos marianistas y publicaciones referidas a la Compañía de María.

E. Talavera.

GAUTHIER, R., *La dévotion à la Sainte Famille en Nouvelle France et au Québec.* Fides. Québec 2000. 138 págs. ISBN 2-7621-2322-4.

En cuatro capítulos, que corresponden a los cuatro siglos estudiados, XVII-XX, el autor informa sobre la amplitud y características de la devoción a la Sagrada Familia en el Canadá francés. Informa sobre la confraternidad de la Sagrada Familia, de la fiesta, oficio y misa en honor de la Sagrada Familia en sus diversas etapas, y de su iconografía en ese país. Considera también los rasgos de esta espiritualidad y de la devoción popular, los documentos de los Romanos Pontífices y de los obispos en el siglo XX, y describe dos sermones de José de La Colombière, hermano del San Claudio, y tres manuscritos del siglo XVIII, y ofrece unos apuntes de bibliografía del siglo XX.

E. Talavera

GOLDHAGEN, D. J., *La Iglesia católica y el holocausto. Una deuda pendiente.* Taurus. Madrid 2002. 404 págs. ISBN 84-306-0491-X.

El autor analiza y juzga la conducta de la Iglesia católica -de los Papas, obispos, clero, fieles del mundo occidental-, con alusiones también a la conducta de otras iglesias cristianas, en relación con el pueblo judío y las persecuciones que ha sufrido a lo largo de siglos, y especialmente la persecución por parte de los nazis alemanes que pretendieron su exterminación.

Divide en cuatro partes su estudio: en la primera -clarificar la conducta-, aporta numerosos datos sobre las implicaciones de los católicos en la persecución de los judíos, sus negligencias, sus estrategias de exculpación; en la segunda -juzgar la culpabilidad-, distingue diversos tipos de culpabilidad y examina las ofensas de la Iglesia por asentimiento y por omisión; en la tercera -reparar el daño-, expone diversos aspectos de la restitución debida, material, política y moral, y medidas necesarias para radicar el antijudaísmo; concluye subrayando las dificultades de una institución poderosa para arrepentirse de sus fallos, y la reparación moral de que es deudora la Iglesia católica.

No hay duda que su lectura instruye sobre el pensamiento de un sector de escritores sobre este tema tan debatido y puede sugerir actuaciones que promuevan el acercamiento de posturas actualmente muy distantes; es comprensible el tono no pocas veces exaltado del libro, y su reiteración e insistencia en unos mismos datos, dado el ambiente polémico en que está inmersa la discusión, e incluso se comprende también la omisión de algunos pocos datos que quizás explicarían ciertos comportamientos; aunque el autor reconoce las acciones de no pocos cristianos favorables a los judíos perseguidos y la reparación de algunas actitudes negligentes;

una mayor brevedad y serenidad hubiera reportado mayor fuerza de persuasión a su exposición y reflexiones.

E. Talavera

GÓMEZ VILLA, A., *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia 2002, 158 págs. ISBN 84-86042-58-5.

A pesar del título, la obra que presentamos no se ocupa exclusivamente de los testimonios arqueológicos del cristianismo en la actual región autónoma de Murcia. Ofrece también un interesante resumen de cuanto sobre el mismo tema puede conocerse por la historia, aunque ésta haya de reconstruirse sobre todo a base de documentación referida a la Península Ibérica en general. Pero, sin duda, su contribución más importante es el apartado arqueológico que concluye cada uno de los capítulos, acompañado de ilustraciones gráficas; y más aún, el «Catálogo de evidencias arqueológicas cristianas» con que concluye la publicación (pp. 95-143).

El trabajo de A. Gómez Villa es de gran utilidad. Su mencionado catálogo lo convierte incluso en obra de obligada consulta. Hago mías las palabras del Prof. Antonino González Blanco en la presentación de este libro, con las que anima al autor «a continuar manteniendo la obra actualizada en sucesivas ediciones».

Habrá que añadir, sin embargo, el deseo de que en nuevas ediciones se mejore la calidad de no pocas de las reproducciones fotográficas, bastante deficiente en la actual edición. Completa la obra una amplia selección bibliográfica.

M. Sotomayor

GUICHOT, E., *Alfred Loisy et ses amis*. Col. Cerf-Histoire. Editions du Cerf. Paris 2002. 197 págs. ISBN 2-204-06895-0.

El autor nos quiere ofrecer una biografía de Loisy más completa que otras, y datos biográficos también de sus amigos; también de sus enemigos y de otros que lo apreciaban, pero no compartían sus actitudes tan decididas en aquella época. En medio de las sospechas y condenas, de obispos franceses primeramente, él mismo figuró entre los propuestos para obispo en dos ocasiones. Guichot analiza con cierta detención sus primeras obras, que chocaron enseguida con la doctrina teológica común de entonces. Con intención de desmarcarse de Harnack se decide a publicar en 1902 su primer libro «rojo», *L'Évangile et l'Église*, que suscitó enseguida la reprobación de las autoridades eclesiásticas; en su defensa publicó el segundo, *Autour d'un petit livre*. Tras la muerte de León XIII vinieron los «años negros» y la primera condena de cinco libros de Loisy; éste envió al Santo Oficio de Roma una carta de sumisión algo reticente que desagradó al cardenal Merry del Val; siguieron tentativas de entendimiento; pero Loisy, que condenaba lo que pudiera haber de error en sus escritos, no renunciaba a sus convicciones históricas y filológicas. Vino luego la encíclica *Lamentabili* sobre la que Loisy escribió su tercer libro «rojo»; en 1908 fue excomulgado *vitandus*. Guichot continúa exponiendo la actividad y publicaciones de Loisy en el decenio siguiente; informa también sobre sus amigos y los problemas que ellos también afrontaron a causa de sus ideas, tildadas de *modernismo*. Por último nos cuenta también los últimos años de vida retirada y sus escritos de entonces; falleció el 1 de junio de 1940. No tuvo discípulos, ni herederos; «tuvo amigos; la mayor parte de ellos le fueron fieles, más allá de lo que los separaba; otros se distanciaron, pero en general reconocían y respetaban la sinceridad y la trágica grandeza de esta singular experiencia espiritual».

E. Talavera

HERA, EDUARDO DE LA, *La noche transfigurada. Biografía de Pablo VI.* BAC 627. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 847 págs. ISBN 84-7914-612-5.

«El autor, durante cinco años de estudio y de concentración, ha realizado una indagación concienzuda, dejándose acompañar de toda la bibliografía en curso, de todos los testimonios posibles, y, sobre todo, de las cartas y escritos del propio Pablo VI, que hacen de hilo conductor en esta apasionate aventura biográfica. Se trata de una obra con vocación de relato literario, cuidadosa por tanto de la forma y de la calidad» del estilo, ágil, ameno y brillante. De ahí en interés con se leen los 25 capítulos, con cinco secciones cada uno, excepto el primero, y con tres apartados cada sección. Procura y acierta a mostrarnos su personaje tal cual fue, con sus excelentes dotes intelectuales, humanas, y con sus deficiencias psicológicas, sus titubeos, y tras ellos sus decisiones rápidas. Pero también, concomitantemente, rehace la historia eclesiástica y, en parte, mundial de la época montiniana; destacamos sus apuntes de las dificultades que encontró en la reforma de la curia vaticana, sus arriesgadas intervenciones en las difícil gestación de los documentos conciliares bajo las presiones del grupo conservador, e incluso las posiciones enfrentadas en la redacción de algún documento sinodal como en el de 1974; los españoles y los jesuitas leerán con atención, y satisfacción, los breves apuntes sobre los incidentes en sus relaciones con el gobierno español y con la Compañía de Jesús. Con rasgos breves y luminosos se nos presentan las encíclicas y documentos de su pontificado, y la diversa aceptación que encontraron; sus viajes, sus encuentros ecuménicos, sus intervenciones en el concilio holandés o en Medellín. Y en sus años jóvenes, su apostolado con la FUCI, sus comienzos titubeantes en la diplomacia vaticana, su actividad en la Secretaría de Estado, su labor como arzobispo de Milán; desfilan también ante el lector sus familiares, sus amigos más queridos, una amplia serie de personajes. Confiesa el autor que ha querido «sacar a flote el genio montiniano: toda la humanidad y honda espiritualidad que había en el corazón sensible de Montini. Compartió con su tiempo encrucijadas, dudas, búsquedas, inquietudes, gozos y sufrimientos. Todo esto lo hace cercano y amigo de muchos de los hombres y mujeres de hoy». Tiene toda la razón, comenta todo lector de esas páginas.

E. Olivares

HERRANDO, R., *Los años de seminario de Josemaría Escrivá en Zaragoza (1920-1925). El seminario de S. Francisco de Paula.* Instituto Histórico Josemaría Escrivá- Rialp. Madrid 2002. 451 págs. ISBN 84-321-3402-3.

El Instituto Histórico Josemaría Escrivá publica este primer libro de una serie de monografías sobre el fundador del Opus Dei; abarca los años pasados en el seminario de Zaragoza, decisivos en su vida. El autor los enmarca tratando primero de su vocación al sacerdocio y del seminario de San Francisco de Paula, en todos sus aspectos; detalla luego la vida de Josemaría, como alumno del seminario en los años 1920 a 1922, como superior del seminario siendo alumno de 4º año de teología, y la actividad académica y universitaria y sucesos familiares de los tres años, 1922-1925; pretende revelar y analizar sus años de juventud, el ambiente en que vivió, sus vivencias espirituales. Casi la mitad del volumen la ocupan, además de las abundantes fuentes manuscritas e impresas y la bibliografía consultadas, un apéndice de gran interés que aporta documentos sobre el seminario -su historia, reglamento, algunas hojas del libro de cuentas, datos sobre él en el libro *De vita et moribus,* datos sobre la revista, impresos, y planos-, algunas hojas del libro de actas de la asociación del Corazón de Jesús, veintidós testimonios de sus compañeros, sus expedientes de órdenes, algunas de sus anotaciones en los informes mensuales de inspector.

E. Muñoz

HERRERA ORIA, ÁNGEL, *Obras completas*, I. *Homilías y documentos pastorales*. Edición preparada por JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ GARCÍA. BAC 620. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. ISBN 84-7914-537-4.

Promovida por la Asociación Católica de Propagandistas y la Fundación Pablo VI comienza con este primer volumen la publicación de las Obras completas del cardenal D. Ángel Herrera, en seis tomos. Tras este primero, de homilías y documentos pastorales, el segundo contendrá un nutrido grupo de estudios, prólogos, artículos y declaraciones; los discursos ocuparán los volúmenes tercero y cuarto; el quinto y sexto recogerán los guiones homiléticos que redactó, siendo ya obispo de Málaga, para la obra *La Palabra de Cristo*, en diez volúmenes, publicada en la BAC, en los años 1953-1959. Este primer volumen de sus *Obras completas* reúne la acción pastoral, documentalmente consignada, de Don Ángel como obispo de Málaga, 1947-1968; por tanto, de la última etapa de su vida. Son documentos de su labor de magisterio y de gobierno en la diócesis malagueña; están agrupados en seis secciones: 5 cartas pastorales, 14 alocuciones, 67 homilías, 31 exhortaciones pastorales, 10 decretos y otros 7 documentos; de estos cinco se refieren a la ley de prensa que se gestaba en 1955. Precede una presentación de D. Antonio Montero, arzobispo de Mérida-Badajoz, rebosante de recuerdos personales, y la introducción de José Luis Gutiérrez García, «herreriano de pro toda la vida, el más ducho en la materia», colaborador en no pocas de las obras de D. Ángel, que «con el arrojo y coraje que le son propios» ha recogido, ordenado y preparado para su edición este arsenal de escritos dispersos». Él nos indica la razón de este esfuerzo editor: «La figura de Ángel Herrera se alza en el horizonte español del pasado siglo XX con los perfiles y las dimensiones de un figura señera, superdestacada, cuyo dinamismo apostólico y cuya capacidad de iniciativas ejemplares no pueden relegarse a los anaqueles del olvido histórico. A subrayar esa ejemplaridad y a mantener cuanto hizo y enseñó al servicio constante, sacrificado, de la Iglesia y de España, se destina la presente edición».

E. Olivares

Historia de las diócesis españolas. Tomo 10. *Iglesias de Sevilla, Huelva, Jerez, y Cádiz y Ceuta*. Coordinación JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO. Biblioteca de Autores Cristianos. CajaSur. Madrid-Córdoba. 2002. 822 págs. ISBN 84-7914-621-4.

Excelente idea la de editar una Historia de la Iglesia de España a través de la historia de cada una de sus diócesis. En este tomo 10 se publican las historias de las diócesis de Andalucía occidental. No es un episcopologio; quiere ofrecer una visión completa de la vida diocesana, que abarca numerosas realidades de arzobispos y obispos, clero diocesano y religiosos, instituciones, devociones, manifestaciones religiosas y culturales; de todas ellas tratan los diversos capítulos del libro; obviamente la archidiócesis de Sevilla se lleva dos terceras partes del volumen. En ocho capítulos diversos autores nos exponen la historia de la Iglesia de Sevilla en sus diversas etapas: sus comienzos -época romana, visigótica y árabe-, desde la reconquista hasta el Renacimiento, en la época barroca, en el siglo de las luces, entre el liberalismo y la restauración monárquica, en el siglo XX - las secciones de este capítulo responden a los 6 pontificados del siglo, y no faltan anécdotas en el pontificado del cardenal Segura, muchas vividas por el autor del capítulo, José Mª Javierre. Un capítulo describe los cuarenta años de la Iglesia de Huelva; y otro la historia de la Iglesia de Jerez. La Iglesia de Cádiz, cinco capítulos, expone su período romano y visigodo, medieval, en los siglos XVI y XVII, siglo XVIII y época contemporánea. Un ultimo capítulo informa de las vicisitudes históricas y contemporáneas de la Iglesia de Ceuta. De cada una de estas Iglesias se añade un

apéndice: episcopologio, documentos más importantes, concilios y sínodos, hechos eclesiales de relevancia, santos y cultos diocesanos. Precede en cada capítulo un bloque abundante de fuentes y bibliografía.

E. Olivares

Historia de las diócesis españolas. Tomo 14. *Iglesias de Santiago de Compostela y Tuy-Vigo*. Coordinación JOSÉ GARCÍA ORO. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 745 págs. ISBN 84-7914-539-0.

Éste y el tomo siguiente son los dos primeros de la gran *Historia de las diócesis españolas,* 25 tomos, en ver la luz pública. Después de una introducción sobre fuentes e historiografía se expone en cuatro capítulos la historia de la Iglesia de Santiago de Compostela: sus orígenes como diócesis de Iria, la invención del sepulcro de Santiago y constitución de la diócesis irense-compostelana y su historia hasta el año 1100; sus obispos y vida religiosa en los siglos XII, XIII, XIV y XV -peregrinaciones, metrópoli jacobea, prelados bélicos y mecenas-; arzobispos, clero, reforma tridentina, religiosidad popular, sínodos, y clero regular en la época moderna; y la actuación institucional y arzobispal, del clero, religiosos y laicado, y la proyección de esta Iglesia en los siglos XIX y XX. Las última doscientas páginas describen la historia de la diócesis de Tuy: hasta 1100; en la baja Edad Media hasta 1500; en la época moderna -clero, religiosos pueblo-, y la historia diocesana tudense durante el gobierno de sus prelados desde 1856 al 2000. Sendos epílogos resumen la historia de las dos diócesis. Y sendos apéndices informan también del episcopologio, asambleas eclesiásticas, hechos eclesiales de relevancia y santoral. Al comienzo de cada capítulo se ofrecen las fuentes y la bibliografía.

E. Olivares

Historia de las diócesis españolas. Tomo 15. *Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*. Coordinación JOSÉ GARCÍA ORO. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 710 págs. ISBN 84-7914-541-2.

Cuatro capítulos se dedican en este tomo 15 de la gran *Historia de las diócesis españolas* a cada una de tres de las diócesis gallegas, Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense; y de cada una de ellas sus cuatro capítulos exponen la historia de esa diócesis en las etapas anteriores al año 1100, en la Edad Media, en la época moderna, en el último siglo y medio. Sendos epílogos, escritos por el coordinador, cierran la narración de las tres historias diocesanas: La Iglesia de Lugo surca la historia entre muros y baluartes; Mondoñedo, una Iglesia en permanente búsqueda de asentamiento y perfil eclesial; Orense, una Iglesia cruce de caminos. A los cuatro capítulos dedicados a cada diócesis sigue un apéndice que informa de su episcopologio, sínodos, documentos históricos destacados, hechos eclesiales de relevancia, y mapas. Una cuarte parte, capítulo XIII, expone el arte paleocristiano, hispano-visigodo, románico y gótico en esas tres diócesis. Una introducción general informa sobre las fuentes y archivos eclesiásticos y ofrece bibliografía básica.

E. Olivares

Historiam perscrutari. Studi offerti al prof. Ottorino Pasquato. Biblioteca di Scienze Religiose 180. LAS 2002. 882 págs. ISBN 88-213-0513-9.

Cincuenta y seis amigos y admiradores de Ottorino Pasquato, profesor emérito de historia de la Iglesia antigua y medieval en la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, le manifiestan su gratitud y estima con este conjunto de artículos, que muestran una especial referencia a los Santos Padres, especialmente por San Juan Crisóstomo, del que el profesor Ottorino es un especialista, y a la histo-

riografía religiosa, con atención especial a H-I- Marrou. Se estructura el amplio volumen en ocho secciones: son éstas y estos son los colaboradores: *Historia y teología* (M. Bordoni, G.Fr. Coffele, E, dal Covolo, Br. Forte, J. Janssens, C. Naro, P.A. Sequeri, A.M. Triacca, P.S. Vanzan), *Historia y cristianismo*, (J.D. Durand, Br. Gherardini, E. Poulat, L. Sartori), *Historiografía religiosa antigua* (P.C. Charalampidis, L. Cracco, G. Cuscito, M. Forlin, Ch. Kannengiessr, Gr. Pendo, L. Pietri,. M. Simonetti; D. Ramos-Lisson -sobre Osio, la fecha del concilio de Elvira y los posibles influjos de otros concilios contemporáneos-), *Historiografía religiosa medieval* (G. Bonney, D. Cervato, E. Br. Ferme, Pr. Stella), *Henri-Irénée Marrou* (Fr. Marrou-Flamant, Ph. Chenaux, G. Fornasari, P. Riché, J.Ign. Saranyana), *Formación para la fe en la historia* (C. Bissoli, G. Leonardi, Br. Maggioni, M. Dujarier, G. Latti, R. Tremblay, M. Caprioli, L. La Rosa), *Los Padres de la Iglesia* (L. Dattrino, Al. Olivar, M. Spannuet, E. Dassmann, G. Trettel, V. Grossi, P. Allen), *Juan Crisóstomo* (K. Akanthopoulou, B.Amata -G. Crisostomo in Web, índice razonado de los recursos en Internet-, M. Cimosa, A. Cioffi, A. Miranda, Ign. Oñatibia, M.Schatkin, W. Turek, S. Voicu, S. Zincone). Una justa introducción presenta el perfil biográfico y la producción científica del profesor Pasquato, subrayando su especialización en el Crisóstomo y en Marrou, y 111 títulos de su bibliografía.

E. Muñoz

IBÁÑEZ, J.M., *Josemaría Escrivá como escritor*. RIALP. Madrid 2002. 124 págs. ISBN 84-321-3395-7.

El autor de este ensayo analiza, como crítico literario, los escritos del fundador del Opus Dei; examina especialmente el género literario del «aforismo» en sus libros *Camino, Surco, Forja*; textos breves y sentenciosos, portadores de un pensamiento, en un contexto de fragmentos afines; con diversas citas muestra sus cualidades de claridad, amenidad y viveza, penetración psicológica, sentido del humor, riqueza de su léxico, etc. En sus libros *El Santo Rosario* y *Viacrucis* destaca el autor su mérito literario poético y narrativo. En sus homilías, publicadas en los tres libros, *Es Cristo que pasa, Amigos de Dios* y *Amar a la Iglesia,* subraya su carácter de predicación oral, con la viveza de la improvisación, pero con un lenguaje perfecto y pensamiento orgánico, sin dejar de ser coloquial y espontáneo.

E. Muñoz

IRIBARREN, J., *San Juan María Vianney. El cura de Ars*. BAC. Biografías 14. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 205 págs. ISBN 84-7914-605-2.

El autor nos ofrece la biografía del cura de Ars con una gran viveza y amenidad de estilo y con continuas referencias al momento histórico de las diversas etapas de la vida que describe. Se suceden en las páginas las vicisitudes de su infancia rural y dificultades en los estudios, los episodios de su situación de prófugo del ejército, su altibajos anímicos, sus altercados con el diablo, sus peculiares fundaciones de escuelas, sus relaciones con los obispos y otros clérigos de su entorno, con las personas pudientes y con sus colaboradores, su actitud ante las «apariciones»de su tiempo; y también el hecho insólito de las peregrinaciones de penitentes hacia su confesonario, su hábil humildad, algunos de sus rasgos de buen humor, y los intentos de algunos de escribir su biografía durante su vida y de publicar sus sermones. Añade el autor unos datos sinópticos de su biografía y de su época, una bibliografía sumaria, y la carta de Juan Pablo II de 1986 sobre el santo cura de Ars.

E. Talavera

LABOA, J. Mª., *Cristianismo. Origen, desarrollo, divisiones y expansión,* San Pablo, Madrid 2002, 372 págs. ISBN 84-285-2479-3.

No es tarea fácil tratar de sintetizar en un volumen de medianas dimensiones -de impecable presentación, por cierto- toda la historia y el sentido de un fenómeno tan complejo, tan variado y tan extenso en el tiempo y en el espacio como es el cristianismo. Por eso, es quizás el poder de síntesis la cualidad que más se aprecia y se admira en el autor de esta obra, a todo lo largo de una narración fluida y amena, en la que se enlazan con verdadera maestría los muy diversos temas tratados, ya sean éstos doctrinales, históricos, artísticos, políticos, sociales o religiosos.

Tratándose de un estudio que se ocupa del cristianismo desde sus orígenes hasta nuestros días, es comprensible que no todas las síntesis que en él se realizan alcancen el mismo grado de perfección. La época antigua y, en parte, la medieval occidental están bien resumidas, pero algunos de los temas han sido demasiado escuetamente insinuados y pueden dejar la impresión de simplificaciones no suficientemente críticas y algunas veces impregnadas de un tono más apologético o catequético que histórico.

No es este el caso por lo que se refiere a las épocas moderna y contemporánea. Son estas, sin duda, las mejores páginas del libro. Lo son por su claridad, su tratamiento crítico, su erudición, y por el acierto en la selección de los temas escogidos. Una sola objeción tendría que hacer a esa selección: que no haya incluido o se haya olvidado casi plenamente el cristianismo oriental. Parece como si en todo ese amplio espacio de tiempo las iglesias orientales no existiesen (no se hace ninguna mención del movimiento de uniones parciales con Roma, tan significativo incluso desde el punto de vista eclesiológico; ni de las diferentes corrientes de la espiritualidad bizantina, ni del genocidio de armenios, etc.). Pero, esta tendencia a olvidarse en mayor o menor grado del Oriente, aunque se pretenda escribir sobre el cristianismo en su totalidad, es habitual en los autores occidentales, por lo que apenas puede considerarse como un defecto específico de esta obra.

Algún pequeño *lapsus calami* que se ha escapado, como «Atanasio obispo de Antioquía» (p.52) o la inclusión de los malabares entre los jacobitas ya en la época antigua (p. 76) apenas merece mención. En general, se trata de una publicación muy bien cuidada y enriquecida con útil índice de autores.

M. Sotomayor

LABOA, J. Mª., *Historia de la Iglesia,* Vol IV: Época Contemporánea, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, XVII+392 págs. ISBN 84-7914-601-X.

Dentro de la política que lleva a cabo La Editorial Católica de publicar una serie de Manuales de Teología, se nos presenta este cuarto tomo sobre Historia de la Iglesia, redactado por Juan Mª Laboa. En él se conjugan varios aspectos de difícil integración en un manual que, por el hecho de serlo, tiene limitaciones evidentes. Ante todo, la precisión histórica, con bibliografía básica al comienzo de cada capítulo y notas de gran valor a pie de página. Luego, la síntesis que se pide a un libro de estas características; síntesis que no sacrifica la génesis de los acontecimientos, fundamental a la hora de comprender el por qué sucedieron. Por último, un estilo ameno, con calidad narrativa, que hace que su lectura sea atractiva desde la primera página.

El contenido de este volumen abarca los siglos XIX y XX. Cada uno de los dos siglos es abordado desde una perspectiva diferente. Mientras en el siglo XIX se consagra un capítulo a todos los papas de ese siglo, en el XX cada uno de los papas es estudiado por separado. Esto mismo influye en la disposición de los temas de fondo que afectan a cada uno de estos dos siglos. Mientras en el siglo XIX se

incluyen algunos capítulos con temas transversales, que ayudan a la comprensión de lo que sucede, en el siglo XX esa transversalidad hay que buscarla en el interior de cada uno de los pontificados, con lo que, hasta en la presentación, los papas del siglo XX tienen en el libro un protagonismo bastante mayor que el de sus predecesores del XIX. Hubiera sido de desear el que hubiera algún que otro capítulo de temas de ambientación del siglo XX para quitar un poco la impresión de darle un excesivo peso a la historia de los pontificados sobre la historia de toda la Iglesia en conjunto. En resumen, y a pesar de los aspectos mejorables, tenemos a disposición, con este libro, un buen manual para la formación histórica de quienes se quieran iniciar en este campo de la Historia de la Iglesia.

A. Navas.

LAMET, P., *Como lámpara encendida. José María Rubio (1864-1929)*. Belacqua. 254 págs. ISBN 84-95894-56-4.

Esta biografía del recién canonizado José María Rubio S.I., apareció en 1985 con el título *De Madrid al cielo: biografía del beato José María Rubio,* a raíz de su beatificación; ahora su autor la ha actualizado y ampliado con aparato crítico y testimonios directos del sumario del proceso de beatificación y canonización y de otras fuentes. Está escrita con rasgos de guión cinematográfico, como sucesión de escenas de la vida del santo y el trasfondo de los sucesos -dolorosos y trágicos en su casi totalidad- del Madrid y de la España de su tiempo. No puede menos de resaltar la veneración que sentían hacia él todos los que lo trataban; las filas interminables de quienes -como era frecuente en esos años- iban a su confesonario a pedirle consejo y el perdón de sus faltas; pero tampoco oculta algunos momentos en los se traslucía un menor aprecio de sus cualidades por parte de los que con él convivían. Describe con viveza y emoción los momentos finales de su vida, las manifestaciones de veneración de los que acudieron a su entierro, los milagros que se han aducido en el proceso previo al reconocimiento oficial de su santidad. Unas fotos suyas, de lugares y acontecimientos relacionados con su vida, ilustran el texto; al final la reproducción de una carta suya de 1897 a su hermano es el mejor colofón del libro.

E. Muñoz

LAMET. P. M., *Borja, los enigmas del duque*. Belacqua. Barcelona 2003. 383 págs. ISBN 84-95894-46-7.

«Basada en la más reciente investigación histórica, esta novela retrata la apasionante personalidad de este enigmático personaje, desde la óptica de Juan de Borja, su hijo preferido y embajador en Portugal, que es requerido por la Santa Sede para elaborar un informe objetivo sobre su padre». Con este enfoque literario el autor profundiza en los rasgos más humanos de San Francisco de Borja, desdibujados en otras biografías suyas bajo el resplandor de su santidad. Y se pregunta si tuvo un verdadero amor conyugal a su esposa, sobre sus afectos hacia otras noble mujeres, y sus relaciones con sus hijos; trenza su historia con documentos históricos, y con los escritos del santo y de los jesuitas más cercanos a él. Resalta la grandeza de este grande de España y el influjo que tuvo en la política de España y Portugal antes y después de renunciar a las grandezas humanas.

E. Muñoz

LEROY, M., *O mito jesuita. De Béranguer a Michelet.* Roma editora. Lisboa 1999. 407 págs. ISBN 972-8490-04-6.

En el prólogo de esta traducción al portugués, hecha bajo la coordinación de José Eduardo Franco, el autor, Michel Leroy, desea que su libro, ya accesible a los

lectores lusófonos, permita un mejor conocimiento de los elementos del injusto proceso montado en Francia y en otros países contra la Compañía de Jesús. En la primera parte del libro expone la situación de los jesuitas en Francia en el siglo XIX, su situación legal, los ataques contra sus actividades docentes y de misiones populares, y sus congregaciones; en la segunda parte describe la imagen de los jesuitas que se fueron forjando sus enemigos: ansias de poder, corrupción de la moral y costumbres, hipocresía; en la tercera parte analiza las formas literarias, religiosas y políticas del mito jesuita y reflexiona sobre las funciones y significado ideológico del mito. Es muy amplia la bibliografía de fuentes y de estudios: obras anónimas, colectivas y de autores.

E. Muñoz

LORTZ, J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento, I: Antigüedad y Edad Media*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 766 págs., 22 ilustraciones y 27 mapas. ISBN 84-7057-470-1.

Se publica de nuevo, inalterada, la misma obra que Ediciones Cristiandad publicó ya en 1982, traducción de A. Andreu Rodrigo de la 23ª edición de la historia escrita en alemán por J. Lortz. El editor explica así su decisión: «Ediciones Cristiandad ha decidido la reimpresión de la obra, sin otra corrección que no sea la de eventuales erratas o la enmienda de algunos nombres propios que parecían confusos. Varios son los motivos que han influido en esta decisión. Lugar destacado ocupa entre ellos el de que la índole teológica pretendida por Lortz mantiene en buena parte su vigencia. Es un modelo historiográfico que no ha sido frecuentado luego o, al menos, no con tanto éxito como el obtenido con Lortz. Si a ello se añade que pocos volúmenes tratan tan exhaustiva y organizadamente como éste aspectos tan diversos de la vida de la Iglesia, el lector hallará de sobra justificada la iniciativa de la cual es fruto el libro que tiene entre sus manos».

Es indudable y ampliamente reconocido el alto valor de la obra de Lortz, uno de los manuales de Historia de la Iglesia más apreciados de cuantos se han publicado en las últimas décadas del siglo recientemente pasado. No es una mera narración de hechos sino, como el mismo autor explica, una descripción de «la propia historia, con su estructura pluriforme y su compleja estratificación, con sus corrientes principales y secundarias y sus contracorrientes, limitándome a las líneas fundamentales, pero de modo que aparezcan en primer plano las fuerzas rectoras, las ideas, el pensamiento». Un enfoque, pues, acertado y profundo. Otro juicio podrá merecer su concepto de la historia de la Iglesia como teología. En este aspecto su posición es clara. Afirma ser «necesaria una consideración teológica e histórico-teológica» y que «las ideas rectoras deben inferirse en lo posible del acervo de la revelación»; «aparte de las fuerzas cognoscitivas naturales del hombre, [la historia de la Iglesia] utiliza unas fuentes y unos criterios de conocimientos particulares, esto es, la revelación». Esta interacción entre dos modos de conocimiento tan diferentes no es fácilmente aceptable en la actualidad, pero no por eso deja de ser verdad la apreciación del editor citada más arriba: pocos han frecuentado ese modelo historiográfico con tanto éxito como él.

M. Sotomayor

Los agustinos recoletos en Andalucía y su proyección en América. Actas del I Congreso Histórico. Editorial Santa Rita. Granada 2001. 620 págs. ISBN 84-7170-175-8.

La Provincia de Santo Tomás de Villanueva de la Orden de Agustinos Recoletos celebró en 1999 los cien años de la restauración de su provincia en Andalucía mediante la fundación de las residencias de Granada y de Motril. Un

congreso histórico sobre la historia, arte y espiritualidad de los agustinos recoletos en Andalucía cerró las celebraciones de este centenario. En el presente volumen se publican las ponencias y comunicaciones del congreso, un total de treinta y un estudios; históricos son los estudios sobre: El origen, historia y espiritualidad de la recolección agustiniana -A. Mtz. Cuesta-; Los escritos de Antonia de Jesús, y El convento de Medina Sidonia -Domingo Bohórquez-; El establecimiento de los agustinos recoletos en Granada, siglo XVII -A.L. Cortés-; Los agustinos recoletos en la Andalucía del Guadalquivir durante el siglo XVII -J. Aranda-; Cofradías en los conventos agustinos de Granada - M. L. López-Guadalupe-; Noticias de la recolección agustiniana en Granada en los autores coetáneos, siglos XVII y XVIII - A. Mtz. Ruiz-; El convento del Corpus Christi en Granada -J.J. Justicia-; El patrimonio histórico y desamortización del convento de agustinos descalzos de Granada - J. M. Barrios-; Fundación del convento de agustinas recoletas en Cabra - A. Moreno-; Biblioteca del convento de Luque - A. Flores-; Centenario de la reinstauración en Granada - A. Mtz. Ramos-; Significación histórica de la residencia de Granada -J. Berdonces-; Origen de la provincia de St. Tomás de Villanueva - E. Sánchez-; Mariano Bernad, último comisario apostólico de la Recolección (1901-1908) -J. J. Lizárraga-, Los mártires agustinos recoletos en Motril en la persecución de los años 1931-1936 -T. Calvo-, y Pilar Pretel expone la presencia de las misioneras agustinas recoletas en Andalucía.. Sobre los agustinos en Motril escriben D. López Fdz., J, J. López-Guadalupe, E. de la Plaza, J. Cerezal y T. Calvo; sobre los conventos de Chiclana y de Almería escribe Santiago J. Martínez; y sobre el convento de Monachil y sus actividades misioneras y publicaciones escriben R. Corleto, J. Hernández, L. Vela.- Sobre temas de arte escriben F. J. Martínez Medina -La imagen de S. Agustín en la Granada Moderna-, ilustrada con fotografías de las obras de arte estudiadas; J. Dobado -El convento barroco de Lucena-; y E. González Gª -Panorámica visual de la iglesia de la Victoria, Motril-. La crónica escrita y fotográfica del congreso y los índices cierran este volumen, digno recuerdo de los acontecimientos celebrados.

E. Talavera

LÖW, K., *Die Schuld. Christen und Juden im Urteil der Nationalsozialisten und der Gegenwart*. Resch Verlag. Gráfeling 2002. 356 págs. ISBN 3-935197-21-7.

Un subtítulo adicional en la portada indica la intención del autor: «Una respuesta a "Amen" y a "Der Stellvertreter"», las dos conocidas producciones cinematográficas que reprochan a los católicos su actitud ante la persecución nazi contra los judíos. Tras una introducción que enmarca su estudio el autor expone en un primer capítulo la situación de los cristianos y de los judíos de Alemania en la primera mitad del siglo XX -los años del imperio, de la primera república, bajo la cruz gamada, y la era posterior a la guerra-; en el segundo capítulo informa de la actitud de los cinco dirigentes principales del nacionalsocialismo -Hitler, Rosenberg, Goebels, Himmler y Bormann-, del partido y del Estado ante los cristianos y los judíos; la parte tercera trata de los juicios adversos que se han hecho de la actitud de los católicos y de los demás cristianos ante la persecución nazi de los judíos y los valora; confirma todas sus afirmaciones con numerosos textos oficiales y de los personajes aludidos; de su profundo estudio deduce veinte conclusiones, de que destacamos algunas: 1. La Iglesia católica ha luchado abiertamente con toda decisión contra el nacionalsocialismo desde el 30 de enero de 1933. 4. La Iglesia católica y las de otras confesiones nunca han tomado en seria consideración abandonar sus principios morales en razón de su propio provecho. Nunca han capitulado ante los nuevos detentadores del poder. 8. Los judíos experimentaron tanto mayor solidaridad por parte de los cristianos, cuanto más fuerte persecución sufrían. 20. Un ataque contra el Papa tiene poder de arrastre; para los autores y editores es grande la

tentación de agarrarse a esa fuerza de arrastre.- Estas y otras muchas expresiones encontramos en este valiente libro escrito por quien se confiesa pertenecer a una familia muy relacionado con los judíos.

E. Olivares

LOZANO JULIÁN JOSÉ, *La Compañía de Jesús en el estado de los Duques de Arcos: El colegio de Marchena (siglos XVI-XVIII)*. Universidad de Granada. Biblioteca de humanidades. Estudios históricos. Chronica nova. 79. 479 págs. ISBN 84-338-2893-2.

Este nuevo volumen de la colección «Chronica nova» de la Universidad de Granada nos ofrece la transcripción de un ms. anónimo, conservado en el Archivo Histórico de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús, sito en la Facultad de Teología de Granada; el ms. es un volumen de 191 folios escritos por las dos cartas, seguramente una copia de la obra original, en paradero desconocido; su autor reelabora toda la historia del colegio desde su fundación en 1565 a partir de la documentación que se conservaba en los archivos del colegio y de un *libro antiguo*, quizás una historia del colegio escrita en el siglo XVII; reúne datos sobre los fundadores y sus relaciones con los jesuitas, sobre los rectores y profesores del colegio, sus actividades docentes, religiosas y pastorales, las solemnidades en ocasión de beatificaciones y canonizaciones de santos de la Compañía de Jesús, situación económica en las diversas épocas, aumento del patrimonio artístico, etc.

J. J. Lozano indica en notas a pie de página los datos biográficos de los personajes que aparecen en la historia, especialmente de los jesuitas que en él se nombran; para ello se ha valido de su investigación cuidadosa en diversos archivos de la Compañía de Jesús.

Pero este volumen, que presentamos, es mucho más que la transcripción, cuidadosa, de un manuscrito. El autor, partiendo de los datos del ms., ha trazado en un amplia e interesante introducción la historia del colegio de Marchena y de sus actividades en los dos siglos de su existencia en torno a los temas más destacados de su historia; en el primer capítulo de la introducción trata de la implantación de la Compañía de Jesús en Andalucía, de los fundadores y bienhechores, la relación de los jesuitas con la nobleza, y el sistema educativo de la Compañía de Jesús; trata luego en el capítulo segundo del colegio de Marchena, y su relación con los duques de Arcos y con el Concejo de Marchena; en el capítulo tercero se ocupa de la economía del colegio en su tres épocas, de esplendor, desde la fundación a mediados del siglo XVII, de crisis entre los años 1650 a 1714, y de recuperación desde 1714 hasta la expulsión de los jesuitas de España en 1767; en el capítulo cuarto expone las manifestaciones religiosas que se tuvieron en el colegio, la construcción de los edificios e iglesia, las relaciones con otras órdenes religiosas, las misiones populares, las congregaciones piadosas y un interesante estudio sobre «las beatas honestas de la Compañía». Basa esta introducción también en una amplia bibliografía, cuyos títulos encontramos al final del volumen. La amenidad del relato y el afecto sereno y ponderado con que expone todos los aspectos, más o menos positivos, de esta historia, acreditan al autor y sus publicaciones.

E. Olivares

MARCHETTO, A., *Chiesa e Papato nella Storia e nel Diritto. 25 anni di studi critici*. Stoia e attualità XVI, Libreria Editrice Vaticana. 771 págs. 2002. ISBN 88-209-7156-9.

Con excelente presentación se nos ofrecen en este volumen 102 amplias y detalladas recensiones y estudios críticos del autor, publicadas en las revistas Apollinaris y Rivista della Storia della Chiesa in Italia y en el Osservatore Romano,

y también algunos juicios que quedaron inéditos; se incluyen además dos artículos del autor; una colaboración en el congreso de Munich, *Fälschungen im Mittelalter*, y otra en *Studia in honorem Em.mi Cardinalis Alphonsi Mª Stickler* , publicados también en Apollinaris.

El conjunto de estos escritos están agrupados en nueve secciones: I. Ordo Fraternitatis: i laici; II. Falsificazioni pseudoisidoriane ed altre. Loro influsso; III. Per la storia del Diritto Canonico; IV. Per la storia dei Concilii; V. Il Primato del Vescovo di Roma; VI. Nel Medio Evo; VII. Nell'età contemporanea, la Chiesa; VIII. Nell'età contemporanea, i Papi; IX. Visioni storiche d'insime.

No es frecuente encontrar reunidas en un volumen las recensiones publicadas en revistas; pero en este caso se trata de estudios detenidos y juicios muy pensados sobre publicaciones que en su mayoría, por la actualidad de los temas que discutían, despertaban gran atención y gozaban de gran actualidad y extensa acogida. Y es que las recensiones y las notas no son un género literario «menor»,pues, como afirmaba el cardenal A. Bea, deben contribuir siempre al progreso de la ciencia.

E. Talavera

MARCHIONE, MARGHERITA, *Pio XII attraverso le immagine.* Libreria Editrice Vaticana. 2002. ISBN 88-209-7338-3.

La autora presenta en este libro de gran formato y espléndida impresión la biografía de Pío XII, ilustrada con más de trescientas fotografías, obtenidas en las diversas etapas de toda su vida. Subraya sus documentos públicos que atestiguan su profundo interés por los pobres y los enfermos, especialmente por quienes sufrían los horrores de la guerra y por las ideologías que la provocaron. Dedica especial atención a sus iniciativas y realizaciones en defensa de los judíos, víctimas del nazismo, y el reconocimiento agradecido que le mostraron dirigentes judíos.

Encontramos a lo largo de la amena narración anécdotas muy interesantes, que revelan la delicadeza de su espíritu. Interesantes apéndices informan sobre los datos biográficos, las iniciativas de Pío XII durante la segunda guerra mundial, las principales encíclicas y mensajes, y unas reproducciones de reportajes gráficos aparecidos en diversas publicaciones y periódicos.

E. Talavera

MARTÍN-SÁNCHEZ, F., *Ideas claras. Reflexiones de un español actual.* BAC 628. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 946 págs. ISBN 84-7914-618-4.

«Llamativo, aunque no desacostumbrado, resulta el curso que ha seguido, tras su muerte en 1970, la memoria de la personalidad y de la obra de Fernando Martín-Sánchez». Para subsanar el olvido de ese «inválido gigante», la Asociación Católica de Propagandista reedita, ampliada, el libro *Ideas claras*. Mantiene la estructura de la primera edición, 1959, mil quinientos ejemplares rápidamente agotados. La primera parte -Ideas- consiste en una cuidada selección de sentencias, ordenadas alfabéticamente, tomadas de los discursos que se publican en la parte segunda, seguidas de un índice particular de materias. La segunda parte -Discursos- reproduce los discursos de Martín-Sánchez por orden cronológico, agrupados en seis secciones; se han añadido las fuentes de esos textos, y se ha incluido los cinco discursos de la séptima parte, pronunciados entre 1959 y 1965. En la tercera parte -Semblanzas- que él hizo de personajes, normalmente en la presentación de oradores; se han añadido otras tres semblanzas, posteriores a 1959. La edición está preparada por José Luis Gutiérrez García, bien experimentado en tan nobles empresas, y expone también las características de la edición; Alfonso Coronel de Palma escribe la presentación, y José Mª Sánchez-Ventura dibuja una semblanza, emotiva y nutrida

de recuerdos personales. Se repite el prólogo que para la edición primera escribió el obispo D. Pedro Cantero; con él repetimos: «Tienes, lector, en tus manos un libro vital; de unos de esos hombres-raíces, forjadores de escuela, de criterios, de estilos e instituciones; de los que trazan, transmiten y mantienen rumbos e irradiaciones vitales a los movimientos históricos de su época».

E. Olivares

MARTÍNEZ GIL, FR. J.L., O.H., *San Juan de Dios*. BAC maior 71. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002.607 págs. ISBN 84-7914-614-1.

El autor ha investigado en archivos y bibliotecas en su afán de aclarar puntos oscuros de la vida del fundador de la Orden Hospitalaria, y ha trazado la biografía más completa del santo; a esto dedica los tres primeros capítulos del volumen: *Nacimiento de Juan de Dios, juventud y conversión, Fundaciones de Juan de Dios, De Granada a la eternidad*. Es un rasgo notable de su estudio la comparación que hace de la conversión de San Juan de Dios con la San Ignacio; destaca también la nueva orientación que dio el santo al ministerio de la hospitalidad. Para los granadinos, o para quienes viven desde hace largos años en Granada, suscitan gran interés los numerosos datos que aporta sobre la ciudad, su situación social y moral en la época del santo, las fundaciones sucesivas de sus hospitales en la ciudad, los personajes que le ayudaron, etc. El cuarto capítulo, *Consolidación de la Obra de Juan de Dios* informa de los progresos de los hospitales y del lento y difícil proceso de fundación de la Orden Hospitalaria, y de la resistencia que encontró la novedad de una Orden de religiosos laicos, exentos de los ordinarios de lugar. Una síntesis del trabajo realizado la exponen las conclusiones finales. Cierran el volumen -más de la tercera parte de sus páginas- dos apéndices. En el primero se transcriben 68 interesantes documentos inéditos, acompañados de su traducción española los originales en latín; destacamos entre ellos los documentos 21 a 23, que reproducen capítulos de la *Historia sucinta [...] del Colegio de Granada*, de la Compañía de Jesús, escrita por Juan de Sevilla, y de los *Varones ilustres de la Provincia de Andalucía*, y de la *Historia General de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús*, del P. Juan de Santibáñez S.J. En el apéndice II, *Documentos impresos* , se ofrecen tres cartas del santo y otras tres de San Juan de Dios a San Juan de Ávila. Las fuentes y bibliografía, citada en notas y al principio del libro son muestras de la seriedad y profundidad del trabajo realizado. Tres bloques de reproducciones de cuadros, tallas, grabados y de memoriales del santo a Felipe II enriquecen aún más el volumen. El autor expresa su deseo de «que futuros investigadores continúen el estudio» de los documentos «y consigan iluminar nuevos aspectos con sus aportaciones»; los lectores deseamos que sea también el autor quien prosiga sus investigaciones, tan fructuosas.

E. Olivares

MCCOOG, TH.M., *A guide to jesuit archives*. The Institute of Jesuit Sources-Institutum Historicum Societatis Jesu. St. Louis-Rome. 178 págs. ISBN 1-880810-42-5.

Encontramos en esta Guía una información valiosa sobre los archivos de más de cien archivos custodiados en instituciones de la Compañía de Jesús en todo el mundo, incluido el archivo de la curia general romana y de la Universidad Gregoriana de Roma.. En la mayoría de los casos nos informa del nombre de los archivos, dirección, teléfono, FAX. E.mail, archivero, condiciones de la consulta a los archivos, antecedentes históricos, criterios de adquisición de los fondos, secciones oficiales, colecciones más importantes, materiales no manuscritos, instalaciones y servicios, guías del propio archivo, otras fuentes de materiales de

archivo; en otros casos solamente indica la dirección y medios de comunicación con ellos; lamentamos que no figure el archivo de Alcalá de Henares. Entre los materiales de archivo se informa de los manuscritos jesuitas que se encuentran en otros archivos, nacionales o municipales, dentro de la circunscripción geográfica.. Las informaciones se ofrecen en la lengua oficial del archivo y en su traducción inglesa.

E. Olivares

MELA, ITALA, *En las fuentes de la Trinidad.* BAC. Estudios y Ensayos. Espiritualidad 38. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 204 págs. ISBN 84-7914-628-1.

Poco conocida es en España la figura de esta seglar italiana y docente universitaria (1904-1957), que participó en el apostolado en la universidades de su país; Pablo VI la trató cuando era asesor religioso de la Federación Universitaria Católica Italiana; escribió el prólogo de su primera biografía. La razón de ser de su vida, a partir de su conversión, fue vivir y concienciar a sacerdotes y laicos de la inhabitación de la Santísima Trinidad en sus almas, como solía decir. En este pequeño libro, además de una introducción biográfica por Manuel Garrido O.S.B., traductor también de sus escritos, se publican en la segunda parte algunas de las páginas, que revelan su vida espiritual entre 1932 a 1935, su escrito sobre la ascesis a la luz de la inhabitación de la Santísima Trinidad en las almas, y una selección de sus escritos en forma de pensamientos.

E. Talavera

MELLONI, A., *El Cónclave. Historia de una Institución.* Herder. Barcelona 2002. 221 págs. ISBN 84-254-2238-8.

Nos ofrece este libro una historia de la legislación y normas relativas a los cónclaves que han elegido a los romanos pontífices, y datos de su aplicación en los casos más notables; especialmente expone con detención lo relativo a los cónclaves del pasado siglo. Otorga destacado relieve a los problemas que ha procurado obviar cada una de las sucesivas normas sobre la elección de los papas. En los tres últimos capítulos estudia la fisonomía actual del colegio cardenalicio según sus diversas coordenadas, edad, nacionalidades, lenguas, ocupaciones pastorales; reflexiona sobre los objetivos propuestos y la realidad conseguida, el influjo de un aprecio especial por parte del anterior pontífice, el secreto en las actuales circunstancias, la exclusión de los más ancianos; y concluye con unas consideraciones sobre los problemas que siguen abiertos y sobre el futuro.- Lamentamos errores en la traducción de términos específicos eclesiásticos; por ejemplo, collegialità por colegiación, cardinale prete por cardenal cura, canonisti por canónigos, etc; también se encuentran otras traducciones inexactas de términos comunes.

E. Talavera

MUÑOZ CLARES, M., *Monasterio de Santa Ana y Magdalena de Lorca. Historia y arte.* Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor 37. Murcia 2002. 454 págs. ISBN 84-86042-57-7.

En este volumen se recorre la historia de una institución que parte desde los dos beaterios de Santa Ana y de La Magdalena hasta nuestros días. M. Muñoz, director de la investigación, expone en sucesivos capítulos los orígenes y evolución de esos dos beaterios en el siglo XV, la unión de ambos y creación del monasterio que reúne también los dos títulos, y la consolidación material y espiritual de la comunidad en los siglos del barroco. Prosigue la historia Pedro Riquelme en el

período de la ilustración y guerra de la independencia, los avatares durante la política del liberalismo, la restauración consecuente al concordato de 1851, sus vicisitudes en la segunda mitad del siglo XIX, y los acontecimientos del siglo XX; añade un capítulo sobre la proyección del monasterio lorquino con las fundaciones en Santomera y en Guatemala, y un análisis de la vida regular, devociones y espiritualidad del monasterio. J. González Castaño presenta la demografía y economía del monasterio en sus cuatro siglos. M. Muñoz Clares, que también ha colaborado en algunos de los anteriores capítulos, cierra el volumen describiendo la pintura y escultura del monasterio; Manuel Pérez expone las artes del culto, platería y textil del monasterio. Se ofrecen también 25 láminas finales y otras reproducciones dentro del texto. Dos apéndices documentales aportan los nombres de las abadesas desde 1602 a 2002, y de todas las monjas del monasterio durante esos cuatro siglos. Como se subraya en el prólogo, los autores guardan un equilibrio muy estimable en sus juicios, tanto en los siglos pasados como en los cercanos; no ocultan las rémoras y aun algunos escándalos; choca también en nuestros tiempos la tutela de los clérigos en todo lo referente a la mujer en la Iglesia; pero queda patente que el monasterio ha sido y es un dechado de virtudes, y un puente entre esas vidas aisladas y la sociedad que no dejaba de interesarse por ellas.

E. Talavera

MUÑOZ IGLESIAS, S., *Así lo vimos otros*. Edicep. Valencia 2002. 232 págs. ISBN 84-7050-709-5.

Con gran interés se leen estos apuntes biográficos de D. Salvador que nos ofrecen su visión muy sincera de los acontecimientos eclesiales de su diócesis y de España en general durante la segunda mitad del pasado siglo. Con la libertad y sinceridad que se adquiere al superar los ochenta años de edad no oculta los nombres de los protagonistas de los asuntos que refiere; aporta además textos íntegros de algunos documentos característicos de esos años, como son su ponencia en la reunión en San Jerónimo, 9 de diciembre de 1975, y la respuesta del cardenal Tarancón. Como fue el caso de otros sacerdotes y seglares también él, que fue tildado de progresista en sus primeros años de actividad docente e investigadora, se vio situado en los años del postconcilio entre los conservadores.

E. Talavera

Nuevo Diccionario de Santa Teresa de Lisieux. 2ª edición. Monte Carmelo. Brugos 2003. 982 págs. ISBN 84-7239-726-2.

El común esfuerzo de treinta y nueve especialistas que han redactado unos 275 artículos han hecho posible este Diccionario de la espiritualidad de Santa Teresa de Lisieux y de las personas que de algún modo intervinieron en su vida y en darla a conocer; esta segunda edición aparece cuatro años después de haber sido publicada la primera; en ella se ha revisado meticulosamente el contenido de la edición primera, y se ha incrementado el contenido en un 40%. En el Índice sistemático se distinguen las voces históricas, biográficas, bibliográficas, doctrinales, y de su vida póstuma. En el Índice de voces encontramos el nombre del autor que en su lugar respectivo aparece solamente en siglas.

No hay duda de que se han cumplido los dos objetivos que se propusieron los editores: dar una información suficiente sobre un personaje o tema teresiano, y ofrecer temas de la espiritualidad de Santa Teresa de Lisieux para la lectura y meditación espiritual.

E. Talavera

Pablo VI y América latina. Jornadas de Estudio. Buenos Aires 10-11 de octubre de 2000. Instituto Paolo VI. Brescia 2002. 242 págs. ISBN 88-382-3905-3.

Se publican en este volumen 24 de las «Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI» las actas de las Jornadas de estudio, octubre 2000, que tuvieron lugar en Buenos Aires en colaboración del citado Instituto y la Pontificia Universidad Católica Argentina S. María de los Buenos Aires. Las ponencias versaron sobre *Las grandes orientaciones pastorales de Pablo VI para América Latina, El pensamiento de Pablo VI sobre la cultura y la civilización de América Latina, Implicaciones de la cultura en Pablo VI y en el Cardenal ecuatoriano Pablo Muñoz Vega, La geografia del sottosviluppo negli anni del pontificato de Paolo VI, Dalla povertà come situazione di vita del singolo alla povertà come condizione di vita del popoli, La dimensión política de la vida en la Carta Apostólica «Octogessimo adveniens», La pobreza y los pobres de América Latina en la enseñanza de Pablo VI, Pablo VI y la evangelización de América Latina, Lo crucial de la «Evangelii Nuntiandi» para América Latina, Pablo VI y América Latina.* Se reproducen también las discusiones sobre las ponencias que cerraron cada una de las cuatro sesiones. En un panel de síntesis se presentan las impresiones y conclusiones que indicaron algunos de los ponentes. Es digna de todo aprecio la actividad del Instituto Pablo VI de Brescia en su perseverante esfuerzo por mantener la memoria del Papa Montini, de su figura y de su magisterio episcopal y pontificio.

E. Talavera

PELLETIER, ANNE-MARIE, *El cristianismo y las mujeres*. Iglesia y Sociedad 5.Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 153 págs. ISBN 84-7914-625-7.

La autora, profesora de exégesis bíblica y de literatura comparada, recorre en este pequeño libro la historia de la mujer en la sociedad cristiana y en la Iglesia; con estilo vivo, sincero, y esforzándose por mantener una actitud y unos juicios equilibrados, va aportando más y más datos sobre la consideración que se ha tenido de la mujer y sobre su actividad en los campos principalmente religioso e intelectual en los veinte siglos cristianos. En sucesivos capítulos trata de la mujer en ambos Testamentos bíblicos, la condición femenina durante los primeros siglos de la Iglesia, las mujeres medievales, en los tiempos modernos, las mujeres y la Iglesia en el siglo XIX, y el feminismo y la emancipación de las mujeres en la Iglesia católica del siglo XX; en todas esas épocas delata los contrastes de actitudes contrarias y menospreciadoras y de conductas de estima y valoración de la mujer. Como dice la misma autora, ella ha buscado las huellas de las cristianas que vivieron, trabajaron, tejieron la vida, quizás a un nivel que no ha captado siempre una mirada masculina centrada en unos valores que no son, en principio, los de las mujeres, pero que podrían ser, por el contrario, la verdad más profunda de la humanidad».

E. Talavera

PISANI, EM., *Pro e contro Maria Valtorta*. Centro Editoriale Valtortiano. 3ª ed. 2002. 219 págs. ISBN 88-7987-016-5.

En el primer capítulo propone el autor la posición oficial eclesiástica desde 1948 a 1992: Unas palabras favorables de Pío XII, el veto del Santo Oficio en 1949, la inclusión de las dos obras de María Valtorta en el Índice de libros prohibidos en 1959, una carta del cardenal Ratzinger en 1985 que insiste en la vigencia de la condenación de esas obras, y una carta del obispo Tettamanzi, secretario de la Conferencia Episcopal Italiana, 1992, en la que se insiste en que a «las visiones y dictados que contienen esas obras no se les pueden atribuir un origen sobrenatural,

sino que se deben considerar simplemente formas literarias de las que se ha valido la autora para narrar a su modo la vida de Jesús». En sucesivos capítulos refiere los pareceres favorables y contrarios a esos escritos, procurando desvirtuar los contrarios; son pareceres de personajes en 1952, una carta del cardenal Siri de 1956, un artículo de la *Civiltà Cattolica,,* 1961, escritos del P. Allegra, 1965ss., emisiones radiofónicas de los años 1968 y 1979, juicios de escritores desde 1971 al 2001, discusión entre Mir y Gregori entre 1979 y 1983, el libro de Gramaglia de 1985, y las actitudes de los Paulinos, 1986. Al final se añade una biografía de Corrado Berti, el gran valedor de la causa valtortiana.

E. Talavera

Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas. Coordinador RAMÓN TEJA. Fundación Sta. Mª La Real. Aguilar de Campoo (Palencia) 2001. 175 págs. ISBN 84-89483-17-5.

En la colección Codex Aquilarensis, Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa Marñia la Real, como volumen 17, se publican las actas del XIV Seminario sobre Historia del Monacato, 1-4 de agosto de 2000. «No es posible conocer la figura del monje santo cristiano sin tener presente los paralelismos judíos y paganos de los que se presenta como contrincante, aunque desde la perspectiva del estudio comparado de la religión, es más bien un continuador. Ello justifica que un Seminario sobre Historia del Monacato aborde temas como la magia, la adivinación y la profecía».

Los temas tratados son: Profetismo y magia en el Antiguo Israel; La doctrina etrusca de los dii animales, De la Sibila a las sibilas. Observaciones sobre la constitución de cánones sibilinos; Adivinación y sueños en el paganismo y en el cristianismo; Mujer y profecía en el cristianismo antiguo; Monjes, magia y demonios en la «Vida de Hipazio» de Calínico; Acusaciones de magia contra obispos: el caso de Sofronio de Tella; Magia y conjuros en el mundo romano: las defixiones; La represión de la magia en el Imperio romano. Algunos artículos adjuntan al interés novedoso del tema una breve bibliografía.

E. Talavera

RENOUX, CH., *La prière pour la paix attribuée a saint François: une énigme à resoudre.* Préface du P. Willibrord-Christian van Dijk. (Présence de Saint François, 39). Paris, Les Éditions Franciscaines [9, rue Marie-Rose, 75014 Paris], 2001, 210 págs. ISBN 2-85020-096-4.

Estamos ante una de las oraciones más conocidas del mundo, la que, bajo la atribución a San Francisco de Asís, empieza de esta manera: «Señor, haz de mí un instrumento de tu paz». A través de millones de ejemplares de estampas, devocionarios, cantorales, postales, circula por todo el mundo entre católicos y protestantes. Se ha convertido en una oración ecuménica y en la oración por la paz por excelencia. El Papa Juan Pablo II la ha rezado en Asís con los representantes de todas las religiones. Ahora bien, esta oración, como tantos textos fundamentales de la espiritualidad (tal el Kempis), ha estado rodeada de misterio en cuanto a su origen. Los Padres Schulz, Van Dijk, Poulenc, pudieron aproximarse a sus fuentes, lo que di a conocer en un artículo (Manresa, 58, 1986, 181-185; reimpreso en Reino de Cristo, 37, núm. 407, abril 1996). Pero Christian Renoux ha logrado llegar en el presente libro hasta la misma fuente, aunque no faltan todavía puntos misteriosos en su desarrollo histórico, por lo que el autor hace al final un llamamiento a todos los que puedan aportarle alguno dato nuevo.

Aunque esta oración es atribuida generalmente a San Francisco, ciertamente no es de él, pues no se hallará en las diversas ediciones de sus obras completas. Casi

con seguridad no es anterior al siglo XX. Se sabía desde no hace mucho que se había publicado en una pequeña revista devocional llamada *La Clochette* (1901-1919) o «La Campanilla [de la Santa Misa]», dedicada al apostolado eucarístico, órgano de *La Ligue de la Sainte-Messe*, asociación consagrada a promover la asistencia a la Misa dominical. Esta Liga la había fundado un sacerdote normando, Esther Auguste Bouquerel (1855-1923), aunque la revista se imprimía en París. Pero se creía que esta pequeña revista estaba perdida, hasta que la logró localizar el autor de esta obra. Y en efecto, en el número de diciembre de 1912, aparecía nuestra oración bajo el título de «Belle Prière à faire pendant la Messe», de la que se nos ofrece un facsímil en este libro. La oración aparece sin nombre de autor, aunque es probable que fuese del abbé Bouquerel, que solía redactar la revista casi por entero. Aunque, naturalmente, no es seguro. Es uno de los puntos que quedan por resolver.

Renoux nos expone con una minuciosidad y exactitud fuera de lo común, el camino, intricado y lleno de bifurcaciones, que siguió la propagación mundial de esta oración, nacida en un medio tan humilde. Otro normando, el canónigo Louis Boissey (1859-1932), un enamorado de la paz que había edificado una iglesia a Notre-Dame de la Paix (1903-1908) y había emprendido la publicación de unos *Annales de Notre-Dame de la Paix* (1904-1939), quedó cautivado por la oración que su amigo Bouquerel había publicado en diciembre de 1912, y la reprodujo en sus *Annales*, en el número de enero de 1913, indicando la fuente. Pues era una oración por la paz.

Seguimos en Normandía. Otro normando, el marqués Stanislas de la Rochethulon († 1941), jugó un papel fundamental en su difusión. Pacifista, había fundado una asociación anglo-francesa por la paz y la justicia, bajo el nombre de *Souvenir Normand.* y conoció nuestra oración por los *Annales*. Estallada la primera guerra mundial en 1914, el marqués le mandó al Secretario de Estado, el Cardenal Gasparri, en diciembre de 1915, una serie de oraciones por la paz, entre las que se encontraba la nuestra, presentádola como una oración al Sagrado Corazón de Jesús. No era así en el original, pero probablemente lo hizo para tocar el corazón del Papa Benedicto XV, que había compuesto una oración por la paz con referencias al Corazón de Cristo. En consecuencia, *L'Osservatore Romano* publicó esta oración por la paz al Corazón de Jesús, traducida al italiano, en la primera página del 20 de enero de 1916. Y el 28 de enero siguiente el periódico francés *La Croix* la retradujo al francés. Está claro que la atribución al Corazón de Jesús no es original (aunque así la di en mi artículo citado, según la información a la que entonces se había llegado). Poco después, en 1917 Mons. Alexandre Pons (1887-1938) la publicó al final de un libro de piedad, lo que le procuró una difusión más fija que la de los periódicos y revistas.

La atribución a San Francisco de Asís empezó indirectamente, cuando el capuchino Étienne de Paris († 1926), bajo el título de «Prière pour la Paix», la publicó en el reverso de una estampa de San Francisco, sin atribuirsela, pero indicando que respondía a su espíritu. En este libro se nos ofrece el facsímil de la estampa. Pero la primera atribución explícita al santo de Asís se debe a los protestantes. El pastor Jules Rambaud (1879-1949), preocupado por la reconciliación franco-alemana, hizo conocer la oración en 1925 a un teniente, Étienne Bach (1892-1986), que había fundado un *Mouvement des Chevaliers du Prince de la Paix*. Y este la publicó en diciembre del mismo año en su *Bulletin des Chevaliers de la Paix*, convirtiéndola en la oración de los caballeros de su asociación, al mismo tiempo que se la atribuía a San Francisco de Asís. Con lo que la oración se difundió por millares bajo su patrocinio. Detengamos ya en este punto la historia de la difusión de esta plegaria, que aún continúa Renoux.

La atribución a San Francisco en medios católicos es de hacia 1950, tras la primera guerra mundial. Se difundió muy ampliamente en Estados Unidos, con el apoyo del Cardenal Spellman (1889-1967), y de un senador, Hawkes, que promovió

la impresión de un millón y medio de ejemplares. Desde Estados Unidos se mundializó. Y los franciscanos de Asís la repartieron en diversas lenguas, bajo el nombre de San Francisco, a partir de la década de los 50. Así como fue recogida en devocionarios y cantorales, católicos y protestantes, convirtiéndose en una oración universal.

El autor de este libro se interesa también por las variantes textuales que ha sufrido en las diversas lenguas. Solo en el francés original existen unas sesenta. Renoux reduce las variantes a cuatro grupos principales. Lo curioso es que el texto más difundido últimamente corresponde al original de *La Clochette*, cuando aún no se había redescubierto un ejemplar de esta revista. No se sabe por qué vías fue conocido. Otro misterio, dentro del misterio general de esta oración. De modo que la investigación de nuestra oración por la paz continúa. Este libro se termina con una historiografía sobre esta oración, varias bibliografías y una selección de textos, con sus variantes, en francés y otras lenguas.

Quiero terminar con una consideración. Cuando publiqué en 1986 mi nota divulgativa, en la que recogía el estado de la cuestión en aquel año, un lector me comentó que sin la atribución a San Francisco de Asís la oración perdía mucho. Me hizo reflexionar. La oración sin duda se sostiene por sí sola, pero la encarnación en el Poverello, le da consistencia. Por eso soy partidario de que siga publicándose bajo su nombre. La expresión «oración de» no indica solo pertenencia, sino también caracterización. En Sevilla hay una «casa de Pilatos». La oración por la paz ha sido «históricamente» (aunque no biográficamente) una «oración de San Francisco». Y debe seguir siéndolo.

G. M. Verd, S.J.

RODRÍGUEZ, IS., - ÁLVAREZ, J. *Diccionario Bio-Bibliográfico de los Agustinos en Iquitos 1901-2001.* Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA). Valladolid 2001. Tomos I-II. 650 págs. ISBN 88-85985-74-5.

«La Historia se hace inteligible cuando se encarna en vidas individuales, biografía, lecciones vivas y testimonios sugerentes que provocan y desafían»; una tal historia es la que presentan estos autores, reseñando las vidas de ciento cuarenta y siete misioneros. De cada uno de ellos se indican la fecha y lugar de nacimiento, datos familiares, estudios, profesión religiosa, ministerios, vida apostólica; al principio se ofrece una breve literatura biográfica, principalmente, de los fallecidos, e incluso una fotografía, y al final se indican sus escritos. Un trabajo que ha requerido una fatigosa consulta en archivos, boletines, diccionarios, revistas, etc.; y que merecía la memoria de los que han vivido una historia centenaria en «tierras tatuadas con agua y enervante follaje».

E. Talavera

RODRÍGUEZ IS., - ÁLVAREZ J., *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. Volumen segundo (1590-1600). Estudio Agustiniano. Valladolid 1992. 540 págs. ISBN 88-85985-41-9.

En este segundo volumen de este Diccionario se da cuenta de las misiones XV (1590) a XVII (1597), y de los misioneros que integraban esas expediciones, señalados en este diccionario con los números del 118 al 213. Siguen luego los profesos del convento de San Agustín de Manila (1572-1600), números 214 al 259, pues muy temprano y con éxito los agustinos abrieron sus puertas a candidatos de aquellas tierras. De cada uno se aportan los datos biográficos, fuentes y bibliografía. Además del índice de personas, y de lugares y cosas, se ofrece un oportuno índice de biografiados.

E. Talavera

RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, C. M., *Don Luis de Borbón. El cardenal de los liberales (1777-1823)*. Monografías 15. Junta Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo 2002. 403 págs. ISBN 84-7788-225-8.

Como leemos en el Prólogo, «no cabe duda que este libro, que tiene por eje a un personaje eclesiástico, expone muchas y nuevas vicisitudes políticas, sociales y económicas que colaboran en seguir ampliando el conocimiento de la transición del Antiguo al Nuevo Régimen». Y es que el autor ha leído en los diversos archivos de Toledo, Madrid y Roma durante cinco años todo lo que se ha escrito sobre D. Luis de Borbón, ha analizado las etapas más significativas de su vida, y ha calado en el medio regional, cultural, social y profesional en que vivió. El que nació Luis María de Vallabriga, y fue el «Señorito», y conde de Chinchón, fue reintegrado en la familia Borbón por su primo Carlos IV; pronto éste le confirió el arzobispado de Sevilla que acumuló con el de Toledo -con sus rentas principalmente-, y por fin le alcanzaron del Papa reinante el cardenalato. Expone luego el autor las diversas etapas políticas por las que pasó el cardenal Borbón: durante el Antiguo Régimen, 1799 a 1808, y las iniciativas regalistas para controlar los conventos, su actitud durante la época de las revoluciones, 1808-1814, sus relaciones con las Cortes de Cádiz, su juramento de la Constitución 1812, la supresión de la Inquisición, y la división del clero en bandos políticos opuestos; en sus últimos años, 1814-1823, estuvo al servicio del rey, y de nuevo tuvo que afrontar los planes de los liberales sobre los conventos, dotación del clero, etc. Al final de su vida quedó claro su desacuerdo con los gobiernos liberales. Tras su muerte en Madrid y entierro en Toledo, marzo 1823, cayó sobre el olvido sobre él: «fue despreciado por el clero conservador e ignorado por los liberales que en otro tiempo habían jaleado su apoyo».- En apéndices se ofrecen los nombres de los clérigos liberales y de los realistas de la diócesis de Toledo durante el trienio liberal, y las fuentes en que se basa este interesante y profundo estudio.

E. Talavera

RONCALLI, ANGELO GIUSEPPE. GIOVANNI XXIII. *Il Giornale dell'Anima*. Ed. critica e annotazione a cura di A. MELLONI. Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII. Bologna 2003. 545 págs. ISBN 88-901107-0-8.

El presente volumen, que perfecciona la edición crítica del «Il Giornale dell'Anima» de 1987 y 1989, inicia una serie de pretende ofrecer a los estudiosos, en edición rigurosa, los diarios espirituales, cuadernos y agendas de trabajo del papa Juan XXIII. El responsable de la edición A. Melloni expone ampliamente en la introducción todas las cuestiones referentes a los originales de estos escritos: los describe minuciosamente, y añade una enumeración muy completa de las fuentes -escritos de Juan XXIII- y de los estudios publicados sobre su persona y su obra. Las notas a pie de página explican y comentan pasajes de los escritos, informan sobre las personas que se nombran en ellos, y sobre algunas circunstancias que en ellos se aluden. Cierran el volumen una enumeración de notas críticas al texto, y los índices de los segmentos del diario según las diversas ediciones del *Diario*, de fuentes bíblicas y de textos de los *Ejercicios espirituales* y de la *Imitación de Cristo*, y de autores citados. Como indica el editor este Diario muestra el recorrido espiritual a través del cual Ángelo Giuseppe

Roncalli experimenta, desea y medita la dimensión vital de la experiencia cristiana que es la vida interior, vivida en la comunión de la Iglesia e iluminada por el silencio.

E. Talavera

RUGGIERI, MARÍA CLARA, *Costruire Gerusalemme. Il complesso gesuitico della Casa Professa di Palermo, dalla storia al museo.* Edizioni Lymbra Immagine. Milano 2001. 269 págs. ISBN 88-8223-050-3.

La autora nos ofrece un completísimo estudio del complejo jesuítico de la Casa Profesa de Palermo, que ocupaba un amplio espacio urbano y se edificó sobre restos bizantinos, enterramientos medievales, junto a un palacio del quattrocento y algunas iglesias a las que se agregó la de los jesuitas «Gesù» y claustros, y hasta la cárcel de la Inquisición. Tres colaboradores le ayudan en este empeño. Alessandro Gaeta, que cuida la primera parte, el «tiempo (1547-1554) y lugar» de la Profesa antes de llegar los jesuitas, describiendo con planos la zona y estudiando las iglesias, y adentrándose en los archivos de las familias Marchese y Cusenza, y aun de la Inquisición, María Désirée Vacirca y Rosa Mª Zito. En los dibujos y plantas, así como en las fotografías, colaboran G. Acciaro y Enzo Brai.

Con minuciosidad y abundante documentación aborda Clara Ruggieri la parte principal de este estudio, que ella titula «Costruire Gerusalemme», y que abarca el período desde la llegada de los jesuitas a Palermo, 1554, hasta la supresión de la Compañía en 1767. Año tras año nos conduce por todas las vicisitudes, proyectos, planos, desde el primer proyecto de Juan Tristán para la iglesia del Gesù, que requiere hacerse con el palacio Marchese, los sucesores, también jesuitas, Francisco Costa y Vinci, la fundación de la Casa Profesa en 1579, que obliga a un replanteamiento nuevo por Juan Valeriano, y el de Masaccio, para terminar con la remodelación de Nicolás Amito del pavimento y la capilla de S. Ignacio. Se detallan las aportaciones de unos doce arquitectos, decoradores, pintores que van pasando por las obras. Se aportan las indicaciones de los PP. Generales, y acompañan bellas fotografías, algunas en color, junto a plantas y dibujos, que completan el trabajo y facilitan la comprensión de tan ingente obra.

María Desirée Vacirca se encarga del período desde 1767 al 2000, titulado «Cronología del paraíso perdido», y que divide en cuatro períodos: 1º, 1767 al 1803, El Gesù sin los jesuitas, la supresión y el interim; 2º, 1803-1860, La lucha por la unidad italiana; 3º, 1860-1943, La iglesia del Gesù tras la unificación; 4º, 1943-2000. El último Gesù con la restauración de la iglesia y sus pinturas.

Aun quedan tres capítulos mucho más breves: uno de Rosa María Zito, consagrado al estudio de los sepulcros, de su decoración, elementos paganos, de los nobles enterrados en esta iglesia, y dos de Mª Clara Ruggieri, uno muy interesante sobre la Congregación Mariana, llamada del Sábado, donde analiza el oratorio barroco que tenía, y el último capítulo: «De la historia al museo. Una propuesta para el futuro del complejo jesuítico», donde señala la posible dedicación de este templo restaurado. Acompañan 29 hojas de bibliografía completísima.

Creo es cierto lo que afirma en la presentación de la obra Tommaso Romano: que es un documentado estudio de la obra de los jesuitas no sólo en el campo de la educación, que fue muy difícil de suplir tras la supresión, sino en otros campos.

M. Montero

RODA, J., *II Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia.* Fundación Cruz Campo 5. Guadalquivir edic. Sevilla 2001. 261 págs. ISBN 84-8093-099-3.

Se recogen en este volumen las ocho ponencias del II Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia celebrado en 2001. La primera de Alberto Ribelot, versa sobre la legislación promulgada por los arzobispos de Sevilla sobre cofradías en el siglo XX. Son históricas las ponencias de J. Rodríguez Mateos, sobre el modelo asistencial de las cofradías ante la realidad de la muerte en la edad

moderna; la de Álvaro Pastor, que da a conocer el valioso patrimonio artístico de la desaparecida hermandad sacramental de San Juan de Acre, custodiado actualmente por la sacramental de la Soledad de San Lorenzo; Carlos J. Romero analiza algunas características de la religiosidad popular barroca del siglo XVIII en las hermandades diocesanas; Pedro J. Moreno de Soto desvela el origen de la cofradía de la Santa Caridad de Osuna y su historia en los siglos XVI al XIX; Manuel Delgado Aboza analiza la intensa relación entre la Orden de San Juan de Dios y diversas cofradías sevillanas desde el siglo XVII hasta nuestros días. Tratan temas de imaginería artística Juan Miguel González, que estudia treinta y cuatro obras de Miguel Bejarano, y José Roda, que ofrece una biografía del escultor sevillano Manuel Pineda Calderón, y cataloga toda su obra de imaginería dispersa por todo el territorio nacional. Abundantes reproducciones de las imágenes estudiadas ilustran los textos.

E. Muñoz

RODA, J., *III Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia.* Fundación Cruz Campo 7. Guadalquivir edic. Sevilla 2002. 238 págs. ISBN 84-8093-113-2.

En este nuevo volumen encontramos las ocho ponencias presentadas en el III Simposio de Hermandades de Sevilla y su provincia, celebrado el 16 de noviembre de 2002. Carlos López Bravo trata del régimen jurídico del patrimonio cultural de las Hermandades y Cofradías, de su conservación y restauración, sus instrumentos legales de protección, los diversos tipos en que se agrupan sus bienes, y los problemas que plantea a la Administración y a las Hermandades la posesión de todo ese patrimonio. Juan C. Martínez Amores analiza siete estampas de los siglos XVIII y XIX, donde figuran santos de los Servitas, venerados por la cofradía radicada en la capilla hispalense de Nuestra Señora de los Dolores. Mª Teresa Ruiz Barrera estudia los estatutos de 1662 de la Esclavitud de seglares de Nuestra Señora de la Merced, la personalidad de su bienhechor Cristóbal de Bustos, los vestigios artísticos conservados y el patrimonio desaparecido, las fiestas que celebraban y la composición social de esa Hermandad. Antonio J. Santos rescata buena parte de la memoria histórica de las hermandades de El Saucejo desde el siglo XVIII, y describe la parroquia de San Marcos, sede canónica de ellas, sus retablos, imágenes y enseres procesionales. Francisco M. Delgado aporta noticias sobre la capilla de la hermandad de la Vera-Cruz en el desaparecido convento sevillano de San Francisco, las obras realizadas en 1611, y el contrato con Pedro de la Cueva para la talla de una cruz de madera y del paso procesional. Francisco S. Ros expone la renovación de la hermandad hispalense de Nuestra Señora de la Alegría entre los siglos XVIII y XIX, su nueva capilla en la nueva iglesia de S. Bartolomé, sus nuevas reglas y su considerable patrimonio artístico. Mª Rosario Gutiérrez Cordero y Mª Luisa Montero destacan la importancia de la música en el culto de las hermandades, coplas, misas, motetes, himnos secuencias, salmos, y presentan breves semblanzas de sus autores, del siglo XIX y primera mitad del XX. José Roda esboza la historia de la hermandad sacramental de la parroquia de Santa Lucía, extinguida en 1868, su patrimonio artístico, y un apéndice documental en el que figura el acuerdo con Luis Ortiz de Vargas en 1644 para la construcción de un retablo.- La presentación y reproducciones artísticas impresionan muy gratamente al lector.

E. Muñoz

SCHENK J.E., CÁRCEL, V., *Pío XII ¿defensor de los judíos?* Edicep. Lo eterno y el tiempo 32. Valencia 2002. 254 págs. ISBN 84-7050-684-6.

Los autores responden al interrogante del título informando detalladamente de las circunstancias todas de la persecución de los nazis a los judíos y de los

esfuerzos en favor de ellos de Pío XII, y atendiendo a sus consignas, de otros muchos obispos e instituciones católicas. Juan E. Schenk expone la actuación del comité católico para los refugiados judíos, las dificultades que experimentaban en los países receptores de los judíos, la multiplicación de las necesidades y ayudas, la situación en los países del centro de Europa, y la actitud del fascismo italiano y los judíos. Vicente Cárcel aporta testimonios elocuentes sobre la conducta de Pío XII y reiteradamente insiste en sus esfuerzos en favor de los judíos y su sopesada decisión de no multiplicar denuncias públicas que hubieran acarreado mayores males a los judíos y a los católicos todos. Fue la misma conducta de Cruz Roja Internacional y de las organizaciones hebreas americanas, a quienes no se les ha acusado de «silencio».

E. Muñoz

Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana. Coordinador RAMÓN TEJA. Fundación Sta. Mª La Real. Aguilar de Campoo (Palencia). 2002. 162 págs.

El XV seminario sobre historia del monacato, verano de 2001 estudió desde las perspectivas de la antigüedad pagana y cristiana el tema de las experiencias oníricas, a las que atribuían la misma realidad que a las experiencias vividas; muchos personajes recibieron comunicaciones divinas en sus sueños.

Los artículos publicados tratan los aspectos siguientes: Los ensueños griegos y romanos como esbozo de una tipología cultural; Artemidoro y la arqueología del saber onírico; Los sueños y la comunicación con la divinidad en Elio Arístides; El libro de los sueños de Sinesio de Cirene; La primera visión de Constantino (310); Los sueños como revelación y corrección de la maldad judaica en la antigüedad tardía; Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos; Acerca de las visiones y sueños en el arte bizantino.

Como se indica en la presentación, los cristianos encontraron en los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento argumentos para afianzarse en una creencia compartida por todas las culturas antiguas. La hagiografía cristiana difiere muy poco en el protagonismo que atribuye a los sueños y visiones del que le atribuyen las narraciones y experiencias de los paganos y judíos.

E. Muñoz

Una grazia grandissima. Le stigmate di Santa Gemma Galgani. Santuario «Santa Gemma». Lucca. 2000. 123 págs.

Se publican en este volumen tres estudios: *La teologia di S. Gemma Galgani come conoscenza amorosa di Gesù Crocifisso*, de François-Marie Léthel, que intenta penetrar en el martirio de amor de la santa, que la hizo conforme a Jesús no sólo en algunos aspectos corporales, sino de modo más profundo y continuado en el alma; *Le stigmate nei processi per la canonizzazione di S. Gemma Galgani*, de Tito Zecca, que presenta de modo exhaustivo la laboriosa investigación que se hizo durante el proceso de canonización para comprobar la certeza de los hechos y la salud psíquica y espiritual de la santa, y *La ricerca del ven. P. Germano Ruoppolo sul fatto delle stigmate, di altre forme di partecipazione alla passione di Gesù nella vita di Gemma Galgani*, presentada por Fabiano Giorgini, que incluye algunas declaraciones de Cecilia Giannini sobre los estigmas y sobre la vida diaria de la santa.

E. Talavera

VELASCO, B., *Historia da ordem do Carmo em Portugal*. Paulinas. Lisboa 2001. 755 págs. ISBN 972-751-442-1.

Tras una amplia y prolongada investigación nos ofrece el autor este manual que recoge en quince capítulos los resultados de trabajos anteriores. En el primero de ellos, introductorio, aborda el estudio de los orígenes históricos de la orden, el problemas de las leyendas y su repercusión en Portugal; en el segundo capítulo expone todo lo referente a las fundaciones de Moura y Lisboa, y la intervención decisiva del gran condestable D. Nuno Álvarez Pereira; el capítulo tercero presenta una visión panorámica de la provincia portuguesa antes del concilio de Trento. De especial interés por su afinidad con la especialidad de nuestra revista es el capítulo cuarto, titulado *La provincia religiosísima*, que expone la situación de la provincia después de Trento y las visitas canónicas de Rubeo y de Jerónimo Gracián. Los capítulo quinto y sexto informan de la proyección misionera en Brasil; los capítulos séptimo al noveno exponen la situación en los siglos XVII y XVIII; el capítulo décimo trata de la decadencia de la orden, que fue suprimida en el siglo XIX, como expone el capítulo undécimo. La historia de las órdenes terceras la presentan los capítulos doce al catorce; el quince está dedicado a las vicisitudes de la restauración del Carmelo en Portugal. Unas treinta páginas ocupa la enumeración de las fuentes manuscritas consultadas; otras tantas ofrecen una amplia bibliografía y más de treinta el índice onomástico. Cierra el volumen una sección gráfica, de ochenta y cinco ilustraciones de edificios y templos, esculturas, pinturas, artes decorativas y personajes citados en el texto. Felicitamos al autor y editores por habernos proporcionado este «compendio histórico exhaustivo y documentado en las fuentes originales».

E. Talavera

WADELL, CHRYS., *Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter*. Citeaux, Commentarii cistercieneses. Studia et Documenta XII, Brecht, Bélgica. 2002. 928 págs. ISBN 90-805439-4-2.

Se publican este volumen, de excelente presentación, el texto latino con notas y comentario en inglés de los estatutos promulgados por los capítulos generales cistercienses en los años que van desde unos inciertos años del principio del siglo XII hasta 1201. Se agrupan en tres secciones, que comienzan cada una con la descripción de las fuentes respectivas, manuscritas y editadas. En la sección primera se reproducen cuatro series de estatutos anuales: la más antigua, hacia 1136/1137, los de 1157-1161, los de 1180-1189, y los de 1190-1201. La segunda sección presenta tres colecciones de estatutos seleccionados de los anuales de años anteriores, muchas veces revisados y puestos al día: son los Capítula, breves y temáticos; los Instituta Generalis Capituli apud Cistercium, desde alrededor de 1147 hasta 1180/1184, y la Series 1157-ca. 1179. La sección tercera está formada por siete colecciones locales: Citeaux-Igny, Signy, Vauclair, Alcobaça, Tre Fontane, Bujedo y Claivaux. Además de la introducción, que informa de las peculiaridades de estos estatutos, de los manuscritos y ediciones, peculiaridades de la presente edición, del y desarrollo de las reuniones capitulares, al final del volumen se ofrecen una selecta bibliografía de obras secundarias, y dos series de índices: la primera, de referencias de materias de los textos latinos de los estatutos -abadías, granjas, comunidades; personas; lugares, regiones, países-; la segunda, de las materias restantes a lo largo de todo el libro, incluidas las notas -abadías, granjas, comunidades; personas, lugares, regiones, países; manuscritos y ediciones; fórmulas litúrgicas; temas principales. Es un excelente punto de partida para ulteriores investigaciones y estudios sobre la vida religiosa en ese siglo.

E. Talavera

8. Filosofía

CINER . PATRICIA, ANDREA, *Plotino y Orígenes. El amor y la unión mística*, Ediciones del Instituto de Filosofía, República Argentina, 2001, 224 págs.

La obra está dividida, según reza en el título, en dos partes diferenciadas, dedicada la primera a Plotino y la segunda a Orígenes. Pero es fundamental para la presentación de esta obra a los lectores atender expresamente a la cuestión propuesta en el subtítulo: *El amor y la unión mística*, pues es esta fundamentalmente la cuestión que relaciona ambas partes. No se trata de un estudio introductorio y no se puede leer este libro sin unos conocimientos previos de todo lo concerniente al platonismo, al cristianismo de los primeros siglos y, específicamente, a la primera historia de la teología y filosofía místicas con sus conceptos metafísicos peculiares, como emanación y procesión, «érôs» y «ágape», hipóstasis, alma individual y alma del mundo, alma universal, alma total, etc. La Profesora Ciner entra ya desde las primeras páginas en el fondo de las complejas cuestiones que se discutirán a lo largo de la obra; y cuando procede al esclarecimiento de un concepto determinado lo hace en alusión a interpretaciones enfrentadas o para rechazar o aceptar algún matiz de la interpretación ajena. En primer lugar expone el concepto plotiniano de «érôs» como motor de la conversión y su relación con lo Uno, en cuanto que es participación. Esto constituye como una premisa de su tesis fundamental, como es también premisa la consideración de una inmanencia que incluya la comunicabilidad de lo Uno. Se planteará la necesidad de una más específica diferenciación entre «érôs» y «deseo», lo que no puede hacerse sin contrastar las distintas interpretaciones, clásicas o modernas, que se han dado sobre este concepto fundamental en la filosofía de Plotino. En segundo lugar, establecerá los principios de la antropología plotiniana que harán posible una descripción místico-metafísica del alma. La autora destaca la idea básica de esta antropología que ve al hombre «como un alma que debe reencontrar su esencia divina». Se siguen algunas consideraciones sobre el «esquema tripartito del alma», apoyándose en la comparativa que hace Igal con el esquema aristotélico, y tocando ligeramente la relación del alma particular con el alma del mundo para desembocar en el modo peculiar de las hipóstasis en el alma humana y en el concepto de νοὺς ἐρων y dedicarse enseguida a analizar en profundidad la cuestión del amor en relación al alma humana, del tratado III,5, para lo que establece como presupuestos que ésta debe ser comprendida en el pensamiento plotiniano desde el horizonte del Alma total, que la cosmovisión plotiniana es cíclica y que se ha de ubicar la concepción plotiniana del Alma Universal dentro de los parámetros de la tradición griega y específicamente de los diálogos platónicos *Timeo*, *Fedro* y *Banquete*. Se irán enumerando las conocidas conclusiones de estas tesis, como que el amor es innato en el alma, o el predominio del sentimiento sobre la razón y con todo esto se entra ya en las implicaciones místicas del «érôs» plotiniano, con el mito de las dos Afroditas, dejándose la autora conducir en este caso, aunque críticamente, de la mano experta de P. Hadot. La autora se fija a continuación en la relación que establece Plotino entre ἔρως y ὁράω para entrar en su concepto místico del amor como visión, peculiar visión en la que sin embargo no hay nada que viene de fuera ni nada que radica dentro del que ve, pues entre la luz y lo iluminado no hay cortes absolutos sino una armoniosa continuidad. Patricia Ciner destaca los detalles místicos que van apareciendo en las descripciones que hace Plotino del amor en medio de la complejidad místico-metafísica de su pensamiento. Con esto entra la autora en el estudio del ἔρως como «unión mística», en el último y hermoso capítulo que dedica a Plotino. Empieza éste

con un análisis de los diversas interpretaciones que se han dado entre los críticos acerca de la mística plotiniana y escoge finalmente el concepto de «mística de la supraintelectualidad». Se nos ofrece una primera síntesis que la autora titula *el camino de regreso hacia el Uno* y todo el final lo dedica a la inefable descripción de la unión mística.

Sobre la segunda parte de esta obra, dedicada a Orígenes, no voy tampoco a extenderme mucho. Pero hay que resaltar en esta breve reseña que la autora cuenta en todo momento con la complejidad de las interpretaciones del pensamiento de Orígenes que se han venido dando, desde los siglos inmediatamente posteriores al filósofo místico hasta nuestros días. A este respecto Patricia Ciner se dispone a superar los prejuicios hermenéuticos de críticos como H. Küng, que dan por buena una clave netamente plotiniana en la lectura del filósofo cristiano, de lo que se deriva lógicamente supuestos errores y hasta herejías. Y desde el principio se propone esta superación mediante el estudio de la relación del amor con la unión mística en la obra origeniana, que será clave para entender su teoría trinitaria. Intentará demostrar, pues, en la investigación que sigue, que la concepción del amor en Orígenes debe ser encuadrada en el centro de su teoría trinitaria y analizará la forma en la que el alma se une al Padre a través del Hijo, de lo que deducirá que no existe subordinación ontológica entre las dos personas divinas. El estudio se divide en cuatro partes que guardan un cierto paralelismo con el anteriormente realizado acerca de Plotino. La primera, *Diferencias y semejanzas entre* ἀγάπη *y* ἔρως, viene a deshacer la importancia que algunos críticos han dado a la diversidad significativa de los dos términos. En el término ἀγάπη está incluido ἔρως, según el desarrollo que hace Orígenes. La segunda parte. *Implicancias de la cuestión del amor en el problema de la subordinación*, es más una disquisición histórica y teológica destinada a salvar la «ortodoxia» de Orígenes en un tiempo anterior al vocabulario específico niceano. Por lo demás es en esta cuestión donde deberán aparecer las mayores discrepancias respecto a las «procesiones» plotinianas que no tienen en cuenta, como es obvio, los problemas trinitarios del cristianismo. Por otra parte, la autora salva a Orígenes del llamado «subordinacionismo» poniendo un énfasis especial en las afirmaciones de Orígenes que basan la igualdad del Padre y el Hijo en que la naturaleza esencial de ambos es el amor. Tal vez sea la parte más débil de su argumentación, pero no deja de ser interesanté y profunda. Tras esto, Patricia Ciner expone una síntesis de la antropología origeniana *a la luz de la cuestión del amor*, siguiendo la tesis de Orígenes: «es imposible que la naturaleza humana no ame siempre algo», lo que le permitirá afirmar que si bien su antropología tiene una base ontológica firme, «es básicamente tendencial y dinámica». No obstante, la autora ha debido plantearse los numerosos y complejos problemas de la ontología origeniana, en parte filosóficos, en parte religiosos y hasta míticos: la preexistencia, los cuerpos «centellantes», la materia, el éter, la caída y apocatástasis, etc. Tras esto hace un resumen de lo que podríamos llamar la doctrina ascética de Orígenes y pasa así, finalmente, a la última parte, que está dedicada específicamente a la cuestión principal planteada en la obra: *el amor y la unión mística*, centrada ahora en el pensamiento de Orígenes de una forma paralela a como lo hizo al principio con Plotino. Orígenes hace uso casi exclusivo de las imágenes bíblicas que proporcionan en todo momento una conceptualización teórica de la descripción mística. La autora atiende a estas conceptualizaciones, como la de los sentidos espirituales, por la influencia que tiene en los escritos espirituales posteriores. Su interés principal, sin embargo, parece estar en la que se refiere al éxtasis y a la unión mística propiamente dicha. Defiende frente a clásicos comentaristas y críticos el sentido estrictamente místico del éxtasis origeniano, ajeno a exaltaciones, enajenaciones o locuras, propias de los oráculos que Orígenes critica expresamente. Tanto en esta cuestión del éxtasis como a propósito de la unión mística afirma su afinidad con las descripciones de Plotino, para quien esta unión

requiere toda la libertad y toda la conciencia del alma que la experimenta; conciencia que Ciner define como «discernimiento de espíritu». Tanto en Plotino como en Orígenes, se da esta unión en equilibrio, paz, claridad y libertad del alma, excluyendo lógicamente de esta afinidad el tema específico de la gracia y el concepto de lo sobrenatural. Finaliza con una interesante disquisición acerca del posible lugar de encuentro que pudo ser Ammonio Saccas para ambos filósofos. Un libro, en definitiva, agradable y ameno a pesar de la dificultad del tema y que posee la virtud de suscitar el interés creciente en la medida que se avanza en su lectura. Tratándose de una materia tan conocida para los estudiosos, ofrece sin embargo enfoques muy personales y dignos de tenerse en cuenta para futuros trabajos.

Enrique Borrego.

Cyberethic. Verantwortung in der digital vernetzen Welt. Hrsg. ANTON KOLB, REINHOLD ESTERBAUER, HANS-WALTER RUCKENBAUER. Kohlhammer. Stuttgart 1998. 192 págs. ISBN 3-17-015571-7.

Diez autores colaboran en este volumen con sendas aportaciones sobre los aspectos éticos del «mundo de la red digital».A. Kolb expone la situación actual y las realidades ontológicas y antropológicas virtuales; W. Rauch se pregunta sobre la ética de la informática desde el punto de vista de la ciencia de la información; R. Capurro reflexiona sobre la ética del que ofrece y del que se sirve de la información; H.-W- Ruckenbauer, trata del «homo ludens» en la autopista de los datos: un juego con la realidad imaginaria; M. Trimmel, se interroga sobre el «homo informaticus», subsistema de la computadora; R. Esterbauer pregunta sobre Dios en el espacio cibernético, es decir, sobre los aspectos religiosos de los nuevos medios de comunicación; G. Reichmann expone el derecho de la información en Austria; A. Maron analiza la globalización de la economía con la ayuda de la tecnología de la información y sus consecuencias sociales; G. Bauer, expone el pasado, presente y futuro del Internet; y H. Maurer trata de los grandes sistemas WWW: los nuevos fenómenos, problemas y soluciones.- Ofrece, pues, este volumen no sólo a los especialistas, sino también al gran público una información y unas soluciones sobre la ética de la información y del Internet, de gran actualidad e importancia.

E. Ruiz

Das Wagnis der Freiheit. Theologische Ethik im interdisziplinären Gespräch. Johannes Gründel zum 70. Geburtstag. Echter Verlag. Würzburg 1999. 402 págs. ISBN 3-429-02116-2.

Desde finales de los años sesenta se ha esforzado el profesor Gründel en desarrollar un planteamiento teológico y ético que tome en serio la libertad y responsabilidad de cada uno de los cristianos y también la corresponsabilidad mundial de los hombres y sus correspondientes limitaciones. Los colaboradores de este volumen homenaje sintonizan con esas ideas en sus aportaciones. En una primera sección se recogen doce artículos que tratan sobre temas fundamentales de la libertad humana: M. Thurner sobre Physis y Ethos en Heráclito; R. Heinzmann sobre el estado de la discusión sobre la razón y la voluntad a comienzos del siglo XIII; Chr. Schrör sobre la unidad del concepto clásico de libertad; N. Georgopoulou sobre corazón y logos como elementos del conocimiento propio de los hombres en Pascal; W. Fikentscher aporta unas reflexiones de antropología religiosa sobre el tema Dios y el tiempo; J. Werbick propone unas reflexiones previas de teología fundamental para la comprensión de la libertad; H.-G. Grüber trata de la concepción de la libertad y la ética en Drewermann; G. Virt reflexiona sobre los fundamentos y perspectivas de una moral liberadora; W. Korff trata de la ética social en el contexto de la reciente historia de la razón y la libertad; A. Baumgartner reflexiona sobre la

libertad y la solidaridad; V. Eid escribe sobre la conciencia responsable; St. Feldhaus sobre la responsabilidad en cuanto actuación en compromiso. En la segunda parte trece trabajos estudian los campos de acreditación de la libertad humana: A. Auer trata de la búsqueda de un forma de vivir personal; P. Neuner expone unas consideraciones dogmáticas sobre el fenómeno de la elección cristiana; B. Hinsterberger trata de la libertad y la espiritualidad; A. Hämmertl escribe sobre la ética sexual cristiana; W. Ernst sobre la libertad y la responsabilidad; W. Wickler y Uta Seibt se preguntan por qué no se puede clonar un individuo humano; A.G. Schuster reflexiona sobre la libertad profesional del médico y sus limitaciones; H. Hepp trata de la aporía de la medicina previa al nacimiento; H. Angstwurm escribe sobre el diálogo interdisciplinar acerca de la muerte cerebral; H.B. Wuermeling pregunta: Medicus curat, medicus sanat?; H. Juros diserta sobre nacionalismo, cultura e Iglesia en una época de cambio; B. Irrgang trata de la globalización del desarrollo tecnológico y económico; Th. Hausmanninger reflexiona sobre las exigencias de la ética social cristiana en el debate ecológico y ético. Cierra el volumen la enumeración que presenta B. Gollwitzer de las publicaciones del homenajeado Johanes Gründel.

E. Ruiz

HABERNAS, J., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze.* Suhrkamp. Frankfurt am Main 1999. 336 págs. ISBN 3-518-58273-9.

Como indica el autor, el presente volumen reúne trabajos filosóficos aparecidos entre 1996 y 1998; a excepción del séptimo tratan de temas de teoría filosófica que hacía tiempo había descuidado. Estos son los títulos de esos estudios: Hermenéutica y filosofía analítica; Racionalidad de la aproximación; De Kant a Hegel; Caminos de la descentralización; Verdad y justificación; Rectitud versus verdad; Una vez más: Relación de la teoría y la praxis. Con estas reflexiones filosóficas retoma Habernas el hilo de su anterior publicación, *Erkenntnis und Interesse*, en la que había expuesto las cuestiones fundamentales de un débil naturalismo filosófico y un realismo del conocimiento pragmático y trascendental.

E. Ruiz

Hello Dolly?. Über das Klonen. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1998. 251 págs. ISBN 3-518-12060-3.

En la primera parte del libro se agrupan siete aportaciones desde diversas perspectivas científicas y desde diversos puntos de vista de la filosofía moral sobre la posibilidad de clonar hombres y animales y se discuten sus argumentos. En la segunda parte se publica una discusión de filósofos sobre el mismo tema, tenida en el verano de 1997 en el *Frankfurter Rundschau*. Como apéndice se publica el documento, «clonación de los seres humanos. Fundamentación biológica y valoración ética», toma de posición del Consejo para la investigación, tecnología por encargo del Ministerio federal de instrucción, ciencia e investigación.

E. Ruiz

HILDEBRAND, ALICE VON, *Alma de león. Biografía de Dietrich von Hildebrand.* Biblioteca Palabra 19. Ediciones Palabra. Madrid 2002. 347 págs. ISBN 84-8239-616-1.

«Entristecida por el pensamiento de que, debido a la diferencia de edad entre mi marido y yo, había una gran parte de su vida que no había compartido con él, le pedí que escribiera su biografía». El manuscrito que él escribió llegaba hasta el otoño de 1937; pero Alice fue «capaz de completarlo gracias al caudal de

información que había reunido a lo largo de los años»; ha seleccionado también de las casi cinco mil páginas del manuscrito el medio millar que ha pasado a esta biografía. Con enorme abundancia de datos y detalles encontramos en este libro la narración de la infancia y adolescencia, de los años de estudios universitarios y conversión al catolicismo, de los difíciles años que vivió durante la primera guerra europea, sus actividades académicas y de escritor en los años veinte, su enfrentamiento radical , valiente y temerario al nacionalsocialismo, que prosiguió durante su estancia en Viena, y su azarosa huida de los nazis, de los que logró escapar desde Francia, gracias a la caridad cristiana que encontró providencialmente en los momentos más difíciles. Al mismo tiempo descubrimos los rasgos de su carácter, su entorno familiar, sus amistades con los más renombrados filósofos alemanes y franceses de su tiempo, sus cualidades profundamente humanas, sus relaciones con los más altos personajes de la política y de la Iglesia.- Su lectura impacta profundamente.

E. Ruiz

HUBER, C., *Critica del sapere*. Pontificia Università Gregoriana. Roma 2001.333 págs. ISBN 88-7652-885-7.

Fruto de una experiencia de casi medio siglo de docencia universitaria el autor reflexiona profundamente sobre el saber humano. En primer lugar sobre el problema del saber, su origen, cómo se expresó, cómo se puede expresar exactamente y sus características filosóficas. Luego, contra el escepticismo muestra la validez del saber humano, que tiene su fundamento en sí mismo. Presenta luego la validez del saber para captar la realidad, la conciencia y la intencionalidad contra las teorías representacionistas, el subjetivismo y el idealismo trascendental kantiano. En la parte cuarta analiza la estructura del saber humano, la relacionalidad estructural del lenguaje contra el atomismo lógico y epistemológico, el saber humano como ciencia, los principios del pensar, y su verdad absoluta contra el relativismo. En la quinta parte expone la dinámica del saber humano, como proceso dinámico, que parte de la percepción sensible, y la naturaleza y el valor de los términos universales y el problema de la abstracción; por último reflexiona sobre la trascendencia y límites del saber humano. Tras cada capítulo ofrece una bibliografía razonada.

E. Ruiz

HUBER, C., «... *e la parola si fece carne». Filosofia del linguagio*. Pontificia Università Gregoriana. Roma 2001. 161 págs. ISBN 88-7652-888-1.

El fenómeno del hablar es extremadamente complejo, diversificado y multiforme; muchas disciplinas se ocupan de él, incluso la filosofía y la teología; de hecho el lenguaje humano es coextensivo con el mismo ser humano. Este libro contiene una cierta polémica antiempiricista y una fuerte polémica con Umberto Eco, aunque no le niega su agudeza y sus méritos en el campo restricto de la semántica; pero se acerca más a la filosofía trascendental, al *Sofista* de Platón, y a Heidegger. La exposición procede del orden externo al interno en el fenómeno del hablar, del sonido corporal al acto y sujeto del hablar.

E. Ruiz

JEFFREY, R. C., *Lógica formal: su alcance y sus límites*. 2ª edición. EUNSA. Pamplona 1999. 279 págs. ISBN 84-313-0949-0.

Es una introducción a la lógica cuantificacional. Una primera parte está dedicada al análisis de las funciones de verdad (lógica proposicional), aunque sin eludir los problemas relativos al análisis de las proposiciones condicionales y de los

modos de composición no-funcional-veritativos. La segunda parte trata del análisis de los cuantificadores, la identidad y las funciones (lógica cuantificacional), y culmina en las cuestiones relativas a la representatibilidad de conjuntos mediante expresiones y la demostración de algunos teoremas de limitación, que hacen a la lógica profundamente interesante e importante, tanto filosófica como matemáticamente. Acompaña a cada uno de los diez capítulos un repertorio de ejercicios destinados a familiarizar al lector con los conceptos y métodos expuestos.

E. Ruiz

KÄUFLEIN, A., *Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen? Ein Grundlagenstreit der gegerwärtigen katholischen Moraltheologie*. EOS Verlag. Erzabtei St. Otilien. Moraltheologische Studien 22. 376 págs. ISBN 3-88096-472-6.

Como indica el subtítulo, el autor toma parte en la controversia sobre los fundamentos en la teología moral católica actual. En una primera parte presenta y comenta las concepciones que los moralistas Bruno Schüler, Peter Knauer y Franz Scholz tienen de una fundamentación teológica de las normas morales; estima necesaria la exposición de estas concepciones, al menos en sus rasgos esenciales, para poder juzgar el tema principal propuesto. En la segunda parte, en la que discute con esos tres autores, propone y revisa los argumentos presentados; son de especial interés los argumentos contra una fundamentación teológica de las normas morales, ya que los favorables a esa fundamentación, al menos implícitamente, constan en la parte primera; ordena sistemáticamente esos argumentos contarios, examina las objeciones a la concepción total de una fundamentacion teológica de las normas morales, y luego las objeciones que se refieren a aspectos parciales. En la parte tercera deduce las conclusiones de los resultados de las dos primeras partes en vistas a un posible desarrollo ulterior de la fundamentación teológica de esas normas en la teología moral católica. Una amplísima bibliografía testifica la seriedad de esta investigación.

E. Ortega

MADELIN, H., *Jeunes sans rivages*. Desclée de Brouwer. Paris 2001. 117 págs. ISBN 2-220-04942-6.

El autor nos propone serias reflexiones sobre la juventud actual, una época de la vida que se ha ampliado por las circunstancias económicas y prolongación de los años de formación. Expone los rasgos de inestabilidad de los jóvenes de ahora, sus nuevos hábitos de individualismo, su características de compasión, ecologismo, busca de libertad. Pero responden a ciertas llamadas de la fe cristiana, como se ha comprobado en las concentraciones multitudinarias en derredor de Juan Pablo II; hay que acompañarlos en ese despertar religioso y ayudarles a madurar como adultos.

E. Ruiz

MARCEL, GABRIEL, *Obras selectas (I)*. BAC 623. Biblioteca de Autores Cristianos 2002. 603 págs. ISBN 84-7914-542-0.

Los dos volúmenes que se van a publicar de obras selectas de Gabriel Marcel reunirán algunas de sus obras más importantes tanto filosóficas como teatrales. En este primer volumen se publican cuatro de sus principales obras: *El misterio del ser,* que recoge en dos series veinte lecciones pronunciadas entre 1949 y 1950, complementadas con unos anexos de documentos inéditos y abundantes notas elaboradas por Jeanne Parain-Vial, discípula de Marcel, y por Mario Parajón, traductor y preparador de la edición y autor de la introducción biográfica.. Se

publican también tres piezas teatrales, *El dardo, La sed, La señal de la cruz*, que muestran la estrecha vinculación entre su pensamiento y su obra dramática. Las notas advierten los puntos en que Marcel concuerda o disiente de otros filósofos conocidos. En los anexos encontramos siete cartas -de E. Gilson, H. de Lubac, R. Munier, H. Brouillard, P. Ricoeur, M. de Gandillac, H.Urs v. Balthasar- con ocasión de su lectura de *El misterio del ser*, cuatro artículos de revistas que lo comentan, un prefacio de Marcel, y varias respuestas de éste a diversos autores, que comentaron sus escritos.

E. Ruiz

PINTOR-RAMOS, A., *Historia de la filosofía contemporánea*, BAC, Madrid 2002, 382 págs. ISBN 84-7914-608-7.

Integrado en la colección «Sapientia rerum», serie de manuales de la filosofía, este volumen parte de Schopenhauer y de las escuela de Hegel, donde sitúa Pintor-Ramos el comienzo de la edad contemporánea de la filosofía, sin grandes discusiones sobre la necesidad de situar justo aquí el comienzo de esta edad. Opta, tras sus propias consideraciones, por considerar conveniente comenzar aquí la denominación de filosofía contemporánea. Sin embargo, reconoce que esta denominación no es más afortunada ni peor que cualquier denominación de otras edades históricas. Sí está cada vez más claro, dice, que con Hegel termina algo y comienza también algo con matices nuevos. La filosofía contemporánea es en gran parte un diálogo directo o indirecto con Hegel porque lo que está en entredicho no es este o aquel problema sino la justificación y el concepto de la filosofía misma, pero resulta hoy inabordable el tema de si esta circunstancia es el inicio de una nueva «era» de la filosofía. Igualmente resulta problemático hablar de terminación de tal «era» con la convulsión ideológica, social y política que produjeron los acontecimientos de las guerras mundiales.

No obstante, apenas puede hacerse algo más que unas crónicas de los eventos e ideas filosóficas a partir de este importante momento, a la espera de que pasen los años necesarios para establecer el distanciamiento suficiente que permita una visión verdaderamente histórica de la filosofía actual. De aquí que, dentro de esta amplia visión, el autor divida esta era filosófica llamada edad contemporánea en dos grandes bloques que corresponden «tópicamente» a los dos últimos siglos, divididos básicamente por la primera guerra mundial. Otra peculiaridad digna de tener en cuenta es que las divisiones internas que presentan estos dos grandes bloques «no pueden pretender la claridad que presentan en otras edades de la filosofía». Por ello es consciente de que la división que nos presenta es discutible «ni más ni menos que cualquier otra que se presentase». Me llama poderosamente la atención su esfuerzo por evitar una mera serie de temas cronológicamente organizados, «por el convencimiento –dice– de que los *tempi* de la filosofía no se adaptan al calendario astronómico». Podemos seguir, pues, con facilidad en cada capítulo la línea de las ideas dominantes en un tema determinado y los diversos autores tratados se subordinan de alguna manera a este orden temático, por lo que no todos aparecen encabezando el título del capítulo que se le dedica. Hay, por lo demás, una selección notable cuya razón se esclarece a través de la lectura. Quizá alguien pueda ver una excesiva desproporción en el tratamiento de autores y obras filosóficas o una predisposición ideológica; yo sólo veo una forma de comprender este período de la historia del pensamiento.

Enrique Borrego

SARANYANA, J.IGN., *Historia de la Filosofía Medieval.* Tercera edición. EUNSA. Pamplona 1999. 388 págs. ISBN 84-313-1725-6.

Esta tercera edición presenta importantes innovaciones respecto a la anterior; en el capítulo primero el autor ha modificado la periodización de la filosofía medieval y el epígrafe sobre la filosofía cristiana; en el tercero ha ampliado el tema agustiniano de las dos ciudades y ha añadido un apartado sobre los primeros pasos de la filosofía política medieval; este tema también los ha incluido en los capítulos décimo al duodécimo. Ha ampliado también los capítulos octavo sobre filosofía árabe y judía y el decimotercero sobre el Renacimiento; en los capítulos séptimo y décimo ha insertado párrafos sobre escritoras medievales; es nuevo el capítulo XIV que trata de la conjunción de la filosofía renacentista con la filosofía moderna.Ha corregido algunas informaciones y ha modificado su interpretación sobre los presupuestos de la filosofía de Juan Duns Escoto. Ha puesto al día la bibliografía citada a pie de página y la selección bibliográfica en lengua castellana al final del volumen.

E. Ruiz

SCHMITT, CARL, *Catolicismo y forma política.* Tecnos. Madrid 2002. 49 págs.

Este pequeño libro constituye un texto importante para entender el pensamiento político y jurídico de Carl Schmitt. La obra, cuya primera edición apareció en 1923, tuvo mucho impacto en la vida intelectual alemana, y no sólo entre los sectores católicos. *Catolicismo y forma política* constituye el centro de gravedad de numerosas ideas del autor que aparecen en obras anteriores, coetáneas y posteriores. Dos grandes ejes presiden la personalidad y la obra de Schmitt: el Catolicismo y la política. El Catolicismo, religión especialmente configurada jurídicamente, ha proporcionado muchos de los conceptos en los que se han inspirado las más importantes nociones políticas. El Catolicismo encarna cierto tipo de racionalidad, una racionalidad que podríamos llamar jurídica, en tanto que utiliza una lógica de ese tipo y está especialmente interesada en la dirección normativa de la vida humana social. Pero la Iglesia católica no puede ser identificada con ese pensamiento formal que él mismo critica, porque la institución católica es «una representación personal»; de ahí la importancia que para el catolicismo tiene la representación en la forma política. La política, por su parte, llevó a Schmitt a considerar siempre el Derecho desde una perspectiva «sustancialista», alejándose de las concepciones «vacías» del positivismo.

Como ocurre con otros autores alemanes de esta época, su pensamiento ha sido acusado de haber servido de apoyo a la ideología del III Reich (de hecho perteneció al movimiento nacionalista socialista), aunque algunos excusan su adhesión política como una decisión estratégica ,en una situación difícil, ajena a sus convicciones.

Pedro Castón

Sociology and Religion. Ambigous Relationship. Edit. VOYÉ, LILIANE y BILLIET, JAAK. Leuven University Press 1999, 263 págs.

La problemática que esta obra trata con rigurosidad es la relación que las diferentes religiones (las diversas iglesias cristianas, el judaísmo, el islam, las religiones orientales, las sectas y los nuevos movimientos religiosos) han mantenido con la sociología. El volumen recoge las conferencias que sobre este tema se tuvieron en la XXV Conferencia de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones (SISR). Los diversos textos analizan la azarosa relación que, sobre todo en los comienzos, se dio entre la sociología y las religiones cristianas en Europa,

principalmente en el seno del catolicismo. Igualmente se analiza cómo ha sido esta relación con las otras religiones no cristianas y todo ello está obligando a la sociología a redefinir su objeto de estudio y ampliando sus campos de análisis. La vieja pregunta, ¿qué es la religión?, ha vuelto a plantearse de nuevo a la vista de la novedad y variedad de manifestaciones religiosas en el mundo, siendo este tema el eje central de todas las ponencias. La sociología de las religiones se encuentra nuevamente ante la necesidad de repensar sus teorías y enfoques metodológicos, construidos en el contexto de la Europa occidental a lo largo de los siglos XIX y XX. Actualmente se están mostrando inadecuados para dar cuenta de los nuevos fenómenos religiosos en el propio contexto occidental, y mucho más inadecuados para el análisis de los que se están produciendo en ámbitos no occidentales. Ante estas nuevas exigencias teóricas y metodológicas el sociólogo debe siempre mantenerse metodológicamente neutral, sobre todo ante los apasionados debates que actualmente se están produciendo en la sociedad sobre las diversas religiones, sobre todo a partir de los atentados en Estados Unidos por parte de grupos fundamentalistas islámicos. En medio de tanto debate apasionado el sociólogo debe mantener rigor científico y fidelidad a su objeto de estudio frente a cualquier tipo de poder y en cualquier tema estudiado, aunque de ellos derive, como suele ocurrir con frecuencia, en una crítica de la sociedad y de sus agentes sociales.

Pedro Castón

SPAEMANN R. / FUCHS TH., *Töten oder sterben lassen?. Worum es in der Euthanasiedebatt geht.* Herder Freiburg 1997.127 págs. ISBN 3-451-04571-0.

Se sigue discutiendo sobre la eutanasia y la muerte digna, pues todos desean tener una muerte acorde con la dignidad de la persona humana. Los autores de este libro exponen la situación de la controversia sobre la eutanasia en los últimos años del recientemente pasado siglo. R. Spaemann informa de las opiniones actuales sobre la muerte y sus circunstancias; Th. Fuchs trata de la eutanasia y la ayuda al suicidio, y examina las experiencias realizadas en Holanda; M. Schmidt aporta unas reflexiones desde la psicología sobre la desinhibición ante el matar. Se añaden unas declaraciones sobre la eutanasia hechas en las Jornadas de médicos alemanes de 1995 y 1996.

E. Ruiz

TANNER, KL., *Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamental-ethische Untersuchung.* Kohlhammer Stuttgart. 248 págs. ISBN 3-17-012693-8.

La ética protestante tiene rota una relación con la tradición del derecho natural; pero al mismo tiempo se ve obligada una y otra vez a referirse a esa tradición. Esa alargada sombra del derecho natural es la que investiga el autor en pasos sucesivos. En una primera sección trata de la ética protestante en la sombra del derecho natural, el derecho natural en el solar de la ética protestante, la tradición del derecho natural como sensorio hermenéutico de los problemas fundamentales de la ética. En la segunda sección analiza la concepción ética de Ernst Troeltsch, que como ningún otro teólogo alemán de los dos últimos siglos ha colocado la temática del derecho natural en el centro de la construcción de su teoría ética. En la sección tercera busca la «razón» de la ética en la filosofía actual: los límites del ideal de la razón en la «ilustración», crítica de la razón y ética, regreso del derecho natural, la naturaleza del lenguaje como fundamento de la nueva ética, «patterns» de complejidad moral.

E. Ruiz

WILS, J.-P., *Sterben. Zur Ethik der Euthanasie.* Schöningh. Paderborn 1999. ISBN 3-506-79749-2.

Afirma con razón el autor que la ética del ayudar a morir es uno de los problemas humanos más apremiantes; nadie discute los progresos y posibilidades de la medicina moderna, pero surgen problemas a los que solo se puede dar una solución ética. Para contribuir a este empeño el autor desarrolla en seis capítulos los siguientes temas: ¿Es esto matar o prestar auxilio?; Poesía y filosofía del morir y de la muerte; Una aproximación literaria al dolor desde el punto de vista fenomenológico-ético; Una breve historia de la «ayuda a morir»; Eutanasia en los Países Bajos: ¿sueño o pesadilla?; La controversia sobre la ayuda a morir. Unas propuestas y unas perspectivas finales iluminan las conclusiones de estas reflexiones.

E. Ruiz

Wissenschaft und Weltethos. Hg. HANS KÜNG, KARL-JOSEPH KUSCHEL. Piper. München 1998. 512 págs. ISBN 3-492-03910-3.

Diecinueve especialistas exponen los problemas de la relación entre la ciencia y la ética desde los diversos puntos de vista. En cinco bloques se agrupan esas aportaciones. Acerca de la ética económica y el derecho H. Küng, recalca que el mercado global exige una ética global; P. Ulrich propone una perspectiva ético-económica de ese mundo; G. Enderle se pregunta sobre la ética de los bienes públicos en la economía mundial; y H.-D. Assmann reflexiona sobre la ética mundial y el orden jurídico de la economía mundial. Sobre la ciencia política A. Riklin trata del fundamento de la ética política; D. Senghaas estudia el marco político de una ética mundial; V. Rittberger y A. Hasenclever exponen el conflicto entre las religiones; y R. Friedli reflexiona sobre lo humano y lo humanitario y una ética mundial intercultural. De la ciencia de la educación tratan J. Lähnemann que expone 10 tesis sobre ética mundial y práctica educacional; K.E. Nipkow que estudia las relaciones entre la ética mundial y la ciencia de la educación; y H. Von Hentig, que reflexiona sobre la ética mundial desde el punto de vista de un pedagogo. Sobre las ciencias de la naturaleza A. Gerer estudia las exigencias de una ética global en relación con la naturaleza humana; G. Mack busca un paradigma científico apto para el futuro; E.Ulrich von Weizsäcker se ocupa de la ética mundial ecológica; D. Mieth escribe sobre una ética intercultural en busca de una ética ecuménica; H. Fahrenbach subraya la necesidad de un proyecto de ética mundial sin fundamentación teónoma; W. Lütterfelds se pregunta sobre la pluralidad de verdades religiosa y una ética mundial; R. Heinonen trata de la metodología de la investigación histórica; K.J. Kuschel presenta a Tomás Mann en su búsqueda de una ley fundamento de la dignidad humana.- En las veinte páginas finales del volumen M. Hofmann reúne una amplia bibliografía sobre este debate de la ética mundial.

E. Ruiz

9. Historia.

Anima mea. Prières privées et textes de dévotion du Moyen Age latin. Par JEAN-FRANÇOIS COTTIER. Recherches sur les Rhétoriques Religieuses 3. Brepols. Tornhout Bélgica 2001. 326 págs. ISBN 2-503-51214-3.

El tercer volumen de esta colección «Recherches sur les Rhétoriques Religieuses» está dedicado a las oraciones cristianas en la época medieval latina, concretamente a las «Orationes sive meditationes» atribuidas a San Anselmo de

Cantorbery, siglos XI y XII. Nos ofrece una edición crítica, tras el examen de unos ochenta manuscritos, y la traducción francesa de las 5 meditaciones y 7 oraciones de la colección de Raúl el monje, las 5 primeras oraciones apócrifas añadidas a esa colección, y las 16 posteriores asociadas a la colección en el siglo XII. Precede una amplia introducción, un verdadero tratado, en el que se nos informa del contexto político y religioso en el que se compusieron esas oraciones, y de las características de la literatura de devoción en esa época, se presenta la historia de las colecciones de oraciones anselmianas, auténtica y apócrifas, y de las ediciones modernas, y tablas de concordancia y de las ediciones, se presenta la edición actual y se describen los manuscritos en que se ha fundado. Obviamente es muy abundante la bibliografía de las obras de referencia, de obras y artículos sobre los manuscritos, de fuentes antiguas y medievales, y de otros estudios

- La oración anselmiana abrió nuevas vías a la literatura de devoción y a los ejercicios de piedad, e introdujeron un método dialéctico de introspección y de miras estéticas, poéticas y retóricas.

E. Talavera

Bibliographie analytique de la prière grecque et romaine (1898-1998). Par les membres du Centre d' Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité. Sous la direction de GÉRARD FREYBURGER et LAURENT PERNOT. Recherches sur les Rhétoriques Religieuses 1. Brepols. Tornhout. Bélgica. 2000. 361 págs. ISBN 2-503-50952-5.

La presente bibliografía recensiona y analiza los libros y artículos sobre oraciones griegas y romanas publicados durante el pasado siglo; por oraciones entiende las diversas maneras de dirigirse a los dioses para pedir su ayuda, agradecerles su apoyo, suplicarles, o ponerlos por testigos. De cada una de las 566 publicaciones recensionadas se ofrece la descripción bibliográfica, un resumen de su contenido, su relación con el tema de la oración, su dominio linguístico principal, su área geográfica, los principales autores y textos antiguos, y las nociones principales de referencia. Al final del volumen encontramos un *Thesaurus*, que reúne y articula las palabras claves que figuran en la rúbrica «Notions» de las Noticias, un índice de esas «Notions», que indica por separado las palabras francesas, latinas y griegas, y los nombres propios, y otro índice de autores y textos antiguos. La bibliografía aportada se refiere al paganismo griego y latino, con alguna extensión al mundo itálico o a la relación con las religiones indígenas; se han excluido las plegarias cristianas, a no ser en sus relaciones con el paganismo. Es un excelente trabajo de equipo que permite el acceso a una documentación, inalcanzable por otros medios. Y abre caminos para investigaciones sobre muchos posibles temas relacionados con la plegaria.

E. Talavera

Catálogo de Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. II. Manuscritos 1680-2777. Edic. Universidad Salamanca. 1455 págs. ISBN 84-7800-891-8.

Con gran satisfacción recibimos este segundo tomo del Catálogo de manuscritos que actualmente se conservan en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca; contiene principalmente la descripción de los códices que pertenecieron a los colegios mayores de Salamanca, los cuales estuvieron durante unos ciento cincuenta años en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, retornando a Salamanca en 1954». Como ya se hizo en el primer volumen, no se describen los manuscritos griegos, que son objeto de un proyecto de investigación, y su catálogo constituirá una publicación independiente; no obstante se indica de ellos su signatura actual y

las antiguas del Palacio Real y se remite al repertorio de Graux, único que los recoge. De cada manuscrito se da la descripción física , título y contenido; al final se recogen los datos sobre la historia conocida del volumen, signaturas y antiguos posesores. En la sección «olim» se indican las antiguas signaturas, de los colegios mayores que fueron sus antiguos poseedores, y las que les dieron en el Palacio Real, a veces con notas de esas historias. También se dan referencias bibliográficas. Cierran el volumen un exacto índice general de autores y títulos de obras anónimas, un índice de títulos, otro de incipits y otro más de primeros versos; siguen varios otros índices: de códices datados, de códices datables, de procedencias, de antiguas signaturas, y de tejuelos. Se añade una serie de correcciones al primer volumen, principalmente adiciones de referencias bibliográficas, y en algún caso añadidos o mejoras en la descripción física del manuscrito o de su contenido. Los investigadores están de enhorabuena.

E. Olivares

Corpus de prières grecques et romaines. Textes réunis et commentés par FRÉDÉRIC CHAPOT et BERNARD LAUROT. Recherches sur les Rhétoriques Religieuses 2. Brepols. Tornhout. Bélgica. 2001. 446 págs. ISBN 2-503-50953-3.

Este segundo volumen de la colección «Recherches sur les Rhétoriques Religieuses» puede considerarse continuación del primero, que hemos presentado poco antes. En ese primer volumen se han recogido y analizado los estudios publicados sobre las oraciones griegas y romanas en los últimos cien años; en este se publican los textos griegos y latinos sobre los que se fundan esos estudios; son sus fuentes. Encontramos en esta selección 101 textos de oraciones griegas, y 89 textos de oraciones latinas; se ofrecen en su texto original, a partir de ediciones críticas, y en traducción nueva, seguidos de comentario, referencias a otros textos y estudios, y una orientación bibliográfica. En anexo se reproducen algunos discursos críticos y metodológicos sobre la oración en la literatura antigua: 6 textos griegos y 9 latinos, y una tabla cronológica de todos los textos. Al final del volumen encontramos los índices de temas, de autores y textos antiguos, y de las palabras griegas y latinas que han sido objeto de estudio en los comentarios de los textos. En una amplia introducción se intenta una definición de la oración, se subraya la diversidad de la oración pagana, se analiza la tipología griega y latina, la codificación y escenificación de esa oración antigua, se exponen las reflexiones antiguas sobre la oración, se indican las fuentes y se razona la presentación que se hace del tema tratado. No hay duda de que «este libro de oraciones, de original hechura, nutrirá las meditaciones de los lectores curiosos de lo religioso, de la retórica, antropología, literatura e historia».

E. Talavera

DÍEZ POLANCO, C., (fotografía), RUIZ BARRACHINA, E. (texto), *América sacra.* Grupo Santillana de Ediciones. Madrid 2001. 242 págs. ISBN 84-03-50087-4.

El libro nos abre la belleza de la América hispana por ventanales fotográficos. Carlos Díez Polanco desde 1994 ha ido captando con gran acierto y minuciosidad edificios, imágenes monumentales, altares, vidrieras, cementerios , etc., de las diez y siete naciones del centro y sur de América. Por orden alfabético van desfilando desde Argentina a Venezuela todos los países abriéndonos sus bellezas, unas conocidas, otras ocultas. Así desde la iglesia argentina de S. Miguel de Tucumán con su aire de templo griego con frontón de fondo rosa y figuras blancas entre dos torres con iguales colores, y las ruinas de S. Ignacio de Mini de las reducciones de los jesuitas, hasta Venezuela con la pobrísima iglesia de Cayo Sal, la

impresionante Virgen de la Paz en Trujillo sobre la cima de un monte que le sirve de peana grandiosa, el espectacular y moderno santuario de la Virgen de Coromato en Guanare, de hormigón y torre de antenas, y la basílica del Cristo de José en Barcelona, imitando la forma de un sombrero nativo con aire modernista, hecha de madera con alegres vidrieras, vemos las diversas obras de todas las naciones. Es evidente que el autor no recoge todas las edificaciones religiosas, sino nos abre el deseo de conocerlas con éstas que él nos presenta.

El texto de Emilio Ruiz Barrachina sitúa cada nación con una frase breve, y va orientando el estudio en su ambiente histórico para ayudar a la contemplación de las fotografías. Belisario Betancur abre con un prólogo la obra. La impresión es magnífica, y el maquetado y el diseño, muy acertados, enriquecen el libro.

Manuel Montero

Letteratura latina medievale (secoli VI-XV). Un Manuale. a cura di CLAUDIO LEONARDI. Sismel. Edizioni del Galluzzo. Tavarnuzze-Impruneta-FIRENZE. 512 págs. ISBN 88-8450-098-2.

Este manual se presenta como el primero que trata de la literatura latina en los diez siglos, que se consideran medievales. La iniciativa de su composición surgió en 1986; los promotores eran conscientes de la dificultad de agrupar los escritores en los siglos en que principalmente desarrollaron su actividad, y que tal distribución implicaba una diversidad en la amplitud dedicada a las diez secciones correspondientes a esos diez siglos; pero lo importante era recuperar la cultura y el diálogo del mundo medieval y en esa línea este manual cumple su objetivo. Los diez capítulos ofrecen unas notas de caracterización del siglo estudiado y la presentación de los autores que se enmarcan en ese período; al final de cada uno de ellos se ofrece unas referencias bibliográficas sobre obras que con carácter general tratan de diversos géneros de la literatura latina en ese siglo, y también los estudios más importantes sobre los autores que con mayor atención se han presentado en el texto. No faltan los necesarios índices de lugares, autores modernos citados, y personajes y autores antiguos y medievales.

E. Talavera

LOPES, A., *Enigma Pombal. Nova documentação. Tentativa de Interpretação.* Roma Editora. Lisboa 2002. 266 págs. ISBN 972-8490-22-4.

El autor centra su exhaustiva investigación y estudio en tres grandes enigmas: la falta de estudios históricos de autores portugueses durante la administración de Pombal, la obsesión enfermiza de Pombal contra los jesuitas, sus crueldades con atisbos de locura. Al tratar del primer enigma indica los escritos de autores contemporáneos del gobierno de Pombal y publicadas en ese período, los escritos sobre él publicados luego hasta el siglo XIX, y los escritos de él mismo; en el segundo enigma expone las diversas fases de sus relaciones con los jesuitas, y su correspondencia con Clemente XIV con la intención de conseguir la supresión de la Compañía de Jesús; como datos sobre el tercer enigma indica las actuaciones injustas de Pombal, destierros, encarcelamientos, y crueldades que ordenó ejecutar. Concluye el autor que su empeño en reproducir documentos relativos al temperamento y enfermedades que torturaron a Pombal a lo largo de toda su vida pretende ofrecer a psicólogos y psiquiatras la posibilidad de diagnosticar sobre tan numerosos síntomas y manifestaciones de su psiquismo, de modo que se pueda obtener una opinión más objetiva sobre este período tan discutido de la historia de Portugal.

E. Talavera

MONTERO, M., *Cultura y comunicación al servicio de un régimen. Historia de la ACN de P entre 1945 y 1959*. EUNSA Pamplona 2001. 289 págs. ISBN 84-313-1929-1.

La autora expone en este libro el plan político y cultural ideado por Ángel Herrera Oria para institucionalizar el régimen de Franco después de la segunda guerra mundial; se trataba de hacer un estado confesional católico, organizado a modo de democracia orgánica, que contase con todas las fuerzas útiles de España; también las corrientes ideológicas que provenían de la Institución Libre de Enseñanza y del pensamiento de Ortega y Gasset. Para realizar este proyecto intentó apoyarse en la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y en las publicaciones de La Editorial Católica. El periódico *Ya* suscribió plenamente la política del Ministerio de Educación Nacional y su ministro, Joaquín Ruiz-Giménez, pero apoyó menos su apertura cultural. Los propagandistas que no estuvieron de acuerdo con este apoyo al régimen, como fueron Francisco de Luis y sus seguidores, fueron animados a abandonar La Editorial Católica. Esos dos asuntos y las tensiones entre Ángel Herrera y Fernando Martín-Sánchez reciben especial tratamiento en este estudio, de gran tan interés para un conocimiento más exacto de los políticos católicos españoles en esa época, y sobre todo, de la actuación de Don Ángel Herrera.

E. Olivares

NOUWEN, H. J.M., *De la peur à la grâce*. Bellarmin. Québec 2002. 117 págs. ISBN 2-89007-930-9.

Durante su segunda estancia en un monasterio trapense, al norte del Estado de New York, el autor escribió una serie de meditaciones, que publicadas hace once años, ahora ven la luz pública en formato de cuaderno artístico, traducidas al francés. Se presentan en seis grupos de referencias mensuales con los sugestivos títulos: Un corazón acongojado de temor, Misericordia, Señor; Un rayo de esperanza; El poder del Espíritu; Lo que el mundo necesita; Un corazón agradecido.

E. Muñoz

OLIER JEAN-JACQUES, *L'expérience de Dieu*. Introducción y selección de textos por G. CHAILLOT. Fides. Québec 2002. 141 págs. ISBN 2-7621-2417-4.

En la colección *L'expérience de Dieu* se publica este estudio y estos textos escogidos, que reflejan la espiritualidad de Olier. En la introducción encontramos datos de su vida y su experiencia espiritual, «dejarse llevar por el Espíritu». Se añade una orientación bibliográficas, y unos hitos de su biografía.

E. Talavera

ROCA, CARMEN, *El crepúsculo del reino visigodo de Toledo*. Diputación Provncial de Toledo. 2001. 215 págs. ISBN 84-87100-83-X.

La caída del reino visigodo y el reinado de Rodrigo han sido fuente de inspiración de numerosas leyendas. La que más ha trascendido es la que da por causa de la «pérdida de España» el ultraje al conde Julián en la persona de su hija y su sed de venganza. La autora recoge las sucesivas expresiones de esa leyenda en los ecos que han encontrado en los grandes autores de la literatura española, hasta que después de Zorrilla pierde actualidad. Antepone una amplia parte primera que informa sobre el reinado de los últimos cinco reyes godos -Wamba, Ervigio, Égica, Witiza y Rodrigo-, sobre su acceso al trono, actuaciones legislativas, asambleas de

concilios toledanos de la época, situación social y ambiente sociopolítico que explica la facilidad de la conquista de casi toda España por los árabes.

E. Talavera

VALDIVIESO, E., *Historia de la pintura sevillana.* 3ª edición. Ediciones Guadalquivir. Sevilla 2002. 525 págs. ISBN 84-8093-097-7.

Espléndido estudio y lujosa e impecable edición de las biografías de ciento sesenta y cinco pintores de la escuela sevillana, y otros más, anónimos, acompañadas de cuatrocientas cuarenta y ocho reproducciones en color, muchas de ellas en gran tamaño, de sus cuadros sobre temas religiosos, alegorías religiosas, santos y santas, temas profanos, alegóricos, mitológicos, históricos, y multitud de retratos, paisajes y bodegones; cuadros que se conservan en museos, catedrales, iglesias, casas religiosas, instituciones, y particulares, en Sevilla, en España y en el extranjero. Comienza esta historia en 1248, año de la conquista de Sevilla por San Fernando, y recorre las épocas gótica, renacentista, y los siglos XVII, XVIII, XIX y XX; las grandes figuras, como Pacheco, Murillo, Valdés Leal, Zurbarán, reciben destacada atención.

Por primera vez vio la luz este volumen en 1985, y en 1992 su segunda edición. Esta tercera edición ha corregido algunas inexactitudes de las anteriores -en la cuarta edición incluya a Alonso Rodríguez entre los santos-, ha añadido incluido nuevos pintores, y ha incorporado nuevas referencias sobre aspectos históricos, sociales, religiosos y económicos.

Abundantes notas encontramos al final de cada capítulo; unas seiscientas obras recensiona la bibliografía. Impresiona y deleita la contemplación de tantas obras de arte, tan admirablemente presentadas y reproducidas. Y también, como apunta el editor, José Sánchez Dubé, a través del encaje multicolor de esta historia vislumbramos los sevillanos la evolución de las devociones de nuestros mayores, las modas y atuendos de nuestras gentes, e incluso percibir el cambio de nuestra geografía urbana.

E. Olivares

WALLISCH, R., *Der Mundus novus des Amerigo Vespucci.* Text, Übersetsung und Komementar. Österreicher Akademie der Wissenschaft. Wien 2002. ISBN 3-001-3069-4.

En 1502 escribió Amérigo Vespucci dos cartas a Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici en las que le narraba sus aventuras y descubrimientos geográficos; la segunda, traducida al latín, fue impresa en 1503. El autor de la presente edición publica el original latino, impreso en 1504 en Ausburg, al que adjunta la traducción al alemán; comenta en doscientas notas numerosos pasajes, y añade otras páginas en las que propugna la rehabilitación de este *Mundus novus* y de su autor, su contribución al nuevo género literario que supusieron estos descubrimientos, los datos de la navegación de la expedición al Brasil de 1501-1502, una sinopsis de las cartas que se conservan de Vespucci, sus datos biográficos, y una bibliografía.

E. Muñoz

10. Varia

ALTHANN, R., *Studies in Northwest Semitic* (Biblica et Orientalia, 45). Roma, Editrice Pontifico Istituto Biblico, 1997. XII+205 págs. ISBN 88-7653-348-6

En alguna ocasión hemos tenido la oportunidad de reseñar en las páginas de esta revista libros elaborados dentro de la escuela de M.Dahood. La última creo que fue a propósito de la obra de W.L.Michel, *Job in the Light of Northwest Semitic*. Vol. I (Biblica et Orientalia, 42; Rome 1987), en *ATG* 51 (1988) 296. El que escribe estas líneas, que fue también en su tiempo discípulo de M.Dahood, recuerda el entusiasmo que sus clases despertaban, al menos entre los que estábamos «genéticamente» predispuestos para interesarnos por la filología (entendida la palabra en su uso en la tradición anglosajona). Conocidas son también las reacciones polémicas que las técnicas y las hipótesis del estudioso norteamericano despertaron en muchos ambientes.

Ya casi al finalizar el siglo en que vivió y trabajó Dahood, con la relativa calma que proporciona la distancia temporal, el investigador Robert Althann, quien creo que fue también discípulo de Dahood y publicó en 1983 una obra concebida dentro de la metodología de su escuela (*A Philological Analysis of Jeremiah 4-6 in the Light of Northwest Semitic* [Biblica et Orientali, 38]), nos presenta este libro, en el que se recogen una serie de reflexiones sobre algunos puntos característicos de las –discutidas– aportaciones del profesor norteamericano.

Se trata de una colección de seis ensayos, de los que tres (caps. 2, 4 y 6) son reelaboraciones de ponencias tenidas en congresos de *The Old Testament Society of Southern Africa*, entre 1993 y 1996. De los otros tres no se dice nada en los "Aknowledgements" (pp.vii-viii). Reproduzco los títulos por su orden de aparición en el libro: "Approachs to Prepositions in Northwest Semitic Studies" (cap.2, pp.5-24); "On Verbal Forms: The Case of **taqtul*" (cap.3, pp.25-59); "Does Biblical Hebrew Know a Third Person Singular Suffix in *-y*? A Reconsideration of the Evidence" (cap.4, pp.61-78); "A Review of the Evidence for *p*, 'and' in Biblical Hebrew" (cap.5, pp.79-92);"Misunderstood Vocative Particles" (cap.6, pp.93-119); "Job 3 after the Discussion between Mitchell Dahood and James Barr" (cap.7, pp.121-153). Se trata de fenómenos bien conocidos por los que están al tanto de la trayectoria investigadora de M.Dahood. Curiosamente, en los tres primeros el autor adopta una actitud más bien reticente respecto a las posiciones del maestro, mientras que en los otros tres la actitud es matizada y moderadamente más positiva.

En la "Introduction" (cap.1,pp.1-3), se recuerda cuáles eran los presupuestos de la obra de Dahood: inclusión del hebreo como un *dialecto* dentro de una entidad, el semítico del noroeste, formada, además, por el ugarítico y el fenicio-púnico; respeto casi reverencial por el texto consonántico, rehuyendo la tentación de corregirlo, como había sido la praxis de la crítica textual «tradicional», plasmada en el aparato crítico de la *Biblia Hebraica* de Kittel (y, aunque más atenuadamente, de su sucesora, la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*); y desconfianza, en cambio, por la vocalización (y la división de palabras) de los masoretas. No se alude directamente a otro punto discutido de las teorías de Dahood y que está un poco a caballo entre los dos últimos mencionados: la creencia de que el texto primitivo estaba escrito en la tradición «fenicia», sin uso de *matres lectionis*. La introducción se termina con un breve esbozo de lo que va a ser el estudio que sigue a continuación: "The aim of the present study is to investigate a number of grammatical phenomena observed by Dahood with a view to establishing how far his answers fit the context of the

passages in question and to what extent his solutions improve on those proposed by other scholars" (p.3). La forma de hacerlo va a consistir en presentar el texto masorético de cada pasaje, ofrecer la traducción más «tradicional» en lengua inglesa (normalmente, la de la RSV), chequearla con la propuesta por Dahood (o por algún otro autor que va en la misma línea y, a veces, con la de su crítico o contradictor) y tratar de hacer un balance sobre la idoneidad o probabilidad de la propesta del autor norteamericano.

No podemos detenernos, ni es éste el lugar para hacerlo, en la exposición del contenido de cada uno de los capítulos del libro. Haremos, pues, sólo unas breves consideraciones.

El cap.2 está dedicado al problema que presenta el uso de determinadas preposiciones en ugarítico, que dio lugar a la conclusión de que algunas de ellas ofrecen un sentido diverso o incluso contrario al que es habitual asignarles en las gramáticas de lenguas semíticas. Y la posibilidad de que esa indeterminación de sentido se refleje en algunos pasajes del texto hebreo del AT. Se trata, en concreto, del uso de las preposiciones *b-* y *l-* (y, en menor medida, *ʿl)* con aparente sentido de origen del movimiento. Althann cita el clásico *Ugaritic Textbook* de C.H.Gordon (y monografías posteriores, como la de K.Aartun de 1978, así como el libro de S.Segert, *A Basic Grammar of the Ugaritic Language* [Berkeley 1984]). No así las obras más recientes de D.Sivan (*A Grammar of the Ugaritic Language* [Leiden-Boston-Köln 2001], basada en un original hebreo más modesto) y J.Tropper (*Ugaritische Grammatik* [Münster 2000]), que vienen a coincidir para el ugarítico (y el primero, también para el posible reflejo en el hebreo bíblico) con las propuestas de Gordon. Althann nota, a mi parecer acertadamente, que "the fact that a Hebrew preposition may require different translations does not necessarily imply that it has different *meanings*" (pp.5-6). El final del artículo (pp.20.24) está dedicado a considerar el tema bajo la nueva perspectiva que le impiuso E.Jenni en su conocido libro *Die hebräischen Präpositionen*. Vol I: *Die Präposition Beth* (Stuttgart 1992), que tuve ocasión de reseñar en otro lugar (*Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos.Sección Hebreo* 45 [1996] 231-238; con posterioridad, han aparecido los vols. II [*Die Präposition Kaph*, 1994] y III [*Die Präposition Lamed*, 2000]).

El tercer capítulo se centra en otro de los temas planteados por la metodología y la escuela de Dahood. Cualquiera que tenga unas nociones de alguna lengua semítica sabe que, en la conjugación prefijal o preformativa (el «imperfecto» de las gramáticas tradicionales), para la 3ªp.sg. existen dos formas, *ya-qtul(-u)* y *ta-qtul(-u)*, construidas probablemente a partir de dos «partículas» deícticas, y especializadas para marcar, respectivamente, el sujeto masculino o el femenino. Dahood, siguiendo el camino marcado por H.J.van Dijk (1969), postuló la existencia de una 3ª p.m.sg. **taqtul* en algunos pasajes del texto hebreo del AT. Althann somete a examen esos pasajes y concluye (pp.58-59) que los supuestos casos de **taqtul* como 3ª p.m.sg. pueden explicarse o bien como cambios de persona (el homófono **taqtul* 2ª p.m.sg.) o bien como formas femeninas regidas por un nombre colectivo. Reconoce, sin embargo, que "A few passages cannot be explained in either of these ways, and special explanations must be sought". Y que, en todo caso, el planteamiento del problema sirvió como acicate para estudiar más a fondo el *textus receptus*.

El cap.4 se fija en la posibilidad de la existencia en hebreo, como es común en fenicio, de un pronombre sufijo sg. de 3ª p.(m. o f.) marcado en la escritura consonántica por *-y* (y homófono u homógrafo, en consecuencia, con la 1ª p.sg.c.). También aquí las conclusiones son más bien escépticas: "The existence in Biblical Hebrew of a 3 s. suffix in *-y* has therefore not been demonstrated" (p.78). Lo curioso es que, en este caso concreto, el autor había citado al comienzo del capítulo (p.62 nt.3) su propia monografía de 1983 (*A Philological Analysis of Jeremiah 4-6 in the Light of Northwest Semitic*), donde (p.69), después de recordar que "The third person

suffix *-y* occurs regularly in Phoenician", admitía que "there is growing evidence that it also exists in Hebrew" y se inclinaba a admitirlo para el *ly* de Jer 4,12a.

El cap.5 plantea el problema de si la conjunción *p*, bien conocida para cualquier estudioso de árabe clásico (en su forma *fa-*), está presente también en hebreo bíblico, como parece estarlo en otras lenguas semíticas (cf.p.79 nt.1; en el momento de escribir estas líneas, aún no me ha sido asequible el libro de N.Nebes, *Die Konstruktionen mit /fa-/ im Altsüdarabischen: Syntaktische und epigraphische Untersuchungen* [Wiesbaden 1995], que creo es una de las últimas aportaciones al tema). A diferencia de los capítulos anteriores, las conclusiones aquí son más positivas: "The proposed instances of the particle ף [con significado de conjunción copulativa] have been judged plausible or otherwise on their grammatical merits" (p.92), pasando a continuación a examinar el grado de probabilidad de cada caso.

En el cap.6, bajo el título "Misunderstood Vocative Particles", se estudia el supuesto uso en función «enfática» de los tres *clitics*: *l-*, *k-* y *mem*. Se anota que "The particular nuance of 'emphasis' is vocative" y que "These three clitics actually have different origins" (p.93). Como es bien sabido, el uso de estas «partículas» –en especial la primera de ellas– con sentido «enfático» representó un *Leitmotiv* recurrente en los escritos de Dahood. También aquí la conclusión final de Althann es más bien positiva: "Our study of the clitics [corrijo la errata del original] כ, ל and מ suggests, we submit, that in a few cases improved meaning results from their being interpreted as enjoying vocative force"(pp.118-119). La suposición estaría avalada en el caso de *l* y *m* por la presencia de la partícula con ese sentido en otras lenguas semíticas del noroeste, y, en el caso de *k*, por su posible origen deíctico. Aspecto este último que resulta muy interesante, pero en el que no podemos detenernos aquí.

Finalmente, el cap.7 se centra fundamentalmente en la conocida disputa entre M.Dahood y J.Barr, especialmente la que se originó en las *Journées Bibliques de Louvain* de 1973. La discusión se enmarca en el ámbito más amplio del enfrentamiento entre los métodos basados en la lingüística diacrónica y comparativa, que podríamos denominar «tradicionales», y los que se inspiran en la lingüística de tipo más sincrónico, que en los años setenta se presentaban con aires de novedad, aunque sus raíces más profundas estuvieran en el (pre)estructuralismo de Saussure. Su repercusión en el campo de la exégesis bíblica se traduciría en el enfrentamiento entre los métodos histórico-críticos y los de tipo estructuralista y postestructuralista. Enfrentamiento que todavía hoy tiene sus repercusiones, aunque parece que se va imponiendo el reconocimiento de que no se trata de métodos excluyentes, sino mutuamente complementarios. Al axioma de Barr (y sus seguidores) de que lo fundamental para determinar el sentido de un lexema o una expresión bíblica es el contexto, y que la derivación etimológica y la comparación con lenguas emparentadas no puede ser decisiva, la escuela de Dahood replicaba que el contexto en muchos casos es oscuro y sólo el método histórico y comparativo puede elucidar el sentido. También aquí se podría decir quizás que la tendencia actual (tal vez no explícitamente expresada en ocasiones) pudiera ir en el sentido de admitir la complementariedad de los dos métodos, sin exageraciones y sin exclusiones. En ese sentido parece ir Althann en sus apreciaciones al final de este capítulo y, sobre todo, en el cap.8 ("Conclusions"), en el que, después de resumir lo tratado en los capítulos precedentes, termina (pp.156-157) con una valoración general del método de su antiguo maestro, de la que entresacamos estas frases finales: "The contribution of Mitchell Dahood to the clarification of the meaning of the biblical text lies especially in his attention to points of detail. Even where his suggestions must be rejected...he offers a stimulus to providing a more exact description of lexical and grammatical phenomena. While his virtual equation of Biblical Hebrew, Ugaritic and Phoenician as dialects of Northwest Semitic has not won acceptance, the principle that our understanding of Biblical Hebrew can benefit from studies in the related languages

is widely recognised. He would say that more needs to be done in this regard. We may agree".

La lectura del libro me ha sugerido algunas consideraciones que son demasiado técnicas para este lugar. Únicamente, aludiría al hecho de que Dahood y sus seguidores (en buena parte, de habla inglesa), cuando tratan del *yqtl* con valor de pretérito (cf. especialmente p.24), no parecen captar la posible diferencia entre el «aspecto lineal» y el «puntual» (si la designación es adecuada), que se expresaría en nuestra lengua con un 'fui dado a luz' frente a un 'era dado a luz'; diferencia que, según todas las probabilidades, tenía su expresión morfológica primitiva: **ya-qtul-u* frente a **ya-qtul* (para la tercera persona masculina singular).

A.Torres

El año mariano. Cada día con María. Liturgia, Teología, Historia, Piedad. Biblioteca Mariana 7. direc. JOSÉ A. MARTÍNEZ PUCHA O.P.. Edibesa. Madrid 2002. 687 págs. ISBN 84-8407-269-X.

En este nuevo tomo de la Biblioteca Mariana se han reunido en cada uno de los días del año numerosos acontecimientos litúrgicos, teológicos, históricos y piadosos, en relación con la Virgen María. Están tomados del Nuevo Año Cristiano, publicado por la misma editorial, de los documentos pontificios, obras patrísticas, apuntes de devotos entusiastas y de diversos Años Marianos, especialmente del que editaron Fernando Mª Robles y Eduardo Mª Fernández-Fígares en 1958. Facilitan en gran medida la consulta de tan ingente acervo de noticias los índices finales: 1. De advocaciones, fiestas, misterios y títulos marianos; 2. de autores; 3. de nombre de personas y de lugares; 4. de tomas. Además, en dos apéndices se ofrecen amplia información histórica y doctrinal sobre las dos grandes devociones: el Rosario y el Escapulario del Carmen. Continúan, pues, con el mejor éxito editorial y apostólico las actividades de esta empresa de difusión católica.

E. Muñoz

HEREDIA JOSÉ Mª, GARCÍA BAAMONDE, S., *Jicotencal. Xicoténcal, príncipe americano.* Estudio preliminar, edición y notas ALEJANDRO GONZÁLEZ ACOSTA. Universidad Nacional Autónoma de México. México 2002. 233 págs. ISBN 968-36-9256-7.

Apenas cinco años después de consumada la independencia de México, en 1826, aparece publicada en español en Estados Unidos, anónima, la primera novela sobre el guerrero tlaxcalteca, *Jicotencal*, que ciertamente es del poeta cubano José María Heredia; en 1831 Salvador García Baamonde publicó en Valencia su novela *Xicoténcal, príncipe americano;* estas dos novelas representan dos posturas antagónicas, la independentista y la colonialista. El editor en su estudio introductorio informa sobre la literatura de ambas tendencias en aquellos años, analiza los valores literarios de ambas novelas, y la polémica que las ocasionó. Felicitamos y agradecemos al editor por haber puesto en nuestras manos la primera novela histórica indianista en castellano y su respuesta española, ambas recreadoras, con visiones opuestas, de un suceso trascendental, el comienzo de la conquista de México y la actuación del guerrero Tlaxcalteca Xicoténcal, el joven. Las dos novelas son documentos literarios fundamentales, pues constituyen un caso revelador del enfrentamiento ideológico entre la tradición criolla y un sector de la sociedad española del momento, no resignada a perder sus antiguas posesiones.

E. Muñoz

MARTÍNEZ BLAT, V., *Diálogos de la vida de oración*. BAC Popular 154. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2002. 154 págs. ISBN 84-7914-616-8.

El autor nos ofrece un tratado sobre los diversos tipos de oración, personal, comunitaria, y la contemplativa y mística. Basa su exposición en el Catecismo de la Iglesia Católica, y en los autores ascéticos y místicos, especialmente del siglo de oro español. La presentación es en forma análoga a la de los catecismos tradicionales, aunque con respuestas más amplias, que se asemejan a las que ofrecen las entrevistas periodísticas bien preparadas, tan frecuentes en nuestros días. En un apéndice informa también sobre el discernimiento de los carismas y de las gracias extraordinarias; añade unas notas biográficas sobre los autores citados en el libro.

E. Muñoz.

MÜLLER, B. *Diccionario del español medieval*, fasc. 21:[albañal]-albudeca; fasc. 22:albufera-alderredores. Heidelberg, Carl Winter, 2001-2002, XVI, 1-80, 81-160 págs. 25 EUR c/u.

Con los fascículos 21 y 22 se da comienzo al tomo III del *Diccionario del español medieval*, que, como se ve, sigue adelante sin pausa. Aunque se trata de una obra de muy largo aliento, resulta una satisfacción ver que no se detiene, como le ocurre al *Diccionario Histórico de la Lengua Española* o al *Glossarium Mediae Latinitatis Cataloniae*, que ha sufrido un parón de dieciséis años. Gracias al prólogo ya podemos vislumbrar el alcance de este diccionario. Pues en él se nos dice que con el fascículo 21 se promedia la letra A, y que esta, por la cantidad de arabismos en *al-*, constituye más de la sexta parte del total. Se puede, pues, deducir que la A ocupará unos cuatro tomos, y que el conjunto de la obra constará de unos 24 volúmenes. Podemos imaginarnos, pues, los 24 grandes tomos en nuestros estantes y darnos cuenta de su gran envergadura. Ahora bien, si el primer fascículo apareció en 1987 y los dos primeros tomos se terminaron en 13 años, a este paso se tardarían unos 156 años en completar esta obra colosal. Lo cual nos hace aceptar una noticia que se nos da «no sin cierto pesar», pero que se hace comprensible con los datos anteriores: que a partir de ahora se va a prescindir de los comentarios lingüísticos y etimológicos que acompañaban a cada entrada. Este recensionador ha compartido vivamente el pesar del director del diccionario, puesto que los comentarios etimológicos e históricos le resultaban sumamente interesantes, pero ante la contundencia de los números no puede por menos de comprender este sacrificio, necesario para un rápido avance de la publicación. Estos fascículos, por lo demás, continúan con los descubrimientos. Con hápax como *albayesa, albebue, albedinazgo*... Baste decir que una de cada cuatro palabras medievales de este diccionario no se habían registrado nunca con anterioridad, y que la mitad de ellas han retrasado su fecha de aparición. En estos fascículos continuamos con la mezcla de arabismos con *al-* y con latinismos, como los muchos derivados de *albus*. Las entradas con más páginas y más acepciones son *albarán, albedrío, albergar, alcalde* y sobre todo *alcanzar* (con 13 páginas y más de 60 acepciones). Son interesantes los distintos significados de *alcoba*. Se documentan términos que solo se conocen como topónimos, como *Alcornocosa* 'sitio poblado de alcornoques'. Termino con dos palabras que son andaluzas y que son falsos arabismos, pues proceden en último término del latín. En esta Granada en la que escribo nos resuena fuertemente una palabra como *alcaicería*, que viene de *Caesar*. La palabra *alcaucí*, modernamente *alcaucil*, es otro término frecuente en Andalucía, que modernamente se ha reducido a la *alcachofa*, pero que en origen designaba a la «cabezuela comestible de ciertas plantas», procediendo del latín hispánico *capitia*.

G.M. Verd

RUIZ JURADO, M., *For the Greater Glory of God. A spiritual Retreat with St. Ignatius.* The Word Among Us Press. Ijamsville, Maryland. 2002. ISBN 0-932085-78-4.

Hace doce años publicó el autor en la Colección TAU, Avila, bajo el título *Por Él, con Él y en Él ... toda gloria* este directorio y exposición de los ejercicios espirituales ignacianos, acomodados a unos ocho días de duración; seis años después se publicó su traducción italiana. Ahora, Robert E. Hurd, ha traducido el libro al inglés y lo ha adaptado libremente al público norteamericano, incluso en su misma presentación externa en forma de cuaderno, y en su disposición interior con amplios espacios para consignar las reflexiones surgidas de la meditación. De cada uno de los temas y meditaciones y contemplaciones se exponen primero las palabras de San Ignacio, se insinúan temas de unas posibles reflexiones, sigue un comentario y temas de posibles reflexiones, coloquio ignaciano y nuevas posibles reflexiones. Se exponen también los documentos del libro de los Ejercicios con el mismo método de posterior reflexión personal.

Destaca la claridad y sencillez de la presentación del texto ignaciano y de sus aplicaciones; además, este método facilita al ejercitante la posibilidad de tomar conciencia de las mociones del Espíritu que experimenta. Es, sin duda, una adaptación práctica muy interesante de los tradicionales Ejercicios Espirituales de San Ignacio.

E. Muñoz

VALTORTA, MARÍA, *Los cuadernos 1944.* Centro Editoriale Valtortiano. Isola die Liri (FR) Italia. 2003. 678 págs. ISBN 88-7987-092-0.

El presente volumen es la traducción del volumen segundo de los Cuadernos de María Valtorta, publicado en su lengua original hace años y reimpreso en 2001; de ellos dimos noticia en el volumen anterior de esta revista. Presenta algunas variantes respecto a la edición italiana; por ejemplo, se han omitido las divisiones del texto en los cuadernos 12 al 36, y se ha omitido el índice analítico final; se mantienen las notas al pie del escrito de cada día. Al final se ofrecen una notas biográficas de la autora y se explica la razón de estos abundantes escritos suyos; en ellos se percibe su deseo de total fidelidad a la voluntad divina y su aspiración sincera a la santidad.

E. Muñoz

Y la Iglesia también. ed. JOAQUÍN L. ORTEGA. BAC 2000, 37. Biblioteca de Autores Cristianos. 2002. 297 págs. ISBN 84-7914-611-7.

Se oye decir «Cristo, sí; la Iglesia, no»; setenta colaboradores de la BAC dicen que «la Iglesia también», y explican las razones de su pertenencia y amor a la Iglesia, y también, en no pocos casos, cómo les gustaría que fuese, aunque la aceptan y aman como es. Colaboran obispos, sacerdotes y seglares; cinco son mujeres; seis se expresan en verso. Es notable la variedad de experiencias que relatan, aunque coinciden muchos en la educación primera, familiar y parroquial. También es rica la diversidad en los deseos de otro modo de ser de la Iglesia: otro lenguaje, liturgia, espacios humanos; más sensibilidad ante los fallos del pasado; menor burocracia y más apasionado servicio del hombre; otra actitud ante los problemas de la ciencia y de la cultura y ante los cambios sociales; no asimilada a las instituciones del mundo en su vanagloria, prepotencia, privilegios, egoísmos; que se preocupe más por los pobres; sencilla, cercana, generadora de ilusiones. Otros confiesan que han soñado y deseado una Iglesia sin plaza de San Pedro, o como las primeras comunidades utópicas, muy unidas a pesar de sus conflictos; una Iglesia en

la que los seglares, también mujeres, ocuparan los altos cargos de las congregaciones vaticanas; con más imágenes de santos vestidos de pantalón y chaqueta; y en la que sea una realidad la igualdad de la mujer y el varón que reconocen sus leyes. Y gozan viendo que es capaz de pedir perdón por su infidelidad al evangelio de Cristo; que abandera la defensa de la persona humana, muestra su desacuerdo con el desorden mundano, participa en actos de protesta; que está comprometida con los pobres mediante la acción solidaria de sus organizaciones caritativas, etc. Del conjunto surge «una eclesiología de la razón y del corazón», que hace pensar, reflexionar, y amar, también, a la Iglesia.

E. Muñoz

Índice de libros recensionados

ALCALÁ, M., *Historia del Sínodo de los Obispos. De 1997 a 2001* 340
ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien* 288
ALFONSO DE VALDÉS, *Obra completa* ..... .243
ALONSO SCHÖKEL L., SICRE DÍAZ J. L., *Job. Comentario teológico* 264
ALONSO, J., *Fe y experiencia cristiana. La teología de Jean Mouroux* 294
ALTHANN, R., *Studies in Northwest Semitic* 388
ANDREASEN, A.R. (ED.), *Ethics in Social Marketing,* 324
Anima mea. Prières privées et textes de dévotion du Moyen Age latin 382
Apócrifos del Antiguo Testamento. III, dir. A. DÍEZ MACHO, A. PIÑERO 264
ARANDA J., - VENTURA M., - FLORES A., *Los Carmelitas descalzos en la villa de Espejo* 341
ARANDA, J., *Órdenes religiosas y devociones populares en Córdoba.* 341
Archivo Gomá. Documentos de la Guerra Civil. Ed. J. A. GALLEGO, A.PAZOS .. 341
ARÉVALO, FAUSTINO (S.J.), *Los himnos de la Himnodia Hispanica* 320
ARNAU, R., DESCALZO J.M., SERRA X., *Inventari de l'arxiu parroquial de Campanar* 342

BADA, J., *Clericalismo y anticlericalismo.* 342
BAGLOW, CHR.T., *«Modus et forma»: A new Approach to the exegesis of St. Thomas Aquinas* 265
BALZARETTI, C., *"Missa". Storia di una secolare ricerca etimologica ancora aperta* 321
BAS, N., BENAVENT J., CERDÁ J., PONS V., VIDAL A. *El archivo parroquial de S. Miguel de Enguera* 343
BÉCHEAU, FR., *15 días con Ignacio de Loyola.* 230
BEGHEYN, P., *Gids voor de geschiedenis van de jezuïten in Nederland 1850-2000* 343
BENGOA, J.M., *Las Agustinas Recoletas de Eibar y su Convento (1603-1940)* .. 344
Biblia de Ferrara. Edición y prólogo de MOSHE LAZAR. 265
Bibliographie analytique de la prière grecque et romaine (1898-1998) 383
BLAQUART, J.-L., *Le mal injuste.* 294
BLÁZQUEZ, N., *La nueva ética en los medios de comunicación.* 325
BORMANN, F.-J., *Natur als Horizont sittlicher Praxis.* 326
BOULHOL, P., *Claude de Turin. Un évèque iconoclaste dans l'occident carolingien* 344
BRUNELLI, DELIR, *Clara de Asís. Camino y espejo.* 344
BURKE, C., *Una visión personalista del matrimonio* 335

CALATAYUD, *R. Beso humano y ósculo cristiano.* 322
CALVEZ, J.-Y., *Chrétiens penseurs du social. Maritain, Mounier Fessard, Theillard de Chardin, de Lubac,* 3261

CALVO, FR. X., *Homilética* 295
CÁRCEL ORTI, Mª MILAGROS, *Las visitas ad limina: propuesta de edición* 250
CÁRCEL ORTI, V., *Historia de la Iglesia en la España contemporánea* 345
CÁRCEL ORTI, V., *Historia de las tres diócesis valencianas.* 345
CARREIRA DAS NEVES, JOAQUIM, *Evangelhos Sinópticos,* 265
Catálogo de Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca II. Ms. 1680-2777 383
CINER PATRICIA, ANDREA, *Plotino y Orígenes. El amor y la unión mística* 373
COLOMBO, G., *Del soprannaturale. Quaestio 5.* 245
CORONADO, JURANDIR, *Conquista espiritual.* 250
Corpus de prières grecques et romaines. Textes réunis et commentés 384
COSTELLO, T., *Forming a priestly identity.* 346
CÖTÉ D., *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-clé mentines* 289
COUTO, A., *Pentateuco. Caminho da Vida Agraciada.* 266
COVERDALE, J.F., *La fundación del Opus Dei.* 347
CÓZAR, J., *Modernismo teológico y Modernismo literario.* 295
CROMACIO DE AQUILEYA, *Comentario al evangelio de Mateo.* 290
CURRAN, CH. E., *Catholic Social Teaching 1891-Present.* 327
Cyberethic. Verantwortung in der digital vernetzen Welt. 375

CHARAMSA, KRZYSTOF OLAF, *L'immutabilità di Dio.* 244
CHRISTOPHE, P., *Les carnets du cardinal Alfred Baudrillart. 13 avril 1925-25 décembre 1928* 346

DALLE FRATTE, S., *Vita spirituale e formazione: l'accompagnamento personali in G.B.Scaramelli* 240
DANIÉLOU, J., *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III* 290
Das medizinisch assistierte Sterben. Hrsg. ADRIAN HOLDEREGGER 328
Das Wagnis der Freiheit. Theologische Ethik im interdisziplinäre Gespräch ... 375
DEMMER, KL., *Moraltheologische Methodenlehre.* 328
Diccionario de mística. Directores L. BORRIELLO, E. CARUANA, M.R. DEL GENIO, N. SUFFI 295
DÍEZ POLANCO, C., (fotografía), RUIZ BARRACHINA, E. (texto), *América sacra* . 384
DINGES, S., *Zu neuem Leben ermächtigt. Bausteine verantwortliche Scheidungs-Pastoral* 329
DUQUOC CHR.O.P., *L'unique Christ. La symphonie différée.* 296

El año mariano. Cada día con María. Liturgia, Teología, Historia 391
ENDEAN, PH., *Karl Rahner and ignatian spirituality.* 296
ESCRIVÁ DE BALAGUER, J.Mª, *Obras completas. I/1.Camino.* 347

FABRO, C., *Gemma Galgani.* 348
FARAONE, J. MARIO, *La inhabitación trinitaria según San Juan de la Cruz* 233
FITZGERALD, A. F. S. C., *The Lord of the East Wind.* 266

FLECHA, JOSÉ-RAMÓN, *Moral de la persona. Amor y sexualidad,* 329
FRANCO J.E., VOGEL, CHR., *Monita secreta. Instrucções Secretas dos Jesuitas* . 252
Franz Xaver. Patron der Missionen. Festschrift zum 450. Todestag 252
Frei Marcos de Lisboa: Cronista franciscano e bispo do Porto. 237
FUENTE, MIGUEL DE LA, *Las tres vidas del hombre, corporal, racional y espiritual* 229

GALGANI, GEMA STA., *La gloria de la cruz.* 348
GALGANI, GEMMA STA, *Beviario d'amore.* 348
GARCÍA MATEO, R., *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios y en el Vita Chirsti Cartujano* 230
GASCÓN, A., *Compañía de María (Marianistas) en España.* 348
GAUTHIER, R., *Le mercredi, le jour de saint Jospeh.* 297
GAUTHIER, R., *La dévotion à la Sainte Famille en Nouvelle France* 349
GAUTHIER, R., *La fête liturgique du mariage de Marie et de Joseph* 297
GAUTHIER, R., *Le petit office de saint Joseph.* 297
GAUTHIER, R., *Les litanies de Saint Joseph du 16 au 20 siécle* 322
GAUTHIER, R., *Louis XIV et saint Joseph.* 297
GAUTHIER, R., *Saint Joseph chez les Pères de l'Église et au haut Moyen Âge* .. 297
GHERARDINI, BR., *Lutero: Un moderato?* 236
Giambattista Riccioli e il merito scientifico dei gesuiti nell'età barocca 254
GIRONÉS, G., *La Divina Arqueología y Otros Estudios.* 297
GLAEIXNER, H., *Moral im Überangebot? Neue Lehräußerungen der kath. Kirche zu Moral* 329
GOLDHAGEN, D. J., *La Iglesia católica y el holocausto. Una deuda pendiente* .. 349
GÓMEZ VILLA, A., *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia* 350
GONZÁLEZ DÍAZ, F., *Régimen de gobierno de las Hermandades y Cofradías* ... 336
GOTOR, M., *I beati del Papa. Santità, Inquisizione e obbedienzia in età moderna* 254
GUARDINI, R., *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo* . 298
GUARDINI, R., *La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo* 298
GUERRA, AL., *Un generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Acquaviva* 255
Guiar la comunidad religiosa. La autoridad en tiempos de refundación 337
GUICHOT, E., *Alfred Loisy et ses amis.* 350
GUTIÉRREZ CABRIA, S., *Dios, ciencia y azar.* 298

HABERNAS, J., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze* 376
Hello Dolly?. Über das Klonen. 376
HERA, EDUARDO DE LA, *La noche transfigurada. Biografía de Pablo VI* 351
HEREDIA JOSÉ Mª, GARCÍA BAAMONDE, S., *Jicotencal. Xicoténcal,príncipe americano* 391
HERRANDO, R., *Los años de seminario de Josemaría Escrivá en Zaragoza* 351
HERRERA ORIA, ÁNGEL, *Obras completas, I. Homilías y documentos pastorales* 352
HILDEBRAND, ALICE VON, *Alma de león. Biografía de Dietrich von Hildebrand* 376

HIRSCHI, H., *Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont*. 330
Historia de las diócesis españolas. Tomo 10. Iglesias de Sevilla, Huelva, Jerez, Cádiz y Ceuta 352
Historia de las diócesis españolas. Tomo 14. Iglesias de Santiago y Tuy-Vigo . 353
Historia de las diócesis españolas. Tomo 15. Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense 353
Historiam perscrutari. Studi offerti al prof. Ottorino Pasquato. 353
HOMBERT, P.-M., *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne* 291
HOSSFELD, F.-L. – E. ZENGER, *Die Psalmen II. Psalm 51-100*. 267
HUBER, C., *Critica del sapere*. 377
HUBER, C., *«... e la parola si fece carne». Filosofia del linguagio* 377

IBÁÑEZ, J.M., *Josemaría Escrivá como escritor*. 354
IRIBARREN, J., *San Juan María Vianney. El cura de Ars*. 354
Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um dem Monotheismus . . 299
Itinerario universal de Francisco de Javier. 255

JAVIERRE, J. Mª, *La Jesuita. Mary Ward. Mujer rebelde que rompió moldes en la Europa del siglo XVII* 256
JEFFREY, R. C., *Lógica formal: su alcance y sus límites*. 377
JEREMÍAS J., *La última cena*. 267
JERICÓ IGN., *El Símbolo Apostólico. Historia y comentario*. 299
JERÓNIMO, SAN, *Obras completas, II. Comentario a Mateo y otros escritos* 291
JIMÉNEZ ESCOBAR, J., *Los beneficios fiscales de la Iglesia católica* 338
JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*. 291
Juan de Valdés, Obras completas. I. Diálogos, Escritos Espirituales 243
Juan Pablo II y los grandes de la tierra 300
JUNGER-KENNY, M., *Argumentationsethik und chistliches Handeln*. 330

KÄUFLEIN, A., *Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen?* 378

L'Eucaristia nel vissuto dei giovani, a cura di P. CARLOTTI 300
La guerre et l'Europe, A.-M. DILLENS (dir.) 330
La razón creyente. J. PRADES - J. Mª MAGAZ (eds.) 301
LABOA, J. Mª., *Cristianismo. Origen, desarrollo, divisiones y expansión* 355
LABOA, J. Mª., *Historia de la Iglesia, Vol IV: Época Contemporánea* 355
LAMBRECHT, J., *Collected studies on pauline literature and on the book of revelation* 268
LAMET. P., *Borja, los enigmas del duque*. 356
LAMET, P., *Como lámpara encendida. José María Rubio (1864-1929)* 356
LAMY, MARIELLE, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge* 301
LANDMESSER, CHR., *Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott*.. 268
LANGE, DIETZ, *Glaubenslehre. Bde I-II,* 302

LAZZERINI L., *Nessuno è innocente*. 256
LE BRUN, J., *Le Pur amour de Platon à Lacan*. 303
LEAHY, BR., *El principio mariano en la eclesiología de Hans Ur von Balthasar* 303
LÉGASSE, S., *L'épître de Paul aux Romains*, ... 268
LEHMANN, K., *Es tiempo de pensar en Dios. Conversaciones con Jürgen Hoeren* 304
LEÓN-DUFOUR, X., *Diccionario del Nuevo Testamento*. 269
LEROY, M., *O mito jesuita. De Béranguer a Michelet*. 356
Letteratura latina medievale (secoli VI-XV). Un Manuale. a cura di CL. LEONARDI 385
Lexicon für Kirchen- und Staatskirchen-recht. Band 2. 338
LIEDKE, ULF, *Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysic* 304
LOISY, A., *Écrits évangéliques*. 270
LOPES, A., *Enigma Pombal. Nova documentação. Tentativa de Interpretação* . . 385
LORTZ, J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento I*. 357
Los agustinos recoletos en Andalucía y su proyección en América 357
LOUSA, V., *Ignacio de Loyola*. 2ª edición. 231
LÖW, K., *Die Schuld. Christen und Juden im Urteil der Nationalsocialisten und der Gegenwart* 358
LOZANO JULIÁN JOSÉ, *La Compañía de Jesús en el estado de los Duques de Arcos. El colegio de Marchena (siglos XVI-XVIII)* 359
LUCIANI, R. FR., *El misterio de la diferencia*. 304
LUIS DE SAN JOSÉ, FR., OCD, *Nuevas Concordancias de las obras de Santa. Teresa* 242

MADEC, G., *Lectures augustiniennes*. 292
MADELIN, H., *Jeunes sans rivages*. 378
MAGNANI G., *Religione e religioni*. 305
MAGNANI, G., *«Tu sei il Cristo». Cristologia storica*. 305
MALECHA, P., *Edifici di culto nella legislazione canonica*. 339
MANZONE, G., *Il mercato. Teorie economiche e dottrina sociale della Chiesa* . . 331
MARCEL, GABRIEL, *Obras selectas (I)*. 378
MARCHETTO, A., *Chiesa e Papato nella Storia e nel Diritto*. 359
MARCHIONE, MARGHERITA, *Pio XII attraverso le immagine*. 360
MARTÍN-SÁNCHEZ, F., *Ideas claras. Reflexiones de un español actual* 360
MARTÍNEZ BLAT, V., *Diálogos de la vida de oración*. 392
MARTÍNEZ GIL, FR. J.L., O.H., *San Juan de Dios*. 361
MARTÍNEZ PUCHE, JOSÉ A.-DEL OLMO VEROS, R. *María, Madre de la Hispanidad. Vírgenes patronas de España y América* 307
MARTÍNEZ, L., *Las doce estrellas de la Mujer del Cielo*. 308
MCCOOG, TH.M., *A guide to jesuit archives*. 361
MELA, ITALA, *En las fuentes de la Trinidad*. 362
MELLONI, A., *El Cónclave. Historia de una Institución*. 362

MENÉNDEZ, V., *La Misión de la Iglesia. Un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América latina (1955-1992)* 308
MEYENDORFF, J., *Teología bizantina.* 309
MÖHLER, J. A., *Simbólica, o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes* 309
MONTERO, M., *Cultura y comunicación al servicio de un régimen.* 386
MONTINI, G.B., *San Paolo. Commento alle lettere (1929-1933).* 270
MORAN, W.L., *The Most Magis Word.* 270
MÜLLER, B. *Diccionario del español medieval, fasc. 21* 392
MUÑOZ CLARES, M., *Monasterio de Santa Ana y Magdalena de Lorca* 362
MUÑOZ IGLESIAS, S., *Así lo vimos otros.* 363

NAULT, J.-CH., *La saveur de Dieu.* 332
NEUDECKER, R., *The voice of God on Mount Sinai. Rabbinic Commentaries on Exodus 20:1 in the Light of Suf and Zen-buddhist Text* 271
New Catholic Encyclopedia. Second Edition. 15 vols. 309
NOLL R., *Die mariologischen Grundlinien im exegetischen Werk des Cornelius a Lapide S.J.* 234
NORTH, R., *Bibliography 1936-2002.* 271
NOUWEN, H. J.M., *De la peur à la grâce.* 386
Novum Testamentum graece et latine, curis elaboratum GIANFRANCO NOLLI ... 271
Nuevo diccionario de pastoral. Director CASIANO FLORISTÁN. 333
Nuevo Diccionario de Santa Teresa de Lisieux. 2ª edición. 363
NÚÑEZ RIGODÓN, J., *El Evangelio en Antioquía. Gál. 2, 15-21 entre el incidente antioqueno y la crisis gálata* 272

OLIER JEAN-JACQUES, *L'expérience de Dieu.* 386
Omelie sul Levitico. Lettura origeniana. A cura di M. MARITANO 292

Pablo VI y América latina. Jornadas de Estudio. Buenos Aires 10-12 de octubre de 2000 364
PELLETIER, ANNE-MARIE, *El cristianismo y las mujeres.* 364
PEREÑA, L., CONDE, J., *Corpus Hispanorum de Pace: Inventario de fuentes y documentos* 258
PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones. (Una radiografía de la sociedad medieval española)* 311
PESCH, R., *La primauté dans l'Église. Les fondements bibliques* 311
PINTOR-RAMOS, A., *Historia de la filosofía contemporánea,* 379
PIO DA CARPI, ALBERTO, *Ad Erasmi Roterodami expostulationem responsio accurata et parenetica* 239
PISANI, EM., *Pro e contro Maria Valtorta.* 364
Plenitudo temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano 273
PONS, G., *Los ángeles en los padres de la Iglesia.* 311
Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas. Coordinador RAMÓN TEJA 365

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas.* 292

Quand la Bible se raconte. dir. DANIEL MARGUERAT. 274

RAHNER, H., *María y la Iglesia.* 312
RAHNER, K., *Escritos de Teología. III.* Cuarta edición. 312
RAHNER, K., *Escritos de Teología. IV.* Cuarta edición. 312
RAHNER, K., *Escritos de Teología. V.* Segunda edición. 312
RAMIS DARDER F., *El triunfo de Yahvé sobre los ídolos (Is 40,12-44, 23)* 274
REINMUTH, T., *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditions-geschichtlichn Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias* 275
RENOUX, CH., *La prière pour la paix attribuée a saint François* 365
REQUENA F. M., SESÉ, J., *Fuentes para la historia del Opus Dei* 339
RESINES, L., *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Cristiana de Fr. Pedro de Feria* 246
RIVERA A., *La política del cielo. Clericalismo jesuita y estado moderno* 246
ROCA, CARMEN, *El crepúsculo del reino visigodo de Toledo.* 386
RODA, J., *II Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia* 369
RODA, J., *III Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia* 370
RODRIGO DE VALDEPEÑAS, *Libro de la fundación de la cartuja de Granada* ... 259
RODRÍGUEZ IS., - ÁLVAREZ J., *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas* 367
RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, C. M., *Don Luis de Borbón. El cardenal de los liberales (1777-1823)* 368
RONCALLI, ANGELO GIUSEPPE. GIOVANNI XXIII. *Il Giornale dell'Anima* 368
ROSSANO P., *Teologia cristiana delle religioni e della missione «Ad Gentes»* .. 313
ROUCO A. Mª, *Teología y Derecho.* 340
ROYO MARÍN, A., *Doctoras de la Iglesia: santa Teresa de Jesús, santa Catalina de Siena, santa Teresa de Lisieux* 313
RUGGIERI, MARÍA CLARA, *Costruire Gerusalemme. Il complesso gesuitico della Casa Professa di Palermo* 369
RUIZ JURADO, M., *For the Greater Glory of God. A spiritual Retreat with St. Ignatius* 393

SALZER, ELISABETTA , DE GENARO G., *Literatura mística. San Pablo místico* .. 278
SAN JUAN BAUTISTA DE LA CONCEPCIÓN, *Obras completas. IV. Exhortaciones y pláticas* 231
SAN JUAN DE ÁVILA, *Obras completas. II. Comentarios bíblicos.* 232
SAN JUAN DE ÁVILA, *Obras completas. III. Sermones.* 232
SÁNCHEZ, U., *Las relaciones hombre-Dios en el tercer milenio.* 313
SANG-WON (AARON) SON, *Corporate Elements in Pauline Anthropology* 279
SARAIVA MARTINS, CARD. JOSÉ, *Baptismo e Crisma.* 314
SARAIVA MARTINS, CARD. JOSÉ, *Eucaristia.* 314
SARANYANA, J.IGN., *Historia de la Filosofía Medieval. Tercera* 380

SCHÖNBORN, CHRISTOPH, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie* 315
SCHÜTZ, ACHIM, *Phänomenologie der Glaubensgenese.* 315
SCHENK J.E., CÁRCEL, V., *Pío XII ¿defensor de los judíos?* 370
SCHMITT, CARL, *Catolicismo y forma política.* 380
SCHOCKENHOFF, E., *Sterbe-Hilfe und Menschen-Würde. Begleitung zu einem eigenen Tod* 333
SCHREINER, J., *Jesús Sirach 1-24.* 267
SCHWIDERSKI, D., *Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars. Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches* 280
SHEA W.R.-ARTIGAS M., *Galileo en Roma. Crónica de 500 días.* 229
SIEVERS, J., *Synopsis of the Greek Sources for the Hasmonean Perod: 1-2Maccabees and Josephus, War I and Antiquites 12-14* 283
SIMÓN PÉREZ, A., *El monasterio y la universidad de Irache: Inventario del archivo (siglos XVI-XIX)* 260
Sociology and Religion. Ambigous Relationship .Edit. VOYÉ, L., BILLIET, J 380
SODI, M ., TONIOLO, A., *Concordantia et indices Missalis Romani* 323
SPAEMANN R. - FUCHS TH., *Töten oder sterben lassen?.* 381
SPENCE J.D., *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI* 260
STUBENRAUCH, B., *Dogma dialógico. El diálogo interreligioso como tarea cristiana* 316
Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana 371
SYLOS LABINI, P., *Sottosviluppo. Una estrategia di riforme,* 334
SYLOS LABINI, P, *Un paese a civiltà limitata. Intervista su etica, politica ed economia* 333

TANGANAGBA, L., *Miracle comme argumentum fidei chez saint Augustin* 293
TANNER, KL., *Der lange Schatten des Naturrechts.* 381
TERSTRIEP, D., *Weisheit und Denken. Stilformen sapientialer Theologie* 316
THEISSEN, G., *La fe biblica. Una perspectiva evolucionista.* 317
Theologen des 20. Jahrhunderts, eds. NEUNER, P.-WENZ, G., ... 317
Théologie africaine au XXI sècle. Quelques figures,ed. BÉNÉZET BUJO-JUVÉNAL ILUNGA 318
THÖNISSEN, W., *Stichwörter zur Ökumene.* 318
TIETZ, MANFRED, (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del s. XVIII* .. 262
TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico: una teoria generale.* 284
TREVIJANO, RAMÓN, *La Biblia en el cristianismo antiguo,* 284
Typologie biblique. De quelques figures vives. dir. RAYMOND KUNTZMANN ... 285

Una grazia grandissima. Le stigmate di Santa Gemma Galgani. 371

VALDIVIESO, E., *Historia de la pintura sevillana.* 3ª edición. 387
VALTORTA, MARÍA, *Los cuadernos 1944.* 393
VELASCO, B., *Historia da ordem do Carmo em Portugal.* 372

VENDRAME, C., *Los enfermos en la Biblia.* 286
VILLAR, JOSÉ R., *Eclesiología y ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro.* . 318

WADELL, CHRYS., *Twelfth-Century Statutes from the Cistercian GeneralChapter* 372
WALLISCH, R., *Der Mundus novus des Amerigo Vespucci.* 387
WEBER, H., *Spezielle Moraltheologie.* 335
WILHÉLEM, FR. RÉGIS, *Dios en la acción. La mística apostólica* 242
WILS, J.-P., *Sterben. Zur Ethik der Euthanasie.* 382
WILLIAMSON P.S., *Catholic Principles for Interpreting Scripture. Study of the Pontifical Biblical Commision's «The Interpretation of the Bibel in the Church»* 286
Wissenschaft und Weltethos. Hg. HANS KÜNG, KARL-JOSEPH KUSCHEL 382
WONNEBERG, R., *Understanding BHS. A Manual for the User of Biblia Hebraica Stuttgartensia* 287
WOOLFENDEN, G., *La oración diaria en la España cristiana. Estudio del oficio mozárabe* 323
Wozu das Leid? Wozu das Böse?. HERMANN KOCHANEK (Hg.). 319
WRIGHT, G.E., *Arqueología Bíblica.* 287

Y en el tercero perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el siglo XVIII 263
Y la Iglesia también. ed. JOAQUÍN L. ORTEGA. 393
YARZA URKIOLA,V *Potamio de Lisboa: estudio, edición crítica y traducción de sus obras* 293

ZITNIK, M., *Sacramenta. Bibliographia internationalis. Continuatio. Vol. V-VII* 320

Índice general

Estudios páginas

JOAQUÍN J. SÁNCHEZ GÁZQUEZ, *Erasmo y Lutero sobre la cuestión capital: liberum / servum arbitrium* 5-58

IGNACIO JERICÓ BERMEJO, *Católica y salvadora. Bartolomé Carranza y su exposición sobre la fe (s. XVI)* 59-93

WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, *Los jesuitas y la pastoral penitenciaria en la Málaga moderna* 95-143

ESTANISLAO OLIVARES, *Estudios sobre Tomás Sánchez, 1982-2002* 145-158

Inéditos

DIEGO RUIZ DE MONTOYA , Commentarium in materiam de peccatis (1ª, 2ª, qq. 81-83). Tractatus de originali peccato, sectio 3ª et 4ª 159-222

Bibliografía

Biblioteca Teológica Granadina, vol. 34 223-224
I: Boletín de Historia de la Teología, 1500-1800 225-263
II. Otras obras 264-394
III. Índice de libros recensionados 395-403

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 Iglesia 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.