

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

Vol. 84 - 2021

ISSN 0210-1629



Universidad
LOYOLA

Archivo Teológico Granadino

Anuario de Historia de la teología moderna
Journal of the History of Modern Theology

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO es una revista científica fundada por José A. de Aldama S.I. en 1938 como *Anuario de Historia de la teología moderna*, que en cuanto órgano de la Facultad de Teología de Granada, publica estudios especialmente sobre el período post-tridentino, edita en su lengua original manuscritos inéditos de la misma época y publica una sección bibliográfica con boletines específicos sobre cuestiones histórico-teológicas.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO is an academic journal, founded by José A. de Aldama S.I. in 1938, and published annually by the Faculty of Theology in Granada (Spain). As its subtitle *Journal of the History of Modern Theology* indicates, it publishes studies of theology with a particular focus on the post-Tridentine period. It also carries original-language editions of theological manuscripts of the period, and a bibliographical section with bulletins on specific issues in historical theology.

Director/Editor: Miguel Córdoba Salmerón S.I. (mcordoba@uloyola.es)

Consejo de dirección · directrs board: Ianire Angulo Ordorika E.S.S.E, Miguel Córdoba Salmerón S.I., Mariola López Villanueva R.S.C.J. y Manuel Porcel Moreno. Profesores de la Facultad de Teología. Granada.

Secretaria de edición · editing assistant: Ingrid Gijón Ibáñez (atg@uloyola.es)

Consejo editorial · editorial board: José Serafín Béjar Bacas Facultad de Teología de Granada - Edith González Bernal Pontificia Universidad Javeriana - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz Universidad de Granada - Esther Galera Mendoza Universidad de Granada - Wenceslao Soto Artuñedo S.I. Archivo Histórico de la Compañía de Jesús Roma - Gabino Uríbarri Bilbao S.I. Universidad Pontificia Comillas.

Consejo científico · scientific board: Manuel Arroba Conde C.M.F. Pontificia Università Lateranense. Roma – Giannina Burlando. Universidad Católica. Santiago (Chile) – Jean-Paul Coujou. Institut Catholique (ICT). Tolosa (Francia) – Philip Endean S.I. Centre Sèvres – Facultés jésuites. París – Pierre-Antoine Fabre. École des Hautes Études en Sciences Sociales (ÉHÉSS). París – Inmaculada Fernández Arrillaga. Universidad de Alicante – Marta García Alonso. UNED. Madrid – Rogelio García Mateo S.I. Pontificia Università Gregoriana. Roma – Christa Godínez. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México – Bernhard Knorn. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen - Robert A. Maryks. Institute for advanced jesuit studies. Boston College – Javier Melloni Ribas S.I. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona. Centre internacional d'espiritualitat. Manresa (Cataluña) – Antonio Miguel Navas Gutiérrez S.I. Facultad de Teología. Granada – Ángel Poncela González. Universidad de Salamanca – Francisco José Ruiz Pérez S.I. Universidad de Deusto. Bilbao – Josep Ignasi Saranyana Closa. Universidad de Navarra. Barcelona – Stephen R. Schloesser S.I. Loyola University (LUC). Chicago – Jacob Schmutz. Université Sorbonne. París-IV – Juan A. Senent de Frutos. Universidad Loyola Andalucía. Sevilla – Niccolo Steiner. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen - Gonzalo Zarazaga S.I. Universidad Católica. Córdoba (Argentina).

Traducciones al / del inglés: Antonio Maldonado Correa S.I.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO está indexada en **ATLA - RELIGION DATA BASE (RDB), DOAJ, ERIHPLUS, REDIB, DIALNET, LATINDEX**

2.0 ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores

Recepción de originales a través de <https://archivoteologicogranadino.uloyola.es/ATG/>

Intercambios de ATG con otras publicaciones: atg@uloyola.es

Los contenidos publicados en ATG son accesibles desde 1998 a 2021 en <https://archivoteologicogranadino.uloyola.es/ATG/>
Y desde 1938 a 2021 en <https://dialnet.unirioja.es/>

ISSN 0210-1629 : ISSN digital 2695-4397

Suscripción anual (todos los países): 26,58€ (todos los impuestos incluidos)

Con las debidas licencias

Depósito legal: Gr. 184/1969

Imprime: Gráficas Cañete (Baena. Córdoba)

Dirección, administración y redacción: Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 GRANADA atg@uloyola.com

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

ANUARIO DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MODERNA
JOURNAL OF THE HISTORY OF MODERN THEOLOGY

ATG 84 (2021)

Universidad Loyola Andalucía

ISSN 0210 1629

Facultad de Teología

ÍNDICE GENERAL

Presentación	5-6
Estudios	
M ^a Encarnación HERNÁNDEZ LÓPEZ, <i>Guadix y sus mujeres: promoción femenina en la arquitectura religiosa de la edad moderna</i>	7-42
Tópicos contemporáneos	
Francisco de Borja Medina, <i>Espiritualidad islámica y cristiana en España: influjos, semejanzas paralelos</i>	43-55
Inéditos	
José Antonio Díaz Gómez, <i>El Libro de los Cofrades del Santísimo Rosario de la Cartuja de Granada: estudio y transcripción de la memoria de una hermandad monástica</i>	57-110
Enrique Gómez García, <i>El Sacramento de la Penitencia como fuente de la misericordia</i>	111-229
Reseñas	231-251
Recensiones Sagrada Escritura	252-256
Recensiones Teología dogmática y Teología moral	256-259
Recensiones Espiritualidad y Teología.....	259-270
Recensiones Historia, Arte y Música.....	270-283
Recensiones Compañía de Jesús.....	283-289
Recensiones Filosofía y Ciencias humanas	289-295

Presentación

El presente número de *Archivo Teológico Granadino* sigue apostando por la renovación tanto interna como externa. Ésta última, como ya comentaremos posteriormente, es visible en la incorporación en las bases de datos internacionales. La interna se refiere a la aparición de una nueva sección dentro de la revista, la cual no tendrá un carácter fijo, como la de “Estudios” e “Inéditos”, señas de identidad de la ATG.

Dentro de la sección de estudios este año, contamos con artículo realizado por la profesora María de la Encarnación Hernández López, con el título “Guadix y sus mujeres: promoción femenina en la arquitectura religiosa de la Edad Moderna”, que nace como fruto de sus investigaciones para su tesis doctoral defendida en el 2018 en la Universidad de Granada. En él, nuestra autora, reivindicará el papel de la mujer dentro de la Historia de la Iglesia, cómo ellas jugaron una importante función en la fundación de conventos y monasterios, que se convirtieron en centros de espiritual para la época, y de escuelas, promoviendo de esta forma la educación tanto cultural como cristiana.

Le sigue la nueva sección, “Tópicos contemporáneos”, en la que se busca recoger investigaciones actuales, dentro del campo general de la Teología y Filosofía, pero que hunden sus bases en la época Moderna o mantienen un diálogo-coloquio con estas ciencias y los distintos autores de esa época. Ejemplo de ello es el estudio realizado por el P. Borja Medina sj, “Espiritualidad islámica y cristiana en España: influjos, semejanzas, paralelos”, en el cual hace un estudio de referencias de ambos mundos religiosos y establece la relación entre ellos, citando entre otros a santa Teresa de Jesús o san Juan de la Cruz.

La parte de artículos se cierra con los inéditos, en esta ocasión con dos. El primero de ellos, pertenece al profesor de la Universidad de Sevilla, José Antonio Díaz Gómez, que publicó en número 82 (2019) un estudio sobre la Cartuja de Granada, que aportó nuevas páginas a la historia de la Iglesia en Granada y en el de la Orden; con el inédito y su estudio sigue profundizando en este mismo tema pero, en esta ocasión, sobre una hermandad monástica con la advocación de la Virgen del Rosario. El segundo de los inéditos es del profesor Enrique Gómez García, profesor invitado de la Universidad Pontificia de Salamanca y de la Universidad Loyola Andalucía, estudia y transcribe un texto del teólogo Vicente Pastor de los Cobos que trata el tema de la gracia

y el sacramento de la reconciliación. Este texto procede de los fondos antiguos del Archivo histórico de la Facultad de Teología de la Universidad Loyola Andalucía, cuya sede está en el Campus de Granada.

Cierra la revista el tradicional apartado de reseñas y resúmenes, en el que se recogen una visión crítica sobre algunas de las novedades bibliográficas tanto a nivel nacional como internacional.

Como ya avanzamos en el número anterior, la revista ya cuenta con la página OJS (<https://archivoteologicogranadino.uloyola.es/atg/>), lo que está permitiendo un mayor acercamiento al mundo científico de la investigación de la Historia de la Teología en concreto y de la Teología en general. Además, esto también permite que cada artículo que se publique cuente con su número DOI.

Toda esta labor de difusión científica está siendo reconocida por los gestores de diferentes bases de datos de carácter internacional, en la que en estos meses ha sido incluida la revista. De este modo ha ingresado en ERIHPLUS (*European Reference Index for the Humanities and Social Sciences*), el DOAJ (*The Directory Of Open Access Journals*), en REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico) y en el nuevo catálogo Latindex 2.0 (Sistema Regional de Información en Línea para revistas Científicas de América latina, el Caribe, España y Portugal). Estas incorporaciones han tenido su repercusión en su clasificación como revista científica, por lo que el CIRC (Clasificación Integrada de Revistas Científicas) la ha ascendido al grupo C. Todo ello ha sido posible gracias a la labor incansable de la secretaria de la revista, Ingrid Gijón Ibáñez, a la que, desde aquí, en nombre de todo el Consejo de dirección y edición, queremos hacerle llegar nuestro agradecimiento. Agradeciendo, igualmente, a todos los investigadores por su confianza a la hora de publicar en nuestra revista y a los lectores por su aprecio y fidelidad.

MIGUEL CÓRDOBA SALMERÓN
Editor-Director

Guadix y sus mujeres: promoción femenina en la arquitectura religiosa de la Edad Moderna

MARÍA ENCARNACIÓN HERNÁNDEZ LÓPEZ¹

Fecha de recepción: Junio 2020.

Fecha de aprobación: Septiembre 2020.

Sumario:

Este artículo analiza la participación de las mujeres en la promoción de arquitectura religiosa en la ciudad de Guadix durante el siglo XVI e inicios del XVII. Partiendo de diversa documentación de archivo y de bibliografía de la época, se ha recuperado su intervención en las distintas tipologías que conforman el ámbito de la arquitectura religiosa. En este contexto, se las ha documentado remodelando y promoviendo capillas dentro de la catedral e iglesias de esta ciudad, como fundadoras de colegios y conventos e, incluso, firmando contratos de obras; en este caso como parte de un proyecto más ambicioso.

Palabras clave:

Historia de las Mujeres; Historia de la Construcción; Capilla; Mecenasgo; Fundación; Colegio Jesuita.

Guadix and its women: female promotion in the religious architecture of the Modern Age

Abstract:

This article analyzes the participation of women in the promotion of religious architecture in the city of Guadix during the sixteenth century in the early seventeenth. Starting from various archival documentation and bibliography of the time, their intervention in the different typologies that make up the field of religious architecture has been recovered. In this context, they have been documented remodeling and promoting chapels within the cathedral and churches of this city, as founders of schools and convents and, even, signing works contracts; in this case as part of a more ambitious project.

Keywords:

Women's History; Construction History; Chapel; Patronage; Foundation; Jesuit College.

¹ Doctora en Historia y Artes por la Universidad de Granada. Investigador independiente. <https://orcid.org/0000-0002-1510-0165> <enc.hernandez@gmail.com>.

1. Introducción

A día de hoy, pese al surgimiento de interesantes estudios al respecto, la intervención de las mujeres en el ámbito de la arquitectura continúa siendo en gran medida desconocida. En el caso de la ciudad de Guadix, no existe estudio alguno dedicado, ni siquiera parcialmente, a este aspecto. Es por ello que nos propusimos recuperar la labor desarrollada en este campo por las mujeres que vivieron o tuvieron algún contacto con esta ciudad durante el siglo XVI e inicios del XVII.

Centrándonos en el ámbito de la arquitectura religiosa, recuperamos a lo largo de las siguientes páginas los nombres propios de varias mujeres que ejercieron en la ciudad de Guadix labores de promoción y mecenazgo arquitectónico; contribuyendo con ello a cambiar, de manera definitiva, la fisonomía de la ciudad medieval islámica. Nos acercaremos a ellas a través de los datos biográficos que hemos podido obtener en diferentes archivos; pero sobre todo, a través de sus proyectos arquitectónicos en iglesias y capillas o como fundadoras y constructoras de monasterios, conventos y colegios. En las siguientes líneas rescatamos del olvido a varias de ellas. Sin embargo, somos muy conscientes de que fueron muchas más de las que presentamos las que participaron en la arquitectura de la ciudad y confiamos en que irán surgiendo en futuras investigaciones.

Este estudio está centrado en la ciudad de Guadix. Una ciudad modesta en cuanto a tamaño, pero de gran importancia a lo largo de la historia y durante la Edad Moderna. Tras la conquista cristiana se asentaron en ella una serie de familias influyentes, cuyos miembros, hombres y mujeres, intervinieron activamente en su trama urbana.

Iniciamos este estudio delimitando someramente el marco histórico en el que se desarrolló la vida de las mujeres objeto de nuestro estudio, ya que éste condicionó su vida y su capacidad de actuación. Seguidamente, nos centramos en el análisis de la biografía y de la labor de mecenazgo o promoción arquitectónica llevada a cabo por ellas. La mayor parte de la información aquí presentada es inédita, ya que procede de diversos documentos custodiados en varios archivos. Esta ha sido completada y ampliada tanto con bibliografía de la época como con publicaciones de carácter más reciente.

2. Guadix en los inicios de la Edad Moderna. Algunos aspectos históricos sobre la ciudad y sus mujeres

Tras el sitio de Baza, el bastión de Granada por el noreste se hundió. Como consecuencia de ello, en diciembre de 1489 Muhammad XII Al-Zagal entregó

por capitulación el resto de su efímero reino y, en concreto, las plazas de Almería y Guadix². El proceso de castellanización y cristianización de la Guadix medieval islámica comenzó con un plan del rey Fernando que contemplaba el que se instalaran de manera inmediata en la ciudad hasta 2.000 vecinos, a los que se les ofrecería casa, huerta, viña y tierra de labranza. A todos ellos, además, se les garantizaría el culto cristiano mediante la consagración de iglesias y monasterios. Tras medir la tierra fue necesario cambiar la previsión real de repobladores, recortándola a 800, más los que pudieran resultar de la concesión posterior de mercedes. A esta población habría que sumar la de los mudéjares asentados en la morería. Finalmente, el reparto se llevó a cabo de forma desordenada y los nuevos pobladores se aferraron a la riqueza rústica, urbana y mueble dejada por los musulmanes³.

2.1. Las repobladoras cristianas

De los 625 vecinos o cabezas de familia que finalmente se asentaron en la ciudad, constituyendo su población de arranque, conocemos que 28 de ellos fueron mujeres. Probablemente se trataba de viudas de escuderos y caballeros que participaron en la conquista de la ciudad y que obtuvieron la vecindad como pago a los servicios prestados por sus maridos en la Guerra de Granada. Estas mujeres castellanas llegaron formando parte del primer contingente de repobladores a un lugar desconocido, en el que eran minoría y en el que debían dar testimonio de nuevas formas de vida y ser referentes de la mujer cristiana. La bibliografía al respecto señala que las mujeres musulmanas tuvieron que acatar las nuevas leyes sobre el matrimonio, la familia, la herencia o la manera de vivir la religión y renunciar a su manera de vestir, a su alimentación, a sus ritos de vida, a sus costumbres e incluso su casa. En cuanto a las mujeres judías señala también que éstas abandonaron la ciudad junto a los suyos después del decreto de expulsión que los Reyes Católicos dictaron en 1492⁴. Nosotros creemos fue probable el que se dieran otras situaciones.

Del grupo de repobladoras que por merced real obtuvieron vecindad en Guadix de manera directa o en nombre de hombres difuntos, conocemos sus

² Cf. Carlos Asenjo Sedano, *Guadix, siglo XV: Plaza de los Corregidores* (Granada: Aula de Cultura del Movimiento, 1975), 11–27.

³ Carlos Asenjo Sedano, *Guadix, la ciudad musulmana del siglo XV y su transformación en la ciudad neocristiana del siglo XVI* (Granada: Diputación Provincial, 1983), 255–257.

⁴ María Socorro Robles Vizcaíno, «Las mujeres en la castellanización de Guadix y el Marquesado del Zenete», en *Las mujeres en la Historia: Itinerarios por la Provincia de Granada*, ed. por María Socorro Robles Vizcaíno y Margarita Birriel Salcedo (Granada: Universidad de Granada, 2012), 227.

nombres; no así el de aquellas que se asentaron junto a sus maridos y que quedaron ocultas tras el nombre del varón. La repobladoras de Guadix fueron: Cetevina Uli, mujer de Aduladín⁵; las viudas de escuderos Leonor Núñez, Catalina de Matamoros y Leonor Gutiérrez. Inés de Mescua, la mujer de Navarrete, Francisca Mesa y María Ruiz. Además de ellas, encontramos otras de alta alcurnia como la Marquesa de Ugarte, viuda de Fernán Cueva, la marquesa de Barthe o Constanza de Pineda, mujer del conde García Martín. Otras fueron Juana Hurtado; María de Granada, cristiana nueva; Inés Delgadillo; Mari Sánchez, mujer de Juan Coracho; Mencía de Guzmán; Leonor Núñez; Elvira Martínez Pareja; María Dávalos y su hermana; Catalina de Montano; María de Medina, ayudante de la panadería de los Reyes Católicos; María Ruiz; Leonor de Ayllón; María de Perea; Marina de Peñuela; Marina de la Cueva y la mujer de Juan Sarabia⁶.

De esta lista de mujeres repobladoras sabemos que diecisiete de ellas recibieron mercedes reales por las que se le asignaron casas y tierras. Como consecuencia de estas asignaciones, algunas de ellas llegaron a gestionar grandes patrimonios. En el siguiente cuadro presentamos a estas mujeres receptoras de mercedes reales en Guadix tras su conquista⁷.

Mujeres receptoras de mercedes reales en Guadix

Nombre	Fecha	Patrimonio asignado	Valor (mrs.)
Mencía de Guzmán, hija de Alonso Guzmán	26–5–1491	Una casa, un horno, 4 cármenes, 54 fanegas de tierra, 5 aranzadas de viña, un majuelo y 100 morales.	100.500
Francisca de Mesa	31–5–1491	Unas casas, un carmen, tres cuartas de viña y 23 morales.	3.900
María de Medina ⁸ , ayudante de la panadería de los reyes	5–8–1491	Unas casas, 22 morales, 150 estadales de carmen, aranzada y media de viña y 24 fanegas de tierra	24.000

⁵ En la documentación se especifica que es mora.

⁶ Asenjo Sedano, *Guadix, la ciudad musulmana...*, 259–273.

⁷ *Ibidem*, 276–291.

⁸ Además de las mercedes que se le concedieron en Guadix, conocemos que en el año 1500 los reyes otorgaron a María de Medina, criada de la reina, una merced por la cual le asignaban una casa en la Alhambra. La casa lindaba con el monasterio de San Francisco, con otras casas de los reyes, con la casa del panadero del Conde de Tendilla y con la calle pública. Cf. María Elena Díez Jorge, «Casas en la Alhambra después de la conquista cristiana (1492–1516): pervivencias medievales y cambios», en *La casa medieval en la península ibérica*, ed. por María Elena Díez Jorge y Julio Navarro Palazón (Madrid: Sílex, 2015), 402 y 426.

María Sánchez, mujer de Juan Coracho	20-11-1491	—	30.000
Inés de Mescua, mujer de García de Navarrete, escudero de las Guardas	07-03-1492	Unas casas, una aranzada y cuarta y media de viña, 36 fanegas de tierra, un carmen y 22 morales.	21.800
Catalina de Montañas, mujer de Juan Díaz de Navarrete, escudero de las Guardas	07-03-1492	10 fanegas de tierra, 10 morales, un carmen y aranzada y cuarta de viña.	14.500
María de Ávalos y su hermana, Catalina Fernández	02-05-1492	Tres aranzadas y cuarta de viña ⁹ .	5.000
La mujer e hijo de Pedro de Lisón	15-05-1492	Unas casas y 20 fanegas de tierra.	44.000
María de Granada	23-05-1492	Las casas de Albiñana, 24 fanegas de tierra, aranzada y media de viña, 22 morales y 250 estadales de carmen.	18.800
Leonor de Ayllón, hija de Mari Gutiérrez de Jaén	23-5-1492	Unas casas, aranzada y media de viña, 24 fanegas de tierra, 22 morales y 100 estadales de carmen	21.100
María de Pereda, mujer de García de Garay, escudero de las Guardas	25-5-1492	50 fanegas de tierras, unas casas; aranzada y media de viña, 130 estadales de carmen y 24 morales.	24.800
Constanza de Pineda, mujer de un escudero de las Guardas	25-05-1492	Unas casas, una tienda, 2 fanegas de tierra, un carmen, aranzada y media de viña y 22 morales.	31.250
Juana Hurtado, mujer de Vozmediano, vecino de Madrid	3-2-1492	—	40.000
Mariana Ruiz, mujer de Felipe Segovia	4-05-1496	Unas casas, aranzada y media de viña, 24 fanegas de tierra, un carmen y 25 morales.	23.000
Leonor Núñez, hija del bachiller Alonso Núñez, físico de los reyes	Fecha desconocida	Unas casas, 3 aranzadas de viña, 71 fanegas de tierra, 44 morales, 2 tiendas, unas cuevas, un corral y 3 tahúllas de carmen.	44.000
Marquesa de Ugarte, mujer de Fernando de Covarrubias, maestresala de los reyes	Fecha desconocida	—	202.460

Fuente: elaboración propia según lo contenido en la obra Asenjo Sedano, *Guadix, la ciudad musulmana...*, 276-291.

⁹ Carlos Asenjo precisa que se le dio mucho más.

Estas mujeres, viudas en su mayoría, que sumaron a las propiedades de sus lugares de origen las nuevas obtenidas en Guadix, fueron por tanto gestoras de grandes patrimonios¹⁰.

2.2. *La transformación urbana de la ciudad*

La transformación del urbanismo de la ciudad no va a abarcar íntegramente toda ella. La temprana edificación de los conventos, por sus grandes volúmenes arquitectónicos y sus alturas impusieron al urbanismo tradicional musulmán unas perspectivas nuevas¹¹. Todas las mezquitas quedaron para los conquistadores y la Iglesia católica pasó a ser casi automáticamente la nueva propietaria de sus edificios y de sus propiedades. Las mezquitas dejaron de ser mezquitas para convertirse en iglesias. Así surgen las iglesias Mayor o catedral, la de San Miguel, la de Santa María Magdalena, la de Santiago, la de Santa Ana, la de San Pedro, la de San Juan, la de Santa Isabel, la de la Santa Cruz, la de Santa Catalina y la de San Marcos¹². La sinagoga judía fue transformada en Hospital Real cuya gestión se encomienda al Cabildo catedralicio. La alcazaba, elemento fundamental de la ciudad musulmana, fue también modificada. La muralla de la ciudad islámica experimentó una progresiva degradación al demolerse un paño de la misma para construir la catedral. En muchas de sus torres se instalaron viviendas. Sin embargo, la segunda cerca prácticamente subsistió hasta el siglo XIX. El espacio medieval de Bib-alma-zán fue ensanchado mediante la demolición de muchas tiendas situadas en ella para instalar allí la actual Plaza Mayor de la ciudad, surgiendo allí el centro administrativo y político de la ciudad cristiana¹³.

Desde el punto de vista arquitectónico y tipológico, los conquistadores hicieron valer sus derechos y levantaron edificios para satisfacer las nuevas necesidades. Según Gómez-Moreno Calera, como la arquitectura mudéjar estaba plenamente implantada en sus territorios de origen, estos adaptaron

¹⁰ Estas mercedes fueron dadas a hombres y a mujeres, sin embargo, nosotros solamente presentamos a las mujeres mercedoras de mercedes reales, dado que este estudio se centra en el estudio de éstas.

¹¹ Para conocer cómo se desarrollaba la cotidianeidad de los repobladores de Guadix a finales del siglo XV resulta de gran relevancia los trabajos: Manuel Espinar Moreno, María Angustias Álvarez del Castillo y María Dolores Guerrero Lafuente, *La ciudad de Guadix en los siglos XV y XVI (1490-1515)* (Granada: Ayuntamiento de Guadix, Universidad de Granada, 1992). Manuel Espinar Moreno, «La vida diaria de los repobladores de Guadix en noviembre de 1496», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino* 15 (2001): 35-39.

¹² Asenjo Sedano, *Guadix, la ciudad musulmana...*, 304-305.

¹³ *Ibidem*, 315-316.

los distintos repertorios artísticos sin diferencias apreciables salvo algunos matices¹⁴.

Constatamos también la participación activa de las mujeres en el proceso de castellanización y cristianización de la ciudad medieval islámica de Guadix. Repobladoras cristianas (esposas, viudas, hijas) que dentro del papel asignado en una sociedad patriarcal, aprovecharon su posición social en muchos casos y los resquicios que les dejaron las leyes y las normas establecidas, para promover arquitectura tanto civil como religiosa. La promoción y mecenazgo arquitectónico ejercido por ellas, unido al que ejercieron los hombres terminaría por cambiar de manera definitiva la fisonomía de la ciudad como analizaremos en los siguientes epígrafes.

2.3. *Las mujeres según el Sínodo de la diócesis de Guadix y de Baza de 1554*

Si bien la situación jurídica de las mujeres en la Edad Moderna está ampliamente estudiada, nos detenemos a analizar algunas cuestiones que sobre las mujeres estipula el Sínodo de Guadix–Baza de 1554. Los preceptos marcados por éste van a condicionar algunos aspectos de la vida de las mujeres de esta diócesis, al ser de obligado cumplimiento.

El sínodo convocado en Guadix por Martín Pérez de Ayala ha pasado a la historia como el más importante de los celebrados en la diócesis de Guadix y el primero «celebrado en el interior del Reino de Granada desde que éste se había anexionado a la corona de Castilla»¹⁵. En él se aborda todo un conjunto de temas relacionados con la reforma de la vida cristiana, partiendo de los decretos del Concilio de Trento, en cuyas deliberaciones había participado. Pérez de Ayala, como otros obispos asistentes al Concilio de Trento, regresó con la intención de aplicar en su diócesis las doctrinas y reformas allí promulgadas. Es por eso que la visitó antes casi en su totalidad¹⁶. El sínodo tuvo lugar durante veinte días (del 22 de enero al 10 de febrero de 1554), en las «casas obispales» de Guadix, celebrando treinta y dos sesiones. A los tres días de su terminación se publicaron en la catedral las *Constituciones*. Con un total de 254, se agrupaban en ocho títulos, que abarcan prácticamente todos los aspectos de la vida diocesana. En ellas se observa una preocupación preferente

¹⁴ José Manuel Gómez–Moreno Calera, *Arquitectura Mudéjar en la Comarca de Guadix* (Guadix: Centro de Iniciativas Turísticas de la Comarca de Guadix, 2009), 35.

¹⁵ Antonio Gallego y Burín y Alfonso Gamir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554* (Granada: Universidad de Granada, 1996), 9.

¹⁶ Leovigildo Gómez Amezcua, «La pastoral del bautismo en el Sínodo de 1554», *Boletín del Centro de Estudios Pedro Suárez* 24 (2011): 61–65.

por los moriscos, neoconvertos que formaban la mayoría de la población de la diócesis y que, tras un largo periodo de dominación cristiana, «todavía conservaban, casi en su integridad, lengua, costumbres, usos y ceremonias, más arraigadas aún por la clandestinidad en que las practicaban»¹⁷.

Si bien la mayoría de los preceptos del sínodo estaban dirigidos a esta población morisca, eran de obligado cumplimiento para toda la población. Es por ello que este documento nos ofrece una información muy valiosa de algunos aspectos de la vida de los habitantes de los territorios adscritos a la diócesis de Guadix–Baza durante la segunda mitad del siglo XVI. Resultan de gran interés para esta investigación las constituciones dedicadas a ordenar y vigilar la vida de las mujeres.

El control ejercido por la Iglesia hacia las mujeres se iniciaba ya en la infancia, atribuyendo a las niñas obligaciones como la asistencia a misa. El texto recoge el hecho de que las doncellas de diez o doce años iban a misa los sábados y no los domingos. Esto suponía un gran inconveniente, pues incumplían la obligación de asistir a misa los domingos y las privaba de los sermones que se predicaban. Además de ello, al quedarse esos días en sus casas solas y trabajando, contravenían el precepto de la Iglesia que establecía no trabajar esos días. Es por ello que el sínodo ordena que todas las doncellas de doce años en adelante fueran con sus madres a la misa mayor de los domingos y fiestas de guardar¹⁸.

Otro de los aspectos que quedaba regulado en el sínodo y que afectaba a las mujeres directamente era el matrimonio. El documento lo define como un sacramento que consiste en un «ayuntamiento legítimo» e indisoluble de hombre y mujer; que han de tener una vida común e indivisa casi en todas las cosas. Además en él debían de concurrir tres factores: fidelidad; amor recíproco del hombre a la mujer y de la mujer al marido, y cuidado común de criar los hijos cristianamente¹⁹. Resulta llamativa la obligación de ambos cónyuges del cuidado común de los hijos, si bien esta era una labor que mayoritariamente realizaban las mujeres. Por otra parte, la indisolubilidad estipulada para el matrimonio vino a afectar especialmente a las mujeres casadas que tenían maridos ausentes durante mucho tiempo. Estas, según el sínodo, no podían casarse de nuevo hasta que presentaran a los provisosores de la Iglesia varios

¹⁷ Gallego y Burín y Gamir Sandoval, *Los moriscos...*, 29.

¹⁸ Martín de Ayala, *Synodo de la Diocesi de Guadix y de Baça* (Alcalá de Henares: Casa de Iuan de Brocar, 1554). Edición facsímil de la Universidad de Granada de 1996 con estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano. Título VI, fol. Llv. Hombres y mujeres estaban obligados a ir a misa todos los domingos y fiestas de guardar a partir de los catorce años. Pero según se recoge en este título, la obligación de las mujeres se adelantaba a los doce años.

¹⁹ *Ibidem*, título VI, fol. XXv.

testigos que dieran fe de la muerte de su marido, además de una probanza o certificación de que había fallecido²⁰. Esta situación provocó que muchas mujeres, que habían perdido a su marido en guerras u otras circunstancias y que no podían probar su fallecimiento, quedaran en total desamparo.

Otras circunstancias que afectaban la intimidad de las mujeres y que reguló el sínodo fueron aspectos relacionados con el parto y el postparto. Se estableció que el parto debía ser atendido por una cristiana vieja y que las recién paridas sólo podían salir para dar gracias a Dios por su hijo a la parroquia donde la criatura había sido bautizada. Esta primera salida debía hacerse dentro del primer mes después del parto. En el caso de que en este periodo la mujer no estuviera recuperada, tendría que hacerlo dentro del mes y medio posterior²¹.

Preocupación fundamental de los padres del sínodo fue la salvaguarda de la decencia y la honestidad de las mujeres. Es por esto que también regulan el sacramento de la confesión para ellas. Con el fin de que no estuvieran muy cerca del confesor, lo cual «es manifiesta indecencia y deshonestidad», las mujeres menores de cuarenta años y mayores de catorce debían confesarse en el confesionario de sus parroquias. En el caso de no existir confesionario, debían ser oídas en confesión públicamente en el cuerpo de la iglesia. Se especifica de manera clara que no se debía administrar este sacramento en rincones ni capillas secretas²². La juventud de la mujer, y por tanto la etapa donde más peligro corrían de ser deshonestas, queda estipulada entre los 14 y los 40 años.

Especial inquietud despertaron también las «mujeres sospechosas» que atentaban contra la honestidad y que vivían con los clérigos. Consideraban mujer sospechosa a aquella que vivía con un clérigo y no era madre ni hermana ni hija de hermano o hermana ni tía, hermana del padre o madre. También era considerada sospechosa toda mujer que no pasase de cuarenta y cinco años y que fuera de «buen parecer», si no estaba casada. En sus visitas, Martín Pérez de Ayala había constatado cómo los clérigos vivían con mujeres ataviadas con mil colores, hecho que condenaba enérgicamente²³. Por contraposición, este último precepto pone de manifiesto que las buenas cristianas accitanas no debían vestir con trajes coloridos.

Las mujeres sobre las que cayó todo el peso del sínodo fueron las alcahuetas. Definidas como mujeres viles, con poco temor a Dios y que acostumbran a ser «intervenidoras», llevando y trayendo mensajes y tratos ilícitos entre hombres y mujeres en perjuicio de la honestidad. Y aquellas otras que tenían

²⁰ *Ibid.* Título VI, fol. XXIIv.

²¹ *Ibid.* Título II, fol. VIv y fol. VII.

²² *Ibid.* Título II, fol. XII.

²³ *Ibid.* Título V, fol. XLVIIIv.

por costumbre recibir en sus casas a hombres y mujeres que ilícitamente «se quieren conuersar». El sínodo estipuló que la persona que fuese hallada en semejantes tratos, si amonestada una vez no desistía de ello, sería azotada públicamente o desterrada de la diócesis²⁴.

Finalmente, el recato de las mujeres recluidas en los conventos y monasterios quedaba también protegido al estipularse que en ellos no podía entrar hombre alguno; salvo que éste fuese confesor, médico, mayordomo de algún monasterio u hombre muy anciano o de mucho crédito²⁵. Bajo todas estas normas morales –y algunas más que afectaban tanto a hombres como mujeres²⁶– y bajo las leyes establecidas, se va a desarrollar la vida de las mujeres accitanas durante la segunda mitad del siglo XVI y todo el siglo XVII.

3. Promotoras de arquitectura religiosa

Es en este contexto histórico–espacial que hemos descrito donde las mujeres ejercieron su labor promotora. Presentamos a continuación el estudio de caso de varias de ellas que participaron en la promoción de diferentes tipologías arquitectónicas de carácter religioso. Estas van desde la construcción de capillas a la fundación de colegios o conventos. Precediendo a su labor constructiva y/o fundacional, ofrecemos sus datos biográficos que hemos obtenido a través de diversa documentación de archivo. Precisamos que, si bien este estudio, como decíamos, está centrado en el análisis de la arquitectura religiosa promovida por mujeres, en nuestra labor de investigación las hemos documentado participando también en la promoción de arquitectura civil.

3.1. *Mujeres en la construcción de la catedral de Guadix: el caso de la «capilla de Don Tadeo»*

Tras la conquista de la ciudad de Guadix, las mezquitas fueron ocupadas. Las pequeñas se convirtieron en viviendas de los nuevos pobladores, mientras que las de un mayor tamaño se transformaron en iglesias cristianas. En la mezquita Mayor se instaló la iglesia Mayor o de Santa María, dedicada a Santa María de la Encarnación. Terminada la conquista de Granada, el Gran Cardenal, Pedro González de Mendoza expidió en la Alhambra, el día 21 de

²⁴ *Ibid.* Título VI, fol. LXVIr.

²⁵ *Ibid.* Título V, fol. XLVIIv.

²⁶ Muchas de las normas morales impuestas en el sínodo de 1554 estuvieron vigentes durante siglos.

mayo de 1492, la bula por la que se erigía en catedral la iglesia Mayor de Santa María de la Encarnación de Guadix. A ella se le aplicaron todas las posesiones, censos y rentas que tuvo la mezquita Mayor²⁷.

El 20 de octubre de 1494 el viajero alemán Jerónimo Münzer visitó Guadix y su mezquita que, adaptada ya al culto cristiano, nos la describe de la siguiente manera:

Es su mezquita bastante bella, y hexagonal. Tiene setenta columnas libres, y en el centro un bello jardín cubierto, en medio del cual hay una fuente viva para sus acostumbradas abluciones. Ahora está dedicada a la bienaventurada Virgen María. Tiene obispo y doce canónigos, que viven de las rentas que antes tenía la mezquita en tiempos de los sarracenos²⁸.

Como verificamos en las palabras de Münzer, la catedral aprovechó en sus primeros años la fábrica de la mezquita con muy pocas variaciones. No será hasta 1496, una vez consolidada la conquista, cuando se pensó en transformarla en un auténtico templo cristiano. Por razones de economía de materiales, se aprovechó la misma disposición topográfica que venía impuesta por la mezquita. El mihrab fue aprovechado como puerta de acceso a la nueva catedral, mientras que sobre la nave se alzaría el cuerpo de la catedral. El resto de la mezquita (patio porticado y ajardinado) quedaría para la futura cabecera. Así fue surgiendo una catedral de planta basilical de tres naves y muy corta desde el presbiterio a la portada, con líneas góticas decadentes. Al frente de la dirección de su fábrica, Carlos Asenjo sitúa a Enrique Egas. Aquella iglesia gótica tenía una serie de capillas laterales, entre las que destacaba la de los marqueses de Diezma. La tierra de esta primitiva catedral estaba muy disputada para enterramiento de hidalgos, dividida en zonas con tarifas diferentes según la proximidad al altar mayor²⁹. En torno al año 1500 se fueron adquiriendo o permutando las edificaciones que ocupaban la zona que habría de ser cabecera de la catedral, siempre, según Asenjo Sedano, siguiendo las trazas dadas por Enrique Egas. La financiación de la construcción de la nueva cabecera supuso un grave problema que hizo necesario solicitar a los hidalgos locales que fueran ellos los promotores de las capillas absidiales, mediante el derecho de enterramiento en ella y de privilegios litúrgicos para ellos y sus descendientes.

²⁷ Cf. Carlos Asenjo Sedano, *La Catedral de Guadix* (Guadix: Fundación Caja Rural, Cabildo de la Catedral de Guadix, 1977), 25–30.

²⁸ Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal. Reino de Granada. Introducción de Manuel Espinar Moreno* (Granada: Método, 2008), 108.

²⁹ Asenjo Sedano, *La Catedral de Guadix...*, 31–36.

Los hidalgos más notables acudieron a tal llamamiento y así empezó a sacarse de cimientos la cabecera³⁰. Sin embargo, no solo hombres acudieron a este llamamiento del Cabildo catedralicio. Según reflejan varios documentos que se custodian en el Archivo Histórico Diocesano de Guadix y que recoge y transcribe Carlos Asenjo en su obra *Arquitectura religiosa y civil en la ciudad de Guadix en el siglo XVI*, las mujeres también participaron junto a los hombres en la promoción y mecenazgo de la cabecera gótica de la catedral de Guadix³¹. Ejemplo de ello será el proceso constructivo de la conocida como capilla de Don Tadeo y en el que constataremos la presencia activa de varias mujeres.

En 1505 Quiteria del Castillo, mujer de Benito de Bitoria³², junto a sus hijos, Hernando del Castillo y Juan de Moreda, compraron al Cabildo una capilla conocida como del Sagrario por 24.000 maravedíes, con el fin de poder «hacer y edificar otra nueva capilla» y convertirla en enterramiento familiar. La primitiva capilla en la que, antes de su compra, fue enterrado Benito de Bitoria se situaba junto a la sacristía del templo gótico. Finalizado el proceso de compra, el Cabildo otorgó a Quiteria del Castillo y a sus hijos total libertad para edificarla de nuevo y colocar en ella sepulturas, bultos y las armas familiares. Además, se les concedió el altar frontal para que pudieran decir misa. En el documento de compra quedó establecido que si en un futuro esta capilla fuera derribada para construir la capilla mayor, la Iglesia estaría obligada a construir otra capilla similar a ésta³³.

Corría el tiempo y a finales de la primera mitad del siglo XVI, la catedral gótica, terminada a medias, se mostraba insuficiente para albergar los cultos litúrgicos propios de la época; además corrían nuevos aires en la arquitectura. En 1549 Diego de Siloé se ocupa de las trazas y proyecta una nueva cabecera, torre y capilla redonda.

Quiteria del Castillo y sus hijos construirían a su costa aquella primitiva capilla de la que pocos datos más disponemos y que se mantendría en pie durante toda la primera mitad del siglo XVI, para, finalmente, caer víctima de la

³⁰ *Ibidem*, 37–38. El autor habla sólo de hombres, pero como veremos, las mujeres también serán promotoras y mecenas de estas capillas funerarias, contribuyendo con su economía y directrices a la construcción de un edificio público.

³¹ Carlos Asenjo Sedano, *Arquitectura religiosa y civil en la ciudad de Guadix en el siglo XVI* (Granada: Universidad de Granada, 2000), 21–42. Apéndices 2, 8, 13 y 14 de esta obra.

³² Respetamos la grafía original del documento en el que el apellido aparece con B. Benito de Bitoria (Vitoria), fue «continuo» de los reyes. Censado como caballero, obtuvo la vecindad de Guadix por merced real, además de ello recibió 84 fanegas de tierra, aranzada y media de viña y un pedazo de carmen. Valorado todo en 36.000 maravedíes. Llegó a ser regidor de Guadix. Espinar Moreno *et al. La ciudad de Guadix...*, 127–136.

³³ Asenjo Sedano, *Arquitectura religiosa y civil...*, 21–23. Apéndice 2.

nueva cabecera proyectada por Diego de Siloé en 1549. Tenemos constancia de que en 1565 la capilla ya no existía. En ese año Pedro Benavides de Castro, regidor de Guadix y heredero de la capilla que fue de sus abuelos, solicitó al Cabildo que se le entregara otra ya que en la antigua se había construido un zaguán, una escalera para subir al cabildo y se había colocado la puerta de tránsito al cementerio³⁴. El Cabildo probablemente asignaría a los herederos otra capilla, ya que en 1597 el propietario y sucesor de Benito de Bitoria era Tadeo de Benavides y Cárdenas. Este año mismo año, el Cabildo de la Catedral solicitó al nuevo propietario que reparase la capilla que se encontraba en un estado ruinoso. Tenía al aire todo el techo y caídas y podridas todas las maderas. Se estimó en 500 ducados el gasto necesario para su reparación y puesta en servicio para la celebración en ella de los oficios religiosos. En caso de que el propietario no se hiciera cargo de su reparación, se le despojaría de cualquier derecho sobre ella y los cuerpos que había enterrados se vaciarían y serían trasladados a otra parte. Sin embargo, en esta fecha Tadeo de Benavides, no era el único propietario de la misma³⁵. Eran herederas y propietarias también Marina de Luxán y Ana del Castillo. A ellas exigió también el Cabildo y el propio Tadeo de Benavides que, como herederas de Benito de Bitoria, arreglaran y repararan la capilla como era su obligación³⁶.

No es nuestro objetivo detallar la historia de la catedral de Guadix, pues ya está ampliamente estudiada –aunque convendría dar un nuevo enfoque a estos estudios aplicando la perspectiva de género– sino el constatar cómo las mujeres estuvieron presentes en su construcción³⁷. Para ello nos hemos centrado en una capilla, la conocida como de Don Tadeo, en la cual y a modo de cata arqueológica, hemos documentado la presencia activa en su construcción y reparo de varias mujeres a lo largo del siglo XVI. La primera, Quiteria del Castillo, que como viuda compró la propiedad y que se convirtió en promotora

³⁴ *Ibidem*, 34. Apéndice 8.

³⁵ Esta capilla era la conocida como capilla de Don Tadeo y se situaba en la primitiva catedral gótica entrando a la derecha, a la altura del coro. Tradicionalmente se ha mantenido que correspondía con la actual capilla de San Torcuato, hecho que es incorrecto pues ambas se situaban en extremos opuestos de la catedral.

³⁶ Asenjo Sedano, *Arquitectura religiosa y civil...*, 40–41. Apéndices 13 y 14. José Manuel Gómez–Moreno Calera, «Diversas precisiones sobre la catedral de Guadix y su ampliación barroca», *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada* 40 (2009): 224.

³⁷ La catedral de Guadix, está ampliamente estudiada desde varias perspectivas en la obra: Antonio Fajardo Ruiz, coord., *La Catedral de Guadix. Magna Splendore* (Granada: Mouliá, 2007). También resultan de gran utilidad los artículos de Gómez–Moreno Calera, «Diversas precisiones sobre la catedral de Guadix...». Íd., «La Catedral de Guadix en los siglos XVI y XVII», *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada* 18 (1987): 107–118.

junto a sus hijos de su construcción, con el fin de convertirla en enterramiento familiar. Con el paso de los años observamos cómo la edificación se va deteriorando hasta el punto de amenazar ruina. Es entonces cuando advertimos cómo los sucesores, hombres y mujeres, sin distinción de género, que heredaban la propiedad, heredaban también la obligación de mantenerla y repararla con sus propios bienes. Es en este momento cuando aparecen los nombres de Marina de Luxán y Ana del Castillo que, como herederas de la propiedad, tenían la obligación de costear su mantenimiento.

3.2. *Promotoras en la iglesia del convento de San Francisco*

Los franciscanos se establecieron en la ciudad de Guadix por virtud de una real cédula dada por los Reyes Católicos en la Vega de Granada el 25 de noviembre de 1491³⁸. Inicialmente se instalaron en el sector llamado Sened hasta que se les asignó una zona de huertos extramuros y hacia el este de la ciudad. Ubicados en este nuevo emplazamiento, pronto comenzarán la edificación de su casa convento, a la que enseguida agregarían el proyecto de iglesia. La construcción de ambos abarca fundamentalmente toda la primera mitad del siglo XVI, aunque la finalización de la edificación se alargaría durante todo el siglo XVI. A los franciscanos les tocó en suerte el estamento aristocrático de la ciudad, por lo que la nobleza y los hidalgos asentados en Guadix hicieron del convento de San Francisco su centro religioso por excelencia.

Actualmente la iglesia consta de una nave rectangular central que constituye el templo. El presbiterio se sitúa en el cabecero de la nave un poco más alto, separándose de la nave central por un gran arco ojival sin apoyo de columnas o pilastras. En los laterales se abren capillas de profundidad variable³⁹. Según Gómez–Moreno Calera podríamos estar hablando de la primera iglesia de Guadix y una de las más antiguas de la provincia. Su construcción supuso el despegue del mudéjar granadino. Inicialmente debió contar con sólo una nave principal, para añadirle sucesivamente la capilla mayor y otras varias laterales hasta alcanzar la configuración actual. A lo largo del siglo XVI y el siguiente algunas de las principales familias accitanas fundaron en ella diversa capillas y altares, ganando en prestigio y riqueza artística. La construcción de las capillas no corresponde a un plan inicial regular en su distribución, salvo

³⁸ Pedro Suárez, *Historia de el Obispado de Guadix y Baza* (Madrid: Imprenta de Antonio Román, 1696), 179. Alonso de Torres sitúa su fundación el 22 de diciembre de 1490. Transcurrido un año sin haberse edificado, los reyes expidieron la real cédula que se cita. Alonso de Torres, *Crónica de la Santa Provincia de Granada de la regular observancia de nuestro seráfico padre san Francisco* (Madrid: Juan García Infançón, impresor, 1683), 91.

³⁹ Asenjo Sedano, *Arquitectura religiosa y civil...*, 135–140.

las dos que se encuentran anexas al arco toral y que presentan sendos arcos apuntados de similar factura y amplitud. Las restantes, todas las del lado izquierdo, presentan arcos con distinta altura y anchura, lo que hace sospechar que se trata de realizaciones sucesivas. Este mismo lateral debió de contar incluso con más capillas cuyos arcos se encuentran hoy cegados bajo el coro⁴⁰.

El estamento nobiliario que, como señalábamos con anterioridad, convirtió la iglesia del convento de San Francisco en su centro religioso, también fue el promotor y mecenas de gran parte de ella; sin olvidar que ese estrato estuvo formado por hombres y por mujeres. Ambos, aunque con atribuciones y roles distintos, componían esa parte de la sociedad llamada nobleza. Es por ello que ambos quisieron o estaban obligados a ensalzar y perpetuar la memoria de su linaje y qué mejor forma de hacerlo que promoviendo arquitectura religiosa. Es en esta función de promoción y mecenazgo en la que hemos podido documentar la presencia de dos mujeres que intervienen en la construcción de la iglesia de San Francisco. Se trata de María de Atouguía e Isabel de Luján, a cuyas figuras nos acercaremos más detenidamente en las siguientes líneas. Sin embargo cabe destacar que, si bien ellas son las más representativas, hubo otras mujeres que se citarán más adelante que también contribuyeron a la construcción o reparo de este templo.

3.2.1. María de Atouguía, el mecenazgo de una lusitana en Guadix

Doña María de Atouguía fue dama de la reina Isabel la Católica e hija de Mosén Lope de Atouguía; ilustre caballero portugués, montero mayor del rey Fernando, criado del rey de Castilla y comendador de Malagón⁴¹. Contrajo matrimonio con Francisco Pérez de Barradas, perteneciente a uno de los más importantes linajes del Reino de Granada, gozando desde un primer momento de una indiscutible posición social. Este caballero de ascendencia portuguesa fue conquistador del Reino de Granada, caballero de Santiago, capitán de la Reina y regidor de Guadix desde 1508. Obtuvo del repartimiento de la ciudad unas propiedades sobre las que edificó su palacio, situado en la Puerta Alta junto a la Alcazaba y una suerte de tierras. En 1531, el matrimonio formado por María de Atouguía y Francisco Pérez de Barradas vinculó sus bienes en mayorazgo a favor de su hijo Francisco; regidor de Guadix, paje del rey Católico y caballero de Santiago, que casó con doña Leonor de Figueroa⁴².

⁴⁰ Gómez-Moreno Calera, *Arquitectura Mudéjar...*, 112-114.

⁴¹ Salvatore Leonardi, «De Portugal a Guadix pasando por Murcia. Datos para la historia de los primeros Barradas», *Murgetana*, nº 114 (2006): 84.

⁴² Enrique Soria Mesa, *Linajes granadinos* (Granada: Diputación Provincial, 2008), 57-58. Juan

El palacio de los Pérez de Barradas se situaba sobre la llamada Puerta Alta, Bib Rambla en época musulmana, en un espacio urbano que antes de la conquista cristiana de la ciudad se incluía en el recinto de la Alcazaba. Este espacio se segregó del recinto de la fortaleza. Se trata del primer palacio con estructura de castillo que se construye en la ciudad, apoyando su lateral oriental en las torres preexistentes. Su fachada entre torres, su sensación de macicez, su sobriedad externa y su escueta heráldica testimonian su datación en el primer tercio del siglo XVI⁴³.

Francisco Pérez de Barradas y María de Atouguía, participaron de forma activa en el proceso de evangelización y castellanización que sufre la ciudad de Guadix tras la conquista cristiana. Ejemplo de ello es que contribuyeron a la fundación del convento de San Francisco de Guadix, constituyéndose como patronos y mecenas de la capilla mayor de su iglesia. Constancia de ello dejará María de Atouguía en su testamento en el que mandó que su cuerpo fuera sepultado «en la capilla mayor que mi marido Francisco Pérez de Barradas e yo emos edificado y hecho para este fin». Y donde deja claro que la capilla «es mía y della somos patronos mi señor Francisco Pérez de Barradas e yo e todas nuestros subcesores». La obra de la capilla fue iniciada a principios del siglo XVI y en 1528, Francisco Pérez de Barradas destinó para su remate 40.000 maravedíes anuales. Por su parte, María de Atouguía en su testamento, fechado el 4 de noviembre de 1552, destinó 300 ducados para la realización de un retablo e hizo donación de una serie de piezas de orfebrería y ornamento para los oficios religiosos⁴⁴.

Tradicionalmente la figura de esta mujer portuguesa que fue dama de la reina, que desarrolló parte de su vida en la recién conquistada ciudad de Guadix y que contribuyó a su transformación en ciudad cristiana, ha quedado relegada al olvido; pese a que, como hemos evidenciado, fue patrona, fundadora y mecenas en la iglesia de este convento. Prueba de la invisibilización a la que fue sometida esta mujer a lo largo de la historia la encontramos en la obra que en el siglo XVII escribió Alonso de Torres denominada *Crónica de la Santa Provincia de Granada*. En ella relata cómo los Reyes Católicos hicieron donación de esta capilla mayor a Francisco Pérez de Barradas y a su hijo don Lope de Figueroa en compensación por su participación en la conquista del reino. Obviando totalmente la presencia de María de Atouguía. Sin embargo,

de Hariza, *Descripción genealógica de los excelentísimos señores marqueses de Peñaflo* (Écija: Imprenta de Benito Daza, 1772), 2-4.

⁴³ Asenjo Sedano, *Arquitectura religiosa y civil...*, 263.

⁴⁴ El testamento de María de Atouguía se encuentra en el Archivo Municipal de Écija: L. 332, D. 12. Los fragmentos citados están recogidos en Leonardi, «De Portugal a Guadix...», 90.

esta obra es interesante porque describe cómo era aquella capilla que costó el matrimonio Pérez de Barradas–Atouguía. Según la crónica de Alonso de Torres, en el lado del Evangelio del altar mayor estaba situada la estatua de Francisco Pérez de Barradas armado y sobre la pared había pintada una batalla en la que constaba el siguiente texto:

Año de mil quatrocientos y noventa, Francisco Pérez de Barradas, trinchante del Rey Católico y su capitán, alcaýde de la villa de La Peza, día de Santiago, con ocho de a cauallo y dos peones peleó con quarenta y dos moros de a cauallo y los venció y murieron veinte y seis de los moros.

En el lado de la Epístola, el cronista nos sitúa la estatua de su hijo Lope de Figueroa y Barradas. Bajo el altar mayor se encontraba una bóveda a la que se accedía por una escalera y en la que sobre un poyo se disponían los ataúdes⁴⁵.

3.2.2. Isabel de Luján, mecenas de arquitectura mudéjar

Pocos datos biográficos hemos obtenido de doña Isabel de Luján. Las noticias que poseemos sobre su vida las conocemos a través de documentos relativos a la de su marido. Sin embargo, lo que sí conservamos de ella es un documento de valor incalculable para esta investigación: un contrato de obras firmado de su puño y letra, que analizaremos más adelante, y que nos ha permitido señalar a Isabel de Luján como una importante mecenas de arquitectura religiosa en la ciudad de Guadix.

Conocemos que Isabel de Luján fue la segunda esposa de Diego de Luján. Puesto que ambos compartían apellido, es muy probablemente que el matrimonio tuviera un importante grado de consanguinidad. Diego de Luján era sobrino de Constanza de Luján y de Fernando de Mendoza⁴⁶, padres de Pedro de Mendoza y Luján, fundador de la ciudad de Buenos Aires y adelantado del Río de la Plata⁴⁷. Por todo ello resulta evidente que Isabel de Luján perteneció a una de las familias más importantes de las asentadas en el Reino de Granada.

El linaje de los Luján (o Luxán) es originario de una aldea del mismo nombre, sita en las serranías de Muro de Roda, en Aragón. La casa–solar de

⁴⁵ Torres, *Crónica de la Santa Provincia de Granada...*, 91–92.

⁴⁶ En los textos consultados aparece que este señor se llamaba Fernando, sin embargo en la documentación que hemos consultado aparece citado como Bernardo de Mendoza. Hemos mantenido el nombre con el que tradicionalmente se conoce a este caballero.

⁴⁷ Archivo Histórico Diocesano de Guadix [AHDGu]. C. 2780, D. 3. Fernando de Mendoza y Constanza de Luján fueron patronos y mecenas de la capilla mayor de la iglesia del convento de Santo Domingo, donde hoy en día perduran sus escudos.

la familia estaba en Tierrantona, población de la comarca de Sobrarbe, en el valle oscense de La Fueva. Allí se erigía su castillo principal. El linaje terminó vinculándose de manera íntima con los Mur. Se crea entonces una nueva familia conocida como los Mur–Luján –o meramente Luján–, que en las siguientes décadas se dividiría en cuatro grandes ramas: los Lujanes de Madrid, con Miguel Jiménez de Luján como antepasado común; los de Cuenca, descendientes de un abuelo de Fernán García de Luján, que se instaló en Enguádanos a mediados del siglo XIV; los de Lérida y los Lujanes de Zaragoza. Pasado el tiempo personas de estas ramificaciones del linaje se diseminaron por la península y en especial por tierras conquenses, albaceteñas y andaluzas⁴⁸. Todo parece indicar que los Lujanes accitanos provienen de la rama madrileña de este linaje.

Diego de Luján falleció en 1528 dejando viuda y sin hijos a su esposa Isabel de Luján. El matrimonio era poseedor de una capilla en la iglesia del convento de San Francisco de Guadix. Es por ello que Diego de Luján en su testamento ordenó que su cuerpo fuera sepultado en ella y que se sacasen de sus bienes 10.000 maravedíes y doce fanegas de trigo para fundar una capellanía sobre esta capilla. En ella se debían decir varias misas por su alma, la de su primera mujer, Quiteria, y la de sus padres y abuelos. Deja como patrona de la capellanía hasta el fin de sus días a su esposa, Isabel de Luján. Tras el fallecimiento de ésta, estipuló que la titularidad de la capellanía pasaría a Pedro de Mendoza y Luján, su primo⁴⁹.

Conviene en este punto precisar que la capellanía era una fundación perpetua por la cual una persona segregaba de su patrimonio ciertos bienes, en vida o por testamento, y formaba con ellos un vínculo destinado a la manutención y sustento de un clérigo o institución, quedando obligado el titular a decir ciertas misas y oficios por las intenciones del fundador. El fundador de la capellanía regulaba normalmente en el documento originario todas las características de la fundación, desde su mismo objeto, al derecho de nombrar el beneficiario o beneficiarios de la misma, indicando, en ocasiones, hasta la clase de las misas u oficios a celebrar⁵⁰.

⁴⁸ Cf. Óscar López Gómez, «Tradicón y supervivencia política en tiempos de los Reyes Católicos: Juan de Luján, regidor de Madrid, alcaide de Escalona, Gobernador de Elche», en *Madrid: su pasado documental*, dir. por Juan Carlos Galende Díaz y Susana Cabezas Fontanilla, coord. por Nicolás Ávila Seoane (Madrid: Universidad Complutense, 2015), 203–227.

⁴⁹ AHDGu. C. 3181, D. 1, fol. 708.

⁵⁰ Manuel González Ruiz, «Las capellanías españolas en su perspectiva histórica», *Revista Española de Derecho Canónico* (1950), 475–501. Rafael Marín López, «Notas histórico–diplomáticas sobre Capellanías y Cofradías en la Catedral de Granada», *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, nº 20 (1995): 67–68.

En el caso que nos ocupa la patrona o beneficiaria de esta capellanía, Isabel de Luján, además de hacerse cargo de la gestión de todo lo relativo a la celebración de misas y aniversarios, se convirtió en promotora y mecenas de la capilla sobre la que constituyó la fundación. Conocemos que la capilla familiar de los Lujanes de la iglesia de San Francisco se encontraba a medio construir en 1530. En este momento solamente tenía finalizada la cripta para enterramientos (ya que los cuerpos parece que se encontraban ya depositados allí en esta fecha), y los muros, que estaban sin enlucir⁵¹. Es por esto que doña Isabel de Luján, ya viuda, tuvo que finalizar la obra de la capilla familiar con el fin de ponerla en servicio y cumplir con su obligación de beneficiaria de la capellanía instituida por su marido. Así completó la capilla con la construcción de una armadura ochavada, un altar, una reja y el solado de ladrillo de toda ella⁵².

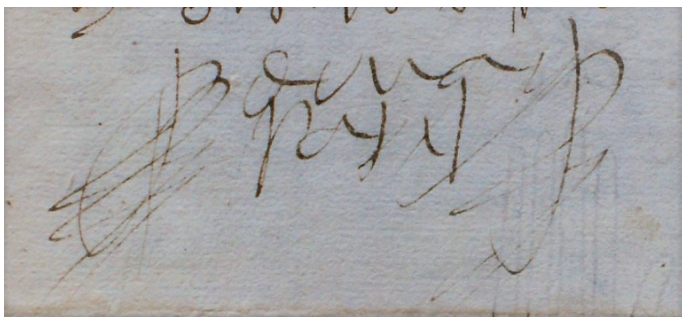


Fig. 1. Firma de Isabel de Luján en el contrato de obras para la ejecución de la capilla de San Francisco, 1530. AHPNGu, XVI, 9, fol. 186r. Se puede leer «doña Ysabel».

El 16 de agosto de 1530 doña Isabel de Luján y el carpintero Gaspar Ruiz firmaron el contrato para la ejecución de la capilla de Don Diego de Luján. El contrato se adjudicó, tras varios pregones públicos, a este carpintero por dieciséis mil trecientos maravedíes. Tras medir la capilla, Gaspar Ruiz recibió de Juan de Domedel ocho mil ciento cincuenta maravedíes, la mitad del precio por el que se adjudicó la construcción.

⁵¹ Conocemos que en 1620 la capilla sobre la que Diego de Luján fundó una capellanía estaba dedicada al Cristo de Burgos. Hasta el momento no hemos podido ubicarla dentro de la iglesia, confiamos que en futuras investigaciones podamos hacerlo. AHDGu. C. 2780, D. 3.

⁵² Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Guadix [AHPNGu], XVI, 9, fols. 184v–186r. Si bien Carlos Asenjo recoge este documento en la página 141 de su obra *Arquitectura religiosa y civil...*, que hemos citado con anterioridad, nosotros hemos actualizado y corregido tanto su transcripción paleográfica y la signatura del mismo.

Este es uno de los pocos contratos de obras en los que hemos documentado que una mujer, como promotora de la obra, lo firma con su nombre (fig.1.). El documento además contiene las prescripciones técnicas o condiciones que la señora estipuló para la finalización de la obra. Esto nos da una idea bastante aproximada del proyecto que ella patrocinó para el panteón familiar y con el que perpetuaría y ensalzaría su linaje y el de su familia.

La señora, como promotora y mecenas de esta nueva construcción, eligió una obra mudéjar. Según Gómez Moreno Calera, la arquitectura y, sobre todo, la carpintería mudéjar, con su repertorio de fantasía cromática y complejidad visual, representaba un modelo de riqueza más evidente que las propias bóvedas góticas o renacentistas. Es por ello que las capillas de los promotores de alta alcurnia se cubrían con el mismo tipo de estructura que tenían en sus propios salones palatinos⁵³. Siguiendo esta tradición Isabel de Luján eligió una armadura de lazo para su capilla. Las características con las que se debía hacer la armadura quedaron establecidas de la siguiente manera (figs. 2 y 3):

Primeramente, el maestro que esta dicha obra tomara, asentará vnos estribos con sus cuadrales enbebidos en la pared por cima del papo del arco, de manera que no toque la armadura en el tejado alto. Y abaxo destes estribos, se sentarán vna solera con su desván y que sea asentada altura de una chilla y llevará sus pechinas de bozinas. Y encima destes dichos estribos se sentarán los paños de lazo conforme a la muestra, muy bien clavados en los estribos y las <chi>llas que hazen entre lazo y lazo yrá guarnecido de cinta saetín y luego será entretablada de sus tablas de pino y después de entablada se echará vna capa de yeso. Toda esta madera será de Güéscar y muy buena⁵⁴.

En general, los carpinteros contrataban solamente la ejecución física de la techumbre y sus herramientas y el promotor debía poner los materiales. La madera con la que se elaboraban estas techumbres en Guadix era principalmente, como refleja el contrato de obras, de pino de Huéscar o de Baza⁵⁵. Tanto los modelos de las cubiertas y techumbres como los propios carpinteros eran de fuera y llegaron a la ciudad junto con los repobladores. Eran tanto cristianos viejos como mudéjares o moriscos. Es por ello que desconocemos la procedencia del carpintero Gaspar Ruiz, adjudicatario de este contrato. En cuanto a su tipología, la armadura elegida por la promotora para cubrir un espacio posiblemente rectangular era una armadura ochavada, que suele ser la

⁵³ Cf. José Manuel Gómez–Moreno Calera, *Arquitectura Mudéjar...*, 35.

⁵⁴ AHPNGu, XVI, 9, fol. 185r.

⁵⁵ Gómez–Moreno Calera, *Arquitectura Mudéjar...*, 56.

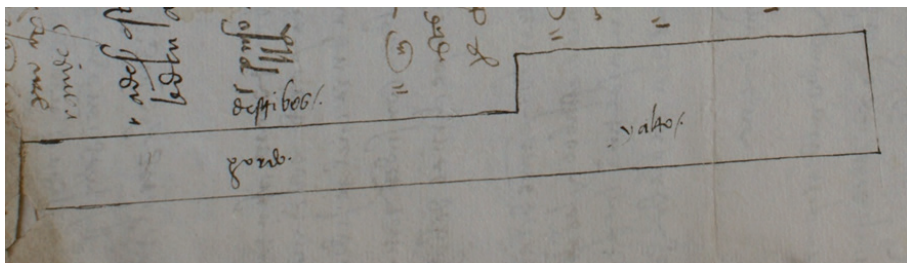


Fig. 2. Dibujo realizado en el margen izquierdo del contrato de obras para explicar cómo debían ser los estribos de la armadura, 1530. AHPNGu, XVI, 9, fol. 185v.

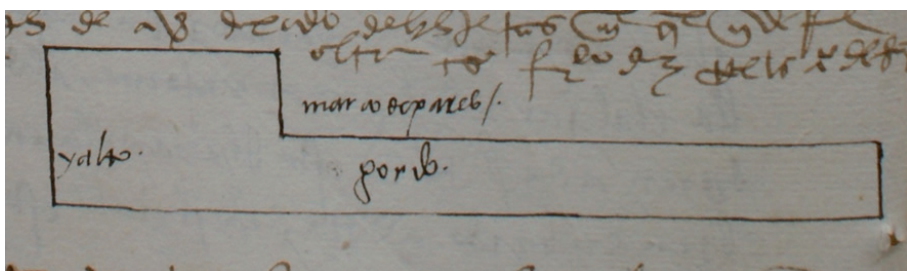


Fig. 3. Dibujo realizado en la parte inferior del contrato que explica cómo debían ser los marcos de pares, 1530. AHPNGu, XVI, 9, fol. 185v.

más ostentosa y ornamental. En la arquitectura religiosa se usó principalmente para cubrir capillas mayores. Están configuradas por ocho faldones y un almi-zate octogonal. Todas ellas son de limas moamares o dobles limas en los quie-bros de cada paño⁵⁶. La mayoría de estas armaduras solía estar policromadas, aunque en nuestro caso el documento no lo especifica. Quizá esto sea debido a que la policromía de la armadura sería objeto de un contrato diferente con un pintor. Dado que la armadura de la nave central de esta iglesia y la de la capilla mayor están policromadas, creemos que la de esta capilla también lo estuvo.

Como apuntábamos anteriormente, la armadura ochavada era propia de las capillas mayores, sin embargo, en el caso de la ciudad de Guadix, encontramos dos excepciones a ello en dos capillas laterales de dos iglesias conventuales. La primera excepción la hallamos en la armadura del proyecto de Isabel de Luján en la iglesia del convento de San Francisco que estamos analizando. La otra, en la armadura de la antigua capilla del Rosario de la iglesia conventual de Santo Domingo (fig. 4). Se trata esta última de una capilla pequeña, situada a la izquierda del arco toral de la iglesia y que, según Gómez Moreno Calera, debió construirse en la primera mitad del siglo XVI, antes de 1563. La arma-dura de esta capilla constituye una pieza excepcional del mudéjar accitano.

⁵⁶ *Ibidem*, 62.

Su forma es ochavada, cuajada de lazo de diez y con una policromía delicada que refuerza sus líneas geométricas⁵⁷. Dado que el proyecto de nuestro estudio está fechado en 1530, es muy probable que la armadura financiada por Isabel de Luján sea anterior a la de la capilla de la iglesia de Santo Domingo. Quizá podría haber sido precedente de ella y estar ambas estrechamente vinculadas; más aún si tenemos en cuenta que Isabel de Luján estaría emparentada con Constanza de Luján, mecenas, junto a su marido, de la capilla mayor de la iglesia de Santo Domingo. Este extremo no podemos confirmarlo al no existir hoy en día rastros del proyecto de Isabel de Luján.

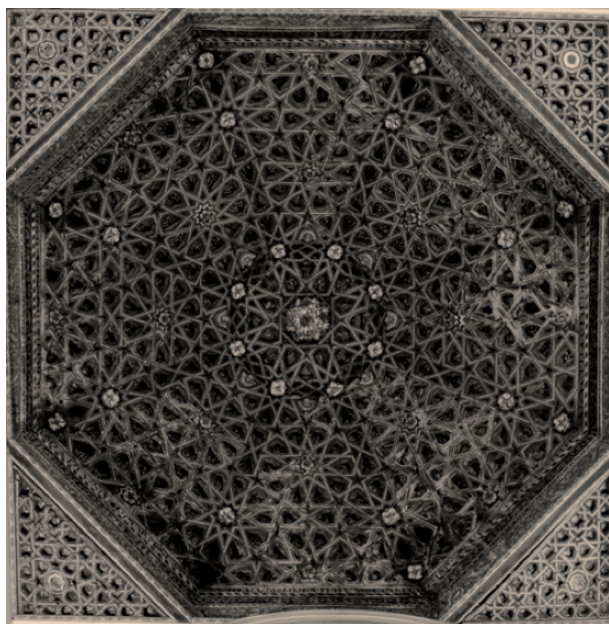


Fig. 4. Armadura ochavada de la antigua Capilla del Rosario. Iglesia conventual de Santo Domingo, Guadix (Granada). Primera mitad del siglo XVI.

Podemos saber que la capilla de Isabel de Luján estaba separada de la nave central por un arco apuntado, que es el que aparece sistemáticamente en los templos más antiguos de Guadix, tanto para los arcos torales como para las capillas laterales. Hoy en día persiste este tipo de arco en las capillas laterales de la iglesia de San Francisco⁵⁸. Tras el arco, la planta rectangular que conformaría la capilla se cubriría con la armadura descrita. Además de esto el

⁵⁷ *Ibid.*, 109.

⁵⁸ *Ibid.*, 44.

proyecto contempló que el espacio quedaría aislado dentro de la propia iglesia y formando un espacio privado tras la instalación de una reja. La señora dio las indicaciones para su construcción:

A se de hazer vna rexa en esta dicha capilla con dos medias puertas, que vaya de sus verjas quadradas, con vn verdugo por las esquynas y los travesaños que atraviesan vayan de sus molduras. Y que lleve su solera por baxo, a rayz del solado, y que lleve un coronamiento labrado de talla⁵⁹.

El contrato no precisa si la reja debía ser de madera o de hierro. Sin embargo y dado que el contrato fue adjudicado a un carpintero y que contemplaba que el coronamiento de la misma debía ir labrado de talla, entendemos que se refiere a una reja de madera. El plan contemplaba también el solado de la capilla que debía ser «de ladrillo rascado y de junto, cerrado», es decir un ladrillo colocado sin apenas mortero entre hilada e hilada, lo que le daría una terminación más refinada⁶⁰.

La obra de la capilla se completaría con la construcción de un altar que debía tener las siguientes especificaciones:

que vaya con su peana, con vna grada y solado y asymismo y que por el arista de la grada de la peana vaya una hilada de aliçares verdes y vaya enluzida la frontera de la grada con toda la capilla. El altar a de ser güeco conforme al de santa Ana y al tamaño que se lo pidiere⁶¹.

El hecho de que se especifique que el altar debía de ser hueco, nos podría indicar que estaría preparado para la posterior contratación y colocación de un retablo. Destacamos en esta obra la presencia de la cerámica decorativa, frecuente del mudéjar y que está presente en los alizares vidriados en verde del altar. Finalmente toda la capilla debía de ser enlucida sobre su jaharro⁶². En el pasado, el interior de los templos se enlucía y revocaba –con su costra de mezcla fina y blanqueado– para protegerlos y darles una vista más armoniosa y decente⁶³.

⁵⁹ AHPNGu, XVI, 9, fol. 185r.

⁶⁰ Gómez–Moreno Calera, *Arquitectura Mudéjar...*, 42. Jean Passini documenta el uso de este tipo de ladrillo, conocido como ladrillo rascado, en varias casas de Toledo a inicios de la segunda mitad del siglo XV. Jean Passini, *Casas y casas principales urbanas. El espacio doméstico de Toledo a fines de la Edad Media* (Toledo: Universidad de Castilla–La Mancha, 2004), 50–74.

⁶¹ AHPNGu, XVI, 9, fol. 185r.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Gómez–Moreno Calera, *Arquitectura Mudéjar...*, 56.

Lamentablemente no ha llegado hasta nosotros ningún elemento original de los que describimos de esta capilla. Tampoco conocemos su ubicación exacta dentro de la iglesia, aunque como señalábamos con anterioridad, debió de estar muy próxima, o incluso pegada, a la capilla mayor. Nos aventuramos a pensar que se situaría en el lado derecho del arco toral⁶⁴.

La existencia de este contrato de obras firmado por una mujer, así como otros ejemplos de mecenazgo femenino que hemos podido documentar en Guadix y Granada, nos hace afirmar que el contrato que analizamos de Isabel de Luján era sólo una fase de un plan más ambicioso que culminaría con la decoración y dotación de todo lo necesario para la puesta en servicio de esta capilla. Esto la convierte en una mecenas en el más amplio sentido de la palabra, así como en impulsora y responsable, junto a María de Atouguía y otras mujeres y hombres, de la construcción y conformación de la iglesia de San Francisco de Guadix.

Hemos documentado así de manera inequívoca cómo en el siglo XVI las mujeres no sólo daban las directrices, más o menos detalladas, de cómo querían que fueran sus proyectos sino que evidenciamos que algunas de ellas tenían conocimientos técnicos de arquitectura. Ejemplo de ello es el que nos las encontremos firmando contratos de obras o estipulando –como el caso de Isabel de Luján– qué tipo de armadura se debía construir en su capilla. Una armadura que podemos enmarcar junto al resto de la obra dentro del mudéjar accitano. Esto convierte a Isabel de Luján en la primera mujer, de la que se tiene constancia hasta la fecha, mecenas de arquitectura mudéjar en la ciudad de Guadix y derriba el tópico de que la arquitectura es algo pensado sólo por hombres⁶⁵.

3.3. *Ana Félix de Guzmán, marquesa de Camarasa, y el Colegio de los jesuitas de Guadix*

Ana Félix de Guzmán fue hija de Francisca de Ribera Niño y de Pedro de Guzmán y Zúñiga, I conde de Olivares, y nieta del duque de Medina Sidonia⁶⁶.

⁶⁴ Documentamos más adelante cómo la capilla situada a la izquierda del arco toral perteneció al matrimonio formado por Isabel de Benavides y Rui Pérez de la Cueva, es por esto que planteamos que la capilla de los Lujanes fuera la situada a la derecha.

⁶⁵ Hemos documentado el caso de otras mujeres que ejercen las labores de mecenazgo y promoción arquitectónica en Guadix. Sin embargo, en el caso de Isabel de Luján, el hecho de que ella lleve a cabo este proyecto arquitectónico sola, sin la presencia de su marido, y las especificaciones técnicas que conocemos del mismo, nos ha permitido situarla como la primera mujer, de la que tenemos constancia fehaciente, que promueve arquitectura mudéjar en Guadix.

⁶⁶ Ginés de la Jara Torres Navarrete, *Historia de Úbeda en sus documentos. Tomo II: Linajes y hombres ilustres* (Úbeda: Asociación Cultural Ubetense «Alfredo Cazabán Laguna», 2005), 99–100.

Era una de las dieciséis damas de la reina Isabel de Valois, permaneciendo a su servicio desde 1560 a 1567 (fig. 5). En la Corte se la conoció por la introducción de libros piadosos que contrarrestaban la influencia de los libros profanos, como los de caballería, a los que la reina era muy aficionada. El 14 de mayo de 1568 casó con Francisco Miguel de los Cobos y Luna, adelantado de Cazorla y conde de Ricla, hijo de Francisco de los Cobos, del consejo del emperador Carlos V. Francisco Miguel de los Cobos fue II marqués de Camarasa, caballero de Santiago, capitán de la Guardia Española, señor de Sabiote, Jimena, Recena, Torres y Canena desde 1594 a 1616. Según las crónicas de la época, con motivo de esta boda se celebraron grandes fiestas en el Alcázar de Madrid⁶⁷.



Fig. 5. Retrato de Ana Félix de Guzmán, marquesa de Camarasa. Ca. 1674. Fundación Casa Ducal de Medinaceli. [Disponible en <http://www.fundacionmedinaceli.org/casaducal/fichaindividuo.aspx?id=1206>, última consulta 28 de mayo de 2020].

⁶⁷ Joaquín Gil Calvo, «La iglesia de San Ildefonso y la casa profesa de la Compañía de Jesús en Toledo», en *Anales Toledanos, tomo VI*, (Toledo: Diputación Provincial, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1973), 211.

La marquesa de Camarasa gestionó un inmenso patrimonio. Muestra de ello es que en 1591 el marqués de Camarasa le otorgó un poder para que pudiera cobrar de sus juros y rentas 4.000 ducados anuales, asignados para el gasto de su cámara. Además de ello, el marqués estipuló para su esposa 20.600 ducados para sustento de su casa y familia. A esto habría que sumar 4.000 ducados más fijados para las necesidades de sus hijas doña Francisca y doña María, monjas en Santo Domingo el Real y el monasterio de las Descalzas de Madrid. Por tanto, la cantidad concedida a la marquesa por su marido ascendía a 70.000 ducados anuales. Esta asignación fue aprobada por una facultad real expedida por Felipe II el 4 de febrero de 1591 en Madrid. El 23 de junio de 1594, en Madrid, Francisco de los Cobos y Luna, ante el escribano Gaspar Cerecedo, otorgó a su mujer otro poder. Por él concedía a Ana Félix de Guzmán libertad para disponer, tanto en vida de él y como tras su muerte, de todos sus bienes y la facultaba para otorgar escrituras⁶⁸. Este último poder conferiría a la marquesa total libertad de movimientos sin necesidad de estar sus actos supeditados a la aprobación de su marido.

Doña Ana Félix de Guzmán fue una mujer piadosa. Estuvo muy vinculada a la Compañía de Jesús. Es por ello que invirtió gran parte de su patrimonio en la fundación y construcción de varios conventos. En 1605 fundó el Noviciado de la Compañía de Jesús en Madrid, sito en la calle Ancha de San Bernardo, y al que dotó con tres mil ducados de renta anual. Al frente de él puso a su confesor, el jesuita Francisco de Robledillo. La primera misa se celebró en una pequeña iglesia dispuesta para ello el 30 de noviembre de 1602. Posteriormente, en 1606, se construyó una iglesia más grande dedicada a san Ignacio⁶⁹. Además del colegio de Madrid, la marquesa fundó otro en la villa de Cazorla y un convento de carmelitas descalzas en Sabiote⁷⁰. Sin embargo, como veremos, éstas no fueron las únicas instituciones promovidas por la marquesa de Camarasa. Fuera de sus dominios, en la ciudad de Guadix, llevará a cabo otra fundación que es el objeto de nuestro estudio⁷¹.

⁶⁸ Archivo Histórico Nacional [AHN]. Códices, L. 885, fols. 11r–12r.

⁶⁹ José Antonio Álvarez y Baena, *Compendio de las grandezas de la coronada villa de Madrid* (Madrid: Imprenta de don Antonio de la Sancha, 1786), 27.

⁷⁰ Joseph Antonio de Hebrera, *Vida exemplar de la excelentísima señora y venerable madre sor María de las llagas, marquesa de Camarasa y fundadora del insigne y religiosísimo convento del Ángel de la Guarda de la ciudad de Granada de la primera regla de la seráfica madre santa Clara* (Zaragoza: Domingo Gascón, impresor, 1698), 75.

⁷¹ La información que a continuación presentamos relativa a la fundación del Colegio de San Torcuato de Guadix se encuentra recogida en: AHN. Códices, L. 885, fols. 1–38.

3.3.1. La fundación del Colegio de San Torcuato

El 10 de septiembre de 1599, en Roma, el general de la Compañía de Jesús, Claudio Aquaviva aceptó de Ana Félix de Guzmán, marquesa de Camarasa, condesa de Ricla, señora de los estados de Cazorla y Sabiote, la dotación de 1538 ducados de renta anual que había hecho para que se fundase el Colegio de San Torcuato de Guadix, nombrándola así fundadora del mismo⁷². El 16 de abril de 1602, la marquesa de Camarasa, hizo escritura de fundación y patronazgo ante el padre Melchor de Gadea, provincial de Compañía en la provincia de Andalucía. En la escritura consta que, de sus limosnas y las de sus parientes a los que había pedido ayuda (como fue el duque de Medina Sidonia y la condesa de Santisteban que le había dado 1000 ducados) y con el poder que tenía de su marido para disponer de sus bienes y otorgar escrituras, aceptaba la fundación y patronato de este Colegio bajo una serie de condiciones. La primera de ellas fue que se la nombrara patrona y fundadora junto a su marido y, tras su fallecimiento, le sucediera en el patronato su hijo mayor. La segunda, que el Colegio debía contar con maestros de gramática que instruyeran a la juventud del obispado y con escuelas de primeras letras y doctrina cristiana para los niños. La tercera premisa establecía que a partir del año de 1603 se debían señalar 800 ducados de la renta anual para su fábrica. Estos ducados no podrían gastarse en otras cosas más que en comprar el sitio y edificar casa e iglesia. Estipula que hasta que los dos edificios no estuvieran finalizados, la Compañía no podía disponer de ellos libremente. Además de ello, también impuso que se gastaran 10 ducados anuales en rosarios, premios para los niños y estudiantes y 20 en libros; que los religiosos salieran a misiones por todo el obispado y su comarca, enseñando la doctrina cristiana, predicando y confesando a los fieles. Finalmente, en cuanto a que era fundación propia de la marquesa, el Colegio quedaba obligado a decir una serie de misas por la fundadora y, por devoción particular de la marquesa, se habría de decir una misa el día de la Encarnación y otra el de la Santísima Trinidad.

El 20 de septiembre de 1605, el general de la Orden le concedió a la fundadora el privilegio de que la misa mayor del día de la Encarnación de cada año se celebrase en honor de los marqueses, de sus hijos y de sus descendientes como ella había impuesto. Lo mismo se haría el día de la Trinidad y el de la confirmación de la Compañía. Ese año la marquesa ratificó la escritura de

⁷² El 3 de abril de 1599, se expide la real provisión en la que manda que se erija el Colegio de San Torcuato. Manuel Quesada Martínez, «Los Jesuitas en Guadix y su comarca: de las primeras misiones a la fundación del Colegio», en *Actas del I Coloquio de Historia "V Centenario de la entrada en Guadix de los Reyes Católicos (1489-1989)"* (Guadix: Seminario de Historia del I. B. Padre Poveda, 1989), 157-162.

donación, no sin antes dejar concretado en ella que los jesuitas debían dejarla poner las armas y escudos de los marqueses de Camarasa en el Colegio y en los lugares donde ella o sus sucesores quisieran. El 2 de diciembre de 1606, en un escrito de su puño y letra y al que acompaña la firma del hermano Cristóbal Velázquez, la marquesa declaraba que la donación asignada era de 20.000 ducados de renta anual, si bien en las escrituras de fundación constaban que fueron 1538 ducados⁷³. Es por esto que podemos señalar a Ana Félix de Guzmán como la fundadora y principal mecenas del Colegio jesuita de Guadix, al que asignó casi un tercio de las rentas anuales que estipuló su marido para ella; una auténtica fortuna que permitiría que la construcción del colegio y la iglesia avanzaran rápidamente.

El Colegio de los jesuitas y el templo anexo tuvieron una enorme influencia en la vida de la ciudad a través de su intervención en el culto de san Torcuato y san Fandila y a través de la educación que se impartía en sus clases a la mejor sociedad accitana⁷⁴. En su escuela pública, según un acuerdo entre la Compañía y los Cabildos catedralicio y de la ciudad, se adoctrinaba a los niños, lo mismo en lo referente a leer y escribir como en lo referente a la doctrina cristiana⁷⁵.

Conviene precisar que el asentamiento de los jesuitas en Guadix llegó de la mano del también jesuita y accitano Cristóbal Velázquez, al que citábamos antes. Durante su estancia en Madrid maduraría la idea de fundar un colegio de su Orden en su ciudad natal. Para conseguir los fondos necesarios, acudió a la marquesa de Camarasa que, como ya mencionamos, había dotado los de Madrid y Cazorla⁷⁶. El padre Velázquez también recuperó para la fundación antiguas donaciones hechas por personas devotas. Este es el caso de las hermanas Calvache; Lucrecia, mujer del licenciado Solorzano, y Florencia, o la de Juan de Grijalba. Todos ellos donaron sus casas para que se emplazara en ellas el colegio⁷⁷. Las casas donadas a la Compañía se situaban en un solar intramuros, entre la catedral y la plaza de los Corregidores.

Tras la instalación de los jesuitas, la pequeña capilla donde celebraran eucaristía pronto se vio insuficiente por la incorporación de nuevos hermanos y el aumento de feligreses. Es por ello que iniciaron la obra de la iglesia, que

⁷³ AHN. Códices, L. 885, fols. 1–38.

⁷⁴ Asenjo Sedano, *Arquitectura religiosa y civil...*, 176.

⁷⁵ AHN. Códices, L. 885, fol. 30.

⁷⁶ Alberto y Arturo García Carraffa. *Enciclopedia heráldica y genealógica hispano-americana. Diccionario heráldico y genealógico de apellidos españoles y americanos* (Madrid: Imprenta de Antonio Marzo, 1920–1963), vol. XXVI, 7 y volumen XL, 156.

⁷⁷ Quesada Martínez, «Los jesuitas en Guadix...», 157–162.

se finalizó en 1605. Esta iglesia también pronto quedó pequeña, por lo que se encargaron nuevas trazas al padre Pedro Sánchez arquitecto de la Orden. Tras algunas modificaciones al proyecto, se iniciarían las obras en 1622, dilatándose hasta entrado el siglo XVIII. La iglesia, diseñada en forma de T, con una amplia cabecera conformada por una cúpula en el transepto, dos brazos de crucero muy poco desarrollados, con hornacinas abiertas en el lateral del presbiterio y capilla mayor flanqueada por pequeñas hornacinas. La nave longitudinal no pudo continuarse más que con un tramo. Junto a la iglesia se construyó el colegio que se ordenaba en torno a un patio principal y otros secundarios⁷⁸.

La marquesa falleció en Madrid el 16 de junio de 1612⁷⁹, por lo que no pudo ver, ni si quiera comenzada, la iglesia que describimos, si bien se construyó con parte de sus bienes. Pese a ello, la figura de Ana Félix de Guzmán, relegada al olvido de la historia accitana, fue clave para el desarrollo posterior de la ciudad. Una madrileña que apostó por invertir su patrimonio en Guadix y convertirse en mecenas de esta ciudad. Con su proyecto cambió la fisonomía de la ciudad y la dotó de una serie de servicios, religiosos y docentes, de los que antes carecía.

3.4. *María de Hurrutia y su intervención en el lugar de Paulenca*

María de Hurrutia y Belasco fue hija de Pedro de Hurrutia y Barguen y de Beatriz de Aguilar y Ponce⁸⁰. Su padre era originario del lugar de Molinar, en el valle de Gordejuela, en el señorío de Vizcaya. Además de ella, el matrimonio tuvo otro hijo llamado Francisco de Hurrutia. Es muy probable que la familia se asentara en Guadix como repobladores tras la expulsión morisca. En Guadix, María de Hurrutia casó con Andrés de Cárdenas y Luján del que pocos datos más tenemos. El matrimonio, que no tuvo hijos, tenía su casa principal en la parroquia de la Iglesia Mayor. María de Hurrutia, viuda, falleció el veinte de marzo de 1642. Es en su testamento donde descubrimos todos los datos que aportamos a este estudio donde destaca el ingente patrimonio que gestionó al final de su vida⁸¹.

⁷⁸ Cf. José Manuel Rodríguez Domingo y Ana María Gómez Román, «El patrimonio artístico del Colegio de San Torcuato de Guadix, de la Compañía de Jesús», *Boletín del Centro de Estudios Pedro Suárez*, nº 12 (1999): 138–140.

⁷⁹ Jara Torres Navarrete, *Historia de Úbeda...*, 100.

⁸⁰ Se ha mantenido las grafías originales con las que aparece el nombre de esta señora en la documentación de archivo.

⁸¹ AHDGu. C. 4006, D. 34.

Entre los bienes que la señora poseyó en vida podemos citar: la casa principal de la parroquia de la Iglesia mayor, así como otras casas repartidas por la ciudad, dos cortijos en la vega de Guadix con sus casas, tinados y tierras, que llamaban Frontina y Meçina, y una venta situada en medio de ellos llamada Tejada. Estas propiedades rústicas lindaban con tierras del lugar de Foneles, con el río Fardes, con el arroyo de Frontina y con el camino Real que iba a Úbeda. También era de su propiedad el lugar de Paulenca, que ella compró. Innumerables censos en términos como Lanteira, Fiñana, Abla y la propia ciudad de Guadix. Una capilla en la iglesia del convento de San Francisco, junto a la mayor y en el lado del evangelio, que heredó de sus padres. Un asiento y sepultura en la catedral, en el postel del agua bendita de la nave mayor, que compró de doña Clementina de Segura. Además de numerosas obras de arte que detallaremos más adelante. Según menciona en su testamento, era la propia María de Hurrutia quien administraba su hacienda, anotando en sus libros y papeles «todo quanto e recibido por todo lo que me an debido y deben»⁸². La administración incluía el mantener en condiciones sus propiedades y su patrimonio. Así lo refleja el que a su costa reparara la capilla familiar del convento de San Francisco, al que legó en su testamento 800 ducados para su mantenimiento⁸³. Sin embargo, María de Hurrutia no se limitó a conservar y reparar sus bienes, sino que los aumentó. Este es el caso de la compra que hizo del lugar de Paulenca con todo lo que a él pertenecía.

En la primera mitad del siglo XVI, Paulenca estaba adscrito a la jurisdicción de Guadix. Era un arrabal formado por cuevas de moriscos y con una iglesia pequeña con dos puertas, una de ellas orientada hacia la salida del sol. Por el escudo que hoy en día todavía se conserva en ella del obispo Antonio del Águila y Paz, podemos datarla entre 1537 y 1546⁸⁴. Descripciones de la época, como las de los seises moriscos de 1571, describen el lugar como situado en una solana, en una ladera y bajo una torrontera. Formado por 40 casas y cuevas, de las que 3 casas eran de cristianos viejos. Tenía un horno y los vecinos iban a moler el grano a Guadix⁸⁵.

Doña María de Hurrutia intervendrá arquitectónicamente en este lugar tras su adquisición que, después de la expulsión morisca, habría quedado desha-

⁸² *Ibidem*, fol. 24v.

⁸³ *Ibidem*, fols. 15–21.

⁸⁴ Carlos Asenjo Sedano, *Episcopologio de la Iglesia Accitana* (Guadix: Instituto de Estudios Pedro Suárez, 1990), 102.

⁸⁵ Manuel Espinar Moreno, «Los moriscos de Guadix y el Cenete en época de Carlos V», en *Carlos V. Los moriscos y el Islam*, coord. por María Jesús Rubiera Mata (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001), 127–149.

bitado y abandonado, tanto el asentamiento como su iglesia. Es por eso que construyó a su costa varias casas y realizó importantes reparos en su iglesia, con el fin de volverla a adaptar al culto y que se volviera a decir misa para los labradores y las personas del lugar que no pudieran ir a oír la a Guadix⁸⁶.

Recuperado el lugar, a su fallecimiento y según consta en su testamento, lo dejó al Colegio de la Compañía de Jesús para que con estos bienes pudieran «labrar iglesia y hacer vivienda para los religiosos» y dispuso que una vez finalizado todo ello, el Colegio tuviera estos bienes como propios⁸⁷. Este hecho, desconocido hasta el momento, nos sitúa a la señora como una de las impulsoras, junto a la marquesa de Camarasa, de la construcción de la iglesia jesuita en Guadix. Hablamos en femenino porque, como hemos visto en el epígrafe dedicado a la marquesa, fueron varias las mujeres que junto con algunos hombres, hicieron posible que la Comunidad Jesuita se instalara en Guadix.

Volviendo a nuestra promotora, el lugar de Paulenca no fue lo único que doña María de Hurrutia legó a los jesuitas. Les dejará para los oficios religiosos varias piezas de valor, como un pomo de plata con un brasero de hierro, que debería servir en las fiestas, y cuatro candeleros de plata pequeños bujías que deberían servir en las fiestas del Santísimo Sacramento⁸⁸.

3.4.1. *¿Coleccionista de arte religioso?*

Como hemos podido observar María de Hurrutia fue una de las damas más principales del Guadix de la primera mitad del siglo XVII. Gestora de un gran patrimonio, fue también promotora y mecenas de arquitectura, tanto civil como religiosa. Pero además de ello, fue una gran «coleccionista» de obras de arte de tema religioso que custodiaba mayoritariamente en el oratorio de su casa principal. Conviene recordar que el oratorio doméstico fue un lugar honorable en las casas particulares, destinado al retiro, el recogimiento y la oración. Era el espacio en el cual, por privilegio, se celebraba el santo oficio de la misa. Igualmente, fue el cuarto de oración que montaron familias de la sociedad cuya capacidad económica se lo permitía. Las diferencias cualitativas entre los oratorios radicaban en el mobiliario y la cantidad de imágenes de culto que poseían. Un oratorio bien equipado tenía representaciones en lienzo y en lámina, estampas, esculturas de bulto, cajones con imágenes, así como algunos muebles, candeleros, pilas de agua⁸⁹... A juzgar por los elementos que

⁸⁶ AHDGu. C.4006, D. 34, fol. 17r.

⁸⁷ *Ibidem*, fol. 23r.

⁸⁸ AHDGu. C. 4006, D. 34, fol. 5v.

⁸⁹ María del Pilar López Pérez de Bejarano, «El oratorio: espacio doméstico en la casa urbana de

decoraban el oratorio de la señora, el suyo era bastante importante. Desconocemos si tenía licencia para celebrar misa. En tal caso el Sínodo de la diócesis de Guadix y de Baza de 1554 estableció «que no se digan misas privadas en casas particulares sino fuere en lugar muy decente, especial los días de fiesta de guardar y domingo»⁹⁰. Por tanto si María de Hurrutia tenía permiso para decir misa en su oratorio particular, no podría celebrarse los domingos y fiestas de guardar, quedando obligada esos días a asistir al culto en la iglesia Mayor, a cuya parroquia pertenecía.

Volviendo a la faceta de «coleccionista» de la señora, detallaremos a continuación las obras que, tras su muerte y procedentes en su mayoría del oratorio particular, dejó a diversas personas e instituciones religiosas accitanas. Uno de los grandes beneficiados del patrimonio tanto económico como artístico de la señora, como señalábamos, fue el Colegio de la Compañía de Jesús⁹¹. A esta institución legó, para adorno de la iglesia y asistencia de los religiosos, las siguientes obras: Un cuadro de san Atanasio, guarnecido, para que se colocara en una capilla de la iglesia. Un cuadro de santa Luparia, otro cuadro del santo Cristo en el sepulcro y seis láminas. Además de ello, un san Juan Bautista de bulto procedente también de su oratorio.

A Mariana de la Cueva y Benavides dejó cuatro láminas de las que estaban en su oratorio, un cuadro sin lienzo que estaba colocado en la escalera de su casa, un cuadro grande de san Jerónimo y otro de san Juan Bautista⁹².

A Clara de Benavides, monja en el convento de Santiago, dejó para su celda, un cuadro de Nuestra Señora sentada al pie de una oliva con el Niño en brazos y san Juan debajo. Estipulando que al final de los días de esta monja, se hiciera en el coro del convento un nicho donde quedara el cuadro para siempre. Además de ello, legó a la Comunidad un Niño Jesús de bulto que tenía en su oratorio.

El otro gran beneficiado del testamento de doña María de Hurrutia fue el convento de la Concepción, al que dejó gran número obras. El lote asignado estaba compuesto por un cuadro del Desconsuelo de Nuestra Señora, para el

Santa Fe durante los siglos XVII y XVII». *Ensayos. Historia y Teoría del Arte*, nº 8 (2003): 159–226.

⁹⁰ Ayala, *Sínodo de la Diócesis de Guadix...*, título tercero, fol. XXVv.

⁹¹ Además de las obras de arte que María de Hurrutia dejó a los jesuitas, estipuló en su testamento que fueran también para ellos numerosos censos que la señora tenía.

⁹² Mariana de la Cueva Benavides fue una pintora nacida en Guadix y fallecida en 1688 en Granada, donde vivía en la colación de San Gil, según recoge Gallego y Burín en su *Guía de Granada*. Fue elogiada por Antonio Palomino como «excelente pintora de Granada», mujer de D. Francisco de Zayas, caballero de Calatrava, y hermana de otros tres caballeros del mismo hábito. Resultaría de gran interés poder conocer más datos sobre esta pintora nacida en Guadix y sobre su obra. Confiamos en que futuras investigaciones otorguen a esta mujer su lugar en la Historia.

oratorio; un cuadro de la Santísima Trinidad; otro de Nuestra Señora que va a Egipto; otro de Nuestra Señora labrando un babador y otro de san Joaquín. Un cuadro en tabla cuadrado de Nuestra Señora y el Niño Jesús y san Juan en cueros y Nuestro Señor tiene la cruz. Además de todo ello, una imagen de la Limpia Concepción de bulto que tenía en su oratorio y dos candeleros grandes de plata. A doña María de Carbajal, monja también en ese convento, dejó un cuadro de un santo Cristo crucificado, otro de la cruz a cuestras, y otro del santo Cristo muerto en manos de la Virgen Santísima y cuatro láminas del oratorio.

Finalmente a Luciana Bazán asignó un cuadro de los Reyes y al convento de San Francisco, para su sacristía, un cristo de plata con la cruz de ébano y dos figuras de plata al pie⁹³. En total hemos contabilizado un patrimonio artístico formado por 18 cuadros, 14 láminas, 4 esculturas y varios objetos de plata.

Todo ello convierte a doña María de Hurrutia en la mayor «coleccionista» de arte que hayamos podido documentar en Guadix hasta la fecha, además de una gran gestora y promotora de arquitectura tanto civil como religiosa.

4. Conclusiones

Las mujeres que hemos documentado pertenecieron, salvo en el caso de la marquesa de Camarasa, a la élite local accitana. Ellas promovieron arquitectura religiosa, entendiendo este acto no solamente como de piedad y devoción cristiana, sino también como medio con el que ensalzar y perpetuar su memoria y la de su linaje. Así, las hemos documentado fundando y construyendo capillas familiares, reparando templos o fundando colegios vinculados a congregaciones religiosas, como el caso del colegio jesuita.

Estando casadas este trabajo lo llevaron a cabo junto a sus maridos. Es por ello que muchos de sus nombres, como el caso de María de Atouguía, han permanecido ocultos tras la figura masculina. Al enviudar y con una libertad similar en algunos aspectos a la que tuvieron los hombres, muchas de ellas dedicaron a la promoción arquitectónica (religiosa y civil) gran parte de sus esfuerzos y riqueza. Al igual que los hombres, estaban obligadas a mantener y reparar sus posesiones, invirtiendo así directamente en el arreglo y mantenimiento de las mismas. En el caso de la construcción de capillas de nueva planta, como es el caso de la de Isabel de Luján, hemos documentado cómo en el siglo XVI las mujeres no sólo daban las directrices, más o menos detalladas, de cómo querían que fueran sus proyectos, sino que evidenciamos que algunas de ellas tenían conocimientos técnicos de arquitectura. Constatamos, también,

⁹³ AHDGu. C. 4006, D. 34, fols. 23r-28r.

cómo la arquitectura religiosa se filtraba en el ámbito doméstico a través de la construcción y dotación de lujosos oratorios; construcciones estas asociadas a las mujeres.

Como queda evidenciado, tanto mujeres como hombres participaron desde el inicio en la cristianización y castellanización de la ciudad medieval islámica de Guadix y en la transformación de su trama urbana. Es por ello y por méritos propios que se merecen su lugar en la Historia.

5. Bibliografía de los siglos XVI al XVIII

Álvarez y Baena, José Antonio. *Compendio de las grandezas de la coronada villa de Madrid*. Madrid: Imprenta de don Antonio de la Sancha, 1786.

Ayala, Martín de. *Synodo de la Diocesi de Guadix y de Baça*. Alcalá de Henares: Casa de Juan de Brocar, 1554. Edición facsímil de la Universidad de Granada de 1996 con estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano.

Hariza, Juan de. *Descripción genealógica de los excelentísimos señores marqueses de Peñaflo*. Écija: Imprenta de Benito Daza, 1772.

Hebrera, Joseph Antonio de. *Vida exemplar de la excelentísima señora y venerable madre sor María de las llagas, marquesa de Camarasa y fundadora del insigne y religiosísimo convento del Ángel de la Guarda de la ciudad de Granada de la primera regla de la seráfica madre santa Clara*. Zaragoza: Domingo Gascón, impresor, 1698.

Suárez, Pedro. *Historia de el Obispado de Guadix y Baza*. Madrid: Imprenta de Antonio Román 1696.

Torres, Alonso de. *Crónica de la Santa Provincia de Granada de la regular observancia de nuestro seráfico padre san Francisco*. Madrid: Juan García Infançon, impresor, 1683.

6. Bibliografía general

Asenjo Sedano, Carlos. *Guadix, siglo XV: Plaza de los Corregidores*. Granada: Aula de Cultura del Movimiento, 1975.

— *La Catedral de Guadix*. Guadix: Fundación Caja Rural, Cabildo de la Catedral de Guadix, 1977.

— *Guadix, la ciudad musulmana del siglo XV y su transformación en la ciudad neocristiana del siglo XVI*. Granada: Diputación Provincial, 1983.

— *Episcopologio de la Iglesia Accitana*. Guadix: Instituto de Estudios Pedro Suárez, 1990.

- *Arquitectura religiosa y civil en la ciudad de Guadix en el siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada, 2000.
- Díez Jorge, María Elena. «Casas en la Alhambra después de la conquista cristiana (1492–1516): pervivencias medievales y cambios». En *La casa medieval en la península ibérica*, editado por María Elena Díez Jorge y Julio Navarro Palazón, 395–463. Madrid: Sílex, 2015.
- Espinar Moreno, Manuel. «La vida diaria de los repobladores de Guadix en noviembre de 1496». *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, nº 15 (2001): 35–39.
- «Los moriscos de Guadix y el Cenete en época de Carlos V». En *Carlos V. Los moriscos y el Islam*, coordinado por María Jesús Rubiera Mata, 127–149. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.
- Espinar Moreno, Manuel, María Angustias Álvarez del Castillo, María Dolores Guerrero Lafuente. *La ciudad de Guadix en los siglos XV y XVI (1490–1515)*. Granada: Ayuntamiento de Guadix, Universidad de Granada, 1992.
- Fajardo Ruiz, Antonio, coord. *La Catedral de Guadix. Magna Splendore*. Granada: Mouliaá, 2007.
- Gallego y Burín, Antonio y Alfonso Gamir Sandoval. *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*. Granada: Universidad de Granada, 1996.
- García Carraffa, Alberto y Arturo García Carraffa. *Enciclopedia heráldica y genealógica hispano–americana. Diccionario heráldico y genealógico de apellidos españoles y americanos*. Madrid: Imprenta de Antonio Marzo, 1920–1963.
- Gil Calvo, Joaquín. «La iglesia de San Ildefonso y la casa profesa de la Compañía de Jesús en Toledo». En *Anales Toledanos*, tomo VI, 199–239. Toledo: Diputación Provincial, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1973.
- Gómez Amezcua, Leovigildo. «La pastoral del bautismo en el Sínodo de 1554». *Boletín del Centro de Estudios Pedro Suárez*, nº 24 (2011): 61–65.
- Gómez–Moreno Calera, José Manuel. «La Catedral de Guadix en los siglos XVI y XVII». *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, nº 18 (1987): 107–118.
- *Arquitectura Mudéjar en la Comarca de Guadix*. Guadix: Centro de Iniciativas Turísticas de la Comarca de Guadix, 2009.
- «Diversas precisiones sobre la catedral de Guadix y su ampliación barroca». *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, nº 40 (2009): 209–225.

- González Ruiz, Manuel. «Las capellanías españolas en su perspectiva histórica», *Revista Española de Derecho Canónico* (1950): 475–501.
- Jara Torres Navarrete, Ginés de la. *Historia de Úbeda en sus documentos. Tomo II: Linajes y hombres ilustres*. Úbeda: Asociación Cultural Ubetense «Alfredo Cazabán Laguna», 2005.
- Leonardi, Salvatore. «De Portugal a Guadix pasando por Murcia. Datos para la historia de los primeros Barradas». *Murgetana*, nº 114 (2006): 53–106.
- López Gómez, Óscar. «Tradición y supervivencia política en tiempos de los Reyes Católicos: Juan de Luján, regidor de Madrid, alcaide de Escalona, Gobernador de Elche». En *Madrid: su pasado documental*, dirigido por Juan Carlos Galende Díaz y Susana Cabezas Fontanilla, 203–227. Madrid: Universidad Complutense, 2015.
- López Pérez de Bejarano, María del Pilar. «El oratorio: espacio doméstico en la casa urbana de Santa Fe durante los siglos XVII y XVIII». *Ensayos. Historia y Teoría del Arte*, nº 8 (2003): 159–226.
- Marín López, Rafael. «Notas histórico-diplomáticas sobre Capellanías y Cofradías en la Catedral de Granada». *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, nº 20 (1995): 65–92.
- Münzer, Jerónimo. *Viaje por España y Portugal. Reino de Granada. Introducción de Manuel Espinar Moreno*. Granada: Método, 2008.
- Passini, Jean. *Casas y casas principales urbanas. El espacio doméstico de Toledo a fines de la Edad Media*. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 2004.
- Quesada Martínez, Manuel. «Los Jesuitas en Guadix y su comarca: de las primeras misiones a la fundación del Colegio». En *Actas del I Coloquio de Historia “V Centenario de la entrada en Guadix de los Reyes Católicos (1489–1989)”*, 157–162. Guadix: Seminario de Historia del I. B. Padre Poveda, 1989.
- Robles Vizcaíno, María Socorro. «Las mujeres en la castellanización de Guadix y el Marquesado del Zenete». En *Las mujeres en la Historia: Itinerarios por la Provincia de Granada*, editado por María Socorro Robles Vizcaíno y Margarita Birriel Salcedo, 221–271. Granada: Universidad de Granada, 2012.
- Rodríguez Domingo, José Manuel y Ana María Gómez Román. «El patrimonio artístico del Colegio de San Torcuato de Guadix, de la Compañía de Jesús». *Boletín del Centro de Estudios Pedro Suárez*, nº 12 (1999), 137–160.
- Soria Mesa, Enrique. *Linajes granadinos*. Granada: Diputación Provincial, 2008.

Espiritualidad islámica y cristiana en España: influjos, semejanzas y paralelos

FRANCISCO DE BORJA MEDINA ROJAS¹

Fecha de recepción: octubre 2020.

Fecha de aceptación: octubre 2020.

Sumario:

Dos culturas, la islámica y la cristiana, que en principio parecen antagónicas, debido al estrecho contacto que han mantenido en algunos momentos de la historia, nos presentan influencias mutuas. A lo largo de este breve ensayo intentaremos mostrar al lector unas breves muestras de ese intercambio entre ambas culturas, para que estas puedan servir de base a diálogos actuales, por lo que acabamos estableciendo cual es el estado de la cuestión, sobre esos paralelismos y semejanzas entre las mencionadas espiritualidades.

Palabras clave:

Diálogo, cultura, espiritualidad, cristianos, musulmanes.

Islamic and christian spiritualities in Spain: influences, similarities, and parallels

Abstract:

Two cultures, the Islamic and the Christian, that, at first sight seem antagonistic, yet due to the close contact maintained by both of them in some moments of history, offer us mutual influences. All along this essay we shall endeavor to show to the reader some brief samples of that interchange between the two cultures, so that they may serve as a foundation for present day dialogues, and by this we finish establishing which is the state of the question, about these parallelisms and similarities between the mentioned spiritualities.

Keywords:

Dialogue, culture, spirituality, Christians, Moslems.

¹ Investigador independiente. <https://orcid.org/0000-0001-7722-8669> <medina@sjcuria.org>

NOTA: Ensayo presentado como lección en el Seminario interreligioso internacional celebrado en la Universidad Gregoriana en unión con la universidad de Ankara (Turquía). Publicado en la versión inglesa mejorada y completada con notas: «Islam and Christian Spirituality in Spain: Contacts, Influences, Similarities» *Islamochristiana* (Pontificio Istituto di Studi Arabi e d' Islamistica) 18 (Roma 1992) 87-108.

El texto inglés de mi lección, traducido del original español y corregido por mí, se publicó más tarde: *Islam and Christian Spirituality in Spain: Contacts, Influences, Similarities* en Yunus Emre: *Spiritual Experience and Culture. International seminar. Rome, November 6-9, 1991. Gregorian University and University of Ankara. Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures* (Roma: Editrice Università Gregoriana, 1994), 43-56.

El tema que se me ha asignado aparece tan amplio que es imposible abarcarlo en una comunicación que necesariamente debe ser breve. Me propongo sólo exponer el estado de la cuestión del posible parentesco de los aspectos espirituales presentes en dos culturas aparentemente antagónicas: islam y cristianismo. Este parentesco, aceptado mayoritariamente por los estudiosos en puntos fundamentales, es sumamente debatido en cuanto a la amplitud del fenómeno y a su particularización.

Propondré primero brevemente algunos rasgos fundamentales del contexto histórico en que se desarrolló la intercomunicación cultural de la España cristiana y musulmana para enumerar, luego, los posibles influjos mutuos, entre ellos el de la espiritualidad. Finalmente, expondré el estado de la cuestión fijándome, sobre todo, en dos casos que ofrecen mayor interés a los estudiosos: los místicos españoles reformadores de la Orden del Carmen, santa Teresa y san Juan de la Cruz.

Los nueve siglos de convivencia, o si queremos, coexistencia, en España de las tres culturas –cristiana, judía y musulmana– no pudo menos de marcar la vida española a todos sus niveles. También el de las vivencias espirituales en su más amplio espectro. He dicho nueve siglos, porque cuento hasta 1609-1614 en que se consuma la expulsión de los moriscos cuya inmensa mayoría (no era ningún secreto) o era criptoislámica, o abiertamente islamizante.

Símbolo de esta convivencia, en el siglo XIII, podría ser el epitafio de Fernando III de Castilla (San Fernando), conquistador de los tres reinos musulmanes bañados por el Guadalquivir (Córdoba, Jaén, Sevilla) ayudado por el rey nazarí de Granada.

Fernando muere en Sevilla en 1252. Su tumba se encuentra en la Capilla Real de la catedral: en los laterales, se encuentran cuatro lápidas sepulcrales, dos a cada lado, con sus respectivas inscripciones: latín y castellano, en el lateral derecho, árabe y hebreo en el izquierdo. Su autor, Alfonso X, apodado el Sabio, hijo y sucesor de Fernando.

El texto de las cuatro inscripciones es fundamentalmente el mismo, pero cada lengua utiliza el propio cómputo para la fecha de la muerte: año de la Encarnación (último día de mayo 1252), Era hispana (postrimero día de mayo 1290), Hégira (noche del viernes, día 21 del mes de Rabí primero, del año 650), año de la Creación del mundo (noche del viernes, 22 del mes de Siwan, del año cinco mil doce).

En las tres versiones vernáculas se suprimen las frases de la versión latina referentes a la conquista de Sevilla cuyo sentido de re-conquista cristiana, pueden herir la susceptibilidad de las otras religiones: «de manibus eripuit paganorum et cultui restituit christiano». Así como la fórmula cristiana de expresar la muerte: «ubi solvens naturae debitum ad Dominum trasmigravit».

En las versiones árabe y hebrea se introducen las exclamaciones propias de cada cultura religiosa: «Alá se apiade de él», «sea su alma en el Jardín del Edén». Ninguna fórmula especial se usa en la castellana.

La letanía de las virtudes del rey difunto desgranadas en su eulogio podía ser aceptada por todos. He aquí la versión literal castellana:

*AQVI : IAZE : EL : REY : MUY : ONDRADO : DON : FERNANDO
 : SEÑOR : DE : CASTIELLA : E : DE : TOLEDO : DE : LEON : DE
 : GALIZIA : DE : SEVILLA : DE : CORDOVA : DE : MURCIA : DE
 : IAHEN : EL : QUE : CONQUISÓ : TODA : ESPAÑA : EL : MÁS :
 LEAL : EL : MÁS : VERDADERO : EL : MÁS : FRANCO : EL : MÁS
 : ESFORÇADO : E : EL : MÁS : APUESTO : E : EL : MÁS : GRANA-
 DO : E : EL MAS : SOFRIDO : E : EL MAS : OMILDOSSO : QUE :
 MÁS : TEMÍE : A DIOS : EL : QUE : MÁS : LE : FACÍE : SERVICIO
 : EL : QUE : QUEBRANTÓ : E : DESTRUYÓ : A : TODOS : SUS :
 ENEMIGOS : EL : QUE : ALZÓ : E : ONDRÓ : A : TODOS : SUS :
 AMIGOS.*

Uno de estos amigos había sido el señor moro de Arjona (en el reino de Jaén), Muammad Ibn Yūsuf Ibn al-Amar, que en 1240 se había autoproclamado, en Granada, Amir al-Muslimīn, al que ayudó Fernando a obtener y conservar el trono y ofreció su protección, a cambio del vasallaje.

Cada lengua utiliza los equivalentes vernáculos del territorio donde viven bajo el mismo soberano, patria común a todos: Hispania, España, Sefarad, Al-Andalus. De aquí que a los judíos españoles se llamen sefardíes y a, los musulmanes, andalusíes. Este es el nombre que usaremos para los musulmanes españoles.

Coexistieron tanto comunidades cristianas en los territorios bajo el Islam, los llamados *mozárabes*, como comunidades islámicas en los reinos cristianos, los *mudéjares*. Del mismo modo, se dieron conversiones en ambos sentidos. Hubo *maulas*, o *muladíes* en los territorios bajo el dominio musulmán, y *tornadizos* en los reinos cristianos. En ambos territorios habitaban comunidades judías y *conversos* pasados de esta religión a una de las otras.

Esta tolerancia, no obstante sus tensiones y dificultades, se reconoce oficialmente en el siglo XIII por Alfonso X en su Ley de las Siete Partidas, ordenamiento jurídico de Castilla, base de la legislación castellana y, luego, española, durante siglos.

En la legislación alfonsí no se renuncia a la atracción de otros a la propia fe, que es punto común a ambas religiones, pero se hace desde una perspectiva de respeto a la libertad personal. En la ley II, título XXV de la Partida VII, se manda:

Por buenas palabras, e convenientes predicaciones deben trabajar los Christianos de convertir a los Moros para facerles creer la nuestra fe, e aducirles a ella e non con fuerça, ni por premia: ca si voluntad de nuestro Señor fuese de los aducir a ella, e gela fazer creer por fuerça, el los apremiaría, si quisiese, que ha acabado poderío de lo fazer, mas él non se paga del seruiçio qual hazen los omes a miedo, mas de aquel que se faze de grado, e son premia ninguna: e pues él no los quiere apremiar, ni fazer fuerça, por esto defendemos, que ninguno los apremie, ni les faga fuerça sobre esta raçón.

En esta política del rey castellano, inspirada en el modo de actuar de Dios, se ha querido ver un influjo de la tolerancia coránica respecto de la gente del Libro [*al-kitab*].

Pero es significativo que, en el siglo anterior, los invasores africanos, almorávides y almohades, habían implantado la intolerancia en los reinos andalusíes. Cristianos y judíos se habían visto obligados a emigrar a los reinos cristianos. El mismo camino se recorrerá en éstos durante los siglos XIV y XV hasta llegar a la disyuntiva trágica (o conversión al cristianismo o expulsión) exigida por el poder real, primero a los judíos en 1492 y, poco después, a los musulmanes, en tres etapas: 1499-1501 a los granadinos, 1502 a los mudéjares de la corona de Castilla y 1525 a los de la corona aragonesa.

Este cambio radical de actitud se refleja en el epitafio del sepulcro de los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, en la Capilla Real de Granada, diametralmente opuesto al de san Fernando en Sevilla. Escrito en una sola lengua, en latín, y sin más eulogio que su actuación religiosa represiva:

MAHOMETICE SECTE POSTRATORES ET HERETICE PERVICACIE [judíos] EXTINTORES FERNANDUS ARAGONUM ET HELISABETHA CASTELLE VIR ET UXOR UNANIMES CATOLICE APPELLATI MARMOREO CLAUDUNTUR HOC TUMULO.

En cuanto a la intercomunicación, en los largos periodos de paz o de treguas, cristianos y musulmanes se visitaban, comerciaban entre sí, se unían en matrimonio, sus reyes se prestaban ayuda en sus respectivas guerras civiles, se refugiaban los unos en los reinos de los otros en épocas de turbulencias.

La brillante civilización cordobesa inaugurada ya por Abderramán II en el siglo IX, atraía a los cristianos de los reinos peninsulares en los que influyó en el arte, vocabulario, organización militar y judicial, ciencias y filosofía, literatura y bellas artes. Disuelto y desmembrado el califato, la cultura continuó en los reinos taifas durante el siglo XII y pasó también a la corte castellana.

Toledo, re-ocupada en 1085, por Alfonso VI, se convierte en el centro más importante de irradiación de la cultura islámica hacia el resto de la Península y Europa. Alfonso tomó el título de rey de las tres religiones y su corte asemejaba una corte musulmana: el rey rodeado de sabios y literatos musulmanes y judíos, vestido a la moda árabe, o como se decía: *a la morisca*. Incluso los clérigos mozárabes de Toledo usaban nombres árabes, hablaban en árabe y conocían poco el latín.

A través de la llamada enfáticamente escuela de traductores de Toledo, establecida durante el reinado de Alfonso VII por el arzobispo toledano D. Raymundo, se dan a conocer en Europa las obras más célebres de la ciencia árabe: matemáticas, astronomía, medicina, alquimia, física, historia natural, metafísica, psicología, lógica, moral y política, así como las obras greco-latinas glosadas por filósofos árabes.

Dos siglos más tarde, con Alfonso X (1252-1284), se transmitió a Occidente la ciencia árabe oriental y los tesoros de la cultura andalusí de los siglos XI y XII. Reunió en torno suyo a musulmanes, judíos y mozárabes, sistematizó los trabajos de traducción en Toledo y empleó la lengua castellana como vehículo de cultura. Las traducciones se hacían en equipo por alfaquíes, rabinos y clérigos. Entre otras obras se tradujeron al castellano *Calila y Dimna*, colección de fábulas orientales y la *Escala de Mahoma* (al-Miray), viaje nocturno del Profeta (azora 17, v. 1.). Del castellano se tradujo al latín y francés e influyó en la *Divina Comedia* de Dante Alighieri.

Alfonso creó en Sevilla un Estudio y Escuela General de latín y árabe para el estudio de las ciencias y encargó al filósofo murciano, Muammad al-Ricotí, la dirección de una escuela en Murcia destinada a la enseñanza de musulmanes, judíos y cristianos.

En el último cuarto del siglo XVIII, el ex-jesuita Juan Andrés, desterrado en Italia, había vislumbrado en su obra enciclopédica *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura* (7 tomos 1782-1799) lo que la cultura europea medieval debía a los árabes españoles. Su obra, reeditada repetidamente en Italia, se tradujo muy pronto al castellano, al francés y al alemán. En literatura, defendió el origen árabe de la rima y del metro de los trovadores, lo que equivalía a propugnar el mismo origen para toda la poesía europea, que reconoce en la provenzal su inmediato precedente.

1. La formación de España

Pero este es sólo un aspecto formal del problema. La convivencia de las tres culturas durante casi un milenio no ha podido dejar de afectar el devenir de España y la formación de su substrato. Este dato evidente ha desencadenado acaloradas polémicas a la hora de determinar y cuantificar la aportación de cada una de las culturas.

Aún está presente la polémica suscitada por la obra de Américo Castro *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires 1948) que tomó caracteres más universales al entrar en liza Claudio Sánchez Albornoz con *España, un enigma histórico* (Buenos Aires 1956).

La tesis de Castro, refundida en su *La realidad histórica de España* (México 1954) reeditada varias veces (70 ed.1980), otorga la primacía al influjo de lo islámico en la contextura de lo español en todos los ámbitos de la vida. Para él no comienzan a existir los españoles hasta la invasión árabe en 711. En la práctica niega todo influjo del elemento romano-visigodo y asigna a lo judío un influjo en la formación de la literatura castellana y, a partir del siglo XV, en los diversos aspectos de la vida religiosa que continuará, a través de los conversos, en el siglo XVI. Son éstos, según Castro, los que dieron el impulso a la renovación espiritual de Castilla.

Sus postulados dieron lugar a las más variadas posiciones, desde el rechazo total hasta la aceptación más completa. Esta fue más general entre los estudiosos de la literatura que entre los historiadores. Las posturas se polarizaron. Los críticos se agruparon en torno a uno u otro extremo. Intervinieron, oponiéndose o puntualizando, Ramón Menéndez Pidal, Emilio García Gómez, Leo Spitzer, Marcel Bataillon, Eugenio Asensio, entre otros. José Luis Gómez Martínez ha estudiado los avatares de la polémica en *Américo Castro y el origen de los españoles: historia de una polémica* (Madrid 1975).

Se ha dicho que los planteamientos de Castro han constituido el intento más complejo y sistemático de analizar el pasado hispano en una época crucial de su formación. Pero, como señalaba Marcel Bataillon, Castro hacía historia vertical, es decir, diacrónica, cortando los estratos del acontecer hispano-musulmán, pero descuidaba la horizontalidad de la relación de lo español con lo europeo, le faltaba, en una palabra, el aspecto sincrónico. Ortega y Gasset hacía ver que el elemento germánico (godo) era el fundamental integrador de lo español. Y Sánchez Albornoz insistía en la formación de lo español desde el reino cristiano Leonés, heredero del romano-visigodo. Este núcleo desplazaría lo islámico y repoblaría los territorios de Al-Andalus dejados por los musulmanes.

2. Misticismo islámico y cristiano

Por otros caminos, pocos años antes de la obra polémica de Castro, Miguel Asín Palacios señalaba, a través de sus estudios de autores místicos andalusíes, la analogía de doctrina y lenguaje de los maestros sufíes del siglo XII con los místicos cristianos españoles de siglo XVI y, más en particular, con los reformadores de la Orden del Carmen, Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

La mística andalusí había ido reelaborando con su propia sensibilidad las doctrinas y métodos del sufismo oriental dando lugar a una escuela propia. El primer maestro con originalidad, sería Ibn Masarra, del siglo X, al que Asín dedica un trabajo en 1914 *Abenmasarra y su escuela*. Sus concepciones, enseñadas por sus discípulos, constituyó la base doctrinal de la mística andalusí.

Uno de los que se inspiran, en parte, en esta escuela es Abenarabí de Murcia (m. 1240), a cuya vida y obra dedicó Asín una serie de cuatro artículos en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* (entre 1925-1928), anticipo de su amplio estudio *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid 1931). El mismo título indica la orientación de su tesis. A diferencia de Louis Massignon que defiende el origen autónomo del sufismo en *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris 1922), Asín basa las semejanzas en la «restitución cultural». Usando sus propias palabras,

el Islam se nos ofrece [...] bajo un doble aspecto: como trasmisor del Oriente a Europa del legado cultural clásico y cristiano y como acrecentador de este caudal por su personal esfuerzo e inventiva, porque los préstamos que la mano oriental tomó del tesoro helénico y patrístico devolviéolos luego y con creces a sus acreedores cristianos de Occidente.

Por una parte, en 1916, como fruto de su investigación sobre los posibles influjos cristianos en la mística islámica, Asín había publicado, en *Patrologia Orientalis* (XIII, 3. Paris 1916), *Logia et Agrapha D. Jesu*, donde recogía 233 textos de espirituales musulmanes sobre frases y hechos atribuidos a Jesús. Y, por otra parte, en 1919, en *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, había puesto de relieve los préstamos del Islam, en la obra cumbre del Dante, así como las fuentes bíblicas y evangélicas de las doctrinas islámicas sobre la vida de ultratumba.

De modo semejante, la espiritualidad sufí tendría, en parte, su origen remoto en el monacato cristiano de Oriente y en los anacoretas del desierto. Asín lo explica en su extensa obra, en tres tomos, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (1934-1940). Se manifiestan en el Islam dos corrientes:

la ortodoxa, representada por Algazel, y la heterodoxa, de la que forma parte Abenarabí de Murcia. Las analogías con los místicos españoles vendrían dadas por este origen cristiano.

En *El Islam cristianizado*, Asín examina, entre otros aspectos, la doctrina espiritual y el método de Abenarabi de Murcia y señala sus coincidencias con los espirituales españoles del siglo XVI. Así, entre los medios para alcanzar la perfección, cita, por ejemplo, el examen de conciencia y la presencia de Dios. El examen, de origen monacal cristiano, lo perfeccionan, en el Islam, Algazel y Abenarabi y Asín encuentra semejanzas con el método de San Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales. En cuanto a la presencia de Dios, las coincidencias se darían en Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

Asín estudiaba también, en «*Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz*», el influjo de la mística islámica en el reformador del Carmelo a través de otro místico andalusí, Ibn Abad de Ronda (m. 1389). Publicado en *Al-Andalus* en 1933 y editado, luego, en *Huellas del Islam* (1941), recopilación de estudios sobre el influjo islámico en autores cristianos, Asín pasa revista a la doctrina de Ibn Abad de Ronda expuesta en su *Comentario a las «Sentencias de Ibn Atta Allah de Alejandría»*, sobre la renuncia a los carismas, el amor a las tribulaciones, el símil de la noche etc., y analiza sus analogías con la temática de la *Noche Oscura* en san Juan de Cruz. Le parece que son tan evidentes las semejanzas que no pueden explicar por simple coincidencia o paralelismo funcional nacido de una misma experiencia psicológico-espiritual.

Rastreado los posibles cauces de transmisión, Asín propone una hipótesis sugestiva: el influjo de los maestros de la espiritualidad musulmana en los místicos heterodoxos y ortodoxos españoles del siglo XVI, a través de los moriscos, esto es, de los mudéjares españoles bautizados bajo la amenaza de expulsión que, en su gran mayoría, conservaron la fe y las prácticas islámicas. Estos estarían, al menos, en contacto con los shadilíes de Túnez donde se conservaba la tradición espiritual andalusí. Tema que prosigue en una serie de artículos póstumos en *Al-Andalus*, de 1944 a 1951, recopilados y editados recientemente, con una introducción, por la hispanista portorriqueña Luce López-Baralt: *Sadilíes y alumbrados* (Madrid 1990).

Asín toca también el problema de los místicos «heterodoxos» que aparecieron en el siglo XVI español, los llamados «*alumbrados*». Ve sus raíces en los grandes maestros shadilíes. Trata, entre otros aspectos, de la oración mental y vocal, del recogimiento y quietud, de la contemplación en Miguel de Molinos, del símil del castillo o moradas de Santa Teresa... Su trabajo, inacabado por su muerte, constituye una de las aportaciones más significativas al estudio de la mística comparada en lo que va de siglo.

3. La «restitución cultural» de Miguel de Asín

En cuanto a la hipótesis de la «restitución cultural», apellidada *teoría arabista*, se ha ido abriendo cauce en medio de dificultades y opositores, entre éstos Louis Massignon. Helmut Hatzfeld, en *Estudios literarios sobre mística española* (Madrid 1955), reseña el estupor y la oposición que causó a sus comienzos las tesis de Asín y hace ver cómo, aunque no todos los elementos tengan un origen árabe, hay que tener éstos en cuenta, a la hora de fijar modelos y fuentes.

El mismo año de la aparición del *Islam cristianizado* de Asín, Angel González Palencia, en su discurso de recepción en la Real Academia de la Historia (31 mayo 1931), partiendo de los atisbos de Juan de Andrés sobre el influjo de lo islámico en Occidente, hacía un recorrido por todos los campos del saber en que Europa y España eran deudores del Islam. Se hace ya eco de las tesis de Asín sobre el influjo islámico en la mística española cristiana. Este discurso y su posterior conferencia en la Universidad de Granada en 1937, *Huellas Islámicas en el carácter español*, donde elenca, en un apéndice, las ediciones europeas de los siglos XV y XVI de la versión latina de las obras de 60 autores árabes, marca un hito en la comprensión de los influjos islámicos en el devenir cultural de España. Ambos trabajos, junto con otros relacionados con el tema, se editaron en *Moros y Cristianos en España Medieval*, en 1945, tres años antes que Américo Castro levantara la polémica con su obra *España en su Historia*.

Claudio Sánchez Albornoz, a quien agradó y atrajo la tesis de Asín, la resume y la hace propia en *La España musulmana* (1946, 70 ed. 1986), pero insistiendo y simplificando quizás en exceso el influjo cristiano en el Islam. Lo cual apoyaba sus puntos de vista en la polémica con Castro.

El Islam –dice Sánchez Albornoz– sufrió pronto una honda influencia del cristianismo. Profundamente cristiana fue la actitud de muchos sufíes de la escuela shadilí. Hay que buscar el origen de su postura mística en la doctrina paulina de los padres del yermo y del monacato oriental.

En el siglo XV un místico andaluz, Ibn Abbad de Ronda (m. 1394) escribe unos «Comentarios a las sentencias de Ibn Atta Allah de Alejandría». En la mística del Rondí aparece una tabla de preferencias y un léxico análogos a los que había de mostrar San Juan de la Cruz, y la misma renuncia a los carismas o favores divinos y el mismo amor a las tribulaciones de los místicos carmelitanos. Como concluye, Sánchez Albornoz, esas extrañas coincidencias han permitido a Asín establecer el enlace entre los dos grupos

contemplativos hispanos: entre el musulmán de los siglos XIV y XV y el cristiano del XVI.

Hasta aquí, Sánchez Albornoz. Esta hipótesis, como indicábamos arriba, expuesta de modo unilateral por su excesiva simplificación, contradice la sostenida por Louis Massignon sobre el origen autónomo del sufismo. En su estudio sobre su fundador, *La passion de Hallaj* (Paris 1922, 1975), afirma Massignon que es en el Corán donde se basa el misticismo musulmán, sin necesidad de acudir a otras fuentes foráneas. Admite la absorción por el Islam de gentes procedentes del cristianismo, judaísmo o mazdeísmo, pero niega que haya que recurrir a ninguna de estas influencias para explicar la doctrina y experiencia sufíes. Paul Nwyia confirma esta posición en sus análisis de otros escritos del sufismo.

Recientemente, la ya citada Luce López Baralt, ha dedicado numerosos trabajos al estudio de las influencias islámicas en la expresión poética y en la simbología de la mística del reformador de Carmelo en *San Juan de la Cruz y el Islam* (México 1985, Madrid 1990). Coetáneo de esta obra es su ensayo de más amplio espectro *Huellas del Islam en la literatura española* (Madrid 1985, 1989). Sus estudios versan sobre el vino o la embriaguez mística, la noche oscura, la llama de amor viva, el agua y la fuente, la subida al monte, el pájaro solitario, etc., a los que añade el castillo interior, o moradas de Santa Teresa.

En la filiación del soneto anónimo «*No me mueve mi Dios para quererte*» se inclina a ver una dependencia de Rabià al-Àdawiyya de Basora (m. h. 801), introductora del tema del amor puro entre los sufíes.

La autora estudia los posibles cauces de trasmisión o fuentes intermedias de inspiración de san Juan de la Cruz y santa Teresa. Uno podría ser la literatura mística europea, influenciada a su vez, en el medioevo, por autores islámicos como Algazel y Avicena. Pero, las semejanzas, en los casos estudiados, serían más cercanas a la fuente originaria islámica que a las intermedias. Por otro lado, admite el influjo de la exégesis judía. De todos modos reconoce que, no obstante las evidentes semejanzas, aún no se ha encontrado el eslabón perdido.

Paul Nwyia se muestra sumamente cauto a la hora de aceptar el influjo sufí o shadilí en San Juan de la Cruz, en particular de Ibn Abad de Ronda. En su artículo «*Ibn Abbad de Ronda et Jean de la Croix*», aparecido en *Al-Andalus* en 1957, pasa revista a las afirmaciones de Asín al propósito, en particular en relación con la terminología de anchura (*bas*) y apretura (*qabd*) o, en lenguaje ignaciano, los opuestos *consolación-desolación* así como la doctrina sanjuanista subyacente: el símbolo de la noche y la renuncia a los carismas. Nwyia piensa que los textos aducidos del Rondí son muy sugestivos, pero, al

extraerlos de su contexto semántico, pierden su valor de modelo e indicarían semejanzas más que filiaciones.

La misma reserva, había mostrado Massignon en *Etudes Carmélitains* (octubre 1938) «*Textes musulmans pouvant concerner la nuit de l'esprit*». En cuanto al cauce de transmisión, Nwyia, al igual que Jean Baruzi, a quien cita, sin rechazar la hipótesis de Asín, sobre el medio morisco, propone, antes de llegar a conclusiones, un estudio serio del medio y contactos de San Juan de la Cruz con el mismo.

Estudios recientes han abordado el origen neo-cristiano de San Juan de la Cruz, suponiéndolo hijo de judío y morisca, cercano, por tanto, a este medio. Pero ni se ha probado este doble origen², ni se ha confirmado la hipótesis del conocimiento de las doctrinas shadílies afines a Ibn Abad y a sus discípulos en los medios moriscos.

Como hace ver López-Baralt, los numerosos trabajos recientes sobre la literatura aljamiada morisca, no corroboran, por ahora, la hipótesis de Asín. Los moriscos coetáneos de los autores espirituales españoles parecen desconocer la literatura mística islámica de sus antepasados andalusíes.

Por otra parte, no se puede negar el influjo directo de la espiritualidad islámica en otros autores cristianos. Juan Vernet, por ejemplo, en su obra reciente *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne* (1985) trata, entre otros temas, del influjo del Islam en el franciscano Ramón Lull (1231-1315). Es la tesis defendida ya por Julián Ribera en 1899, «*Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio*»³ y por Asín, en la misma ocasión, en su trabajo «*Mohidin*»⁴ y, años después, en el ya citado *Abenmasarra y su escuela*. Asín minusvalora este influjo en «*El lulismo exagerado*»⁵. Pero otros no dudan de la importancia del influjo sufí en Lull y de éste en la mística cristiana bajo-medieval y posterior.

Lull aprende árabe, promueve, en Europa, la fundación de cátedras y escuelas de orientalismo y escribe varias de sus obras, en árabe. A través de la lectura personal, sus fuentes directas de inspiración son los místicos andalusíes, en particular Ibn Arabí de Murcia. De filiación islámica son: *Els cent noms de Deu*, *Llibre de les besties*, la novela autobiográfica *Blanquerna*. En concreto, *El libre d'amic y d'amat*, según confiesa, en *Blanquerna*, lo escribió, según el método de los sufíes. Incorpora las ideas islámicas de la oración mental, en su libro *Oracions de Ramon*.

² Véase, por ejemplo, José Gómez-Menor Fuentes, *El linaje familiar de Sta. Teresa y de S. Juan de la Cruz* (Toledo: Gráficas Cervantes, 1970).

³ *Homenaje a Menéndez y Pelayo II*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Cultura española* 1 (1906): 533-541.

El influjo de Llull, en la escuela franciscana, fue notable, hasta el punto de crearse cátedras de lulismo. Sus conceptos pasan a los autores espirituales franciscanos del siglo XVI, como Francisco de Osuna, en su *Tercer abecedario espiritual*, cuyo influjo, en santa Teresa, se admite normalmente.

Para terminar, una palabra sobre los libros plúmbeos del Sacro Monte de Granada. Son la piedra de toque para comprobar la total ignorancia de la cultura islámica, en los teólogos españoles del siglo XVI-XVII, al mismo tiempo que, el lenguaje ambiguo de sus falsificadores, con toda probabilidad dos moriscos granadinos: Alonso del Castillo y Miguel de Luna.

Ignacio de las Casas, jesuita morisco granadino, como ellos, conocedor del Islam, descubrió el fraude al reconocer, en los libros, el pensamiento islamizante, basado en le Corán y en otras tradiciones que circulaban entre los moriscos, entre otras, la *Escala de Mahoma*, ya mencionada.

No pocos teólogos españoles (sólo los de la Compañía de Jesús fueron veinte de los mas conocidos de los siglos XVI-XVII), aceptaron los libros como documentos de origen apostólico del siglo I. Encontraron, en ellos, la prueba evidente de la venida de Santiago a España, la doctrina de la Inmaculada Concepción de María y una de las fórmulas trinitarias, según ellos, más antiguas. Esta fórmula, como lo mostró Ignacio de las Casas, era islámica: «Sólo Dios es Dios, Jesús Espíritu de Dios».

Baste con este recorrido para dar conocer el estado de la cuestión. Resumiendo, podemos decir:

1. La convivencia de las tres culturas, en España, durante casi un milenio, no ha podido menos de influenciar la contextura de los múltiples aspectos del ser y existir de lo español.
2. Uno de esos aspectos fundamentales es la espiritualidad musulmana andalusí, en particular, el sufismo y shadilismo.
3. Esta espiritualidad se expresa, con un léxico y una simbología, que presentan extraordinarias analogías con los autores espirituales cristianos del siglo XVI.
4. Esto se observa, sobre todo, en las dos grandes figuras de la reforma carmelitana: santa Teresa y san Juan de la Cruz.
5. Sin embargo, hasta ahora no se ha encontrado el cauce de transmisión
 - a) No a todos satisface la teoría de la «restitución cultural», que se basa en un supuesto influjo del cristianismo en la mística islámica y de ésta en la cristiana.
 - b) Dadas las estrechas analogías de lenguaje y símbolos, de estos autores con los místicos andalusíes, tampoco satisface la tesis de una transmisión indirecta a través de escuelas medievales cristianas, como la franciscana-luliana, influidas, por algunos aspectos del sufismo.

- c) Por otra parte, queda aún por verificar la hipótesis de la conservación de las doctrinas y prácticas sufíes y shadilíes, en la comunidad morisca.
6. Mientras no se encuentre el «eslabón perdido», tendremos que contentarnos con la constatación de paralelismos y semejanzas que, según otra hipótesis, pudieran estar originados de modo autónomo, no por influjo directo, sino por experiencias espirituales similares.
- a) Estas experiencias, realizadas en un entorno vital, igual o parecido, se expresarían con un lenguaje imaginativo y una simbología tomada del ambiente circundante, del que forman parte los libros sagrados que contienen, en sí, evidentes paralelismos. Basta haber vivido, en las regiones, en que habitaron los místicos musulmanes, en Al-Andalus, para participar, al menos en el aspecto estético, de las mismas experiencias y expresarlas, en un lenguaje imaginativo y simbólico muy parecido.
 - b) Finalmente, en cuanto la experiencia religiosa, profundamente mística, se basan en la fe en un Dios trascendente, común a ambas religiones, que se hace cercano, con sus dones, a los creyentes que le buscan con corazón sincero.

El Libro de los Cofrades del Santísimo Rosario de la Cartuja de Granada: estudio y transcripción de la memoria de una hermandad monástica

JOSÉ ANTONIO DÍAZ GÓMEZ¹

Fecha de recepción: Septiembre 2020.

Fecha de aceptación: Septiembre 2020.

Sumario:

En este trabajo se ofrece el estudio y transcripción literal del único documento conservado de la Cofradía del Rosario de la Cartuja de Granada (1578-1796). Se trata de una corporación eminentemente monástica y con escasa participación seglar, que contó con una vida irregular, a causa de los frecuentes rechazos de la orden frente a un uso devocional que podía transformar las propias costumbres piadosas de los cartujos. Con todo, las generosas indulgencias que se desprendían de la conformación y pertenencia de esta peculiar hermandad, posibilitaron la existencia de periodos de aceptación, todo lo cual se refleja en este libro que hace posible conocer un poco mejor la vida de la comunidad cartuja de Granada.

Palabras clave:

Santo Rosario; Cofradías; Orden de la Cartuja; Documentación histórica; Granada (España); Edad Moderna.

The memory of a monastic brotherhood in Granada Charterhouse through the study and transcription of *Libro de los Cofrades del Santísimo Rosario*²

Abstract:

This paper presents the study and literal transcription of the only preserved document of the Brotherhood of the Holy Rosary of the Charterhouse of Granada (1578-1796). It was an eminently monastic corporation with little secular participation, which had an irregular life. The reason was the frequent rejections of the Carthusian Order in the face of a devotional use that could transform the pious customs of the Carthusians. However, the generous indulgences that emerged from the formation and membership of this peculiar brotherhood, made possible the existence of periods of acceptance reflected in this book that makes possible to know a little better the life of the Carthusian community of Granada.

Keywords:

Holy Rosary; Catholic brotherhoods; Carthusian Order; Historical files; Granada (Spain); Early Modern Period.

¹ Doctor internacional en Historia y Artes, Grupo HUM-362 “Arte y cultura en la Andalucía moderna y contemporánea” (Universidad de Granada), profesor del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Sevilla, <https://orcid.org/0000-0002-1910-2731> <jdiazg@us.es>.

² *Book of the Brothers of the Holy Rosary.*

1. La Orden de la Cartuja y el rosario

Una de las tradiciones más sólidas que, con orgullo satisfecho, blanden los cartujos aún a día de hoy, es la de haber sido su vetusta orden la cuna que vio alumbrar el ejercicio piadoso del rosario, eso sí, en su formato más primario y tan diferente de la estructura enraizada por los dominicos en la piedad popular a lo largo de la Edad Moderna. Así, el principal estudioso del fenómeno rosariano dentro del panorama español actual, el historiador y teólogo Carlos Romero Mensaque, apoya asimismo en sus estudios el origen monástico de este rezo, vinculado a las iniciativas particulares que, más allá de las plegarias canónicas, el monje desarrollaba en la soledad y silencio de su celda, amparado por la espiritualidad del benedictinismo y el cartujanismo³.

Ciertamente, las investigaciones desarrolladas a este respecto, apuntan a que el origen estricto del rezo del rosario se debe localizar entre los muros de la desaparecida Cartuja de Meyriat, que había sido fundada hacia el año 1116 en las proximidades de la población loresna de La Bresse⁴. De hecho, podría decirse incluso que la oración del Avemaría adquiere su perfeccionamiento en la fórmula que ha llegado a nuestros días, gracias al devenir del rosario cartujano. Así pues, la jaculatoria «Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte», que pasa por ser considerada como segunda parte de la plegaria mariana por excelencia, goza de una antigüedad que se remonta al año 1521 en que, por vez primera, aparece canónicamente asentada dentro del Oficio Parvo del *Breviario cartujano*, completando la tradicional salutación del ángel Gabriel⁵, en base a la plegaria formulada en 1495 por el dominico Girolamo Savonarola en su *Esposizione* sobre el Avemaría⁶.

Como se anunciaba, a esta fórmula definitiva se llega gracias a las particularidades del modo de rezar el rosario desde sus orígenes en la Cartuja, los cuales se retrotraen a la segunda mitad del siglo XIII cuando, por influjo de las costumbres benedictinas, se extiende en los cenobios de aquella la pra-

³ Carlos J. Romero Mensaque, “Los comienzos del fenómeno rosariano en la España moderna. La etapa fundacional: siglos XV y XVI”, *Hispania Sacra* LXVI, Extra II (2014): 245-246.

⁴ Javier Ibáñez y Fernando Mendoza, “El culto a la Santísima Virgen en la Cartuja. El Santo Rosario”, *Scripta de María* 1 (1978): 205-213.

⁵ Ídem: 181-184.

⁶ Luis Antequera Becerra, *El cristianismo desvelado. Respuestas a las 103 preguntas más frecuentes sobre el cristianismo* (Madrid: EDAF, 2007), 533-541. Et: Girolamo Savonarola, “Esposizione sopra l’orazione della Vergine”, *Marian Library Studies* 10 (1978): 81-105 [Transcripción del original de 1495]. Et: Marcellin Chéry, *La Théologie du Saint Rosaire* (París: Poussielgue, 1869), vol. II, 47-49.

xis mortificadora de elevar a la Virgen, en la soledad de la celda, un salterio paralelo al propio de las Horas canónicas, consistente en el ofrecimiento de entre 25 y 150 padrenuestros y otros tantos avemarías, recitados en serie y separadamente⁷. Será ya a comienzos del siglo XIV cuando, formalmente, este ejercicio piadoso comience a ser denominado como Salterio de María, recitado de forma independiente con respecto al Oficio Parvo de Beata, que el monje reza en la soledad de su celda de forma previa a la correspondiente Hora canónica⁸. Además, su motivación vendría a quedar justificada por el cariz compensatorio que adoptaba con respecto a aquellos legos y donados cuya escasa formación les impedía seguir la Liturgia de las Horas con normalidad y, de esta manera, podían contar con un salterio que recitar de forma paralela mientras los monjes letrados hacían lo propio en el coro⁹.

Así, avanzando en la decimocuarta centuria, el rezo del rosario adquirirá una nueva morfología en la cartuja alemana de Tréveris, de manos del monje Domingo de Tréveris, quien estructura esta devoción en la recitación cadenciosa de 150 salutaciones del ángel Gabriel —es decir, del Avemaría propiamente dicho—. Éstas, a falta aún de la jaculatoria definitiva antes mencionada, se repartían en tres tandas de 50, distribuidas en cada tres días y que se completaban con las correspondientes 50 cláusulas, diferentes todas ellas, pues cada una consistía en una breve acción de gracias a santa María por el papel desempeñado en un pasaje evangélico concreto, sobre el cual se meditaba¹⁰. A fin de ilustrar este sistema con un ejemplo, se facilita a continuación la primera cláusula del rosario cartujano: «Dios te salve María, llena eres de gracia, el Señor es contigo, bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre Jesús, [a continuación se incorpora la cláusula] concebido por el Espíritu Santo en el anuncio del Ángel [y se medita sobre este misterio]»¹¹. Estas cláusulas se dividían en cinco decenas, cada una de ellas precedidas del rezo de un Padrenuestro y rematadas con la recitación del Gloria.

Tal y como Romero Mensaque ha sabido diferenciar a la perfección¹², esta configuración del rezo del rosario se extendería desde el siglo XIII al XVI en una primera fase evolutiva, que comprendería su origen y consolidación en la

⁷ Ibáñez y Mendoza, “El culto a la Santísima Virgen...”: 205-213.

⁸ Rosendo Roing, *Diálogos en la Cartuja* (Burgos: Cartuja de Miraflores, 2012), 66.

⁹ Ídem: 115. Et: Ibáñez y Mendoza, “El culto a la Santísima Virgen...”: 162-166.

¹⁰ Ibáñez y Mendoza, “El culto a la Santísima Virgen...”: 2012-2013.

¹¹ Marcelin Chéry, *Histoire générale du Rosaire et de sa confrérie* (París: Poussielge, 1869), 47-62.

¹² Carlos J. Romero Mensaque, “El Rosario y sus cofradías en Andalucía. Una aproximación histórica”, *Hispania Sacra* LXII, 126 (2010): 622-626.

Orden de la Cartuja, para dar el salto a otras órdenes monásticas y, desde ahí, afianzarse como una devoción privada propia del carisma contemplativo y observante¹³. Esta expansión *intra claustra* es la que explica su implantación en la Orden de Predicadores que, durante la Contrarreforma, hará del rosario una insignia propiamente dominica en la extensión de su misionado popular, de acuerdo con los parámetros de la denominada como *devotio moderna* en la Baja Edad Media¹⁴.

Hasta tal punto se producirá una simbiosis entre lo dominicano y lo rosariano que, para 1470, el dominico observante Alano de la Roca estaba ya fundando en la entonces aún holandesa ciudad de Douai la primera confraternidad de seculares dedicada al ejercicio del Salterio de María o, lo que es lo mismo, la primera cofradía rosariana de la historia¹⁵. Con ello, aparecería ya también el formato definitivo del rezo, articulado en torno a 15 misterios que se agrupan en tandas de cinco en las que, respectivamente, se medita sobre los principales misterios evangélicos en que se reflejan los gozos, los dolores y las glorias de la Virgen María¹⁶. Cada misterio iría precedido del rezo de un Padrenuestro y culminado por un Gloria, siendo su desarrollo más sistemático para su práctica a cargo de unos seculares menos hechos a los largos tiempos de meditación¹⁷.

A partir del año 1571, se abrirá una segunda etapa que alcanzará hasta 1690 aproximadamente, en la que el rosario sale de los claustros cenobíticos, para convertirse en un culto de carácter institucional y elitista. Y es que 1571 es el año de la batalla de Lepanto, en que la victoria de la Liga Santa sobre el Imperio otomano el 7 de octubre, es atribuida por el papa dominico Pío V a la intercesión de la Virgen por las súplicas que estaba ofreciendo aquella jornada la Cofradía del Rosario de la *Basilica de Santa María sopra Minerva*¹⁸. Aquella actuación no fue sino una concienzuda estrategia que le valió al pontífice

¹³ Cfr. André Duval, “Rosaire”, en M. Viller, F. Cavallera y J. Gibert (coords.), *Dictionnaire du Spiritualité, Ascétique et Mystique* (París: Beauchesne, 1988), vol. XIII, 937-980. Et: Luis G. Alonso Getino, *Origen del Rosario y leyendas castellanas del siglo XIII sobre Santo Domingo de Guzmán* (Vergara: Tipografía del Santísimo Rosario, 1925).

¹⁴ Romero Mensaque, “Los comienzos del fenómeno...”: 246-247.

¹⁵ Riccardo Barile, *Il Rosario, Salterio della Vergine* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1990), 45-72.

¹⁶ Conviene no olvidar que, desde el año 2002 y por iniciativa del papa Juan Pablo II, el rosario cuenta con cinco nuevos misterios llamados Luminosos, que amplían las meditaciones a la vida pública de Cristo. Cfr. Santa Sede, *Carta apostólica “Rosarium Virginis Mariae”*, octubre 16, 2002.

¹⁷ Romero Mensaque, “Los comienzos del fenómeno...”: 249-251.

¹⁸ Romero Mensaque, “El Rosario y sus cofradías...”: 623.

para que la devoción a la Virgen del Rosario irrumpiese al fin en todo el orbe católico como un rayo imparable que prontamente, en 1573, traería la consolidación de su festividad en el primer domingo de octubre por el papa Gregorio XIII, mediante breve que asimismo promovía la dedicación de altares y capillas a esta advocación, al tiempo que se reservaba el primer domingo de cada mes como día especialmente dedicado a la devoción del rosario. De este modo, es como el viejo rezo monástico se convierte en una suerte de pequeña liturgia mariana institucionalizada por la Iglesia a través de las cofradías de corte elitista, dedicadas a este fin y cuyo control quedaba exclusivamente en manos de los dominicos¹⁹.

Empero, poco más de un siglo después, hacia 1690 como se señalaba, estas dinámicas cambiarían, abriéndose así la etapa definitiva en la evolución de la piedad rosariana, la cual se extiende hasta la contemporaneidad pues, paulatinamente, el rezo del rosario se irá convirtiendo en un fenómeno popular, casi de masas, que escaparía a la jurisdicción institucional. Romero Mensaque señala como punto de partida el inicio de la celebración de rosarios públicos, callejeros y abiertos a la religiosidad del pueblo, del que marca como primigenio el organizado en 1690 en Sevilla por el dominico Pedro de Santa María y Ulloa²⁰. Esta peculiar celebración, encuadrada dentro del tipo de espiritualidad popular promovida en los dominios hispánicos tras el Concilio de Trento (1545-1563), sentaría un precedente que se extendería de manera fulgurante por todos estos territorios, siendo ya el rosario una praxis de dominio enteramente popular, con independencia de todo estatus social.

El punto paradójico de todo este desarrollo histórico, radica en que la Orden de la Cartuja, pese al ortodoxo celo con que siempre ha tratado de preservar sus ritos, sin embargo, irá viendo renovada su fórmula rosariana de acuerdo con los patrones dominicos. Ello ocurrirá especialmente a partir del siglo XVI, momento en que en el interior de las cartujas se está rezando ya el rosario de 15 misterios e incluso se va vislumbrado la peculiar conformación de cofradías monásticas de cariz rosariano, cuya razón de ser se expondrá en el siguiente apartado. Esta situación se produjo porque el rezo del rosario se acabó convirtiendo en un “arma devocional” de tanto alcance y fuerza que su renovación corría pareja al propio relevo generacional entre los nuevos monjes que profesaban. Por tanto, podría decirse que el rosario experimentó una deriva por la cual sale de la Cartuja para volver a ella dos siglos más tarde

¹⁹ Chéry, *Histoire générale...*, 73-87.

²⁰ Romero Mensaque, “El Rosario y sus cofradías...”: 623-624. Et: Miguel L. López-Guadalupe Muñoz, “Expansión de las cofradías del Rosario en la diócesis de Granada en la época moderna”, en H. Paz Castaño y C. J. Romero Mensaque (coords.), *Congreso Internacional del Rosario. Actas*, 379-389. Sevilla: RD Editores, 2004.

completamente transfigurado, hasta el punto de haber roto con sus propios orígenes cartujos en el plano identitario.

2. Idiosincrasia de una cofradía rosariana en la Cartuja

El monje cartujo, como todo cristiano que se sujete a los predicamentos del Evangelio, debe vivir sin ser del mundo, pero está en el mundo y, por ende, permanece también sujeto a sus anhelos y sus miedos. Así lo reflejó Vicente Carducho en la pintura con que cerró el ciclo de lienzos dedicados a la historia y carisma cartujanos para el claustro mayor de la Cartuja de El Paular (1626-1632)²¹. Este cuadro, tradicionalmente bautizado por la historiografía como *Aparición de la Virgen a un hermano cartujo*, realmente es una alegoría planteada en los diseños que el cartujo Juan de Baeza proporcionó al pintor como modelo para los lienzos²². En ella se plasma el modo en que la oración reconforta al monje frente a los terrores y tentaciones que con harta frecuencia le acechan en la soledad de su celda, aquí representados a la manera de monstruos antediluvianos.

Traigo a colación el breve comentario de esta alegoría, dado que los humanos temores compartidos por los cartujos se encuentran en la raíz del sentido justificativo de la existencia de una cofradía monástica, conformada por los mismos habitantes del cenobio que conviven compartiendo idénticos piadosos fines. Si la vida del monje, *per se*, constituye una vía de vivencia de la espiritualidad y búsqueda de la salvación, con sus normas y costumbres, ¿qué sentido tiene albergar una nueva congregación interna con los mismos integrantes y objetivos? La respuesta a este interrogante estriba sencillamente en las generosísimas indulgencias que se desprendían de las bulas promulgadas al hilo de la devoción del rosario por los papas Inocencio VIII (1482-1492), Pío V (1566-1572), Gregorio XIII (1572-1585), Clemente IX (1667-1669), Clemente X (1670-1676) e Inocencio XI (1676-1689)²³.

Así, para garantizar el control dominico, desde las disposiciones del papa Pío V, las indulgencias relativas al rezo del rosario se ganaban únicamente mediante el formato difundido por los hijos de santo Domingo de Guzmán, descartando así cualquier posibilidad de éxito de las demás fórmulas rosa-

²¹ E. Barceló de Torres y L. Ruiz Gómez, *La recuperación de El Paular* (Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte – Subdirección General del IPCE, 2013), 185-190.

²² Félix Delgado López, “Juan de Baeza y las pinturas de Vicente Carducho en la cartuja del Paular”, *Locus amoenus* 4 (1998-1999): 185-200.

²³ Cfr. Chéry, *La Théologie...*, vol. II.

rianas, por muy venerable que resultase su antigüedad. Por supuesto, como cualquier otra concesión de indulgencia, las condiciones fundamentales para ganarla se basaban en poseer la intención de obtenerla, hallarse en estado de gracia y haber adquirido la bula de la Santa Cruzada²⁴. A todo ello, en este caso específico, se añade la obligatoriedad de ser cofrade del rosario, para lo cual bastaba únicamente con constar inscrito en el libro de cofrades de cualquier corporación rosariana sujeta a los requisitos de aprobación pontificia, circunstancia que se encargaba de verificar el correspondiente provincial de la Orden de Predicadores²⁵.

Consecuentemente, las nuevas generaciones de cartujos de la Edad Moderna ingresaban en sus monasterios corriéndole por las venas el pleno fervor rosariano. De este modo, al ser las costumbres cartujanas contrarias a toda vinculación con el plano seglar, a fin de facilitar la obtención de las indulgencias del rosario, se promovieron dentro de ciertas cartujas corporaciones propias, de modo que los monjes pudiesen quedar inscritos en el respectivo libro de cofrades, sin infringir las normas de la orden. Probablemente, a esta iniciativa también contribuyó el hecho de que, una vez inscrito, el cofrade no adquiriría ningún tipo de obligación, más allá de las que voluntariamente quisiera o pudiera aportar. Por tanto, no hay ningún tipo de compromiso económico ni de asistencia regular a cultos o actividades caritativas específicas. Bastaba con que el nombre del individuo interesado se reflejase en el libro de cofrades para que éste se beneficiase de las garantías espirituales e indulgencias que se derivaban del rezo del rosario, así como de «todas las misas, oraciones, ayunos, disciplinas, trabajos y buenas obras que mediante la Gracia divina por toda la Cristiandad hicieren, así los cofrades del Rosario, como los frailes y monjas de la Sagrada Orden de Predicadores»²⁶.

Con esta forma de proceder, en torno a los dominicos se gestaba una suerte de gran extensión terciaria, conformada por multitud de seglares y eclesiásticos de diverso carisma con el único vínculo de la devoción al rosario. Además, un acicate crucial para propiciar el asociacionismo alrededor del rosario fue el hecho de que se podía inscribir en los libros de cofrades tanto a vivos como a difuntos, los cuales se beneficiaban de las indulgencias de forma indistinta. Incluso, se permitía que un cofrade pudiese apuntar a sus allegados, vivos o

²⁴ Orden de Predicadores, *Sumario de las indulgencias concedidas a los cofrades del Santísimo Rosario y Dulce Nombre de Jesús, con otras comunes a todos los fieles* (Madrid: Imprenta y Fundación de D.E. Aguado, 1845), 3.

²⁵ Ídem.

²⁶ Archivo Histórico Nacional [AHN], sección Clero Secular-Regular, libro 3606 “Libro de los cofrades del Santísimo Rosario de Nuestra Señora, que se va escribiendo”, fol. 6r.

no, sin conocimiento de estos y hasta se garantizaba, para la obtención de las diversas garantías espirituales, no ser «necesario que las dichas personas estén en gracia de Dios, pero será infinitamente mejor [si lo están]»²⁷.

Por lo demás, naturalmente, las indulgencias se ganaban en los primeros domingos de cada mes, en las fiestas de la Virgen, en las grandes solemnidades o durante la Cuaresma; así también, por rezar el rosario o parte del mismo en cualquier momento, o realizar algún acto de piedad en un altar o espacio de culto dedicado a la advocación mariana del Rosario. Con ello, conviene apuntar que se trataba de indulgencias especialmente dadivosas, sobre todo en lo que a acortar tiempos de purgatorio se refiere. Por poner un ejemplo extraído del sumario de indulgencias publicado por los dominicos para estas cofradías, por rezar una parte del rosario se ganaban 120.010 años, 120.010 cuarentenas y 180 días de indulgencia; y si esto se hacía usando un rosario previamente bendecido, a tamaño beneficio espiritual se sumaban 100 días más por cada Padrenuestro y cada Avemaría. Otra garantía extra la constituía, como se anunciaba, cada visita devota al altar en que estuviese asentada la cofradía, que comportaba otro centenar de jornadas de indulgencia²⁸.

De este modo, lo que se va a encontrar en algunas cartujas es un libro de cofrades afanados por beneficiarse de tan generosas concesiones espirituales –a cuyo frente se situaba el padre prior o, por delegación de este, el padre vicario–, junto con la existencia del altar específico al que se vinculaba la cofradía y que, tarde o temprano, acabaría siendo presidido por una representación de la Virgen del Rosario. Con todo, no conviene pensar que ésta fue una praxis común en todo el panorama cartujano. En territorio de las coronas de Castilla y Aragón, de las 23 cartujas que se llegaron a levantar entre los siglos XIII y XVII²⁹, tan sólo cuatro de ellas contaron con una cofradía del rosario sujeta al reconocimiento pontificio y de las que, en consecuencia, ha quedado constancia documental.

Y es que, como después se analizará en el caso granadino, el interés de los monasterios cartujos por poseer este tipo de congregación fue desigual y muy irregular. Posiblemente empujada por la fiebre rosariana que se vivía en la urbe, la Cartuja de las Cuevas de Sevilla fue la primera en contar con una cofradía afín en 1570. Así, emulando el modelo hispalense, sucumbieron pocas décadas después las comunidades de la Asunción (Granada) en 1578,

²⁷ Orden de Predicadores, *Sumario de las indulgencias...*, 4.

²⁸ Orden de Predicadores, *Sumario de las indulgencias...*, 7-22.

²⁹ Juan Mayo Escudero, *Expansión y organización de la Orden de la Cartuja* (Salzburg: Universität, Institut für Anglistik und Amerikanistik, 2002), 26-28.

de Miraflores (Burgos) en 1624 y de Porta Coeli (Valencia) en 1628³⁰. Por tanto, teniendo en cuenta la simpleza de los trámites y exigencias para poner en marcha una cofradía de este tipo en la clausura cartujana, si en el resto de cartujas españolas hubo algún conato fundacional, éste no debió de prosperar, bien desde un desinterés mayoritario, bien desde una oposición del Capítulo a permitir el más mínimo subterfugio a la observancia tradicional de la orden.

En todo ello también debió tener un peso sustancial la mayor o menor simpatía que el prior de turno albergase para con esta causa. El hecho de que el libro de cofrades de Granada, que a continuación será analizado, presente grandes vacíos cronológicos entre prioratos, evidencia que la iniciativa se paralizó y se reactivó en distintos momentos de la historia del monasterio. Además, otra nota común que parecen haber compartido estos cenobios que contaron con cofradías formalmente reconocidas, es que tuvieron en algún momento entre sus filas a un entusiasta impulsor de la devoción rosariana. Tal fue el caso de Sevilla, donde profesó Gaspar Gorricio de Novara (el mismo que fue amigo, confesor y consejero de Cristóbal Colón)³¹, quien en 1491 publicó un tratado con una serie de instrucciones y «contemplaciones» para la ejecución del rezo, titulado *Rosarium Beatae Virginis Mariae, et alia opuscula* y destinado a los cofrades del rosario de Sevilla, con los que manifiesta una estrecha cercanía en el proemio³².

Por su parte, entre los años 1624 y 1629, Granada tendría como prior al padre Pedro Manuel Deza quien³³, si bien no deja constancia alguna en el libro de cofrades, no duda en consolidar los espacios del monasterio dedicados a esta devoción, al encargar al lego y genial pintor Juan Sánchez Cotán, el gran lienzo de *La Virgen del Rosario*³⁴ en el que cinco cartujos de Granada (Cotán entre ellos) son retratados orantes ante una pretendida aparición de la Virgen en la silla prioral del Capítulo, la cual hace entrega del rosario al prior (fig. 1). Precisamente, al padre Deza, cuando aún era monje profeso de El Paular, se le

³⁰ Romero Mensaque, “Los comienzos del fenómeno...”: 257. Et: Cfr. Anónimo cartujo, *El Santo Rosario en la Cartuja* (Salzburg: Universität, Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1983).

³¹ Romero Mensaque, “Los comienzos del fenómeno...”: 257. Et: Antonio Linage Conde, “Tentativas cartujanas en la América Española”, *Hispania Sacra* 80 (1987): 405-431.

³² Cfr. S. Cantera Montenegro y A. Torrego Casado (eds.), *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora* (Salzburg: Universität, Institut für Anglistik und Amerikanistik, 2002). He aquí una interesante traducción al castellano de la obra rosariana de Gorricio de Novara, realizada a partir del original conservado en los fondos del British Museum.

³³ José A. Díaz Gómez, “La Cartuja de la Asunción (Granada): datos inéditos para la revisión de su historia”, *Archivo Teológico Granadino* 82 (2019): 46-47.

³⁴ Emilio Orozco Díaz, *El pintor fray Juan Sánchez Cotán*. Granada: Universidad - Diputación Provincial, 1993, 108.

debe el encargo al genial Félix Lope de Vega y Carpio de los versos intitulados *Himno de oro o Rosario rítmico*³⁵, con cuya musicalidad se quiso facilitar un instrumento que simplificase el aprendizaje de las cláusulas cartujanas del rosario y sus meditaciones. Este texto es, además, una férrea defensa del origen y formato del rosario cartujano.

Aunque las crónicas cuentan que la composición resultante de Lope de Vega no terminó de contentar al padre Deza y el literato tuvo que buscar defensores de su trabajo, tal vez estas cuidadosas preocupaciones nos permitan vislumbrar el porqué del escaso predicamento de la cofradía rosariana en la Orden de la Cartuja, así como los vacíos documentales en las pocas casas en que consiguió establecerse. El hecho de que el prior Deza, firme difusor del rosario, no aparezca en el libro de cofrades de Granada y sí en la promoción de otras iniciativas rosarianas propias, habla de un gran celo; un celo que se da por la defensa de la tradición rosariana que es propia de la Cartuja, frente a las fórmulas de los dominicos que amenazaban con suplantar incluso dentro de sus monasterios a aquellas derivadas de las propias costumbres cartujanas. Por ello, a pesar de que este estudio se centra únicamente en contextualizar y desgranar el libro de cofrades de la cartuja granadina, será interesante una futura ampliación que analice el clima que a este respecto se respiraba en las demás cartujas europeas e incluso a la luz de la documentación de los Capítulos generales.

Por último, tal vez cupiera valorar la posibilidad de una cierta resistencia de la Cartuja frente al asociacionismo rosariano por temor a la más mínima injerencia en su amplia autonomía por parte de los dominicos. Sin embargo, creo que esta opción puede ser descartada desde el primer momento a la luz del mismo documento histórico que nos ocupa, puesto que la intervención de la Orden de Predicadores en estas cofradías cartujanas se limitó en todo momento a aprobar su constitución y reconocer el hermanamiento espiritual que comportaba la existencia del libro de cofrades. Ello ocurría en la andadura inicial de la congregación, sin que los dominicos se volvieran a ocupar de la misma *a posteriori*. De hecho, en el caso granadino no existió, a este respecto, relación alguna entre los cartujos y los dominicos del Convento de Santa Cruz la Real.

³⁵ Ibáñez y Mendoza, “El culto a la Santísima Virgen...”: 249. Et: Cfr. Baltasar Cuartero y Huerta, *Versión que fray Lope Félix de Vega Carpio hizo del Himno de oro o Rosario rítmico por encargo del Padre Don Pedro Manuel Deza* (Madrid: Tipografía de Rafael Carracin, 1935). [Facsimil de original sin fechar]

3. La Cofradía del Rosario de la Cartuja de Granada

Tras las consideraciones previamente expuestas, en este último apartado crítico se va a proceder con el análisis propiamente dicho del documento titulado *Libro de los Cofrades del Santísimo Rosario de Nuestra Señora, que se va escribiendo*³⁶. Este encabezado ya trasluce que se trata de un documento de carácter abierto que, fundamentalmente, encierra unas largas listas de nombres de padres, legos, donados, prebendarios y criados³⁷ entre 1578 y 1796. Con todo, antes de entrar en materia, conviene clarificar que no se trata de un libro que permita al estudioso contrastar de forma sólida y continuada la evolución de ciertos aspectos de la historia de la Cartuja de Granada en el periodo de tiempo que comprende. Ello obedece, en primer lugar, a que los registros que contiene son altamente irregulares, con lagunas de información y saltos temporales que, en ciertos casos, superan con creces la media centuria. En segundo término, hay que sopesar el modo en que, con el paso de las décadas, la información que se proporciona es cada vez más sucinta, llegando al punto en que el libro deja de ser un reflejo de los cartujos que desean ser cofrades del rosario, para albergar las breves actas de nombramiento de capellán.

Más dificultosa aún resulta la labor de descifrar los datos correspondientes al año 1796³⁸, los cuales se fueron escribiendo de forma salteada en los huecos en blanco que aparecían en las páginas iniciales, intermedias y finales. Por este motivo, nada más abrir el libro, aparece la primera parte de una extensa relación de los criados del monasterio, a los que no se les incluye con los monjes hasta, precisamente, finales del siglo XVIII. Esta anomalía se

³⁶ AHN, fondo Clero Secular-Regular, libro 3606, fols. 1r-55v.

³⁷ De acuerdo con la regla cartujana, como en toda orden monástica, existen distintos tipos de monjes. En primer lugar, están los padres o monjes de claustro, ordenados de presbíteros y dedicados por completo a la oración y el estudio. A continuación, figuran los legos o hermanos conversos, correspondiéndose con aquellos que realizan los trabajos serviles (llamados obediencias en la regla) que permiten el sustento de los padres. Después entrarían los donados, que son aquellos legos que han pedido entrar en la Orden con posterioridad a los 41 años, que es la edad de probación permitida y que, por tanto, no profesan los votos perpetuos. Por su parte, los prebendarios son sacerdotes que, pudiendo pertenecer a las filas de la Orden o no, son los encargados de cumplir con las mandas de misas y percibir los emolumentos vinculados a una prebenda adscrita a algún altar del monasterio. De otro lado, los novicios son considerados como hermanos conversos y, aquellos que permanecen en el monasterio para realizar una prueba de la vida cartujana previa a su ingreso o no en la Orden, son denominados como huéspedes. Al margen de toda normativa, se situarían los mayordomos y criados seculares, encargados de las relaciones del monasterio con el plano secular, así como de las labores propias de las explotaciones pertenecientes a la Cartuja. Cfr. *Ordo Cartusiensis, Consuetudines Cartusiae* (Grenoble: s.n., 1571).

³⁸ Esta fecha ha sido deducida por coincidir con la última acta que firma como prior dom Salvador de las Muelas.

apoya en la tesis ya enunciada de Carlos Mensaque, siendo una clara muestra del modo en que la particular liturgia rosariana se va abandonando al plano de la religiosidad popular conforme avanza la Edad Moderna. De este modo, no será hasta fechas tan avanzadas y en este registro que es el último de todo el libro, cuando se unan las dos realidades rosarianas que hasta ese momento habían permanecido más o menos separadas en una vertiente de claro sabor popular³⁹.

Poco más de década y media antes de la constitución de la cofradía monástica, en 1562 y bajo el priorato de Pedro de San Sebastián (1559-1562), se configurará una pequeña capilla en el espacio de la portería del monasterio, en la que el padre procurador habría de cantar la misa dominical para los criados que trabajaban y vivían en la extensión de los dos cercados agrícolas que circundaban al cenobio. La composición de este pequeño espacio de culto fue posible gracias, precisamente, a la generosa capellanía fundada a este efecto por testamento de quien había sido mayordomo del monasterio, Rodrigo de Rivera⁴⁰. No queda del todo clara la dedicación inicial de este espacio, aunque para el priorato de Bernardo de Castro (1574-1595) ya debía estar consagrado a la titularidad de la Virgen del Rosario, de la que existía un lienzo que presidía el testero. Conviene recordar que a este prior se debe la contundente reforma de la clausura del monasterio, tras las polémicas relajaciones que habían llevado al Capítulo General a intervenir su autonomía pocos años antes, entre 1568 y 1569. Además, será Bernardo de Castro el responsable de dar comienzo a numerosas iniciativas documentales y piadosas, pues a él se debe el inicio de páginas fundamentales para el conocimiento de la Cartuja de Granada, como el *Libro del principio, fundación y prosecución*⁴¹, o este *Libro de los Cofrades del Santísimo Rosario*.

Así pues, a este espacio de culto eucarístico y rosariano dedicado a los trabajadores seculares, habría que sumar los distintos altares de la clausura en que estuvo asentada la cofradía del rosario que, durante casi la totalidad de su devenir histórico, estuvo restringida a los padres, legos, donados y prebendarios

³⁹ Romero Mensaque, “El Rosario y sus cofradías...”: 622-623. Et: Antonio de la Chica Benavides, “Papel XL”, *Gazetilla curiosa, o semanero granadino, noticioso, y útil para el bien común*, enero 7, 1765, Jubileo de las XL Horas (Parroquia de San Ildefonso).

⁴⁰ José A. Díaz Gómez, “El proyecto artístico de la Cartuja de Granada: revisión y nuevas aportaciones documentales en torno a su patrimonio y discurso iconográfico”, en M. A. Rodríguez Miranda, I. Palomino Ruiz y J. A. Díaz Gómez (coords.), *El legado inequívoco de una época. Homenaje al arquitecto Francisco Hurtado Izquierdo* (Córdoba: Asociación “Hurtado Izquierdo”, 2018), 103.

⁴¹ Cfr. Francisco M. Torres Marín, ed., *Libro del principio, fundación y prosecución de la Cartuja de Granada*, (Granada: Universidad, 2007). Et: AHN, sección Clero Secular-Regular, libro 3611 “*Libro del principio, fundación y prosecución de la Cartuja de Granada*”.

del monasterio. De este modo, cuando Bernardo de Castro inicia el libro de cofrades en 1578, la corporación estaba asentada en el altar mayor del espacio que posteriormente se destinaría a Capítulo de legos y que, por entonces, hacía las veces de iglesia conventual, mientras se edificaba el espacio específico para este fin; la dedicación de este altar respondía a la Virgen de la Antigua, plasmada en el viejo lienzo traído al tiempo de la fundación en 1514⁴².

A partir de 1604, la titularidad mariana de este espacio cambiaría, sin duda motivada por la presencia del pintor Juan Sánchez Cotán, quien profesó como lego en ese año y permaneció en Granada hasta su muerte en 1627⁴³. De su paleta saldría la extensa colección de nuevos lienzos que colmataría los nuevos retablos y dependencias del cenobio, de modo que el nuevo retablo de la primitiva iglesia había suplantado al viejo lienzo que presidía la cabecera, por la representación de la advocación titular del monasterio, la Virgen de la Asunción. Así parece que la renovación de este altar fue lo que motivó la realización de una nueva acta y nómina de cofrades en 1610, bajo el priorato de Jerónimo Blanco. No volverá a haber constancia documental de la cofradía hasta finales del siglo XVII cuando, para el año 1694, se estaba asentando en el altar de la Virgen de la Compasión, ubicado junto a las gradas de subida a la capilla mayor de la nueva iglesia, en el lado del Evangelio, en solemne ceremonia encabezada por el prior Francisco Ruiz de la Peñuela.

Tres años más tarde, el 2 de octubre de 1697, será cuando por vez primera dicho altar de la iglesia conventual aparezca con su dedicación definitiva a «Nuestra Señora del Rosario». Para dicha jornada, el sencillo altar anterior dedicado a la Virgen de la Compasión⁴⁴, gozaba ya de nuevo ornato en cuyo centro se encontraba el magnífico lienzo de la *Virgen del Rosario* realizado por el genial Pedro Atanasio Bocanegra. Esta obra viene siendo datada en torno al año 1676⁴⁵, coincidiendo con el resto de intervenciones del pintor granadino en el templo cartujo dentro de las postrimerías de su trayectoria (fig. 2). Por tanto, se trata de un cuadro preexistente en la colección de los cartujos que, finalmente, fue destinado a presidir el altar en que habría de estar asentada la cofradía del Rosario. Se trata de un espacio que, por entonces, debía presentar

⁴² Díaz Gómez, “El proyecto artístico...”, 78-81.

⁴³ Orozco Díaz, *El pintor...*, 108. Resulta llamativo que el nombre de Sánchez Cotán no figure en ningún momento entre la nómina de cofrades del rosario de Granada.

⁴⁴ La forma en que estuvo representada esta advocación mariana se desconoce, por no aparecer una obra con dicho título en los inventarios posteriores. Véase, Díaz Gómez, “El proyecto artístico...”, 81-133.

⁴⁵ Emilio Orozco Díaz, *La Cartuja de Granada* (Granada: Obra Cultural de la Caja de Ahorros, 1972), 36-43.

un aspecto de gran sencillez dado que su enriquecimiento en madera sobredorada y mármoles de Lanjarón no se vería culminado hasta 1736⁴⁶.

Por otra parte, volviendo sobre el culto desarrollado en la capilla de la portería, igualmente dedicada a la Virgen del Rosario, conviene remarcar el modo en que el prior Francisco de Bustamante, a la sazón responsable del diseño de los grandes proyectos artísticos de la Cartuja de Granada, supo aprovechar la presencia y el talento del escultor y pintor José Risueño Alconchel para, entre 1710 y 1712, encargarle la realización de una talla de dicha advocación mariana. De este modo, su finalidad habría sido la de presidir un nuevo altar configurado en la capilla de la portería, lo cual transmite ya la importancia del incremento del culto seglar en la Cartuja en torno al rosario, de manera que fue necesaria la realización de una escultura que obedeciese al formato devocional más común en los inicios del siglo XVIII. Sin duda, se trata de una talla pensada para mover a la piedad rosariana a los criados y mayordomos del monasterio (fig. 3)⁴⁷.

Así pues, una vez definidas las características, actividad y espacio de la cofradía del Rosario de la Cartuja, corresponde ahora centrar la atención en la estructura de su libro de cofrades, iniciado por dom Bernardo de Castro en 1578. No obstante, con posterioridad, se agregaron a las páginas iniciales otros documentos, lo cual puede conducir a una cierta confusión cronológica en la comprensión de la ordenación del libro. De hecho, como se indicaba anteriormente, en primer lugar aparece la relación de criados inscritos como cofrades en 1796. Se trata de una nómina interesante, pues permite comprobar los distintos oficios que requerían las labores desempeñadas en los dos vastos cercados del monasterio. De este modo, figuran con sus ayudantes el tahonero, el herrador, el maestro de cocina, el cocinero de los mozos de servicio, el chirrionero, el panadero, los porteros de los cercados, el bodeguero, el arriero, el cañero, el capataz de los mozos, el yesero, el albéitar, el espartero, el sastre, los guardas o los gañanes, así como otras dedicaciones de mayor rango, desempeñadas por personas respetables, como las del médico, el cirujano, el rasurero o el abogado.

A continuación, se insertan las bulas y decretos que regulan y reconocen la actividad de la cofradía, dispuestas asimismo al inicio del libro por prescripción contenida en los mismos documentos. De este modo, figuran la bula *Ad perpetuam rei memoriam* de Inocencio XI, con fecha de 25 de junio de 1679; la testificación de veracidad emitida, en calidad de notario, por el predicador general de los dominicos, fray Pedro Díaz de Cosío, el 7 de junio de 1681; y finalmente el rito de bendición del rosario y reconocimiento de indulgencias,

⁴⁶ Díaz Gómez, “El proyecto artístico...”, 117-118.

⁴⁷ Orozco Díaz, *La Cartuja...*, 36-43. Et: Domingo Sánchez-Mesa Martín, *José Risueño. Escultor y pintor granadino (1665-1732)*, (Granada: Universidad, 1972), 174-176.

que el mismo Pedro Díaz ratificó el 31 de marzo de 1697. A todo ello, le sucede ya la documentación efectiva de principio del libro de cofrades, la cual se abre más de un siglo antes, como se apuntaba, en 1578 con el reconocimiento formal de la cofradía del Rosario de la Cartuja de Granada por decreto emitido asimismo por el predicador general de los dominicos en aquel momento, fray Serafín Cavalli, con reconocimiento del provincial castellano Francisco de Pereda. Además de lo ya consabido, una de las cláusulas más interesantes de este decreto es aquella que contempla la extensión de los beneficios espirituales de la cofradía a los profesos de la Cartuja de El Paular, de la cual dependió la iniciativa fundacional de la Cartuja de Granada entre 1513 y 1545⁴⁸.

Al fin, aparece el registro de 11 de agosto de 1578, por el cual el prior fray Bernardo de Castro reconoce la autoridad que le confieren las bulas y decretos mencionados, con lo que procede a comenzar la nómina que da inicio al libro de cofrades de la Cartuja de Granada, a los que impone la obligación de rezar el rosario cada semana. Podría decirse que este prior fue quien más en serio tomó la utilidad de este registro pues, de su puño y letra, acomete inscripciones que no se van a volver a encontrar en todo el documento. De esta manera, en primer lugar se apunta a sí mismo, a sus padres, hermanos y abuelos, así como a monjes antiguos ya difuntos. Seguidamente y por orden de antigüedad, otros monjes de la casa hacen lo mismo, hasta llegar el turno a los legos, donados y prebendarios.

En la misma línea, el 25 de marzo de 1610, el prior Jerónimo Blanco abre una nueva lista de cofrades incluyendo en ella incluso a los huéspedes del monasterio, entendiéndose por estos a aquellos aspirantes que se alojaban durante un tiempo en el mismo a fin de probar la forma de vida cartujana. De otro lado y aunque de forma ocasional se les identifica, no es común que se diferencie a los novicios como tales, ya que éstos suelen figurar entre la nómina de los hermanos legos, también denominados en el libro como frailes o conversos. Asimismo, será a partir del 2 de octubre de 1697 cuando, siendo prior Nicolás Ambrosio de Castro, se empieza a identificar al padre vicario dentro de la nómina de cofrades. Esta novedad es debida a que el prior comienza a derivar en esta figura las responsabilidades relativas a la cofradía, siendo el vicario también capellán de la misma por defecto.

A partir de las nóminas de 1709, con fray Francisco de Bustamante al frente de la comunidad, empiezan a figurar casos de cartujos que son eliminados de las listas con posterioridad por haber dejado la Orden. También aparecen tratamientos distintivos para con aquellos monjes de cierta antigüedad que han sido priores o vicarios con anterioridad, a los que se refiere como “venera-

⁴⁸ Torres Marín, *Libro del principio...*, 5-35. Et: Díaz Gómez, “La Cartuja de Granada...”: 8-29.

bles”, mientras que son “carísimos” aquellos que poseen sangre nobiliaria. Se trata de una circunstancia que se hace llamativa, puesto que este tipo de distinciones resultan contrarias a los usos cartujanos, que por lo general prefieren rechazar toda dignidad eclesiástica y que sólo suelen admitir como mención especial aquella del *laudabiliter vixit*, que acompaña en las actas necrológicas al nombre del cartujo que vivió de forma ejemplar, previo consenso absoluto del Capítulo⁴⁹. Con todo, no deja de presentarse como una anécdota que pone de manifiesto el modo en que, en determinados momentos de su historia, se experimentó una mayor o menor relajación de las costumbres del monasterio.

Por lo demás, como se señalaba al comienzo de este apartado, las relaciones de monjes y criados inscritas en el libro de cofrades no permiten contrastar la nómina de integrantes del monasterio de forma fiel a lo largo de su historia, ya que igualmente es común la cortesía de incluir en el libro a monjes de otras cartujas. Ello se aprecia con nitidez en listados como el de 1738, en que por única vez aparecen apellidos extraños a la comunidad de Granada, como Mahony o Mazquiarán. Ya en la nómina posterior a 1796 se especificará con mayor claridad estas casuísticas con ciertos monjes, como los padres Silvestre Rico y José Obeso, de los que se aclara que son profesos de la Cartuja de Sevilla. También figura el padre Antonio García Herreros, profeso de Aniago. Se trata de monjes que recibían esta deferencia por ser visitantes que, en determinado momento, pasaron por la Cartuja de Granada. Por tanto, no se puede detallar aquí con precisión la integración de la comunidad por no conocer en profundidad las identidades, aunque sí que hay que considerar que la mayor parte de los nombres que aparecen en las relaciones de cofrades son profesos granadinos. A continuación, se facilitará una tabla con la que se pretende simplificar la comprensión de las cifras que se manejan en el análisis del documento:

Año	Prior	Padres	Conversos	Donados	Huéspedes
1578	Bernardo de Castro	14 + 2 ⁵⁰	7	0	0
1610	Jerónimo Blanco	37	25+1 ⁵¹	13	5 ⁵²
1694	Fco. Ruiz de Peñuela	14	7	5	1
1695	José de Cheverri	3	1	3	1
1697	Nicolás A. de Castro	27	10	19	6 ⁵³

⁴⁹ Roig, *Diálogos...*, 132-134.

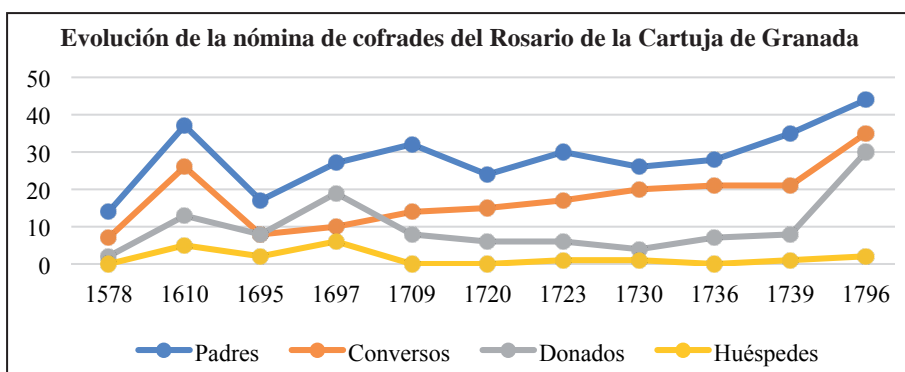
⁵⁰ 14 padres a los que se suman dos prebendarios.

⁵¹ 25 conversos a los que se añade uno más como novicio. No volverá a aparecer esta diferenciación.

⁵² Tres padres, un converso y un donado.

⁵³ Todos ellos eran padres.

1709	Fco. de Bustamante	32	14	8	0
1720	Fco. de Ugarte	24	15	6	0
1723	José de San Bruno	30	17	6	1 ⁵⁴
1729	Juan B ^a de la Hoz	19	20	2	1 ⁵⁵
1730	Antonio Corrochano	26	20	4	0
1736	Nuño de Villavicencio	28	21	7	0
1738	Juan Antonio Martín	31	21	8	1 ⁵⁶
1739		35	0	0	0
1796	Salvador de las Muelas	46	35	30	0



Exceptuando los registros de 1695 y 1739, que pueden considerarse meras ampliaciones de aquellos otros que les preceden, en el resto de listados puede apreciarse la irregularidad de las inscripciones, sobre cuyas causas no se va a volver a insistir, y que hace poco útil el establecimiento de cualquier promedio, ya que no hubo nunca un criterio uniforme para la confección de dichos registros. Resulta claro que unos pocos priores, al inicio de su priorato, se interesaron por elaborar nuevas listas, en unos casos, o por completar las anteriores, en otros. Con todo, cuando se dan las ampliaciones de los registros, unos nombres de listas anteriores se repiten, mientras que otros no, al margen de las nuevas inscripciones. Ello por no mencionar los casos en que, en una misma nómina, aparece en dos ocasiones un mismo monje, lo que se produce también en la relación de los criados de 1796, cuya cifra (eludiendo repeticiones) asciende a 256 operarios del monasterio. Por tanto, se puede concluir que este libro de cofrades era un documento piadoso apetecido por los monjes y

⁵⁴ Converso.

⁵⁵ Padre.

⁵⁶ Padre.

su entorno, aunque no interesante ni importante en la administración del monasterio, por lo que se pone poco esmero en su elaboración. De hecho, como se anunciaba *a priori*, entre 1738 y 1796, se prescinde ya de hacer listado y el registro se limita a la confirmación del padre vicario de turno como capellán de la cofradía por parte del prior correspondiente, del modo en que reflejan los siguientes datos:

Año	Prior	Vicario
1742	Francisco Pinto	José Arroyo
1746		Juan de Guzmán
1747	José Arroyo	Antonio Guardia
1752		Tomás Javier de Esparza
1752	Tomás Javier de Esparza	José Vázquez
1754	Francisco Pinto	José Recarte
1755		José Vázquez
1758	Gaspar Pérez	Manuel de Armenteros
1759		Pedro Loranca
1762		Fernando Rodríguez
1771	Manuel de Aldea	Fernando Rodríguez
1772		Martín Nieto
1783	Domingo Lastiri	Pedro Imirizaldu
1792	Lope Núñez de Mendoza	Fernando Arias Gago
1793		Pedro Imirizaldu
1796	Salvador de las Muelas	Juan Francisco Gómez Plaza

4. Conclusiones

El *Libro de los cofrades del Santísimo Rosario* de la Cartuja de Granada se constituye, en última instancia, en un sencillo e irregular documento histórico que posibilita la comprensión de un fenómeno atípico, como lo es la conformación de una cofradía monástica en la clausura del cenobio iliberitano. Se trata de un hecho singular, que únicamente compartieron otras tres cartujas más dentro de los dominios hispánicos, poniendo de relieve la tensión entre las propias costumbres cartujanas y el influjo imparable de las fórmulas dominicas en torno a una seña de identidad fundamental que ambas congregaciones se arrogan, como es la devoción del rosario.

Este ejercicio ha cumplido históricamente su función creciente como salterio de los humildes, en sustitución del salterio canónico recitado en los coros de los instruidos. Tanto es así que, dentro de la propia rigidez cartujana, se puede apreciar una evolución afable en un plano de paulatina apertura al terreno seglar, aquí representado por los criados y mayordomos del monasterio, cuya participación será plena al iniciarse el siglo XVIII. Si bien el influjo de la religiosidad popular fue capaz de moldear artísticamente ciertos espacios del monasterio, dentro y fuera de la clausura, también aquellos monjes cultivados se manifestarán como receptáculos del salterio de los sencillos, en tanto que pobres de espíritu partícipes de unos miedos ultraterrenos que comparten con el resto de la humanidad. El rosario nace y evoluciona como un mecanismo más para alcanzar la salvación del alma, a pesar de las faltas particulares, de las relajaciones en el cumplimiento de la norma y de todas aquellas otras circunstancias que se desprenden de la puesta en contexto de extensas y aparentemente opacas listas de nombres cartujos y cartujanos.

5. Bibliografía

- Alonso Getino, Luis G. *Origen del Rosario y leyendas castellanas del siglo XIII sobre Santo Domingo de Guzmán*, Vergara, Tipografía del Santísimo Rosario, 1925.
- Anónimo cartujo. *El Santo Rosario en la Cartuja*, Salzburg, Universität, Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1983.
- Antequera Becerra, Luis. *El cristianismo desvelado. Respuestas a las 103 preguntas más frecuentes sobre el cristianismo*, Madrid, EDAF, 2007.
- Barceló de Torres, E. y Ruiqz Gómez, L. *La recuperación de El Paular*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte – Subdirección General del IPCE, 2013.
- Barile, Riccardo. *Il Rosario, Salterio della Vergine*, Bolonia, Edizioni Dehoniane, 1990.
- Cantera Montenegro, S. y Torrego Casado, A. (eds.), *Contemplaciones sobre el rosario de Nuestra Señora*, Salzburg, Universität, Institut für Anglistik und Amerikanistik, 2002.
- Chéry, Marcelin. *La Théologie du Saint Rosaire*, París, Poussielgue, 1869.
- *Histoire générale du Rosaire et de sa confrérie*, París, Poussielgue, 1869.
- Cuartero y Huerta, Baltasar. *Versión que fray Lope Félix de Vega Carpio hizo del Himno de oro o Rosario rítmico por encargo del Padre Don Pedro Manuel Deza*, Madrid, Tipografía de Rafael Carracín, 1935. [Facsímil de original sin fechar]

- Delgado López, Félix. “Juan de Baeza y las pinturas de Vicente Carducho en la cartuja del Paular”, *Locus amoenus* 4 (1998-1999), 185-200.
- Díaz Gómez, José A. “La Cartuja de la Asunción (Granada): datos inéditos para la revisión de su historia”, *Archivo Teológico Granadino* 82 (2019), 7-68.
- “El proyecto artístico de la Cartuja de Granada: revisión y nuevas aportaciones documentales en torno a su patrimonio y discurso iconográfico”. En Rodríguez Miranda, M. A., Palomino Ruiz, I. y Díaz Gómez, J. A. (coords.) *El legado inequívoco de una época. Homenaje al arquitecto Francisco Hurtado Izquierdo*, 76-136, Córdoba, Asociación “Hurtado Izquierdo”, 2018.
- Duval, André. “Rosaire”. En: Viller, M., Cavallera, F. y Gibert, J., *Dictionnaire du Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. XIII, 937-980, Paris, Beauchesne, 1988.
- Ibáñez, J. y Mendoza, F. “El culto a la Santísima Virgen en la Cartuja. El Santo Rosario”, *Scripta de María* 1 (1978), 157-269.
- Linage Conde, Antonio. “Tentativas cartujanas en la América Española”, *Hispania Sacra* 80 (1987), 405-431.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel L. “Expansión de las cofradías del Rosario en la diócesis de Granada en la época moderna”. En: Paz Castaño, H. y Romero Mensaque, C. J. (coords.), *Congreso Internacional del Rosario. Actas*, 379-389, Sevilla, RD Editores, 2004.
- Mayo Escudero, Juan. *Expansión y organización de la Orden de la Cartuja*, Salzburgo, Universität, Institut für Anglistik und Amerikanistik, 2002.
- Orden de Predicadores, *Sumario de las indulgencias concedidas a los cofrades del Santísimo Rosario y Dulce Nombre de Jesús, con otras comunes a todos los fieles*, Madrid, Imprenta y Fundación de D.E. Aguado, 1845.
- Ordo Cartusiensis, *Consuetudines Cartusiae*, Grenoble, s.n., 1571.
- Orozco Díaz, Emilio. *El pintor fray Juan Sánchez Cotán*, Granada, Universidad - Diputación Provincial, 1993.
- *La Cartuja de Granada*, Granada, Obra Cultural de la Caja de Ahorros, 1972.
- Romero Mensaque, Carlos J. “Los comienzos del fenómeno rosariano en la España moderna. La etapa fundacional: siglos XV y XVI”, *Hispania Sacra* LXVI, Extra II (2014), 243-278.
- “El Rosario y sus cofradías en Andalucía. Una aproximación histórica”, *Hispania Sacra* LXII, 126 (2010): 621-659.
- Sánchez-Mesa Martín, Domingo. *José Risueño. Escultor y pintor granadino (1665-1732)*, Granada, Universidad, 1972.
- Savonarola, Girolamo. “Esposizione sopra l’orazione della Vergine”, *Marian Library Studies* 10 (1978), 81-105.
- Torres Marín, Francisco M. (ed.). *Libro del principio, fundación y prosecución de la Cartuxa de Granada*, Granada, Universidad, 2007.

Anexo: transcripción documental

Libro de los Cofrades del Santísimo Rosario de Nuestra Señora, que se va escribiendo.

Está también en este libro la concesión del Reverendísimo Padre General de la Sagrada Orden de Predicadores a esta Casa, y a la de Nuestra Madre la Cartuja del Paular, para la Institución de la Confradía del Santísimo Rosario de Nuestra Señora.

L.B. n° 42.

- [Fol. 1r] Cecilio de Huertas.
- Bartolomé de la Fuente, está en el horno.
- Antonio de Torres, tahonero.
- Cristóbal Fernández, en el horno.
- Pedro Martín Lázaro.
- Martín Gómez.
- Antonio Luján, herrador.
- Lorenzo Berbel, maestro de cocina, dice está sentado en los libros de Santo Domingo.
- Fernando Pacheco, está en la cocina.
- Manuel Martín, cocinero de los mozos.
- Antonio de la Fuente.
- Juan Vázquez, chirrionero.
- Francisco Hernández, maestro de panadero.
- Nicolás de Osmá.
- Manuel Méndez, portero del cercado de arriba.
- Antonio Milán, gañán.
- Nicolás de Escalona.
- Nicolás Gómez.
- Juan Gómez.
- Agustín Luján.
- Francisco Martín Lázaro, está con el borriquillo.
- Antonio de la Hoz.
- Manuel Torivio López, es gañán.
- Pedro Curtidor, bodeguero.
- Juan de San Pedro, está en la cocina.
- Felipe de Coria, está en el cercado de abajo.
- [Fol. 1v] Manuel de Arroyo, arriero.
- Fernando Muñoz, gañán.
- Pedro García, capataz.
- Antonio Martín, el cañero.
- Hipólito Martín, portero de abajo.
- Miguel González.
- Pedro Ruiz, yesero.
- Don Francisco Vallejo, médico.
- Don Francisco de Atienza, cirujano.
- Don Damián de Campos, rasurero.
- Don Juan Revertí, abogado.
- Don Cristóbal de Espinosa.
- Don Mateo Herrero.
- Don Sebastián Bravo Ronquillo.
- Don Francisco Javier Herranz.
- Joseph Naranjo, albéitar.
- Alonso Nucete, gañán.
- Juan Martín, está en las cañerías.
- Blas Obispo.
- Manuel Riesco, es cocinero.
- Damián Vidal, espartero.
- Pedro Arroyo, guarda del Chorro de Oznar.⁵⁷
- Antonio de Hita.

⁵⁷ Ramal de la acequia de Aynadamar.

[Fol.2r]

INNOCENTIUS PAPA XI. AD PERPETUAM rei memoriam.

Exponi nobis nuper fecit dilectus filius Antonius de Monroy, Magister generalis ordinis Fratrum Prædicatorum, quod licet multæ in dicti ordinis, aliisque ecclesiis, seu oratoriis existant confraternitates utriusque sexus Christifidelium sub titulo sanctissimi Rosarii, quæ suas functiones ad instar similibus confraternitatum obeunt, multaque pietatis, et christianæ charitatis opera exercent, de aliquarum tamen ex illis canonica ab initio institutione forsitan non constat, et in aliarum erectionibus, et institutionibus præscripta per constitutionem felicis recordationis Clementis Papa VIII prædecessoris nostri, quæ incipit: *quæcumque a Sede Apostolica, etc.* die VII decembris MDCLV editam; forsitan servata non fuerunt, et aliæ ante emanatam constitutionem huiusmodi erectæ, et institutæ novas erectionum, et institutionum huiusmodi, ac communicationis indulgentiarum, facultatum, et privilegiorum literas intra tempus ab eadem constitutione præfixum, seu etiam postea impetrasse minime reperiuntur. Nobis propterea dictus Antonius Magister generalis humiliter supplicari fecit, ut in præmissis opportune providere, et ut infra indulgere de benignitate apostolica dignaremur.

Nos igitur ipsum Antonium Magistrum generalem specialis favore gratiæ prosequi volentes, et a quibusvis excommunicationis, suspensionis, et interdictis, aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris, et pœnis, a iure, vel ab homine quavis occasione, vel causa latis, si quibus quomodolibet innodatus existit ad effectum præsentium duntaxat consequendum harum serie absolventes, et absolutum fore censentes, huiusmodi supplicationibus inclinati, *omnes, et singulas confraternitates* prædictas sub titulo Sanctissimi Rosarii in quibusvis tam dicti ordinis, quam aliis ecclesiis, seu oratoriis, ubicumque locorum de præsentibus existentes, tametsi de earum canonica ab initio erectione, et institutione non appareat, nec ipsas confraternitates novas erectionum, et institutionum, seu communicationis indulgentiarum, facultatum, et privilegiorum huiusmodi literas infra tempus a præfata Clementis prædecessoris constitutione præfixum obtinuisse reperiatur, nec in earum erectionibus, et institutionibus præscripta per eandem constitutionem servata fuerint, auctoritate *Apostolica, tenore præsentium, confirmamus, et validamus, easque in statu valido esse, et fore decernimus, et declaramus, in omnibus, et per omnia, perinde ac si illas omnes, et singulas ab ipso initio canonice erectas, et institutas fuisse, novasque erectiones, et institutiones suo tempore iuxta formam memoratæ constitutionis Clementis prædecessoris obtinuisse constaret, et in reliquis eiusdem constitutionis forma in illarum erectionibus, et institutionibus respective servata fuisset, omnesque, et singulos iuris, et facti defectus, qui propter præmissa desuper quomodolibet intervenerunt,*

seu intervenisse dici, censeri, vel prætendi possent, supplemus, et sanamus. Et quatenus opus sit, ipsas confraternitates omnes, et singulas (servata tamen cæteroquin constitutionum, et decretorum huius Sanctæ Sedis, præsertim circa distantiam locorum in erectione confraternitatum similis instituti servandam emanatorum forma, et dispositione) de novo erigimus, et instituimus.

Ceterum in erectione, et institutione similium confraternitatum de cetero faciendis, formam in supradicta Clementis prædecessoris constitutione præscriptam [Fol.2v] adamussim servari volumus, alioquin erectiones, et institutiones huiusmodi nullius omnino sint roboris, et momenti.

Decernentes easdem præsentis literas firmas, validas, et efficaces existere, et fore, suosque plenarios, et integros effectus sortiri, er obtinere, ac illis ad quos spectat, et pro tempore quodocunque spectabit in omnibus, et per omnia plenissime suffragari, et ab eis respective inviolabiliter observari, sicque, in præmissis per quoscunque iudices ordinarios, et delegatos, etiam causarum Palatii apostolici auditores iudicari, et definiri debere, ac irritum, et inane, si secus super his a quoquam, quavis auctoritate, scienter, vel ignoranter contigerit attentari.

Non obstantibus præmissis, ac quatenus opus sit, nostra, et Cancellariæ Apostolicæ regula de non concedendis indulgentiis ad instar, ac prædicta Clementis prædecessoris, aliisque constitutionibus, et ordinationibus, apostolicis, necnon quibusvis etiam iuramento, confirmatione apostolica, vel quavis firmitate alia roboratis, statutis, et consuetudinibus, privilegiis quoque, indultis, et literis apostolicis, in contrarium præmissorum quomodolibet concessis, confirmatis, et innovatis.

Quibus omnibus, et singulis, illorum tenores præsentibus pro plene, et sufficienter expressis, et de verbo ad verbum, insertis habentes, illis alias in suo robore permansuris, ad præmissorum effectum hac vice duntaxat specialiter, et expresse derogamus, ceterisque contrariis quibuscunque.

Volumus autem, ut earundem præsentium literarum trasumptis, seu exemplis etiam impressis manu alicuius notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in ecclesiastica dignitate constitutæ munitis, eadem prorsus fides ubique locorum, tam in iudicio, quam extra illud habeatur, quæ haberetur ipsis præsentibus, si forent exhibitæ, vel ostensæ.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum sub annulo Piscatoris die XV Iunii MDCLXXIX, Pontificatus nostril anno tertio. I.G. Slusius.

Yo Fray Pedro Díaz de Cosío, Predicador general de la Orden de Predicadores, testifico, y doy fe *in verbo Sacerdotis*, en vez de Notario, de las cosas siguientes respectivamente.

Lo primero, que la Bula referida confirmativa de las Cofradías del Santísimo Rosario, con su autenticación al pie de siete Bulas Apostólicas, como abajo se dirá: está fielmente copiada, y concuerda con su original, que queda en mi poder.

Y asimismo certifico, y doy fe, que junto con la referida Bula del Rosario, y las demás, y con la misma autenticación de Notario, y sello: de molde está otra Bula (semejante a esta) por la cual el mismo Santísimo Padre Inocencio Undécimo ha confirmado, y aprobado todas las Cofradías del Santísimo Nombre de Jesús, *sive iuramentorum*, sitas en todas las Iglesias de nuestra Religión de Santo Domingo, supliendo cualesquier defectos que hayan tenido en sus Fundaciones, y aunque las tales Fundaciones no parezcan; y que siendo necesario, su Santidad dice las funda por la presente Bula, que fue fecha en Roma a 18 de abril de 1678.

Y más está, so la misma autenticación, otra Bula, por la cual concedió su Santidad el mismo Pontífice Inocencio Undécimo a todos los Cofrades, y Cofradas del Santísimo Rosario facultad, y que puedan aplicar todas, y cualesquier Indulgencias del Rosario a ellos concedidas, y que ganaren, por las ánimas del [Fol.3r] Purgatorio *per modum suffragii*, que fue fecha en Roma a 15 de junio de 1679.

Testificación del Notario

Hae septem Bullae concordant suis originalibus, a me inspectis de verbo ad verbum: demptis hisce mendis, nempe, in prima *ut prones*: in secunda deest *omnino*, *Semunitis*: in tertia *Confratribus* pro *Confraternitatibus*: in quarta deest *Fidelium*, *et nomine*. Et in fidem manu propria subseripsi. Romae die 7 Junii millesimi sexcentissimi octuagesimi primi.

In testimonium veritatis + signum appono.

Laurentius Álvarez Cantos.

Notarius publicus Apostolicus.

Y asimismo certifico, y doy fe, que tengo en mi poder otra Bula del referido Santísimo Papa Inocencio Undécimo, firmada, signada, testificada, y sellada de Notario Apostólico, su fecha en Roma a 31 de julio de 1679, por la cual su Santidad ha confirmado, y renovado las Indulgencias del Rosario, contenidas en el Sumario de todas ellas, que por mandado de la Santa Silla Apostólica fue reconocido, y aprobado por la Sacra Congregación en 11 de julio de 1679, como su Santidad lo dice en dicha su Bula.

Y presentado de nuevo a su Santidad el dicho Sumario, está inserto en la referida su Bula, y confirmado como en él se contenía.

Y asimismo certifico, y doy fe, que esta dicha Bula con dicho Compendio contenido en ella, traducida en Castellano, fue presentada en el Supremo Consejo de la Santa Cruzada, de quien salió aprobada, y mandadas publicar las Indulgencias del Santísimo Rosario en ella contenidas, por testimonio de su Secretario de Cámara, Agustín Rodríguez de la Gala, a 26 de enero de 1680, como todo consta del testimonio que de ello dio Domingo de Mendieta, Notario Apostólico de la Nunciatura de España, en Madrid a 3 de octubre de 1682 años.

Y asimismo certifico, y doy fe, que nuestro muy Reverendo Padre Provincial el Maestro Fray Domingo Pérez, habiendo visto, y considerado las Bulas, y Breves auténticos referidos, que quedan en mi poder, me ha mandado su Paternidad muy Reverenda por escrito, y en mérito de santa obediencia, que lo haga imprimir, y certificar (como va referido) y que remita copias las más que pudiere a toda la Provincia. Para que los Padres Piores procuren ingerir una en cada libro de la Cofradía de cada lugar de su distrito, donde probablemente estuviere fundada. Y que los señores Curas, y Cofrades de ellas, vean todos, y cada uno, cómo su Cofradía está confirmada por la Santa Sede Apostólica para siempre jamás. Y que todos vean y sepan la seguridad, y firmeza perpetua de las Indulgencias del Santísimo Rosario. Y que en adelante solo necesitan de tener, cada una, su Abad nombrado por el Padre Prior del Convento más cercano, para su gobierno. Y para escribir los Cofrades que de nuevo entraren. Y que (a su tiempo) haga llevar el libro, para que dicho Padre Prior los reciba, y confirme, y nombre Abad, si hubiere vacado.

Y asimismo certifico, que las dos cosas siguientes, son copiadas del Breviario de la [Fol.3v] Orden de Predicadores, y se añaden aquí, para que los señores Abades de las Cofradías del Rosario, nuestros Tenientes, no las omitan por falta de advertencia, y la forma de ellas.

ABSOLUTIO, SEU INDULGENTIAE IMPARTIENDAE

Confratribus Rosarii in articulo mortis.

Dicto, confiteor si potest infirmus, et si non? Alii pro eo: dicat Pater Spiritualis misereatur tui, etc. indulgentiam, etc. Dominus Noster Iesus Christus Filius Dei vivi, qui Beato Petro Apostolo suo, dedit potestatem ligandi, atque solvendi, per suam piissimam misericordiam, recipiat confessionem tuam, et remittat tibi Omnia peccata tua, quaecumque, et quomodocumque in toto vita tuae cursu commisisti, de quibus corde contritus, et ore confessus es, restituens tibi Stolum primam quam in baptisate recepisti: et per Indulgentiam plenariam, a Summis Pontificibus Innocentio Octavo, et Pio Quinto, Confra-

tribus Sanctissimi Rosarii in articulo mortis constitutis concessam; liberet te a praesentis, ac futura vitae poenis, dignetur Cruciatu Purgatorii remittere, portas, inferi claudere, Paradisi Ianuam aperire, teque ad gaudia sempiterna perducere, per sacratissima suae vitae, Passionis, et glorificationis Mysteria Sanctissimo Rosario comprehenda. Qui cum Patre, et Spiritu Sancto Deus unus, vivit, et regnat in saecula saeculorum, Amen.

El Papa Clemente Nono, in articulo mortis: pidió, y consiguió esta absolución mediante el Padre General de Santo Domingo: consta por testimonio de Notario Apostólico, que estaba presente en Roma. Y el Papa Clemente Décimo, en el mismo artículo, pidió, y consiguió lo mismo, como lo certifica el señor Arzobispo Rocabertí, que se la otorgó, como Maestro General que entonces era, y al presente es Inquisidor general.

BENEDICTIO ROSARIORUM

Sacerdos cum Stola, dicat. *Adiutorium nostrum in nomine, etc. qui fecit, etc. Domine exaudi, etc. Dominus, etc. et cum Spiritu, etc.*

Omnipotens, et misericors Deus, qui propter eximiam charitatem tuam, qua dilexisti nos, Filium tuum unigenitum Dominum nostrum Iesum Christum de coelis in terram descendere, et de Beatissimae Virginis Mariae Dominae nostrae Utero Sacratissimo, Angelo nuntiante, carnem suscipere voluisti, ut nos eriperes de potestate diaboli, obsecramus immensam clementiam tuam, ut haec signa Rosarii, in honorem, et laudem, eiusdem Genitricis Filii tui, ab Ecclesia tua Fideli dicata bene+dicas, et sanctifices, eiusque tantam infundas virtutem Spiritus Sancti, ut quicumque horum quodlibet secum portaverit, atque in domo sua reverenter tenuerit; ab omni hoste visibili, et invisibili, Semper, et ubique, in hoc saeculo liberetur, et in exitu suo ab ipsa Beatissima Virgine Maria Dei Genetriciae, tibi plenus bonis operibus praesentari mereatur. Per eundem Dominum, etc. *Deinde Aspergantur aqua benedicta.*

En testimonio de verdad de todo lo referido (respectivamente) y en vez de Notario lo firmé en San Pablo de Burgos (*esta cuarta impresión*) a 31 de marzo de 1697.

X Fray Pedro Díaz de Cosío.

[Fol.4r] Nombramiento de Capellán, fol. 15.

Asiento de los Padres Monjes, folio 14.

Asiento de los Religiosos Conversos, y Donados, folios 24 y 25.

Asiento de los Criados del Monasterio, folio 36.

[Fol.4v: En blanco]

[Fol.5r. H.1]

Nos Fr. Seraphis Cavalli, sacra Theologia professor ac totis ordinis Predicatoris, humilis Generalis Magister et servuus. Christiana charitas, et scbn. que fungimur religionis ministerium quos de sacra religione nra. pie, et egregie meritos novit, benigno amore, piisque viseribus suscipit, adeaque charitatis officia recipit, quae imprimis srib., eximiaque caharitate, et excellenti religione, fide, ac pietate coniunctis pio iure rebentur. Quod cum religiosissima RR. PP. Religió sacra, piaque Carthusiansius singulari nos, universumque ordinem nrm. Predieque, amore, et dilectione gratissima prosequatur, suma. debemus observantia, parique dilectionis eos affectu suspicere, diligere, ac prosequi. Quare nre. in tantos tamque religiosos PP. Nobis obmos., et charmos. in D.J.X. dilectionis, et observantia testimonium pium, fideleque, hars serie n. autsote oficiis universos, et singulos RR. Patres, & fratres Vllis. admosu. ac religiosissimi Convs. Carthusien. urbis suis Granaten. extra muros, simul Donatos, ac praebendarios tam presentes, que futuros admittimus, recipimusque ad oia., & singula totis ordinis nostri Beneficia tam frum., que sororum per Universum orbem difussarum, ut sitis participes oium. missarum, Divinorum sacrificiorum, ieiniorum, abstinentiarum, disciplinarum, vigilarum, lectionum, studiorum, praedicationii, ac peregrinationum, confesorumque bonorum, ac meritorium quae per universum orbem fribs., ac sororibus nostris Divina bonitas concesserit operari, quemadmodum speciales fratres nostri ad beneficia ordis. admisti, gaudere solent, ac debent. Insuper in scbn., ac Venerabile Beatissima Virginis ed Domina D.N. Deigenetricis Maria pium obsequium, uberioremque Destionem, honorem, et laudemus recipimus RR. YY. PP ac reverentias, futurosque Patres, et fratres, Donatos, ac praebendarios tam presentes que futuros ad sctam. Confraternitatem Ssmi. Rosarii Bma. Virgis. & Dna. N. facultatem facientes R.P. Priori pro tempore recipiendi seribendique confratres universos, et singulos prenomatos ad pefata. tam societatem Rosarii in libro ad hoc specialiter reputato. sacellum, et altare tam in ecclesía [Fol.5v. H.1] & templo, que in cellis, ubi pro more sacri ordinis Divinum Officium celebratur, cultusque exercetur, eius nomini & invocationi erigere, et dedicare, instituereque; Rosaria, et coronullas benedicere, sacra eisdem sodalitatis mysteria exponere, atque (ojo) Omnia et singula faere in pdo. suo conusu. sacro, ac Venerli. pro suis fratribus religiosis, ac caeteris nominatis, quae per nros. fres. In nr. lecliis. ad hoc deputatos fieri solent, et possunt. Atqui qm. quae pro Charitate fiunt, sina aemulatione, sed magis ad proximorus sunt edificationem, ad instantiam, et devotas preces RR. PP. Prioris et Patrum pefati. Cons. Sacri Carthusian. Granatensi, eadem prorsus dilectione, iisdemque Charitatis

visceribus recipimus ad nostrum fraternitatem specialem universis, et singulos religiosos Pres. utque. RR. Fres., Dnato, ac praebendarios tan presentes, que futuros. Inesiti ac observantiis Cons. Carthusiani del Paular ad Segobiam, admittentes eos ad oia., & singular totius nostril ordinisi beneficia, et gratias, quemadmodum veros, ac legitimos ords. fres., benefactores, et amicos. Ad hace, ut sacram Ssmi. Rosarii devotionem promoveamus, recipimus eosdem ad Sctam., Devotamque ipsius sacri Rosarii sodalitatem, et confraternitatem, eamdem prorsus facultate. dantes R.P. Priori pro tempore eiusdem convs. del Paular ad confers. vlg. Prenominatos tam presentes, que futuros recipiendum, in speciali libro scribendum, altaria etts. erigendum, instituendum; Rosaria bendicendum, mysteria sacra exponendum, aliosque actus neccesarios exercendum, quemadmodum R.P. Priori Granatensi concessimus Annunciantes ipsis, universis, et singulis, et adeo ipsismo ita per nos ad mam. societatem spiritualem receptis, et admissis plenariam oium. decors pctors. indulgentiam per Sanctam Sede Appostolicam benigna largitate fuisse concessam semel in vita, et semel in morte. Ad quae oia. religiosa nos charitate, singulari dilectionis affectu, atque ex intimo cordis amore comendantes nos ipsum, sacriique nostram ordinem suis sctis., piis, et ferventibus ordinibus continuis, sacrisque praecibus praefatos PP.RR. universosque nominatos [ilegible]

X Fray Seraphis [ilegible]

X Fray Francisco de Pereda, Prets. & socius.

[Fol.6r. H.2] Yo, Fray Bernardo de Castro, Prior indigno de esta casa de San María de Jesús de la orden de Cartuja extramuros de la ciudad de Granada (usando de la facultad que el Reverendísimo General de la Sagrada Orden de los Predicadores me concedió por la patente atrás escrita, según que por el tenor de ella parece, a que me refiero), señalo y nombro hoy día de San Tiburcio mártir y de agosto 11, del año 1578, el altar de Nuestra Señora de la Antigua, que está en el Capítulo, y al presente sirve de iglesia, para que ante este dicho altar de Nuestra Señora de la Antigua se ganen las indulgencias del Rosario.

Item, desde este mismo día escribo en este libro consecutivamente los nombres de los monjes conventuales, y de los frailes legos, donados y prebendarios que pidieren ser escritos conforme a la orden dada por los instituidores de la Santa Cofradía del Rosario de Nuestra Señora, para que queden admitidos por cofrades, y rezando cada semana el rosario hayan de gozar y gocen de todos los perdones e indulgencias concedidas a los cofrades del Rosario, y sean participantes de todas las misas, oraciones, ayunos, disciplinas, trabajos y buenas obras que mediante la Gracia divina por toda la Cristiandad hicieren, así los cofrades del Rosario, como los frailes y monjas de la Sagrada Orden de los Predicadores.

Y en nombre de Dios me escribo primeramente a mí el dicho fray Bernardo de Castro, y a mi hermano don Pedro de León, monje que fue Cartujo ya difunto, y a mis hermanos Juan de Castro, y Martín López de Castro, y Manuel de León, difuntos a los cuales escribo con intención que tengo de rezar por ellos el Rosario para que ganen *per modum suffragii* las gracias e indulgencias y bienes espirituales de la Cofradía del Rosario. Y con esta misma intención escribo a mi abuela Catalina Ruiz, y a mi padre Martín López de Castro, y a mi madre María Ortiz, y a mi hermana Juana Ortiz, difuntos que Dios haya.

Item, escribo al Padre don Pedro Manrique, monje antiguo de esta casa.

Y al Padre don Melchor Téllez.

Y al Padre don Gonzalo de Perea, el cual nombró para que aquí se escribiesen a su padre Pedro González, y a su madre Aldonza Añez, y otras dos ánimas de difuntos cuales Dios aceptare y tuviere por especiales.

Y al Padre don Francisco Muñoz, el cual pidió le escribiesen aquí a su padre Pedro Fernández Hidalgo, y a su madre Francisca Rodríguez, y a un hermano suyo, Pedro Hidalgo, y Francisca Rodríguez su hermana.

Item al Padre don Diego Rodríguez.

Item fray Francisco Preciado.

Item al Padre don Juan de Lora, el cual pidió se escribiesen aquí Juan de Lora su padre, y su madre Isabel Muñoz, difuntos.

Item al Padre don Juan de Aranda.

Item al Padre don Juan de Urrutia.

Item al Padre don Tomás Vela.

Item al Padre don Francisco Preciado.

Item al Padre don Manuel de Benavides.

Item al Padre don Juan Pérez.

Item el hermano fray Andrés de Vega, monje indigno.

[Fol.6v. H.2] *Item* al hermano fray Andrés.

Item al hermano fray García.

Item al hermano fray Juan.

Item al hermano fray Martín.

Item al hermano fray Jerónimo, y a Fernando de Salinas su padre difunto.

Item al hermano fray Agustín.

Item al hermano fray Juan Martínez. (Diego de Huarte y Agustina Huarte. Juan difunto)

Item al hermano Juan de Valle, prebendario.

Item al hermano Alonso Delgado, prebendario.

[Fol.7r. H.3] *Christi nomine invocato*

Yo, fray Jerónimo Blanco, Prior indigno de esta casa de Santa María de Jesús de la Orden de Cartuja, extramuros de la Ciudad de Granada (usando de la facultad que el Reverendísimo General de la Sagrada Orden de los Predicadores me concedió por la patente atrás escrita, según que por el tenor de ella parece, a que me refiero), señalo y nombro hoy día de la Anunciación de Nuestra Señora, 25 de marzo de 1610 años, el altar mayor de Nuestra Señora de la Asunción, que al presente está en el Capítulo de los monjes y sirve de Iglesia, para que ante él se ganen las indulgencias del Rosario los que fueren admitidos por cofrades y escritos en este libro.

Y rezando cada semana el Rosario gocen de todos los perdones, y indulgencias concedidas a los cofrades del Rosario, y sean participantes de todas las misas, oraciones, ayunos, disciplinas, trabajos y buenas obras que, mediante la Gracia divina, por toda la Cristiandad hicieren así los cofrades del Rosario como los frailes y monjas de la Sagrada Orden de los Predicadores.

Y desde este mismo día escribo en este libro los nombres mío y de los demás monjes, frailes y donados de esta casa, y los demás que pidieren ser escritos conforme a la orden dada por los instituidores de la dicha Cofradía de Nuestra Señora del Rosario.

Nombres de los monjes

- | | |
|---------------------------------------|---|
| – Fray Jerónimo Blanco, Prior. | – El Padre Don Diego de Medrano. |
| – El Padre Don Juan Blanco, Vicario. | – El Padre Don Juan de Asián. |
| – El Padre Don Diego Juárez, huésped. | – El Padre Don Juan Navarro. |
| – El Padre Don Juan de Aranda. | – El Padre Don Miguel de Palacios. |
| – El Padre Don Antonio Sánchez. | – El Padre Don Alonso Papalvo, huésped. |
| – El Padre Don Andrés de Tovar. | – El Padre Don Ignacio Guindal. |
| – El Padre Don Francisco de Ulloa. | – El Padre Don Mateo de Varo. |
| – El Padre Don Francisco de la Torre. | – El Padre Don Juan Molano. |
| – El Padre Don Juan Núñez. | – El Padre Don Pedro Manuel. |
| – El Padre Don Andrés de Vega. | – El Padre Don Juan de Aguilera. |
| – El Padre Don Sancho de Noriega. | – El Padre Don Baltasar de Oyuela. |
| – El Padre Don Diego de Solís. | – El Padre Don Bartolomé Garpo. |
| – El Padre Don Melchor de Orbara. | – Fray Diego de Palacio. [Tachado] |
| – El Padre Don Francisco de Ardanza. | – El Padre Don Juan de la Cuesta. |
| – El Padre Don Juan de Rojas. | – El Padre Don Juan de Tapia. |
| – El Hermano Don Bruno Bautista. | – El Padre Don Luis de Cuadros. |
| | – El Padre Don Pedro Lafnez. |
| | – El Padre Don Diego de Mesa. |

- El Padre Don Juan de la Torre.
- El Padre Don Esteban de Escala.
- El Padre Don Vicente Milán.
- Fray Joseph de Montoro.
- El Padre Don Antonio de Llano.
- El Padre Don Francisco del Corral.

[Fol.7v. H.3] Nombres de los frailes

- Fray Agustín Bruno.
- Fray Juan Martínez Rascafría.
- Fray Juan Martínez Calvito.
- Fray Sebastián de Huerta.
- Fray Juan Marín.
- Fray Antonio de Valverde.
- Fray Gabriel González.
- Fray Matías.
- Fray Antonio Varea.
- Fray Sebastián de Mestanza.
- Fray Pedro del Castillo.
- Fray Sebastián de Olivares,
novicio.
- Fray Pedro de Torres.
- Fray Pedro de la Cruz.
- Fray Alonso de San Juan.
- Fray Bruno Urbano.
- Fray Fernando Ruiz.
- Fray Juan de Celaya.
- Fray Diego de Gadea.
- Fray Gregorio Bautista.
- Fray Bartolomé de Arjonilla.
- Fray Francisco Ruiz.
- Fray Pedro de la Madre de Dios.
- Fray Juan Pascual.
- Fray Pedro el Recio.
- Fray Sebastián Elices.
- Fray Alonso de Medina, huésped.
- Fray Miguel de Natal Jiménez.

[Fol.8r. H.4] Donados

- El Hermano Cristóbal.
- El Hermano Pedro Muñoz.
- El Hermano Francisco Muñoz.
- El Hermano Juan Carrasco.
- El Hermano Peralta.
- El Hermano Fernando Aguado.
- El Hermano Francisco de Olivares.
- El Hermano Juan Coronado.
- El Hermano Juan Bautista,
huésped.
- El Hermano Juan de Lara.
- El Hermano Alonso de Cobaleda.
- El Hermano Miguel de Tamayo.
- El Hermano Pedro Criado.
- El Hermano Juan Jerónimo Lasterra.
- El Hermano Francisco de Céspedes.

Yo, Fray Francisco Ruiz de la Peñuela, Prior de esta Santa Casa y Cartuja de Nuestra Señora de la Asunción y Visitador de la Provincia de Castilla, usando de la facultad que el Reverendísimo General de la Sagrada Orden de Predicadores me concedió por la patente atrás escrita según que por el tenor de ella parece, a que me refiero, señalo y nombro hoy, día del Patriarca San Benito de marzo 21 del año de 1694, el altar de Nuestra Señora de la Compasión, que está en el cuerpo de la Iglesia, al subir la grada junto al evangelistero, para que ante el dicho altar de la Compasión se ganen las indulgencias del Santísimo Rosario.

Item, desde este día escribo en este libro consecutivamente los nombres mío y de los Padres monjes, conversos y donados que pidieren ser escritos conforme a la orden dada por los instituidores de la Cofradía del Rosario, para que queden admitidos por Cofrades y rezando cada semana el Rosario hayan de gozar y gocen de todos los perdones e indulgencias concedidas a los Cofrades del Rosario, y sean participantes de todas las Misas, oraciones, [Fol.8v. H.4] ayunos, disciplinas, trabajos y buenas obras que mediante la divina gracia por toda la Cristiandad hicieren así los Cofrades del Rosario como los Religiosos y Religiosas de la Sagrada Orden de Predicadores.

X Fray Francisco Ruiz de la Peñuela.

X Fray Basilio Bravo.

- | | |
|-------------------------------------|--|
| – Padre Don Bartolomé de la Puente. | – Fray Andrés Alharilla, converso. |
| – Padre Don Juan Matías. | – Fray Manuel Cantero, converso. |
| – Padre Don Andrés Vela. | – Fray Joseph López Contreras, converso. |
| – Padre Don Manuel González. | – Fray Bruno Simón, converso. |
| – Padre Don Manuel Bardales. | – Hermano Francisco Corpas. |
| – Padre Don Juan Matellano. | – Hermano Joseph Sánchez Romero. |
| – Padre Don Manuel Valero. | – Hermano Manuel de Jerez y Borja. |
| – Padre Don Isidro Hermida. | – Hermano Juan del Campo y Espejo. |
| – Padre Don Joseph de San Bruno. | – Padre Don Pedro de Villa, huésped. |
| – Padre Don Plácido García. | – Fray Manuel Galán, converso. |
| – Padre Don Juan Mayor. | – Padre Don Francisco de Bustamante. |
| – Fray Cecilio Pérez, converso. | |
| – Fray Juan de Matas, converso. | |

[Fol.9r. H.5] Yo, Fray Joseph de Cheverri, Prior de esta Santa Casa de Nuestra Señora de la Asunción, extramuros de esta ciudad de Granada, y Visitador de la Provincia de Castilla, usando de la facultad que el Reverendo General del Sagrado Orden de Predicadores me concedió por la patente atrás escrita, según que por el tenor de ella parece, a que me refiero, señalo y nombro hoy, día de Nuestra Señora y de julio 2 de 1695, el Altar de la Compasión de dicha Virgen, que está en el cuerpo de la Iglesia, al subir la grada junto al evangelistero, para que ante dicho altar se ganen las indulgencias del Santísimo Rosario.

Item, desde este mismo día escribo en este libro consecutivamente los nombres mío, y de los Padres Monjes, Conversos y Donados que pidieren ser escritos, conforme a la orden dada por los instituidores de la Cofradía del Santísimo Rosario, para que queden admitidos por Cofrades, y rezando cada semana el Rosario, hayan de gozar y gocen de todos los perdones e indulgencias concedidas a los Cofrades del Rosario y sean participantes de todas las

Misas, oraciones, ayunos, disciplinas, trabajos y buenas obras que mediante la divina gracia, por toda la Cristiandad, hicieren así los Cofrades del Rosario, como los Religiosos, y Religiosas del Orden de Predicadores.

X Fray Joseph de Cheverri.

Todos los Cofrades inmediatamente escritos viven y se suponen aquí asentados, y los que vinieren se asientan como sigue:

- El Hermano Francisco Juárez, Donado.
- El Hermano Francisco García, Donado.
- Padre Don Francisco de Bustamante.
- [Fol.9v. H.5] Padre Don Francisco Panduro, huésped.
- El Hermano Antonio Tejera.
- El Hermano Agustín Feo de Caraballo.
- El Padre Don Juan Suárez, profesó de novicio siendo huésped en esta casa de Granada.
- Fray Nicolás Ambrosio de Castro.

Yo fray Nicolás Ambrosio de Castro, prior de esta Santa Cartuja de Nuestra Señora de la Asunción, extramuros de esta Ciudad de Granada, Visitador de esta Provincia de Castilla, usando de la facultad que el Reverendísimo Padre General de la Sagrada Orden de Predicadores me concedió por la patente *supra scripta*, según que por el tenor de ella parece, a que me refiero, señalo y nombro a día 2 de octubre del año 1697, por el Altar de Nuestra Señora del Rosario, el que antes tenía la advocación de la Compasión de Nuestra Señora, que está en el cuerpo de la Iglesia al subir la grada junto al evangelistero, para que ante dicho altar se ganen las indulgencias del Santísimo Rosario. A 2 de octubre del año de 1697.

X Fray Nicolás Ambrosio de Castro.

- | | |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> – El Padre Don Juan Matías. – El Padre Don Ambrosio Mesía, Vicario. – Fray Basilio Bruno, Vicario. – El Padre Don Bartolomé de la Puente. – [Fol.10r. H.6] El Padre Don Francisco Ruiz de la Peñuela. – El Padre Don Joseph de Cheverri. – El Padre Don Plácido García. – El Padre Don Manuel González. – El Padre Don Juan Matellano. – El Padre Don Manuel Valero. | <ul style="list-style-type: none"> – El Padre Don Isidro de la Hermida. – El Padre Don Joseph de San Bruno. – El Padre Don Francisco Bustamante. – El Padre Don Francisco Panduro, huésped. – El Padre Don Juan Suárez, huésped. – El Padre Don Antonio Blanes, huésped. – El Padre Don Juan de Espinosa, huésped. – El Padre Don Joseph Cornejo, huésped. |
|---|--|

- El Padre Don Pedro Englando, huésped.
- El Padre Don Juan Bautista de la Hoz.
- El Padre Don Juan Caballero.
- El Carísimo Don Pedro Andrés.
- El Padre Don Manuel Torcuato.

Conversos

- Fray Cecilio Pérez.
- Fray Joseph López.
- Fray Juan de Mata.
- Fray Bruno Simón.
- Fray Manuel Galán.
- Fray Francisco de Corpas.
- Fray Andrés de Alharilla.
- Fray Joseph Sánchez Romero.
- Fray Manuel Cantero.

Donados

- El Hermano Manuel de Jerez.
- El Hermano Jaime Aguilar.
- El Hermano Juan del Campo.
- El Hermano Joseph Matías Sánchez.
- El Hermano Francisco Juárez.
- El Hermano Diego de Cires Calderón.
- El Hermano Antonio Tejera.
- [Fol.10v. H.6] El Hermano Asensio Gallardo.
- El Hermano Agustín Feo de Caraballo.
- El Hermano Manuel de Araujo.
- El Hermano Pedro Ramos.
- El Hermano Joseph Martínez.
- El Hermano Leandro Paredes.
- El Hermano Antonio de la Fuente.
- El Hermano Diego de Ochoa.
- El Hermano Ignacio Álvarez.
- El Hermano Pedro Marín.
- El Hermano Joseph de Pablo.
- El Hermano Francisco Landínez.

Conversos

- Fray Francisco de San Joseph.

[Nueva lista de padres monjes]

- [Fol.11r. H.7] El Padre Don Juan de Aguilar.
- El Padre Don Millán Grijalbo.
- El Padre Don Bernardo de la Plaza.
- El Carísimo Don Francisco Francos de Miranda.
- El Carísimo Don Francisco Pérez de Montoya.
- El Padre Don Nuño Núñez de Villavicencio.
- El Padre Don Joseph de la Cruz.

Yo Fray Francisco de Bustamante, Prior de esta Santa y Real Cartuja extramuros de esta Ciudad de Granada, y Covisitador de esta Provincia de Castilla, usando de la facultad que el Reverendísimo Padre General de la Sagrada Orden de Predicadores me concedió por la Patente *supra scripta* según que por el tenor de ella parece a que me refiero, señalo hoy día del Glorioso Pa-

triarca Santo Domingo, 4 de agosto de este año de 1709, por altar de Nuestra Señora del Rosario el que está en la Capilla pequeña del cuerpo de la Iglesia, al subir la grada junto al evangelistero, para que ante el dicho altar se ganen las indulgencias del Santísimo Rosario, *fac ut supra*.

X Francisco de Bustamante.

Todos los Cofrades inmediatamente escritos viven y se suponen aquí asentados, y los que vinieren se asientan como se sigue:

- | | |
|--|--------------------------------------|
| – [Fol.11v. H.7] El Padre Don Francisco de Bustamante. | – El Padre Don Prudencio de Arce. |
| – El Padre Don Bernardo de la Plaza. | – El Padre Don Millán Grijalbo. |
| – El Padre Don Juan de Aguilar. | – El Padre Don Manuel Torcuato. |
| – El Padre Don Joseph de Cheverri. | – El Padre Don Francisco Gallegos. |
| – El Padre Don Ambrosio de Mesa. | – El Padre Don Francisco Francos. |
| – El Padre Don Andrés Vela. | – El Padre Don Joseph de Santa Cruz. |
| – El Padre Don Basilio Bravo. | – El Padre Don Clemente Guerra. |
| – El Padre Don Nicolás Ambrosio de Castro. | – El Padre Don Esteban Alvarado. |
| – El Padre Don Manuel González. | – El Carísimo Don Juan Barrero. |
| – El Padre Don Manuel Valero. | – El Padre Don Cristóbal Gadeo. |
| – El Padre Don Joseph de San Bruno. | – El Padre Don Félix de Badajoz. |
| – El Padre Don Manuel Franco. | – El Carísimo Don Cristóbal Cortés. |
| – El Padre Don Juan Martínez Caballero. | – El Padre Don Francisco Ugarte. |
| – El Padre Don Pedro Andrés. | – El Carísimo Don Joseph Arroyo. |
| | – El Carísimo Don Tomás Esparza. |
| | – El Carísimo Don Alonso Arenillas. |

Conversos

- | | |
|---------------------------------|-------------------------------|
| – Fray Cecilio Pérez. | – Fray Agustín de Sobremonte. |
| – Fray Andrés de Alharilla. | – Fray Pedro Ramos. |
| – Fray Francisco de San Joseph. | – Fray Joseph Matías Sánchez. |
| – Fray Joseph de Contreras. | – Fray Joseph Gallardo. |
| – Fray Francisco de Corpas. | – Fray Manuel de Araujo. |
| – Fray Juan del Campo. | – Fray Joseph Martínez. |
| – Fray Antonio Tejera. | – Fray Matías Bravo. |

Donados

- | | |
|------------------------------------|---|
| – El Hermano Antonio de la Fuente. | – El Hermano Juan Rodríguez de Santa María. [Tachado] |
| – El Hermano Pedro Marín. | |
| – El Hermano Francisco Landínez. | – El Hermano Joseph Domínguez. [Tachado] |
| – El Hermano Pedro Martín. | |

[Nueva lista agregada]

- [Fol.12r. H.8] El Padre Don Alonso Fernández.
- El Carísimo Don Sebastián Tormón.

Conversos

[En blanco]

Donados

- El Hermano Domingo Romay.
- El Hermano Joseph Romay.
- El Hermano Andrés Martín. [Tachado]
- El Hermano Joseph de Baltodano.
- El Hermano Joseph Manuel Vázquez.

[Fol.12v. H.8] Yo Fray Francisco Ugarte Prior de esta Santa y Real Cartuja extramuros de esta Ciudad de Granada, usando de la facultad que el Reverendísimo Padre General de la Sagrada Orden de Predicadores me concedió por la patente *supra scripta* según que por el tenor de ella parece a que me refiero, señalo hoy día 17 de junio de 1720 por Altar de Nuestra Señora del Rosario el que está en la Capilla pequeña del cuerpo de la Iglesia al subir la grada junto al evangelistero, para que ante el dicho Altar se ganen las indulgencias del Santísimo Rosario, *fac ut supra*.

X Fray Francisco Ugarte, Prior.

Padres monjes

- Nuestro Venerable Padre Prior.
- Padre Don Juan de Aguilar.
- Venerable Padre Don Basilio Bravo.
- Padre Don Manuel Valero.
- Padre Don Joseph de San Bruno.
- Padre Don Manuel Franco.
- Padre Don Francisco de Bustamante.
- Padre Don Juan Martínez Caballero.
- Padre Don Pedro Andrés.
- Padre Don Prudencio de Arce.
- Padre Don Millán Grijalbo.
- Padre Don Esteban de Alvarado.
- Padre Don Cristóbal Gadeo.
- Padre Don Manuel Torcuato.
- Padre Don Félix de Badajoz.
- Padre Don Cristóbal Cortés.
- Padre Don Joseph de Arroyo.
- [Fol.13r. H.9] Padre Don Tomás de Esparza.
- Padre Don Alonso Fernández.
- Carísimo Don Sebastián Tormón.
- Padre Don Alonso Arenillas.
- Padre Don Tiburcio Calderón.
- Carísimo Don Baltasar García Vela.
- Padre Don Nuño Núñez de Villavicencio.

Religiosos Conversos

- Fray Francisco de Corpas.
- Fray Agustín de Sobremonte.
- Fray Pedro de Ramos.
- Fray Matías Bravo.

- | | |
|------------------------------|-------------------------------|
| – Fray Manuel Araujo. | – Fray Juan de Santa María. |
| – Fray Joseph Martínez. | – Fray Joseph Domínguez. |
| – Fray Antonio de la Fuente. | – Fray Domingo Romay. |
| – Fray Francisco Landínez. | – Fray Joseph Romay. |
| – Fray Pedro Marín. | – Fray Juan Giménez Rabanera. |
| – Fray Pedro Martín. | |

[Fol.13v. H.9] Hermanos Donados

- | | |
|----------------------------------|----------------------------|
| – Hermano Andrés Baltodano. | – Hermano Jerónimo Alonso. |
| – Hermano Joseph Baltodano. | – Hermano Martín Arzallus. |
| – Hermano Joseph Manuel Vázquez. | – Hermano Felipe Belmonte. |

Yo, Fray Joseph de San Bruno, Prior de esta Santa y Real Cartuja extramuros de esta Ciudad de Granada, usando de la facultad que el Reverendísimo Padre General de la Sagrada Orden de Predicadores me concedió por la Patente *supra scripta*, señalo según que por el tenor de ella parece, a que me refiero, siendo hoy 5 de junio de 1723 años, por Altar de Nuestra Señora del Rosario, el que está en la Capilla pequeña del cuerpo de la Iglesia al subir la grada junto al evangelistero, para que ante el dicho Altar se ganen las indulgencias del Santísimo Rosario, como se siguen los individuos de esta Santa Casa.

X Joseph de San Bruno, Prior.

Padres monjes

- | | |
|---|--|
| – Nuestro Venerable Padre Don Joseph de San Bruno, Prior. | – Padre Don Tiburcio Calderón. |
| – Venerable Padre Don Basilio Bravo. | – Padre Don Esteban Alvarado. |
| – Padre Don Manuel Valero. | – Padre Don Cristóbal Gadea. |
| – Venerable Padre Don Francisco Ugarte. | – Padre Don Manuel de San Torcuato. |
| – Padre Don Manuel Franco. | – Padre Don Félix de Badajoz. |
| – Venerable Padre Don Francisco de Bustamante. | – Padre Don Cristóbal Cortés. |
| – Venerable Padre Don Juan Martínez Caballero. | – Padre Don Joseph de Arroyo. |
| – Padre Don Pedro Andrés. | – Padre Don Alonso Fernández. |
| – Padre Don Prudencio de Arce. | – Padre Don Sebastián Tormón. |
| – Padre Don Nuño Núñez de Villavicencio. | – Padre Don Alonso Arenillas. |
| – [Fol.14r. H.10] Padre Don Millán Grijalbo. | – Padre Don Baltasar García Vela. |
| | – Padre Don Juan Guzmán. |
| | – Padre Don Antonio García. |
| | – Padre Don Félix Zuera. |
| | – Padre Don Miguel Quintanilla, huésped. |
| | – Carísimo Don Carlos Recarte. |

Religiosos Conversos

- | | |
|----------------------------------|---------------------------------|
| – Fray Juan Jiménez de Rabaneda. | – Fray Francisco Landínez. |
| – Fray Francisco Corpas. | – Fray Pedro Martín. |
| – Fray Agustín de Sobremonte. | – Fray Juan de Santa María. |
| – Fray Pedro Joseph Ramos. | – Fray Joseph Domínguez. |
| – Fray Joseph Matías Sánchez. | – Fray Domingo Romay. |
| – Fray Manuel de Araujo. | – Fray Joseph Romay. |
| – Fray Joseph Martínez. | – Fray Andrés Baltodano. |
| – Fray Antonio de la Fuente. | – Fray Joseph Baltodano. |
| – Fray Pedro Marín Palomo. | – Fray Pablo del Olmo, huésped. |

Hermanos Donados

- | | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| – Fray Joseph Manuel Vázquez. | – Hermano Felipe Belmonte. |
| – Fray Jerónimo Alonso. | – Hermano Manuel Valverde. |
| – Fray Martín Arzallus. | – Hermano Sebastián de Torices. |

[Nueva lista agregada]

[Fol.14v. H.10] Padres Monjes

- El Carísimo Don Carlos Recarte.
- El Padre Don Tiburcio Ugarte.
- El Padre Don Miguel Mazquiarán.

Yo Fray Juan Bautista de la Hoz, Prior de esta Santa y Real Cartuja, extramuros de esta Ciudad de Granada: usando de la facultad, que el Reverendísimo Padre General de la Sagrada Orden de Predicadores me concedió por la patente *supra scripta*, según que por el tenor de ella parece, a que me remito, señalo siendo hoy 4 de agosto, día del Glorioso Patriarca Santo Domingo, de 1729, por altar de Nuestra Señora del Rosario el que está en la Capilla pequeña del cuerpo de la Iglesia, al subir la grada junto al evangelistero, para que ante dicho altar ganen las indulgencias del Santísimo Rosario los individuos de esta Santa Casa como se siguen.

X Fray Juan Bautista de la Hoz, Prior.

Padres monjes

- | | |
|--|-------------------------------|
| – Nuestro Venerable Padre Prior. | – Padre Don Manuel Torcuato. |
| – Venerable Padre Don Joseph de San Bruno. | – Padre Don Cristóbal Cortés. |
| – Padre Don Prudencio de Arce. | – Padre Don Alonso Fernández. |
| | – Padre Don Sebastián Tormón. |

- | | |
|---|--|
| – Padre Don Félix Zuera. | – Padre Don Joseph Arroyo. |
| – Padre Don Antonio García. | – Padre Don Francisco Hernando. |
| – Padre Don Miguel Mazquiarán. | – Padre Don Baltasar García. |
| – Venerable Padre Don Leonardo Morentino. | – Padre Don Tiburcio Ugarte. |
| – Padre Don Pedro Andrés, Vicario. | – Padre Don Carlos Recarte. |
| – Padre Don Millán Grijalbo. | – El Carísimo Don Diego de la Haba, huésped. |
| – Padre Don Cristóbal Gadeo. | |

[Fol.15r. H.11] Religiosos Conversos

- | | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| – Fray Juan de Rabaneda. | – Fray Francisco de Corpas. |
| – Fray Juan del Campo. | – Fray Pablo del Olmo. |
| – Fray Agustín de Sobremonte. | – Fray Joseph Matías Sánchez. |
| – Fray Manuel de Araujo. | – Fray Joseph Martínez. |
| – Fray Francisco Landínez. | – Fray Pedro Martín. |
| – Fray Joseph Domínguez. | – Fray Domingo Romay. |
| – Fray Joseph Romay. | – Fray Andrés Baltodano. |
| – Fray Joseph Baltodano. | – Fray Joseph Vázquez. |
| – Fray Jerónimo Alonso. | – Fray Martín Arzallus. |
| – Fray Pedro Marín. | – Fray Felipe Belmon[te]. |

Hermanos Donados

- Hermano Manuel Valverde.
- Hermano Sebastián de Torres.

Yo, Fray Antonio Corrochano, Prior de esta Santa y Real Cartuja, extra-muros de esta Ciudad de Granada, usando de la facultad que el Reverendísimo Padre General de la Sagrada Orden de Predicadores me concedió por la patente *supra scripta*, según que por el tenor de ella parece, a que me remito, señalo siendo hoy Primero de julio de 1730 por altar de Nuestra Señora del Rosario el que está en la Capilla pequeña del cuerpo de la Iglesia, al subir la grada junto al evangelistero, para que ante dicho altar [Fol.15v. H.11] ganen las indulgencias del Santísimo Rosario los individuos de esta Santa Casa como se siguen.

X Fray Antonio Corrochano, Prior.

Padres Monjes

- | | |
|--|--------------------------------|
| – Nuestro Venerable Padre Prior. | – Padre Don Juan Matellano. |
| – Venerable Padre Don Joseph de San Bruno. | – Padre Don Pedro Andrés. |
| | – Padre Don Prudencio de Arce. |

- | | |
|---------------------------------|-------------------------------------|
| – Padre Don Millán Grijalbo. | – El Carísimo Don Diego de la Haba. |
| – Padre Don Manuel Torcuato. | – Padre Don Baltasar García. |
| – Padre Don Cristóbal Gadeo. | – Padre Don Tiburcio Ugarte. |
| – Padre Don Cristóbal Cortés. | – Padre Don Félix Zuera. |
| – Padre Don Alonso Fernández. | – Padre Don Antonio García. |
| – Padre Don Francisco Bullón. | – Padre Don Carlos Recarte. |
| – Padre Don Francisco Hernando. | – Padre Don Miguel Mazquiarán. |
| – Padre Don Sebastián Tormón. | – Padre Don Juan de Otero. |

Religiosos Conversos

- | | |
|-------------------------------|---------------------------|
| – Fray Francisco de Corpas. | – Fray Manuel Araujo. |
| – Fray Juan del Campo. | – Fray Joseph Domínguez. |
| – Fray Pablo del Olmo. | – Fray Domingo Romay. |
| – Fray Agustín de Sobremonte. | – Fray Andrés Baltodano. |
| – Fray Joseph Matías. | – Fray Joseph Baltodano. |
| – Fray Joseph Martínez. | – Fray Joseph Vázquez. |
| – Fray Francisco Landínez. | – Fray Jerónimo Alonso. |
| – Fray Martín de Arzallus. | – Fray Pedro Marín. |
| – Fray Manuel Valverde. | – Fray Cristóbal Jiménez. |
| – Fray Felipe de Belmonte. | – Fray Sebastián García. |

[Donados]

- | | |
|---|---|
| – [Fol.16r. H.12] Hermano Sebastián de Torices. | – Hermano Antonio Cepero. [Repetido] |
| – Hermano Antonio Cepero. | – Hermano Francisco Terrero. [Repetido] |
| – Hermano Francisco Terrero. | – Hermano Jerónimo de Torres. |

Monjes

- | | |
|---------------------------------|---------------------------------|
| – Padre Don Feliciano Piqueras. | – Padre Don Antonio La Guardia. |
| – Padre Don Manuel Armenteros. | – Padre Don Domingo Herranz. |
| – Padre Don Alonso Arenillas. | |

Yo, Fray Nuño Núñez de Villavicencio, Prior de esta Santa y Real Cartuja extramuros de esta Ciudad de Granada, usando de la facultad que el Reverendísimo Padre General de la Sagrada Orden de Predicadores me concedió por la patente *supra scripta*, según que por el tenor de ella parece, a que me remito, señalo siendo hoy 30 de julio de 1736 años, por Altar de Nuestra Señora del Rosario el que está en la Capilla pequeña del cuerpo de la Iglesia, al subir la grada junto al evangelistero, para que ante dicho Altar se ganen las indulgencias del Santísimo Rosario los individuos de esta Santa Casa como se siguen.

X Fray Nuño de Villavicencio, Prior.

[Fol.16v. H.12] Padres Monjes

- Nuestro Muy Venerable Padre Prior.
- Venerable Padre Don Joseph de San Bruno.
- Padre Don Pedro Andrés.
- Padre Don Prudencio Arce.
- Padre Don Millán Grijalbo.
- Padre Don Manuel Torcuato.
- Padre Don Esteban Alvarado.
- Padre Don Cristóbal Gadeo.
- Padre Don Alonso Fernández.
- Padre Don Joseph Arroyo.
- Padre Don Francisco Bullón.
- Padre Don Feliciano Piqueras.
- Padre Don Domingo Herranz.
- Padre Don Félix [de] Badajoz.
- Padre Don Matías Méndez.
- Padre Don Sebastián Tormón, Vicario.
- Padre Don Baltasar García.
- Padre Don Félix Zuera.
- Padre Don Antonio García.
- Padre Don Miguel Mazquiarán.
- Padre Don Manuel Armenteros.
- Padre Don Antonio Guardia.
- El Carísimo Don Miguel Mena.
- El Carísimo Don Diego Meras.
- Padre Don Antonio Arenillas.
- Padre Don Tiburcio Ugarte.
- Padre Don Pascual Guitián.
- Padre Don Bruno de Alloza.

Religiosos Conversos

- Fray Francisco Corpas.
- Fray Juan del Campo.
- Fray Agustín de Sobremonte.
- Fray Joseph Matías.
- Fray Pedro Aceña.
- Fray Manuel Araujo.
- Fray Joseph Martínez.
- Fray Pedro Marín.
- Fray Francisco Landínez.
- Fray Juan de Santa María.
- Fray Joseph Domínguez.
- Fray Domingo Romay.
- Fray Andrés Baltodano.
- Fray Cristóbal Jiménez.
- Fray Joseph Vázquez.
- Fray Jerónimo Alonso.
- Fray Martín de Arzallus.
- Fray Felipe Belmonte.
- Fray Sebastián García.
- Fray Manuel Valverde.
- Fray Alonso Vallejo.

Hermanos Donados

- El Hermano Sebastián.
- El Hermano Antonio Cepero.
- El Hermano Francisco Terrero.
- El Hermano Juan de Ortega.
- El Hermano Andrés Riesco.
- El Hermano Jerónimo de Ávalos.
- El Hermano Vicente Bastante.

[Fol.17r. H.13] J.M.J.

Yo, Fray Juan Antonio Martín, Prior de esta Santa y Real Cartuja extramuros de esta Ciudad de Granada, usando de la facultad, que el Reverendísimo Padre General de la Sagrada Orden de Predicadores me concedió por la patente *supra scripta*, según que por el tenor de ella parece, a que me remito, señalo hoy 22 de julio, día de Santa María Magdalena de 1738, por altar de Nuestra Señora del Rosario el que está en la Capilla pequeña del cuerpo de la Iglesia, al subir la grada junto al evangelistero, para que ante dicho altar se ganen las indulgencias del Santísimo Rosario los individuos de esta Santa Casa como se siguen.

X Fray Juan Antonio Martín Zamora.

Padres Monjes

- | | |
|---|--|
| – Nuestro Muy Venerable Padre Prior,
Don Juan Antonio Martín Zamora. | – Padre Don Luis Carchenilla. |
| – Padre Don Joseph Arroyo, Vicario. | – Padre Don Alonso Arenillas. |
| – Venerable Padre Don Joseph de
San Bruno. | – Padre Don Baltasar García. |
| – Padre Don Pedro Andrés. | – Padre Don Tiburcio Ugarte. |
| – Padre Don Prudencio de Arce. | – Padre Don Antonio García. |
| – Padre Don Manuel Torcuato. | – Padre Don Florencio Mahony. |
| – Padre Don Esteban de Alvarado. | – Padre Don Manuel Armenteros. |
| – Padre Don Cristóbal Gadeo. | – Padre Don Bruno de Alloza,
huésped. |
| – Padre Don Félix de Badajoz. | – Padre Don Matías de Méndez. |
| – Padre Don Pascual Guitián. | – Padre Don Miguel Mena. |
| – Padre Don Francisco Bullón. | – Padre Don Antonio de la Guardia. |
| – Padre Don Alonso Fernández. | – Padre Don Diego Meras. |
| – Padre Don Esteban Tormón. | – Padre Don Domingo Herranz. |
| – Padre Don Francisco Hernando. | – Padre Don Miguel Irigoyen. |
| | – Padre Don Gaspar Pérez. |

Prosiguen los Padres Monjes al folio siguiente.

[Fol.17v. H.13] Religiosos Conversos

- | | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| – Fray Juan del Campo. | – Fray Francisco Landínez. |
| – Fray Agustín de Sobremonte. | – Fray Juan de Santa María. |
| – Fray Joseph Matías. | – Fray Joseph Domínguez. |
| – Fray Pedro de Aceña. | – Fray Domingo Romay. |
| – Fray Manuel Araujo. | – Fray Andrés Baltodano. |
| – Fray Joseph Martínez. | – Fray Cristóbal Jiménez. |
| – Fray Pedro Marín. | – Fray Joseph Vázquez. |

- | | |
|----------------------------|---------------------------|
| – Fray Jerónimo Alonso. | – Fray Alonso Vallejo. |
| – Fray Martín de Arzallus. | – Fray Antonio Cepero. |
| – Fray Felipe Belmonte. | – Fray Francisco Terrero. |
| – Fray Manuel Valverde. | |

Hermanos Donados

- | | |
|------------------------------------|--|
| – El Hermano Sebastián de Torices. | – El Hermano Pablo Martínez de Cuenca. |
| – El Hermano Juan de Ortega. | – El Hermano Joseph Coronel. |
| – El Hermano Andrés Riesco. | – El Hermano Melchor Yagüe. |
| – El Hermano Jerónimo de Ávalos. | |
| – El Hermano Vicente Bastante. | |

[Fol.18r. H.14] Padres Monjes

- | | |
|------------------------------|---------------------------------|
| – Padre Don Francisco Pinto. | – Padre Don Fernando Rodríguez. |
| – Padre Don Luis Núñez. | |

[Nueva lista]

- | | |
|---|---------------------------------|
| – Nuestro Muy Venerable Padre Prior Don Juan Antonio Martín Zamora. | – Padre Don Joseph Vázquez. |
| – Padre Don Joseph Arroyo, Vicario. | – Padre Don Diego Roldán. |
| – Padre Don Pedro Andrés. | – Padre Don Alonso Arenillas. |
| – Padre Don Prudencio de Arce. | – Padre Don Luis Carchenilla. |
| – Padre Don Manuel de San Torcuato. | – Padre Don Baltasar García. |
| – Padre Don Esteban de Alvarado. | – Padre Don Florencio Mahony. |
| – Padre Don Cristóbal Gadeo. | – Padre Don Miguel Mena. |
| – Padre Don Félix de Badajoz. | – Padre Don Diego Meras. |
| – Padre Don Pascual Díaz de Gaitán. | – Padre Don Francisco Pinto. |
| – Padre Don Francisco de Santa María. | – Padre Don Gaspar Pérez. |
| – Padre Don Alonso Fernández. | – Padre Don Fernando Rodríguez. |
| – Padre Don Luis Núñez. | – Padre Don Matías Méndez. |
| – Padre Don Francisco Hernando. | – Padre Don Joseph Recarte. |
| – Padre Don Sebastián Tormón. | – Padre Don Juan de Guzmán. |
| – Padre Don Francisco Sánchez de Arjona. | – Padre Don Miguel Mazquiarán. |
| | – Padre Don Feliciano Piqueras. |
| | – Padre Don Antonio Guardia. |
| | – Padre Don Antonio García. |
| | – Padre Don Valentín Ibáñez. |
| | – Padre Don Juan Sánchez. |

[Nueva lista sin relación con la anterior; es posterior a 1796]

- | | |
|---|--|
| – [Fol.18v. H.14] El Padre Don Juan González Bermejo. | – Padre Don Silvestre Rico, profeso de Sevilla. |
| – El Carísimo Don Antonio Menéndez. | – Padre Don Joaquín Ternero. |
| – El Carísimo Don Joseph Manso. | – Padre Don Juan Diego Muñoz. |
| – Padre Don Antonio García. | – Padre Don Norberto Paniagua. |
| – Padre Don Antonio Vélez. | – Padre Don Juan Francisco Gómez Plaza. |
| – Carísimo Don Joseph Pérez Tobías. | – Padre Don Andrés Guerrero. |
| – Padre Don Sebastián Dávila. | – Padre Don Miguel Montoya. |
| – Fray Francisco Morales. | – Padre Don Fernando Arias. |
| – Padre Don Antonio García. | – Padre Don Pedro Imirizaldu, Vicario. |
| – Padre Don Bartolomé Herrero. | – Padre Don Matías Morales. |
| – Padre Don Manuel Bonifacio Franco. | – Padre Don Antonio García Herre-
ros, profeso de Aniago. |
| – Padre Don Pedro Ibáñez. | – Padre Don Manuel Higuera. |
| – Padre Don Tomás Xavier de Es-
parza, Vicario. | – Padre Don Antonio Labayru. |
| – Padre Don Francisco Guzmán. | – Padre Don Miguel Villanueva. |
| – Padre Don Pedro Loranca. | – Nuestro Muy Venerable Padre
Prior Don Salvador de las Muelas. |
| – Padre Don Matías Corroza. | – Padre Don Miguel Melguizo. |
| – Padre Don Francisco Guzmán.
[Repetido] | – El Carísimo Don Manuel García
Hormaeche. |
| – Padre Don Pedro Loranca. [Repetido] | – Reverendo Don Joseph Obeso,
profeso de Sevilla. |
| – Padre Don Matías Corroza. [Repetido] | – El Venerable Padre Miguel Punzón. |
| – Padre Don Joseph Pérez Tobías.
[Repetido] | – Nuestro Muy Venerable Padre
Don Joseph de Castro. |
| – Padre Don Martín Niev[es]. | – El Venerable Padre Don Manuel
Arnedillo. |
| – Padre Don Miguel Blanco. | – El Padre Don Félix Manuel Fer-
nández de Reyes. |
| – Padre Don Santiago Salvador. | – Fray José Eustasio de la Torre. |
| – Padre Don Manuel Domingo. | |
| – Padre Don Joseph Mendizábal. | |
| – Padre Don Francisco Trevijano. | |
| – Padre Don Gregorio Lacunza. | |

[Fol.19r. H.15] J.M.J.

Yo, Fray Francisco Pinto, Prior de esta Santa Cartuja extramuros de la Ciudad de Granada, usando de la facultad, que el Reverendísimo General de la Sagrada Orden de Predicadores me concedió por la patente *supra scripta*, según que por el tenor de ella parece, a que me remito, señalo hoy día 14 de julio de 1742, por altar de Nuestra Señora del Rosario el que está en la capilla pequeña del cuerpo de la Iglesia al subir la grada, junto al Presbiterio, al

lado del Evangelio, para que ante dicho altar puedan ganar las indulgencias del Santísimo Rosario todos los individuos de esta Santa Casa, que de dicho Rosario fueren cofrades.

Y nombro por capellán al Venerable Padre Don Joseph Arroyo, Vicario.
X Fray Francisco Pinto, Prior.

Yo, Fray Francisco Pinto, Prior de esta Real Cartuja extramuros de la Ciudad de Granada, usando de la facultad que el Reverendísimo Padre General de la Sagrada Orden de Predicadores me concedió, según parece de la patente original, que da principio a este libro, a que me remito, señalo hoy día de la fecha, por altar de Nuestra Señora del Rosario, el que está en la capilla pequeña del cuerpo de la Iglesia al subir la grada, junto al Presbiterio, al lado del Evangelio, para que ante dicho altar puedan todos los individuos de esta Santa Casa, Cofrades del Santísimo Rosario, hacer las diligencias para ganar sus indulgencias; señalando como señalo para los demás efectos en la expresada patente contenidos, por Capellán al Venerable Padre Don Juan de Guzmán, Vicario de esta dicha Santa Casa, y para que conste lo firmé en ella a [en blanco] días del mes de septiembre de 1746 años.

X Fray Francisco Pinto, Prior.

[Fol.19v. H.15] Yo, Fray Joseph Arroyo, Prior de esta Real Cartuja, extramuros de la Ciudad de Granada, usando de la facultad que el Reverendísimo Padre General de la Sagrada Orden de Predicadores me concedió, según parece de la patente original que da principio a este libro, a que me remito; señalo hoy día de la fecha por Altar del Rosario el que está en la capilla pequeña del cuerpo de la Iglesia al subir la grada junto al Presbiterio al lado del Evangelio, para que ante dicho Altar puedan todos los individuos de esta Santa Casa, Cofrades del Santísimo Rosario, hacer las diligencias para ganar sus indulgencias, señalando como señalo para los demás efectos en la expresada patente contenidos, por capellán al Venerable Padre Don Antonio Guardia, Vicario de esta dicha Santa Casa; y para que conste, lo firmé en ella a 26 días del mes de julio de 1747 años.

X Fray Joseph Arroyo, Prior.

Yo, Fray Joseph Arroyo, Prior de esta Real Cartuja de Granada, en virtud de la facultad a mí concedida por la patente original que da principio a este libro, señalo y nombro para los efectos contenidos en ella por capellán al Venerable Padre Don Tomás Xavier de Esparza, Vicario de esta dicha Santa Casa; y para que conste, lo firmo en ella a 19 de abril de 1752.

X Fray Joseph Arroyo, Prior.

Yo, Fray Tomás Xavier de Esparza, Prior de esta Real Cartuja de Granada, en virtud de la facultad a mí concedida por la patente original que da principio a este libro, señalo y nombro para los efectos contenidos en ella por capellán al Padre Don Joseph Vázquez, Vicario de esta dicha Santa Casa; y para que conste, lo firmo en ella a 5 de agosto de 1752.

X Fray Tomás Xavier de Esparza, Prior.

[Fol.20r. H.16] Yo, Fray Francisco Pinto, Prior de la Real Cartuja de Granada, en virtud de la facultad a mí concedida por la patente original que da principio a este libro, señalo y nombro para los efectos en ella contenidos por capellán al Padre Don Joseph Recarte, Vicario de esta dicha Santa Casa; y para que conste, lo firmo en ella a 18 de julio de 1754.

X Fray Francisco Pinto, Prior.

Yo, Fray Francisco Pinto, Prior de esta Real Cartuja de Granada, en virtud de la facultad a mí concedida por la patente original que da principio a este libro, señalo y nombro para los efectos en ella contenidos por capellán al Padre Don Joseph Vázquez, Vicario de esta dicha Santa Casa; y para que conste, lo firmé en ella a 16 de octubre de 1755.

X Fray Francisco Pinto, Prior.

Yo, Fray Gaspar Pérez, Prior de esta Real Cartuja de Granada, en virtud de la facultad a mí concedida por la patente original que da principio a este libro, señalo y nombro para los efectos en ella contenidos por capellán al Padre Don Manuel de Armenteros, Vicario de esta Santa Casa; y para que conste, lo firmé en ella a 15 de noviembre de 1758.

X Fray Gaspar Pérez.

Yo, Fray Gaspar Pérez, Prior de esta Real Cartuja de Granada, en virtud de la facultad a mí concedida por la patente original que da principio a este libro, señalo y nombro para los efectos en ella contenidos por capellán al Padre Don Pedro Loranca, Vicario de esta Santa Casa; y para que conste, lo firmé en ella a 3 de diciembre de 1759.

X Fray Gaspar Pérez, Prior.

[Fol.20v. H.16] Yo, Fray Gaspar Pérez, Prior de esta Real Cartuja de Granada, en virtud de la facultad a mí concedida por la patente original que da principio a este libro, señalo y nombro para los fines en ella contenidos por capellán al Padre Don Fernando Rodríguez, Vicario de esta Santa Casa; y para que conste, lo firmé en ella a 9 de junio de 1762.

X Fray Gaspar Pérez, Prior.

Yo, Fray Manuel de Aldea, Prior de esta Real Cartuja de Granada, en virtud de la facultad a mí concedida por la patente original que da principio a este libro, señalo y nombro para los fines en ella contenidos por capellán al Padre Don Fernando Rodríguez, Vicario de esta Santa Casa; y para que conste, lo firmé en ella a 28 de febrero de 1771.

X Fray Manuel de Aldea, Prior.

Yo, Fray Manuel de Aldea, Prior de esta Real Cartuja de Granada, en virtud de la facultad a mí concedida por la patente original que da principio a este libro, señalo y nombro para los fines en ella contenidos por capellán al Padre Don Martín Nieto, Vicario de esta Santa Casa; y para que conste, lo firmé en ella a 8 de agosto de 1772.

X Fray Manuel de Aldea, Prior.

[Fol.21r. H.17] Yo, Fray Domingo de Lastiri, Prior de esta Real Cartuja de Granada, en virtud de la facultad a mí concedida por la patente original que da principio a este libro, señalo y nombro para los fines en ella contenidos por capellán al Padre Don Pedro Imirizaldu, Vicario de esta Santa Casa; y para que conste, lo firmé en ella a 2 de agosto de 1783.

X Fray Domingo de Lastiri, Prior.

Yo, Fray Lope Núñez de Mendoza, Prior de esta Real Cartuja de Granada, en virtud de la facultad a mí concedida por la patente original que da principio a este libro, señalo y nombro para los fines en ella contenidos por capellán al Padre Don Fernando Arias Gago, Vicario de esta Santa Casa; y para que conste, lo firmé en ella a 9 de diciembre de 1792.

X Fray Lope Núñez de Mendoza, Prior.

Yo, Fray Lope Núñez de Mendoza, Prior de esta Real Cartuja de Granada, en virtud de la facultad a mí concedida por la patente original que da principio a este libro, señalo y nombro para los fines en ella contenidos por capellán al Padre Don Pedro Imirizaldu, Vicario de esta Santa Casa; y para que conste, lo firmé en ella a 9 de noviembre de 1793.

X Fray Lope Núñez de Mendoza, Prior.

[Fol.21v. H.17] Yo, Fray Salvador Muelas, Prior de esta Real Cartuja de Granada, en virtud de la facultad a mí concedida por la patente original que da principio a este libro, señalo y nombro para los fines en ella contenidos por

capellán al Venerable Padre Don Juan Francisco Gómez Plaza, Vicario de esta Santa Casa; y para que conste, lo firmé en ella a 9 de marzo de 1796.

X Fray Salvador Muelas, Prior.

[Fol.22r. H.18 – Fol.27v H.23: En blanco]

[Fol.28r. H.24] Religiosos Conversos

- | | |
|---------------------------------------|-------------------------------------|
| – Fray Agustín de Sobremonte. | – Fray Juan de Ortega. |
| – Fray Pedro Aceña. | – Fray Andrés Riesco. |
| – Fray Joseph Matías. | – Fray Jerónimo de Ávalos. |
| – Fray Manuel de Araujo. | – Fray Joseph Coronel. |
| – Fray Joseph Martínez. | – Fray Pablo Martínez. |
| – Fray Pedro Marín. | – Fray Francisco Morales. |
| – Fray Francisco Landínez. | – Fray Antonio Terán. |
| – Fray Juan de Santa María. | – Fray Juan de Maza. |
| – Fray Domingo Romay. | – Fray Pedro Ortuño. |
| – Fray Andrés Baltodano. | – Fray Luis Sanz. |
| – Fray Cristóbal Giménez. | – Fray Francisco Núñez. |
| – Fray Joseph Vázquez. | – Fray Joseph Romay. |
| – Fray Jerónimo Alonso. | – Fray Basilio de San Miguel. |
| – Fray Martín Arzallus. | – Fray Pedro Hermoso. |
| – Fray Felipe Belmonte. | – El Hermano Manuel Brión. Se fue. |
| – Fray Manuel Valverde. | – El Hermano Miguel Arce. Se fue. |
| – Fray Alonso Vallejo. | – El Hermano Sebastián del Barrio. |
| – Fray Antonio Cepero. | – El Hermano Tomás Hermoso. Se fue. |
| – Fray Francisco de la Madre de Dios. | – El Hermano Vicente de la Bella. |

[Fol.28v. H.24: en blanco]

[Fol.29r. H.25] Hermanos Donados

- | | |
|--------------------------------------|-----------------------------|
| – Hermano Sebastián de Torres. | – Hermano Alonso Carrión. |
| – Hermano Juan de Ortega. | – Hermano Joseph Valmaseda. |
| – Hermano Andrés Riesco. | – Hermano Alonso Gómez. |
| – Hermano Jerónimo de Ávalos. | – Hermano Juan de la Maza. |
| – Hermano Pablo Martínez de Cuenca. | – Hermano Pedro de Ortuño. |
| – Hermano Joseph Coronel. | – Hermano Francisco Núñez. |
| – Hermano Joseph Aguado. [Tachado] | – Hermano Luis Sanz. |
| – Hermano Simón de la Roza, huésped. | – Hermano Joseph Daubis. |

- | | |
|-------------------------------------|--|
| – Hermano Melchor Yagüe. | – Hermano Pedro Hermoso. |
| – Hermano Juan de la Morta. | – Hermano Matías Escamilla. |
| – Hermano Marcelo de Frías. | – Hermano Joseph Ortiz Saracho. |
| – Hermano Manuel Esteban. | – Hermano Juan de la Morta. [Repetido] |
| – Hermano Joseph López. | – Hermano Manuel Buon. |
| – Hermano Lorenzo Ibáñez. | – Hermano Miguel Díaz de Arce. |
| – Hermano Joaquín Sastre del Valle. | – Hermano Sebastián del Barrio. |
| – Hermano Félix Esteban Pérez. | – Hermano Tomás Hermoso. |

[Fol.29v. H.25 – Fol.39v. H.35: en blanco]

[Fol.40r. H.36] Criados del Real Monasterio:

- | | |
|-------------------------|-----------------------|
| – Manuel Losilla. | – Agustín López. |
| – Francisco Quiles. | – Manuel López. |
| – Diego Pinel. | – Antonio Araujo. |
| – Francisco Contreras. | – Juan Salinas. |
| – Ignacio Escalona. | – Joseph Verdejo. |
| – Nicolás Escalona. | – Joseph Tintín. |
| – Miguel Cirre. | – Manuel Pelegrín. |
| – Juan Díaz. | – Manuel Fernández. |
| – Joseph Samarco. | – Ignacio Curtidas. |
| – Gregorio Hita. | – Juan Gómez. |
| – Antonio Luján. | – Cecilio Huertas. |
| – Agustín Luján. | – Martín Gómez. |
| – Joseph Rodríguez. | – Miguel Losillas. |
| – Juan de Vega. | – Francisco Cánovas. |
| – Felipe del Castillo. | – Nicolás Gómez. |
| – Miguel Ruiz, capataz. | – Juan de Quesada. |
| – Joseph Ayllón García. | – Félix Romero. |
| – Juan Sánchez. | – Salvador de Biedma. |
| – Antonio de la Hoz. | – Luis Arévalo. |
| – Antonio Santos. | – Lorenzo López. |
| – Sebastián Estella. | – Joseph López. |
| – Pedro Martínez. | – Pedro López. |
| – Francisco Vílchez. | – Salvador González. |
| – Miguel Ruiz, sastre. | – Joseph Morcillo. |
| – Cecilio Téllez. | – Salvador de Alcalá. |
| – Francisco Viruega. | – Joseph Escalona. |
| – Joseph López. | – Francisco Martos. |
| – Juan de Escalona. | – Juan Martín. |

- [Fol.40v. H.36] Blas Dávalos.
- Pedro de Tíscar.
- Cristóbal de Ortega.
- Francisco de Huertas.
- Joseph Vargas.
- Manuel de Victoria Fernández.
- Francisco Martín.
- Manuel Amador.
- Antonio Berruguilla.
- Francisco García.
- Antonio de la Fuente.
- Juan de Huertas.
- Juan de Velasco.
- Manuel Martín.
- Francisco Jiménez.
- Andrés Cabezas.
- Joseph Gómez.
- Diego Pinel.
- Francisco Martínez Rescalvo.
- Francisco Joseph García.
- Alonso Eustaquio Morgado.
- Miguel Garrido.
- Juan González.
- Cristóbal de Herrera.
- Simón López.
- Adrián Morcillo.
- Juan de Coria.
- Ramón Martín.
- Juan Cabezas.
- Francisco Santiago.
- Matías Vela.
- Antonio Fernández.
- Alfonso Raimundo Mesías.
- Manuel Martín.
- Nicolás Salinas.
- Juan de Píñar.
- Diego de Píñar.
- Cecilio Baltasar.
- Salvador Ramón.
- Francisco de Cárdenas.
- Diego Pinel.
- Joseph López.
- Pedro Fernández.
- Francisco González.
- Manuel Fernández.
- Ventura Jiménez.
- Alonso García.
- Francisco Martín.
- Manuel López.
- Nicolás de Osma.
- Diego de Huertas.
- Francisco Machado.
- Sebastián Pozuelo.
- Lorenzo García.
- Juan de Aranda.
- Juan Guerrero.
- Antonio Martín.
- Joseph Chicano.
- Juan de Atienza.
- Francisco Hernández.
- Lucas Pérez.
- [Fol.41r. H.37] Gregorio de la Paz.
- Joseph de Torres.
- Antonio Marín.
- Fernando Fernández.
- Lorenzo ‘el Valenciano’.
- Ignacio de Rivera.
- Francisco Mellado.
- Juan de Dios.
- Manuel Beltrán.
- Nicolás de Osma. [Repetido]
- Diego de Huertas.
- Francisco Machacado.
- Sebastián Pozuelo.
- Lorenzo García.
- Juan de Aranda.
- Juan Guerrero.
- Antonio Martín.
- Joseph Chicano.
- Juan de Atienza.

- Francisco Hernández.
- Lucas Pérez.
- Fernando Fernández.
- Lorenzo Ruiz.
- Ignacio de Rivera.
- Francisco Mellado.
- Juan de Dios. [Repetido]
- Manuel Beltrán.
- Antonio Núñez.
- Francisco Junquera.
- Joseph López.
- Manuel Cerón.
- Cristóbal Rodriguez.
- Antonio García.
- Juan García.
- Antonio de la Peña.
- Antonio de Hita.
- Francisco Hernández.
- Cristóbal Fernández.
- Bartolomé de la Fuente.
- Damián Vidal.
- Pedro Curtías.
- Miguel González.
- Juan Martín.
- Pedro Martín.
- Antonio de Torres.
- Juan Vázquez.
- Manuel Méndez.
- Antonio Milán.
- Francisco Martín.
- Manuel Toribio López.
- Felipe de Coria.
- Manuel de Arroyo.
- Fernando Núñez.
- Pedro García.
- Hipólito Martín.
- Miguel González.
- Pedro Ruiz.
- Alonso Nucete.
- Blas Obispo.
- Pedro Arroyo.
- Francisco de Cánovas.
- Fernando Marín.
- Félix Polo.
- Manuel Cánovas.
- Manuel Martín.
- Manuel Ledesma.
- Jacinto Bueno.
- Agustín de Quesada.
- Antonio Serrano.
- Francisco Díaz.
- Juan Carlos Perales.
- Joseph Gómez.
- Manuel Calleja.
- Manuel Jiménez.
- Ignacio Velasco.
- Diego Ramón.
- Esteban Berbel.
- Manuel Redondo.
- Antonio Martín.
- Francisco Gómez.
- Francisco Molina.
- Francisco González.
- Manuel Muñoz.
- Francisco Ruiz.
- Martín de Echegaray.
- Dionisio Gómez.
- Agustín Gómez.
- Antonio Gómez.
- Antonio Luis Gómez.
- Rafael Gómez.
- Martín Gómez.
- Manuel Medina.
- Sebastián Díaz.
- Josef Fraile.
- Gabriel Martín.

[Fol.41v. H.37 – Fol.55v. H.51: en blanco]



Fig. 1. Sánchez Cotán, J. (1603-1627), *Aparición de la Virgen del Rosario a los cartujos*. Localización y foto: Museo de Bellas Artes de Granada.



Fig. 2. Altar de la Virgen del Rosario presidido por el lienzo homónimo de Bocanegra (h. 1676; retablo y altar son de 1730). Foto: José Antonio Díaz.



Fig. 3. Risueño Alconchel, J. (1710-1712), *Virgen del Rosario* [detalle], Cartuja de la Asunción. Foto: José Antonio Díaz.

El Sacramento de la Penitencia como fuente de la misericordia

VICENTE PASTOR DE LOS COBOS
ENRIQUE GÓMEZ GARCÍA¹

Fecha de recepción: septiembre 2020.

Fecha de aprobación: septiembre 2020.

Sumario:

Tras el Concilio de Trento prolifera la literatura contrarreformista que aborda la manera de confesarse. La juridización de este sacramento y las controversias establecidas entre protestantes y católicos, jansenistas y ortodoxos, contricionistas y atricionistas, exigen cierta claridad para administrar válidamente un sacramento en cierta medida mágico y expuesto a la escrupulosidad. Al final de sus días, Pastor de los Cobos escribió una muestra de ello, en la que, amén de traslucir los tópicos teológicos del momento, presenta la Penitencia como un acontecimiento de misericordia divina, subraya su procesualidad e incluso barrunta lo que se puede denominar causalidad intencional del sacramento.

Palabras clave:

Sacramento de la penitencia; Concilio de Trento; Protestantismo; Rigorismo moral; Atricionismo; Contricionismo; Juicio de misericordia.

The Sacrament of Penance as a source of mercy

Abstract:

After the Council of Trent counter-reformist literature that addresses the way to confess proliferates. The juridization of this sacrament and the controversies established between Protestants and Catholics, Jansenists and Orthodox, contricionists and atricionists, demanded some clarity in order to validly administer a sacrament to some extent turned into magic act and exposed to scruples of conscience. At the end of his days, Pastor de los Cobos wrote a sample of this, in which, in addition to transcending the theological topics of the moment, he presents Penance as an event of divine mercy, underlines its processuality and even glimpses what can be called the intentional causality of the sacrament.

Keywords:

Sacrament of Penance; Council of Trent; Protestantism; Moral rigorism; Atricionism; Contricionism; Judgment of Mercy

¹ Introducción, edición y transcripción de la documentación. Doctor en Teología Dogmática (Universidad Pontificia de Salamanca). Profesor de la Universidad Loyola Andalucía – Facultad de Teología e invitado del Centro Teológico San Agustín (UPSa). <https://orcid.org/0000-0001-5661-6136> <egomez@uloyola.es>

1. Notas biográficas sobre el autor

Entre el Barroco y la racionalidad que anticipa la Ilustración transcurre la vida de don Vicente Pastor de los Cobos, personalidad reconocida de la Granada dieciochesca. Tanto es así que su persona y obra merecieron el respeto y la adhesión de un grupo de discípulos –‘aficionados al autor’ y ‘apasionados de sus doctrinas’–² que difundió su obra por considerarla de inestimable valía en unos tiempos, los de la Guerra de la Independencia, en los que reinaba la impiedad³. A uno de ellos, el canónigo del Sacromonte don Juan Rodríguez Aragón, se le debe una voluminosa biografía de nuestro protagonista, que sirvió de fuente para redactar la síntesis que precede la edición póstuma de su *Disertación crítico-mística*, de la que extraemos y cotejamos algunos datos biográficos⁴.

Conforme a dicho resumen, Vicente nació en Granada el 22 de enero de 1688, dato que la historiografía contemporánea corrige en dos años, datando dicho nacimiento en 1686⁵. Fueron sus padres Juan Pastor y María de los Cobos, miembros de distinguidas familias valencianas afincadas en la ciudad Nazarí y devotos del afamado santo levantino san Vicente Ferrer, en honor del cual recibe nombre nuestro autor.

La vinculación de Vicente con la abadía del Sacromonte le viene de pequeño, pues tuvo como padrino de bautismo al señor Mendoza, canónigo de la misma. Tanto aquellos como este le procuraron una esmerada formación, como muestra que cursara sus estudios superiores en el Colegio de San Dionisio del Sacromonte, institución académica de prestigio en la ciudad. Erigido para una treintena de becados e inaugurado en octubre de 1610, muy pronto recibió ciertos privilegios, como el de admitir a grados mayores a sus canónigos (1613) o el de poder presentarse estos a examen sin estar matriculados en los cursos de la Universidad (1617). Además, gozó del Patronato Real (1621),

² Cf. AA. VV., *Disertación crítico-mística. Respuesta que dio el Venerable Señor D. Vicente Pastor de los Cobos a una consulta teológica que se le hizo acerca del estado espiritual de una religiosa*, Imprenta Nueva de don Francisco Benito Valenzuela, Granada 1815, I y IV respectivamente.

³ “Uno de los medios más aptos (para sacar al pueblo del estado de envilecimiento en el que ha caído) es dar a conocer al público el mérito virtuoso y literario de los hombres grandes, que han sostenido la fe y la piedad con sus doctrinas y exemplos. Y siendo tan singular en lo uno y en lo otro el del eminente varón don Vicente Pastor de los Cobos, Canónigo que fue del Sacro-Monte extramuros de Granada” (AA. VV., *Disertación...* III-IV).

⁴ Cf. AA. VV., *Disertación...* XI-XXVIII.

⁵ Cf. M. Barrios Aguilera, “Vicente Pastor de los Cobos”: <http://dbe.rah.es/biografias/85789/vicente-pastor-de-los-cobos>. Todas las referencias informáticas fueron consultadas por última vez el 26 de mayo de 2020.

año en el que el papa Gregorio XV le concede la venia de otorgar grados de bachiller, licenciado, doctor y maestro en filosofía y teología. Posteriormente, en 1752, aún en vida de Pastor de los Cobos, se erigieron en él las cátedras de Leyes hasta el grado de Bachiller (prerrogativa vigente hasta 1845), de Historia Eclesiástica y de Lenguas Orientales, hecho que propició que se acogieran estudiantes seculares en sus aulas⁶.

Durante sus años como colegial, Vicente destacó por su amabilidad, su devoción y su aptitud hacia el estudio, lo que le valió el sobrenombre de ‘otro san Luis Gonzaga’. También era conocido por su carácter autosuficiente, que lo inclinaba hacia ciertas actitudes soberbias, manifiestas en sus escritos apolo­géticos y polemistas. Se desenvolvió como lector empedernido, lo que le granjeó un significativo acervo cultural. Conforme a los suyos, sentía predilección por las obras de san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús, pero, como veremos, no se escaparon de sus manos ni los Santos Padres, de entre los que destaca Agustín de Hipona, ni los grandes teólogos medievales, entre los que sobresalen Tomás de Aquino y Bernardo de Claraval, ni autores modernos, que le sirven unas veces para ratificar sus ideas, otras, para rebatir las contrarias.

Ya presbítero, fallecido el padre Torres en 1713, fue elegido canónico de la abadía, y en ella fungió como catedrático, confesor y director espiritual. En cuanto a lo primero, adquirió la Cátedra de Vísperas de Teología, así como leyó cinco cursos de filosofía y sustituyó a algunos profesores en otras cátedras. Por lo segundo y tercero, influyó en los colegiales del San Dionisio y, sobre todo, confrontó sus lecturas con la experiencia.

Desde los treinta y tres hasta los cincuenta y nueve años, alternó momentos de crisis y de calidez espiritual. Así, Luis Francisco de Viana, coetáneo suyo, colegial de San Dionisio como él, canónigo y catedrático, además de abad y administrador de la abadía y organizador de su biblioteca, deja constancia de su ascetismo y de “las grandes inspiraciones, los raptos y vuelos de espíritu, las comunicaciones internas y las ilustraciones y afectos íntimos” de los que gozó durante estos años⁷.

⁶ Cf. M^a. L. García Valverde, “El Colegio de San Dionisio Areopagita de Granada”: <http://www2.ual.es/ideimand/el-colegio-de-san-dionisio-areopagita-de-granada/>; F. Martín Zúñiga y M. Vico Monteoliva, “El Colegio de Teólogos y Juristas *San Dionisio Areopagita del Sacro-Monte de Granada* (1752-1800)”: *Historia de la Educación. Revista interuniversitaria* 3 (1984) 89-108; M^a. C. Calero Palacios y F. Crespo Muñoz, “El Colegio de San Dionisio Areopagita del Sacromonte de Granada. El fondo documental”: M. C. Calero Palacios, J. M. de la Obra Sierra y M. J. Osorio Pérez (coords.), *Homenaje a María Angustias Moreno Olmedo* (Granada, Universidad de Granada, 2006), 393-410.

⁷ Citado en M. Barrios Aguilera, “Vicente Pastor de los Cobos”. Sobre Luis Francisco de Viana,

En el ámbito pastoral, participó en varias misiones populares sacromontanas, promovidas por el obispo Pedro de Castro, en consonancia con la labor desempeñada por la Compañía de Jesús. Según sus seguidores, Pastor de los Cobos predicaría hasta diez. Habida cuenta de que su objetivo consistía en reavivar la vida de fe de los sencillos, y fomentar la conversión y la reforma de sus costumbres, la confesión pasaba a ser una celebración indispensable en estos eventos, máxime tras el magisterio de san Vicente de Paúl y san Juan Eudes⁸. De ahí que no suene a conjetura afirmar que, en ellas, nuestro autor regala a sus interlocutores con su predicación y con sus aptitudes para la confesión.

Orientó sus dotes intelectuales a la investigación histórica de corte apolo-gético, destacando en este ámbito la defensa de lo que Barrios Aguilera denomina “invenciones y fundaciones sacromontanas”, promovidas por Pedro de Castro y centradas en los mártires granadinos y en la veracidad de los famosos libros plúmbeos⁹. Dichas defensas surgieron a raíz de la condena de estos libros por el Papado en 1682. A Diego de la Serna, jurista vallisoletano y fiscal de la Real Chancillería de Granada por la época, se le deben las *Vindicias Catholicas Granatenses* (1706), en las que define las líneas argumentales prolaminares: la extrañeza de que Roma condene los libros y no las reliquias, la verdad y antigüedad de los contenidos desarrollados en aquellos y las declaraciones favorables a la Inmaculada Concepción contenidas en ellos.

Como quiera que esta obra resultara inservible, por su voluminosidad y acritud, para cumplir su función de alegato que moviera al Pontífice a revisar el juicio, Pastor de los Cobos, discípulo de De la Serna y quizá alentado por Viana y por el cabildo de la abadía, retomó este quehacer apologético y escribió *Guerras Cathólicas Granatenses* (1730) e *Historia apologética sobre las ya postradas Láminas Granadinas* (1738). Por estas obras, aunque no se imprimieron y no llegaron a fungir como suplicatorio, fue admitido como académico correspondiente en la Real Academia de la Historia el 28 de mayo de 1742. En las memorias de dicha institución figura como catedrático de la Universidad de Granada y canónigo de la colegiata del Sacromonte¹⁰. Además, ese mismo año se le concedió la licencia para leer libros prohibidos.

cf. Íd., “Luis Francisco de Viana y Bustos”: <http://dbe.rah.es/biografias/85798/luis-francisco-de-viana-y-bustos>. Sobre su implicación en la controversia de los libros plúmbeos, cf. Íd., “Del ‘Modo único decoroso’ de vindicar las ‘invenciones’ sacromontanas: la *Dissertación* de Urbina y Dufusa”: *Sharq al-Andalus* 20 (2011-2013) 595-601.

⁸ Cf. G. Flores, *Penitencia y unción de enfermos* (Madrid, BAC, 1993), 216-217.

⁹ Cf. M. Barrios Aguilera, *La invención de los libros plúmbeos. Fraude, historia y mito* (Granada, Editorial Universidad, 2011), 239-418.

¹⁰ Cf. *Memorias de la Real Academia de la Historia*, I (Madrid, Imprenta de Sancha, 1796), CLIII.

Falleció en olor de santidad el 20 de agosto de 1759, a los setenta y un años de edad y tras una dolorosa enfermedad.

2. Prolífico Escritor y apologeta incansable

Los adeptos de Pastor de los Cobos expresan que de su pluma salieron muchos manuscritos, que han de considerarse un “tesoro de sabiduría sacerdotal”¹¹. Más aún, al finalizar su reseña biográfica, traen a colación algunos títulos, que estructuran de la siguiente manera¹²:

- Obras de índole mística, entre las que citan *Pecadora arrepentida; Beata de Torre Ximeno* y, sobre todo, la *Disertación crítico-mística. Respuesta que dio el V. S. D. Vicente Pastor de los Cobos a la consulta teológica que se le hizo acerca del estado espiritual de una religiosa*, que es la que editan. A su parecer, se trata de su obra cumbre, en la que

*vació el señor Pastor el caudal de su sabiduría, sin darse cuidado de observar un método exacto en el orden de las ideas, ni menos evitar las repeticiones, que a su fecunda imaginación servían de explicación más ilustrada del asunto*¹³.

Más allá de lo acertado o no de dicha valoración, estas páginas no resultarían más significativas que el manuscrito, actualmente perdido, que Barrios Aguilera titula *Libro grande de mística*, en el que el autor desarrollaría todo su saber sobre esta materia. Este manuscrito, asimismo, tuvo cierta repercusión en su vida, dado que le acarreó problemas con el Santo Oficio al ser denunciado por un escritor escolástico poco versado en estas cuestiones y recibir una apreciación negativa por parte de los correspondientes censores inquisitoriales. Este hecho le obligó a redactar tres defensas, en las que desmenuza las lecturas erróneas que hicieron de su obra¹⁴.

- Obras de calado canónico moral. En este apartado citan un *Tratado de la mentira moral* y un *Tratado de las reglas para directores de almas*, así como un compendio de Derecho Civil y otro de Derecho Canónico.

¹¹ AA. VV., *Disertación...* IV.

¹² Cf. AA. VV., *Disertación...* XXVI-XXVII.

¹³ AA. VV., *Disertación...* V.

¹⁴ Cf. M. Barrios Aguilera, “El Sacromonte de Granada o el mito incesante”: *El fingidor* 13/14 (2001) 12.

- Obras de historia eclesiástica. Aquí incluyen cuatro tomos de *Historia universal*, una *Historia del Sacromonte* y los ya citados cuatro tomos sobre la ficción plúmbea. A decir de Barrios Aguilera, fue esta la obra que gozó de mayor fortuna.
- Obras de literatura eclesiástica, donde refieren un tomo sobre la *Predestinación* y una *Impugnación al Padre Mansi sobre el amor de Dios*.

El simple repaso de estos títulos pone de manifiesto el carácter enciclopédico y la erudición de nuestro personaje, que sus adeptos resumen con los siguientes calificativos: “Astuto filósofo, profundo teólogo, agudo escriturario, canonista excelente, historiador discreto, sabio de su siglo”¹⁵. Ni que decir tiene que esta crítica ha de ser hoy matizada.

Así, por ejemplo, es de suponer que estos afines emplean el calificativo ‘discreto’ que acompaña a ‘historiador’ en el sentido de ‘moderado, sin exceso’, tal como recoge la Real Academia de la Lengua¹⁶. Esta valoración se situaría en la línea de lo que el autor quiere que se le reconozca en su memorial sobre la cuestión del Sacromonte y, lejos de adquirir el sentido peyorativo que usualmente se le atribuye al término, denotaría la objetividad exigida a todo historiador.

Sin embargo, tal como muestra Barrios Aguilera, Vicente compartió con sus compañeros de cabildo la vehemencia ideológica con la que, a la vera de Viana y de De la Serna, se defendían los escritos sacramontanos. Por ello afirma de su obra que

*tiene la virtud de marcar la temperatura ideológica existente en el Sacromonte y ejemplificar la vehemente determinación de que no se rompa la cadena vindicativa, reforzando internamente, esto es, dentro del propio ente colegial, la convicción en la verdad de la causa*¹⁷.

Lo mismo se podría decir del resto de sus escritos, como el que aquí se transcribe, en el que la supuesta moderación y equilibrio en sus planteamientos dejan paso a una mordaz ironía, que tiende a humillar la doctrina que ataca y a caricaturizar a aquel con quien entra en controversia. En parte, sus discípulos son conscientes de esto cuando describen su estilo con estas afirmaciones, en buena parte acertadas:

¹⁵ AA. VV., *Disertación...* XXVI.

¹⁶ Cf. <https://dle.rae.es/discreto>

¹⁷ M. Barrios Aguilera, “Sobre los moriscos del reino de Granada y el fin del país islámico. Preguntas y propuestas de estudio”: *IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*. (Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004), 421.

*Su ciencia es sublime, y su estilo nervioso, sin el aliño de la humana elocuencia, que es impropia del evangelio y de su espíritu que la obra contiene; pero es lleno, serio, siempre agradable, a veces arrogante, otras punzante y elocuente*¹⁸.

3. Nuestra obra y nuestra transcripción

El manuscrito que se publica por primera vez en estas páginas lleva por título *Respuesta a un religioso docto y timorato que consultó sus miedos y escrúpulos de su conciencia en la administración del Santo Sacramento de la Penitencia a gentes sin temor de Dios ni enmienda de sus culpas*. Tal como versa en su último folio, data del 15 de mayo de 1756, es decir, apenas tres años antes de su muerte. Se trata, por consiguiente, de uno de sus últimos escritos, donde se puede advertir la madurez de su pensamiento. Además, en dicho folio 70v, se refleja que esta respuesta se trasladó, supuestamente al interesado, el año de 1761, una vez fallecido el autor.

Si se atiende a la anterior clasificación de sus obras, se incluye entre sus reflexiones canónico-morales. En efecto, tanto esta respuesta como la previa *Respuesta a un cura sobre el modo de portarse en el confesionario con los que vienen forzados del precepto al cumplimiento de la Iglesia*, escrita casi veinte años antes (1737), son claros ejemplos de la nutrida literatura contrarreformista que abordaba los modos de confesarse¹⁹, con la consiguiente confluencia de teología, consejos espirituales y normas canónicas, debido a la necesaria recta ejecución del sacramento para no incurrir ni en su invalidez ni en su ilicitud, motivo de fondo que parece conjuntar estos folios²⁰.

El extenso título de esta *Respuesta* resulta explícito a la hora de concretar su temática. Un clérigo, que a lo largo de la obra recibe diversas denominaciones –algunas de las cuales denotan su ironía despectiva (*Señor Mío, Vuestra Merced, Vuestra Paternidad, Padre Maestro*)–, se torna escrupuloso y estima un peso insoportable administrar el sacramento de la penitencia a aquellos de

¹⁸ AA. VV., *Disertación...* VII.

¹⁹ En la obra que nos atañe, esto queda manifiesto en su crítica a la ‘sola fe’ protestante y al *coram Deo* de los novatores (cf. *Regla* II, 9v), en su defensa, exhaustivo uso y comentario de las consignas tridentinas (que en ocasiones deriva en repeticiones innecesarias y que llega a poner por encima de la enseñanza de los Santos Padres), en su rebatimiento expreso a teólogos protestantes (cf. *Regla* III, 16v-17r)...

²⁰ Cf. A. González Polvillo, *Análisis y repertorios de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)* (Huelva, Universidad de Huelva, 2009), 71.

quienes se percatan que no se enmiendan y siguen pecando, incluso ostensiblemente; vienen, en definitiva, sin preparación para el sacramento (cf. *Regla I*, 6r-6v). Este hecho le lleva a cuestionarse la conveniencia o no de absolver a quienes no muestren ‘evidencia’ de su arrepentimiento, lo que indica, a juicio del autor, cierta ‘soberbia farisaica’ del confesor en el ejercicio de su ministerio. Más aún, Pastor de los Cobos le plantea a su interlocutor que, tras el rigorismo de sus planteamientos, se esconde el desconocimiento de lo que es un sacramento, de su institución, de su fin e, incluso, de su virtud, ya que duda de su eficacia (cf. 2r).

Del contexto se desprende que dicho religioso tantea al autor con una serie de preguntas y que le solicita ciertas reglas que lo ayuden a discernir cuándo administrar o cuándo dilatar, e incluso negar, la absolución a los penitentes. Este, por su parte, amparado en la diversidad de personas, circunstancias y tiempos que rodea al sacramento (cf. *Regla VI*, 34r), reconoce la dificultad de responder a tal petición. Su escrito en absoluto es un recetario –reglas fijas y concretas para cada uno de los ‘casos’ (cf. *Regla VI*, 31v)– que solucione todos los problemas, dado que estos consejos “son de práctica de confesionario” (1r) y no se pueden normatizar, a riesgo de incurrir en abstracciones contraproducentes. De ahí que tan solo exponga ciertas generalidades (cf. *Regla VI*, 32v), correspondiéndole al confesor ser templado “en sus ardores”, ser fuerte “para animarse a trabajo tan molesto y espinoso”, ser justo “para la igualdad en lo que se deba al sacramento, y más al próximo”, y, sobre todo, ser prudente, para cumplir su misión con acierto (cf. *Regla VI*, 32r).

Aun así, Pastor de los Cobos redacta setenta folios, paradójicamente divididos en once reglas, que, bien vistas, se presentan a manera de consejos que orienten en el arte del discernimiento por parte del confesor. Aunque en sus reflexiones proliferan las comparaciones y los ejemplos (unas veces tomados de la vida diaria, otros, de la Escritura) que le sirven para concretar sus razonamientos, resultar didáctico y recrearse literariamente, no incurre en el casuismo, al que parece proclive su interlocutor. Además, en su argumentación se advierten ciertos postulados renovadores de la teología de la época.

Desentrañando el contenido del escrito, en los folios introductorios aduce un primer consejo como marco general: resulta necesario no alterar el orden del sacramento, es decir, situar los medios por encima del fin al que se orientan, algo en lo que insiste más adelante cuando apela a las doctrinas agustinianas del *uti* y el *frui* y del *ordo amoris* (cf. *Regla VII*, 38v). En consonancia con el Tridentino, el fin del sacramento de la penitencia apunta a la salvación del prójimo, mientras los medios atañen a la manera como se administra, recayendo aquí lo que escrupuliza al confesor (cf. 1r; 3r). Dicho esto, el autor da paso a sus reglas.

La primera responde a la duda sobre la validez del sacramento si los penitentes no vienen preparados ‘al gusto del confesor’, lo que hace que este abunde en la explicación y en la exhortación con el propósito de prepararlos y convertirlos en el sacramento, para así ‘oler el dolor’, es decir, la conversión del fiel. De no ser de este modo, ha de negarse la absolución (cf. *Regla I*, 4r). A esto responde Vicente Pastor que la cuestión no radica en que los penitentes vengan sin dolor, sino en si el confesor es fiel al fin del sacramento: la salvación. Es esto lo que debe buscar el confesor, y no la conversión. Extenderse en la doctrina solo consigue aburrir, cansar e irritar a la gente, ahuyentándola de la práctica sacramental, y, al negar la absolución, se acarrearán más males que bienes (cf. *Regla IX*, 48r)²¹. Además, la desconfianza sobre la preparación del que solicita el sacramento esconde sobre todo la miseria y el desconocimiento que el confesor tiene de sí y de sus pecados, por lo que conviene que este se preocupe más estos que de los de los demás, ya que solo así curará las llagas ajenas (cf. *Regla VI*, 32v; *VII*, 36r). Le aconseja que ame a los penitentes, pues a través del amor se los edifica (cf. *Regla I*, 7r).

En la segunda regla exhorta a su interlocutor a creer en la bondad y eficacia del sacramento. Para fundamentar lo dicho, relaciona la práctica de la penitencia con la del bautismo. Si es cierto que se administra aquella a pecadores que parecen despreciar la gracia que se les da, no lo es menos que en la Iglesia primitiva se confería el bautismo a personas adultas carentes de preparación y que, una vez bautizadas, seguían viviendo como si no fueran cristianas. Sin embargo, a pesar de esto, en aquella época el bautismo “se daba sin aflicción ni amargura”, con un talante festivo y alegre (cf. *Regla II*, 8r-8v), uso que se perpetúa en el s. XVIII. Se debe, por tanto, suministrar la penitencia con la misma alegría con que se bautiza (cf. *Regla II*, 13v-14r).

Esta reflexión le sirve al autor para desarrollar ciertos aspectos relevantes de la teología penitencial, de los que me fijo en tres. Destaca, en primer lugar, la comprensión orgánica del dinamismo sacramental, expresado en la interrelación existente entre bautismo y penitencia. Esta es “muy parecida al del agua en la virtud inmensa de dar gracias y perdonar culpas, de justificar al hombre pecador, volviéndole a la estola primera de la gracia y dándole al Espíritu Santo por el que se ahijó, y por eso (es) heredero del reino” (*Regla II*, 13v). Aun con todo, la primacía recae en aquel, tal como expresa cuando asume la teología patristica de la penitencia como ‘segundo bautismo’ y como

²¹ Como compendia en otra norma, es mejor administrar un sacramento, sabiendo que nada malo resulta de ello, que negarlo, conscientes de que de su omisión se espera gran mal. Este principio rige, por ejemplo, cuando se absuelve a un enfermo, independientemente de que se vea, o no, que está bien preparado para recibir el sacramento (cf. *Regla IX*, 50v).

‘segunda tabla de salvación’ (cf. *Regla II*, 8r; 13v)²², de modo que resitúa el sacramento de la reconciliación, lo centra como se reivindica actualmente²³. Además, salvaguarda la especificidad de cada cual: mientras el primero es “jubileo plenisimo, o indulgencia plenaria que Dios concedió al mundo... por justicia ajena, sin satisfacción propia” (*Regla II*, 11r-v); la segunda atañe a los males propios y voluntarios, y requiere del compromiso para alcanzar la salvación, “porque, perdida tanta gracia por voluntad propia, ya es preciso que el pecador bautizado haga frutos dignos de penitencia” (*Regla II*, 14r). En la eficacia sacramental, por tanto, sin minusvalorar la gratuidad salvífica procedente de Dios, confluyen esta y la colaboración humana, tal como subraya el concilio con la formulación del *non ponentibus obicem* (cf. DH 1606) y con su reflexión sobre la necesidad de los actos del penitente (cf. DH 1704), en especial de la satisfacción (cf. DH 1712-1713). Por último, acuña la opinión clásica de que este sacramento atiende al reato del pecado: “Dando el bautismo tanta gracia, aún no quita la concupiscencia e ignorancia”, algo que sí hará la penitencia (*Regla II*, 13v)²⁴.

En segundo lugar, comenta el texto de Hb 10,26-27, de interpretación problemática en aquella época y que servía a los rigoristas para no administrar el sacramento a quienes consideraban indignos. Huyendo de un larvado laxismo, algo que se percibe a lo largo de su escrito, el Pastor de los Cobos reconoce que la práctica eclesial ha negado ambos sacramentos a quienes, con terquedad, se obstinan en pecar; pero, huyendo del rigorismo, apela a la práctica agustiniana de bautizar al que lo pidiera, aunque su vida fuera escandalosa y sin presunta enmienda (cf. *Regla II*, 9r). Comparte, así, el principio patrístico de que un confesor es fiel al sacramento si lo concede a quien “lo quiere y lo pide con la segura creencia (de) que es la segunda tabla” de salvación (*Regla II*, 13r), ya que “la Iglesia a nadie cierra esa puerta, y al que lo pide con buena voluntad, se le franquea la entrada” (*Regla III*, 14v-15r). Resitúa, así, la cuestión: no se trata tanto de la evidencia de ‘oler el dolor’, que exigía el confesor, cuanto de la capacidad de indagar la voluntad de quienes se acercan a él (cf. *Regla II*, 10v).

²² Sirva como ejemplo de la primera, *Didascalia apostolorum*, 2; y, de la segunda, Tertuliano, *De paenitentia* 4, PL 1, 1233; san Jerónimo, *Epistula ad Demetriadem*, 130, PL 22, 1115. La tradición también se refiere a la penitencia como bautismo de lágrimas, por diferenciarlo del de agua (cf. Ambrosio de Milán, *Epistula XLI*, 12, PL 16, 1116; Gregorio Nazianceno, *Oratio XXXIX in sancta lumina*, 17, PG 36, 356); y como bautismo oneroso o laborioso por lo que implica (cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* IV.9, PG 94, 1124). Cf. Trento, XIV sesión, *Doctrina sobre el sacramento de la penitencia*, cap. 2, DH 1672.

²³ Cf. F. Millán, *La penitencia hoy. Claves para una renovación* (Madrid, UPCo-DDB, 2001), 220-228.

²⁴ Cf. P. Fernández, *El sacramento de la penitencia* (Salamanca, San Esteban, 2003), 120-124.

Con esta crítica al rigorismo arremete contra movimientos eclesiales como los novacianos, los montanistas, los tertulianistas, los donatistas, los luciferanos... y, desde luego, los jansenistas, tendencia significativa de la época. La inflexibilidad no es del gusto del Señor, apuntilla, que recriminó a los Zebedeos que pidieran que bajara fuego del cielo para exterminar a quienes no los acogían y, máxime, que dio su vida por los pecadores (cf. *Regla II*, 11v-13r).

En tercer lugar, si el sacramento tiene como fin la salvación, la práctica penitencial impuesta por Trento expresa que beneficia más al penitente la asiduidad en su recepción que el confesarse de tarde en tarde y, sobre todo, su negación. “Ahora, aduce, la Iglesia está más gobernada, y con más continencia, por el precepto de confesar y por la frecuencia con que se recibe” (*Regla II*, 10r). De estas palabras se dependen dos realidades: por una parte, su valoración positiva de la denominada penitencia devocional –de la que dirá en otros lugares que posibilita que los fieles sean ‘más continentes, más refrenados y con una conciencia más cuidada’ (*Regla IX*, 48r), y desde la que explicará, en virtud de ‘la multitud y frecuencia’, que se dé el caso de que se acerquen al sacramento penitentes no del todo preparados e incluso malvados (cf. *Regla V*, 28v)–; por otra, su comprensión evolutiva de la práctica sacramental, estimando la marcada por el Tridentino más perfecta que la ejercida en la épocas anteriores (cf. *Regla IX*, 48r). Esta comprensión genética de los sacramentos resulta indispensable para no absolutizar ciertas modalidades históricas y abrir posibilidades de futuro²⁵, aunque, en el caso que nos compete, disentamos de la visión y argumentos esgrimidos por el autor.

Es precisamente con esta idea con la que comienza la tercera regla, en la que ensalza la doctrina tridentina con la glosa de los cánones 3, 4, 6 y 7 de la famosa Sesión XIV. Según Vicente Pastor, en la Contrarreforma se celebra mejor el sacramento que en la antigüedad, postulado contrario al protestante, porque la Iglesia se ha desarrollado más y comprende mejor las enseñanzas del Maestro (cf. *Regla III*, 14r-14v). Antes se tenía poca idea de este sacramento (cf. *Regla IV*, 20v). De ahí que no deba extrañar que infravalore la práctica eclesial antigua (cf. *Regla III*, 16v-16r), que primaba “la penitencia interna” y pública, imponía una gravosísima satisfacción y promovía la irrepetibilidad del sacramento. En parte justifica esta actuación por tratarse de un estado eclesial aún imperfecto, en el que la Iglesia obraba con sumo cuidado debido a la ‘infantilidad’ de los cristianos, que, ante las exigencias de la integridad del sacramento, tal como defiende el concilio, podían retornar a la gentilidad (cf. *Regla IV*, 27r).

²⁵ Interesante, en este sentido, la perspectiva genética expresada por J. Granados, *Tratado general de los sacramentos* (Madrid, BAC, 2017).

Por lo que se refiere a su necesidad para la salvación, subraya la insuficiencia de la contrición si esta no lleva al sacramento. En cuanto a su frecuencia, alude al mandato de confesar los pecados una vez al año y confesarse antes de comulgar (cf. *Regla V*, 28v). Preserva su integridad, mentando las diversas partes del sacramento (contrición, confesión, absolución y satisfacción) y reconociendo que el ejercicio del tiempo recoloca esta última, ya que la práctica antigua seguía la lógica contrición, confesión, satisfacción y absolución (cf. *Regla III*, 16r).

Por lo que atañe a su institución por Cristo y a la facultad de la Iglesia para continuarlo, comenta la ‘potestad de las llaves’ a la luz de Jn 20,23, que es el texto citado por el Tridentino (cf. *Regla III*, 16r-16v). En este ítem se incluye su vuelta a la exégesis de Hb 10,26-27, y concluye que el hagiógrafo se refiere aquí al pecado de apostasía (equiparable al pecado contra el Espíritu Santo) –que se da cuando, conscientemente, se rompe el cuerpo de la Iglesia– (cf. *Regla III*, 15v), por lo que la negación de la penitencia no se ha de aplicar a todos los pecados, como si el apóstol estuviera en contra del sacramento. Apunta, además, la diversidad eclesial a la hora de abordar dicho pecado, señalando que algunos piensan que la potestad de las llaves no tiene poder sobre estos pecados gravísimos, dando a entender que el autor se distancia de esta opinión.

Defiende, asimismo, la institución del sacramento por derecho divino, en oposición a los reformadores, que sostienen que la confesión privada no se daba en la antigüedad, por lo que resulta novedosa, y propugnan la confesión *coram Deo* (cf. *Regla III*, 16v-17r). Es de reseñar en su tratamiento de este asunto su apertura, pues plantea cómo entender el ‘derecho divino’. Es consciente, por una parte, de que los católicos no pueden demostrar que desde antiguo se practicara la confesión privada y, por otra, reconoce la diversidad de interpretaciones expresadas en la discusión conciliar²⁶. Como sugiere la teología actual, se debe aclarar si en los lugares donde el concilio emplea esta fórmula significa siempre lo mismo, y si el derecho divino recae sobre el sacramento de la reconciliación en sí o sobre la forma concreta de practicar una parte del sacramento, que es la confesión privada auricular²⁷.

²⁶ Extraña que el autor obvie en su argumentación a que, sin negar lo dicho, los conciliares reconocen que la confesión privada no es la única práctica de este sacramento. Así, se admite la confesión pública (cf. DH 1683), la penitencia pública (cf. DH 1708), la penitencia antigua (DH 1692) y los casos reservados (cf. DH 1686). De hecho, el autor dedica unas líneas a estos últimos (cf. *Regla II*, 13r; *III*, 18r-18v), amparado en el concilio, mientras atiende a la costumbre de la penitencia pública en el s. XVIII solo para casos extremos, remitiendo únicamente a la práctica eclesial (cf. *Regla II*, 13r).

²⁷ Sobre la cuestión del derecho divino, cf. J. Equiza, “El sacramento de la penitencia y el Concilio de Trento”: Íd. (dir.), *Para celebrar el sacramento de la penitencia* (Estella, Verbo Divino, 2000),

El tratamiento de algunos de estos temas prosigue en la cuarta regla, en la que el autor se revela como un teólogo positivo, concededor de las escuelas existentes en la época. El sacramento se debe administrar conforme a la intención de Cristo en el modo y la disposición definidos por Trento, que puso orden a la diversidad de ideas y de prácticas ocasionadas por el tiempo y las circunstancias:

El Espíritu ha dado plena idea a la Iglesia para su frecuencia, para su útil práctica... El modo, la solemnidad, la frecuencia, la menor penitencia, la idea mayor que hay de esa potestad para dar y enriquecer a los fieles arrepentidos, y para ayudar aun a los difuntos, es lo nuevo y mejor ordenado, como sucede en la práctica del sacramento con más fruto y provecho de todos (Regla IV, 20r).

Ataja así la tesis protestante de que el concilio haya cambiado la sustancia del sacramento al ordenar su integridad, cuando en la Iglesia antigua, y más concretamente san Juan Crisóstomo, se defendía la penitencia interna, o *coram Deo* (cf. Regla IV, 22v). El autor analiza el sentido y la razón de ser de la primacía de la contrición en la práctica patrística, y busca la continuidad entre esta y la de su época, a fin de mostrar que la integridad es de derecho divino.

Ahora bien, este pronunciamiento conciliar no obvia el apunte realista de que se trata de una integridad ‘condicionada’²⁸. Así, “hoy en muchos casos

108-117. Entre los autores que defienden la analogía del sentido de la expresión, además de J. Equiza, se hallan A. Amato, *I pronunciamenti Tridentini sulla necessita della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV*, Bibliotheca theologica salesiana, Roma 1974, 106-120, 165-179, y D. Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial*, Sígueme, Salamanca 2011, 145-146. Entre quienes sostienen la univocidad, cf. F. Arocena Solano, *Penitencia y unión de los enfermos*, Eunsa, Pamplona 2018, 125; P. Fernández, *El sacramento de la penitencia... 252, 253-254*, si bien este autor matiza que el *derecho divino* recae en la institución de la confesión, no en su forma concreta (si pública o privada).

²⁸ El c. 7 de la sesión XIV del Tridentino dictamina la confesión íntegra “de todos y de cada uno de los pecados mortales... aun los ocultos... y las circunstancias que cambian la especie del pecado”; pero puntualiza: “Confesar todos los pecados mortales *que se recuerdan* tras conveniente y serio examen” (DH 1707). Intérpretes del concilio sostienen que con este matiz se sugiere que tal integridad está condicionada por la capacidad física y moral de los penitentes (teólogos conventuales, Catarino, Cano, Trapper), interpretación que se fundamenta en el comentario del capítulo 5 del *Tratado sobre el sacramento de la penitencia* de dicha sesión (cf. DH 1680; 1682). La lógica de Pastor de los Cobos la traduce a la perfección D. Borobio cuando exclama: “Tal exigencia (de la integridad) no es absoluta, matemática y material, hasta el punto que condiciona el valor del sacramento, obsesiona al ministro o atormenta al sujeto” (D. Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial... 147*).

No es este el único tema en el que el autor interpreta la doctrina conciliar. Reglas más adelante, ante la petición por parte del interlocutor de una norma que garantice saber cuándo la absolución le es útil al penitente y cómo percibir los actos requeridos por el Tridentino para darla caritativamente (contrición, confesión y satisfacción), el autor distingue entre lo dicho por el concilio y lo que se

se da el sacramento sin esa integridad de la confesión, porque esa dispensa la piden las circunstancias” (*Regla VI*, 35v). En el reverso de este folio, aunque versa sobre la adaptación del confesor a la diversidad de los penitentes por lo que a la doctrina se refiere, enumera ciertos casos a los que se les puede aplicar la condicionalidad conciliar: semifatuos, alocados, simples, balbucientes... Como apunte anecdótico, de tinte casuista, echa mano en diversos lugares a ciertas listas de pecados, siendo quizá la más extensa la recogida cuando habla sobre la integridad (cf. *Regla IV*, 22v-23r).

La quinta regla reubica la problemática: si el sacramento de la penitencia no resulta útil a quien lo recibe no depende de la mala administración por parte del ministro, sino de la mala voluntad con la que se acercan los fieles. El confesor se tiene que preocupar de sí mismo, no de los otros; es decir, de si es fiel a su misión. Conforme a este criterio, y según la práctica eclesial, es preciso conceder la absolución a quien no lo merece, sin que esto se le cuente en el haber del ministro, si este obra con caridad sincera.

Para ratificar lo dicho, repasa la práctica con la que se administran otros sacramentos. Así, la comunión también se expone al acercamiento de personas que no la merecen (además, se pone la hostia en la lengua, siendo esta la que más peca; se acercan a comulgar sin confesión previa o mal confesados), y ello no suscita escrúpulos a quien la reparte. Los obispos, ni más ni menos, como ministros ordinarios, confirman sin confesión previa: “Basta con que estén contritos, y no confesados” (*Regla V*, 30r). Lo mismo puede decirse de las órdenes, especialmente las menores, del matrimonio y de la unción de los enfermos: se dan sin que se verifique que el que se acerca está bien confesado.

A esta argumentación pareciera que el interlocutor objeta que no se puede aplicar este criterio a la penitencia, ya que el resto de los sacramentos se da por gracia y misericordia, mientras este se otorga a modo de juicio (cf. *Regla V*, 30v); y es ahí donde surge el problema, porque, siendo juez, el ministro desconoce cuándo dar o privar de la absolución (cf. *Regla VII*, 37r). Sobre la cuestión de la judicatura, que afecta al centro del sacramento en la propuesta conciliar por oposición a la sola índole declaratoria protestante (cf. DH 1709), giran la séptima y novena reglas, si bien disemina su respuesta por otros lugares. Sistematizamos así su pensamiento.

Nunca debe olvidar el confesor que tan solo es el ‘administrador’ (cf. *Regla IX*, 51r) de la gracia de Dios, para que se derrame en quien se acerca al sacramento. Aquella, por tanto, no le pertenece y, por consiguiente, no le corresponde a él discriminar su distribución, planteamiento que recuerda las

arroga el confesor: aquel expresa que tres son las partes integrantes del sacramento, pero no que el ministro deba percatarse de las tres para absolver al pecador (cf. *Regla VIII*, 40v).

palabras del papa Francisco en EG 47: “A menudo nos comportamos como controladores de la gracia y no como facilitadores. Pero la Iglesia no es una aduana, es la casa paterna donde hay lugar para cada uno con su vida a cuestas”. A las claras lo expresa Pastor de los Cobos en la sexta regla, cuando, al recapitular lo que le compete al confesor –“dar al penitente la doctrina a su ignorancia²⁹, la medicina a sus llagas y la absolución al que la necesita y desea” (*Regla VI*, 32v)–, enfatiza que las dos primeras son caudal propio de quien confiesa, mientras la tercera “no es de caudal propio, ni depende de su virtud ni esfuerzo”, sino que es “caudal del amo” (*Regla I*, 4r), “patrimonio de Jesucristo” (*Regla IX*, 51r), gracia del crucificado (cf. 3r; *Regla II*, 11r; 14r; VI, 33r; IX, 46v-46r, 48v; 52r)³⁰. En definitiva, el sacramento es don de Cristo (cf. *Regla VII*, 38r).

En otro lugar lo refiere con la bella alegoría de la fuente, metáfora de la Trinidad³¹, que derrama su gracia a través de un caño, imagen del ministro, y llena toda jarra, penitente, independientemente de las condiciones en las que esta se encuentre (cf. *Regla V*, 27v). En otro, exhorta a su interlocutor a asu-

²⁹ Por lo que atañe a la doctrina, una vez más el autor muestra su pericia. Se opone a quienes la absolutizan haciendo de ella, como se dijo en otra ocasión, el recurso para provocar la conversión del penitente. El sacramento no se debe confundir con la predicación, ya que esta no es parte integral, sino dispositiva, del mismo (cf. *Regla 6*, 34r-34v). La doctrina se ordena a corregir e instruir (cf. *Regla 6*, 35v), por lo que tiene que ser poca y prudente (cf. *Regla 6*, 35r) –de modo plástico lo expresa líneas antes: “No se fie vuestra paternidad tanto de sus doctrinas y esfuerzos a diestro y siniestro, que más valen cuatro palabras a tiempo, y oportunas, que mil importunas al tiempo, a las personas y a las llagas” (*Regla VI*, 34r)–: lo primero, para que no resulte inoportuno para el resto de los fieles que esperan para confesarse, ya que lo hacen en demasía; lo segundo, porque debe atender a la diversidad de personas que se confiesan. Podría verse aquí una invitación a no confundir el sacramento con la dirección espiritual.

³⁰ Entre las referencias a la cruz y al crucificado como fuente de gracia y perdón, cito la siguiente, por sintetizar su pensamiento: “¿Qué sabemos si la cruz, por gracia y por exceso de su liberal grandeza, le quiso dar (porque quiere, y nadie le puede limitar sus dones) la remisión de la pena eterna, hasta que sea digno de la gracia y se acerque por contrición a ella?” (*Regla IX*, 53r-53v).

³¹ Es de advertir que, para este bello apunte trinitario, el autor se apropia de la formulación del papel de las divinas personas en la creación, que pone de manifiesto el canon primero del segundo Concilio de Constantinopla (553) (cf. DH 421), basado en el dato bíblico de Rom 11,36 y 1Cor 8,6. Esta confesión trinitaria adquiere un sentido especial en Agustín de Hipona, quien lo emplea con un acento antiarriano, siguiendo a Mario Victorino y a Ambrosio de Milán (cf. *mor.* I,14,24, PL 32, 1321-1322; *c. s. Ar.* 31,29, PL 42, 704; N. CIPRIANI, “Fuentes cristianas de la doctrina trinitaria en los primeros *Diálogos* de san Agustín”: *Augustinus* 56 (2011) 343).

No es este el único lugar en el que Pastor de los Cobos se refiere a la densidad trinitaria del sacramento. Así, subraya el papel de las divinas personas en la fórmula de absolución (cf. *Regla IX*, 54r) y explica trinitariamente las múltiples de causas del pecado: “El que peca por flaqueza se dice que peca contra el Padre; el que peca por ignorancia se dice que peca contra el Hijo y el que peca de malicia se dice que peca contra el Espíritu Santo” (*Regla XI*, 63r).

mir lo que es: mediador del único Salvador –dispensador, dice también (cf. *Regla I*, 42)–, y no corrededor con él, de modo que no cargue sobre sí los pecados de los demás, sino sobre los hombros de Cristo (cf. *Regla VII*, 36r-36v), si bien esto es lo que desconoce: tocar la carga sin cargarla sobre sus hombros. Más aún, lo acusa de presuntuoso y achaca sus escrúpulos a su soberbia, dado que la presunción le impide creer en el sacramento y lo lleva a cercenar los canales de la misericordia divina. La providencia de Dios resulta inescrutable e invisible (cf. *Regla VII*, 39r).

Además, en la confesión se tratan cuestiones de conciencia, y el ministro sabe que solo Dios escruta los corazones de cada uno (cf. *Regla VIII*, 43r-43v), siendo el único que los conoce a cabalidad y que puede juzgar lo que en ellos ocurre (cf. *Regla V*, 28r) –conocimiento que le resulta imposible al confesor, que no deja de ser humano y que solo puede acceder al interior del penitente en tanto en cuanto este lo informe (cf. *Regla IX*, 45v)–. El ministro es juez, sí, mas juez de comisión, juez terreno del tribunal de la misericordia en favor del reo, por lo que su indagación será una pesquisa inicial (cf. *Regla IX*, 46v). En cuanto tal debe examinar dos realidades: a) que se pide la confesión de verdad y con recta intención (el *querer*); b) que el sacramento le servirá de provecho y no de daño. O lo que es lo mismo, debe conocer la causa que se confiesa para que discrimine lo que conviene al penitente por caridad y mirando a su cura: si absolver, condenar o negar la absolución (cf. *Regla IX*, 45r; X, 58r-58v), dada la condición diversa de cada cual. Se debe recurrir en la pastoral a métodos variados, ya que a algunos les puede venir bien el rigor, mientras a otros resultarles contraproducente³².

Tiene que considerar, igualmente, que la conversión del pecador, que es lo que exige clarificar su interlocutor para juzgar que cumple y dar así la absolución, la inicia Dios (cf. *Regla VIII*, 42v; IX, 46r), por lo que la contrición –“la

³² Con este énfasis en la dimensión judicial del sacramento y del ministro, Pastor de los Cobos es coherente con las enseñanzas conciliares, pero evita extralimitar dicha estructura judicial de manera que se igualara a la civil –de hecho, el concilio emplea un significativo “sed ad instar actus judicialis, quo ab ipso, velut a iudice” (DH 1685)–, aspecto en el que redundará, como veremos más adelante, al completar esta dimensión jurídica con la medicinal. De esta manera, opta por una tendencia abierta y centrada, separándose también de aquellas corrientes ‘novadoras’ que incurrieran en el laxismo moral y penitencial. Así, estima condenadas con justicia es; as corrientes que “quitaban al confesor juez la obligación de penetrar en cada uno lo que conviene para absolverlo”, y defendían la mera transmisión verbal de una voluntad futura de enmienda como prueba suficiente para absolver. Más adelante carga contra la práctica de una “anchura tirana”, que nada tiene que ver con la “blandura caritativa” (cf. *Regla XI*, 70r). Por otra parte, al inicio de su escrito fundamenta la dimensión dialógica del sacramento en dicha perspectiva judicial: la penitencia es cosa de dos, porque es preciso que uno relate su causa y otro la oiga para dictar sentencia (cf. 2v). Buen comentario a la estructura judicial del sacramento, sus posibles extralimitaciones y la necesidad de su centramiento, cf. D. BOROBIO, *El sacramento de la reconciliación...* 151-153.

mutanza que trae el penitente”— difícilmente resulta perceptible a los sentidos (cf. *Regla VIII*, 43r-43v). Más aún, es lógica divina salvar a los hombres por medios ordinarios, y no milagrosos, por lo que no busca conversiones espectaculares (cf. *Regla VIII*, 42v; *IX*, 47r). El criterio, por tanto, para absolver no viene dado por el sentido y juicio falible del ministro (cf. *Regla VIII*, 44r). De ahí que este deba actuar como Jesús, que juzga secretamente y no expulsa ostentóreamente a los que obran el mal (cf. *Regla V*, 29v); y que, en la cruz, perdona, aunque no todos fueran dignos de su perdón (cf. *Regla X*, 57v). Si se obra de este modo, se evitarán las funestas arbitrariedades pastorales en las que se incurre, puesto que “los dictámenes de los hombres son diferentes, y sobre una misma seña hay mil dudas” (*Regla VIII*, 43r).

Si Dios es la fuente de la gracia y el verdadero juez, la penitencia ha de verse, según se ha dicho, como un juicio de misericordia (cf. *Regla II*, 13v; *V*, 28v). Así, la dimensión jurídica del sacramento se compensa con su vertiente medicinal (cf. 2v; *Regla VI*, 33r-33v): el confesor ayuda, da la mano, corrige, sana. La penitencia, antes que nada, es una obra de caridad, que procura el bien del prójimo (cf. DH 1685), consistiendo en ello el fin de este sacramento (cf. *Regla VII*, 38r), esto es: “desear que se salve, alegrándose de sus bienes, que conducen a su salvación, y sintiendo los males que le estorban conseguirla”, a lo que se une orar por él y hacer el bien aun a los malvados (cf. *Regla IX*, 45v-45r). De ahí que, si el confesor ama cuando administra el sacramento, haga lo que haga (incluso el negar la absolución), obrará fiel y caritativamente (cf. *Regla VII*, 37r). Esta es la razón que lleva al autor a renegar del rigorismo y de la estrechez morales por las que se guía su interlocutor, pues “toda ley, regla, prohibición y ordenanza mira a la caridad, la que no es estrecha, sino (que) dilata” (*Regla VI*, 31v)³³.

Por consiguiente, el confesor ha de recordar lo siguiente: que, por ser la Iglesia una casta meretriz y estar mezclados en ella los justos y los pecadores, “fue providencia altísima que el bien sacramental de unos fuese expuesto a todos” (*Regla V*, 31r; *VII*, 37r); que el ministro debe distinguir lo que le toca

³³ En este contexto se entiende el atinado apunte eclesial, según el cual la Iglesia aparece como mediadora de esa gracia, fungiendo como “pública escuela de enseñanza y hospital de medicina” (*Regla V*, 28r), símil tan parecido al “hospital de campaña” al que nos tiene acostumbrados el papa Francisco (cf. *Discurso a los participantes en la Asamblea General del movimiento de los focolares* (26/9/2014): http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140926_movimiento-focolari.html; *Audiencia general* (28/8/2019): http://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2019/documents/papa-francesco_20190828_udienza-generale.html; *Mensaje con ocasión del día internacional de la enfermería* (12/5/2020): http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200512_messaggio-giornata-infermiere.html). La Iglesia pretende con sus acciones la salvación del que confiesa, pues Cristo le legó este “tesoro” de la penitencia para redención de los perdidos (cf. *Regla VI*, 31v).

y lo que puede hacer (cf. *Regla IX*, 49r) de lo que le corresponde al penitente, sin asumir como propias las culpas que dependen de libertades ajenas (cf. *Regla VIII*, 40r); que a él le compete buscar la “utilidad del prójimo”, no su propia satisfacción, de suerte que el darlo o el negarlo mira únicamente a este fin (cf. *Regla V*, 31r; *VII*, 38v); que tiene que administrarlo prudente y justamente (cf. *Regla V*, 29v), dejándose guiar por la honestidad, que todo lo ordena, y no por la concupiscencia, que todo lo desordena (cf. *Regla VII*, 39v); que lo único que debe requerir del penitente para la absolución es que desee (crea) en el sacramento y lo pida con buena voluntad (cf. *Regla V*, 28v), tal como procede la Iglesia con los enfermos y moribundos (cf. *Regla VIII*, 40v-41r, 42v); y es un hecho que, en quienes se confiesan, se ven “señas probables, al menos”, de arrepentimiento, habida cuenta de que el acercarse a la confesión implica ya humildad (cf. *Regla V*, 30v): el penitente se rinde, obedece, propone y comunica así su buena voluntad (cf. *Regla VII*, 37r); y estas señales que muestran que el penitente cree en la virtud del sacramento y lo pide con voluntad verdadera y ánimo sincero han de considerarse ya inicio de contrición (cf. *Regla IX*, 46r, 50v), siendo esto lo que puede advertir el confesor.

El autor se sumerge en las disputas de la época entre atricionistas y contricionistas, en las que no entra Trento. Estos, representados por los profesores de Lovaina y La Sorbona (Morin, Berti, Gazzaniga, Billuart), más rigoristas, sostienen que el atrito tenía que llegar a ser contrito en el sacramento. Aquellos, más aperturistas, se identifican con los franciscanos, jesuitas y salmantinenses, y estiman que es suficiente con una atrición que excluya la voluntad de pecar con la esperanza de alcanzar el perdón divino³⁴.

El interlocutor se encuadra entre los contricionistas, debido a la lectura estricta de la norma tridentina: dado que la contrición es el acto más preciso del sacramento, se requiere de la contrición perfecta, y no solo de su inicio, para la absolución. Nuestro autor, por el contrario, se inserta entre los atricionistas, la corriente más seguida en la época tras la sentencia de Alejandro VII en 1667 (cf. DH 2070), la admisión por parte de Inocencio XI del probabilismo y del probabiliorismo (cf. DH 2175-2177) y las condenas de Alejandro VIII (1690) y Clemente XI (1713) del jansenismo –y más concretamente, en este último caso, de Pascasio Quesnel (cf. DH 2307; 2314-2321; 2444, 2460-2462, 2467)³⁵-. Se-

³⁴ Buena síntesis de la cuestión en J. Ramos Regidor, *El sacramento de la penitencia*, Sígueme, Salamanca 1976, 286-293.

³⁵ Sobre los sistemas ético-morales del momento y la aportación de san Alfonso María de Ligorio, cf. J. Vico Peinado, *Éticas de ayer y de hoy* (Madrid, San Pablo, 1991), 54-69; D. Capone, “Sistemas morales”; F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera y M. Vidal (dirs.), *Nuevo diccionario de teología moral* (Madrid, Paulinas, 1990), 1708-1718; M. Vidal, “Del rigorismo a la benignidad. Significado histórico de la moral alfonsiana”: *Moralia* 10 (1988) 157-191.

gún Pastor de los Cobos, basta para administrar el sacramento con atrición o contrición imperfecta (con su inicio), que ya es conversión verdadera a Dios, aunque resulte imposible cuantificar la mudanza (cf. *Regla IX*, 48v-99r; 52v).

La continua valoración por parte del autor del inicio de la conversión y la reiteración de su desenvolvimiento, de modo que el sacramento tienda a perfeccionarla y plenificarla, subraya otro aspecto de la penitencia, inusual durante estos siglos. Una manera de centrar esta, como recoge la teología actual, es la de insertar el sacramento en el proceso integral de conversión: es la contrición primera la que mueve al penitente a acercarse al sacramento, y este lo fortalece para que siga consumando cotidianamente su retorno a Dios³⁶.

Dicho dinamismo se percibe, por ejemplo, cuando alude, aun salvando su indivisibilidad, a las partes del sacramento y a los frutos que de él dimanen. A sabiendas de que el concilio presenta como parte precisa la contrición, eso no significa que niegue la importancia de otras partes en que se “remitan en algo los pecados sin llegar a la justificación ni a la infusión de la gracia” filial. Es aquí donde refuerza el papel de la satisfacción y de las indulgencias, con las que se satisface la pena que aún resta (cf. DH 1673-1674; 1704-1705).

Siguiendo a Melchor Cano, divide la remisión de los pecados, de forma que: a) se perdona la pena eterna, sin justificar plenamente ni otorgar la filiación adoptiva; b) se conceda el perdón íntegro y perfecto, que hace hijos y herederos. Del mismo modo que ocurre con la contrición, que no hace falta que sea perfecta, los frutos del sacramento tienen un inicio pequeño, y luego llegan a ser mayores, como le ocurrió a Nicodemo (cf. *Regla IX*, 51v-53r). Así, de la contrición imperfecta cabe esperar que “el Dios omnipotente le da algún fruto, menos o más según su fe, ya que no alcanza la entera remisión de sus culpas” (*Regla IX*, 53r). La justificación y la filiación, por tanto, no son los únicos frutos del sacramento, porque, si no, la absolución sería, en muchas ocasiones, vana. Expresa un apunte más: así como la eucaristía con devoción dispone (aunque no justifique), lo mismo ocurre con la confesión devota (cf. *Regla IX*, 53v). Y concluye: “No tenga Vuestra Paternidad por de ningún fruto la absolución que se da con ese inicio de creer y esperar, y algún buen deseo y algún amor, aunque sea pequeñito” (*Regla IX*, 54r).

Precisamente Pastor de los Cobos dedica la décima regla a la pregunta sobre la indagación del querer y de la rectitud en el ánimo del penitente, aspecto insinuado anteriormente. Porque es un hecho que algunos quieren, pero que dicho querer en el fondo resulta veleidad, y no voluntad firme, abandonando su propósito ante la primera dificultad. En su respuesta, el autor retoma su tesis principal de que, para absolver, el confesor nunca ha de esperar a advertir

³⁶ Cf. F. Millán, *La penitencia hoy...* 220-228.

signos que le generen una “cierta” o “certísima” seguridad objetiva; sino que bastan los indicios de humildad y de cierta enmienda³⁷. Entonces, ese querer no se circunscribe a simple nominalismo ni se confunde con mera frivolidad, porque “una cosa es que sea querer flaco y pequeñito, otra cosa que sea veleidat o condicionado” (*Regla X*, 55v). Como apunte psicológico aduce que la reincidencia se debe a la ignorancia o a la flaqueza (“el peso de la concupiscencia”), y no a la maldad ni a la falsa intención. Tal como esgrime a partir de Lc 8,6-13 y Mt 14,31, no es que se carezca de fe cuando se vuelve a pecar, sino que esta es poca y miedosa. Desde esta perspectiva, valora la pastoral de la “regla trina”, de índole rigorista, consistente en que se absolvía por dos veces si no se percibía enmienda, negándose a la tercera. Para Pastor de los Cobos, como cualquier otra norma sobre este sacramento, no es fija, entre otras razones, porque se desconoce la ignorancia y la flaqueza del penitente.

Por último, la undécima regla funge como resumen de todo lo dicho: el autor no puede dar normas fijas para cuestiones de práctica del sacramento debido a la diversidad de personas y circunstancias, lo que requiere desiguales métodos; las dudas que se susciten son ajenas, no propias, ya que el confesor cuenta con la luz de la caridad y del bien del prójimo; las condiciones para una buena confesión son que el penitente venga humilde, pura y fielmente; la caridad del ministro atisba ciertas señales que explican la reincidencia de los pecadores (no ver que es claramente indigno, la ignorancia y la flaqueza), así como claros indicios de que se cree y se desea el sacramento, como son la esperanza, la fe en la salvación, la recta intención, el no venir pecando ni haciendo sacrilegio, el buscar rústicamente el fruto del sacramento...; por el contrario, no expresa malicia el venir aparentemente impasible al sacramento; debe negarse la absolución cuando “o le hará daño al reo, como sucede al que lo recibe pecando o sacrílegamente, o porque se juzga que le servirá al penitente de algún provecho dilatarlo para humillararlo, probarlo, castigarlo, refrenarlo y reprimir su orgullo” (*Regla XI*, 68r), mas nunca por pensar que alguien está definitivamente cerrado a la gracia, ya que, si aun a los que pecan

³⁷ Considero que en las últimas líneas del folio 55r el autor sintetiza la tesis principal de su escrito: para administrar la absolución prudentemente basta “solamente con ver, no digo total enmienda, sino aminoradas las culpas, o en algún vicio enmendadas, o que se vio alguna resistencia antes de por fin cometerlas”; porque “ya por reglas de moral se puede creer que trae voluntad y querer verdadero para absolverlo sin escrupulo”. “¿Qué he hecho en todo este escrito? Darle a Vuestra Paternidad a entender que no tiene obligación el confesor a tanto como ver y palpar la contrición y evidenciar la dignidad del sujeto, oliendo que hace los actos precisos, sino que, para dar el sacramento *honeste, ordinate et charitative*, basta el que vea que el sacramento le será útil al penitente, y por si *forte* lo merece, no sea que perezca por mi culpa, y porque de negarlo no se espere bien ninguno, y de darlo *charitative* no hay que temer mal, y además se espera mucho bien”. “Que, aunque no vengan enmendados, puede ser que traigan dos cosas precisas, que son *creer y querer de veras*”.

contra el Espíritu Santo, es decir, a los soberbios, se les perdonan los pecados si se humillan, ¿cómo no perdonar a quienes pecan por ignorancia y flaqueza? En resumidas cuentas, el ministro, a la hora de absolver, tiene que creer en que la malicia no es más fuerte que “la infinita caridad de un Dios omnipotente” (*Regla XI*, 63v).

Terminado este repaso del contenido, no obvio otros aspectos que estimo interesantes del planteamiento teológico del autor. Uno atañe a la asunción de la doctrina escolástica defendida por Buenaventura, entre otros, de la institución pneumática de los sacramentos, de forma que él es el que instituye, en el caso concreto de la penitencia, “su uso y frecuencia” (*Regla V*, 27v, 28r)³⁸. Otro refiere a la jerarquía sacramental para aquilatar sus argumentos: si el sacramento del altar, que es el “más augusto”, se le administra a indignos, ¿por qué negar el de la penitencia, que es de menor rango? (cf. *Regla V*, 29r)³⁹. Finalmente, su exégesis en absoluto fundamentalista de la Escritura, como se advierte en su comentario sobre el pecado contra el Espíritu Santo (cf. *Regla X*, 63r).

Por otra parte, la exposición de las distintas reglas permite al lector hacerse una idea bastante certera de la teología penitencial del momento y de la recepción de la doctrina de Trento, así como de las diferentes escuelas al respecto y de las cuestiones morales implicadas. Ni que decir tiene que esta panorámica a veces adquiere tintes caricaturescos en virtud de la mordaz crítica con que el autor despacha a quienes piensan distinto de él (encarnados en este religioso escrupuloso) y de la bondad con la que trata, no sin cierta arrogancia, sus propios argumentos⁴⁰. Este desglosamiento, al que se unen sus menciones a Agustín, Jerónimo y Juan Crisóstomo, así como a los grandes compendios jurídicos, hace de su escrito un ejemplo de teología positiva.

Cambiando del fondo a la forma, como destacan sus discípulos, Pastor de los Cobos no cuida la manera de citar, “ni daba estos con terminantes palabras, contentándose con asegurar el sentido, y a veces terminaba con ellos los periodos, dándolos en latín para no defraudar las sentencias de la energía

³⁸ Cf. J. Granados, *Tratado general...* 86-87.

³⁹ Cf. Y. M. Congar, “La idea de sacramentos mayores o principales”: *Concilium* 31 (1968) 24-37.

⁴⁰ Solo cito una frase plástica a este respecto que muestra hasta qué punto su discurso llega a la descalificación: “Por ver esa voluntad ser buena; y después de haber creído, y muchas veces a tantos, vuelven y viven perdidos y sin freno... Padre mío, yo también sospecho que este escrito aprovechará a Vuestra Paternidad muy poco, y eso no quita el que tome *charitative* este trabajo, a lo menos para mí fructuoso, con esperanza de que forte a Vuestra Paternidad le sirva de algo” (*Regla IX*, 47r). A esto se pueden unir sus comparaciones afrentosas (cf. *Regla I*, 5r).

de este idioma”⁴¹. Estas pinceladas lingüísticas se perciben en las páginas que siguen. El uso del latín es constante: unas veces, textos enteros; otras, sintagmas; otras, simplemente palabras. Sus referencias a la Escritura (tomadas de la Vulgata), al concilio o a los diversos autores la mayoría de las veces son traídas *ad sensum* o adaptadas a los periodos castellanos (e incluso a sus propios intereses), lo que torna difícil localizar sus fuentes. Aun con todo, se ha procurado cotejar lo que cita. A lo dicho, cabría añadir su recurso a las preguntas retóricas, a un lenguaje afectado, a un nutrido número de comparaciones y ejemplos, y a múltiples personajes, como si barruntara una teología narrativa.

Por último, por lo que atañe a las normas seguidas en la transcripción de este manuscrito, se ha procurado salvaguardar la escritura tal como la deja el autor. En este sentido, se han respetado la ortografía del momento (alteración de v-b, n-m, y-i, q-c, j-x, g-j, z-c), así como sus sinalefas continuas. Para facilitar la lectura, se han desarrollado las abreviaturas que hemos descifrado, se han añadido entre paréntesis letras o palabras que faciliten la comprensión, se ha procedido a una acentuación moderna de las palabras, se ha intentado adaptar los signos de puntuación a nuestro uso. Se emplea el signo / para indicar la separación de líneas, así como // la de folios, que van señalados en superíndice con las consabidas r (recto) y v (verso). Los cuantiosos subrayados que aparecen en el escrito, la mayor parte de ellos porque se trata de textos latinos, se transcriben en cursiva. Finalmente, no faltan esas palabras que, por diversos motivos, no he sabido interpretar y que se indican con el símbolo (?).

Transcripción

Respuesta / a un religioso, docto / y timorato, que consul- / tó los miedos, y escrúpulos de su concien- / cia en la Administración del Santo Sacra- / mento de la penitencia a gentes sin temor / de Dios ni enmienda de sus culpas.

Mui Señor mío, / ia ve Vuestra Merced no ser el papel de sus / preguntas capaz de respuestas. Son de práctica de confe- / sionario. Esa es difícil reducir a pluma, siendo diver- / sa, según son diversas las personas, y estas revestidas / con multiplicadas conbinaciones de cosas, y cosas de es- / tas, de aquellas, y las otras circunstancias. La especula- / tiva es más fácil de que ai muchas summas, que preten- / den reducir aciertas reglas la práctica. Una novísima / alemana del docto jesuita *Rauter* es mui preciosa, pe- / ro siempre es especulativa, ô reglas abstractas. Esta es / ciencia *juris*; la otra, ciencia *facti*. Es ciencia *juris*, aunque / siempre *in ordine ad factum*. La práctica es ciencia

⁴¹ AA. VV., *Disertación...* VI.

facti / in ordine ad *jus*. El Jus es fácil, porque se comprehen- / de en las leies, mandatos, cánones, gecretos y en las / glosas, e interpretaciones de los theólogos canonistas. / Todas dirigen al *factum*, ô son para que los fieles sean dirigi- / dos por ellas *ad mores*, dignos de la vida eterna. El *factum* / ô *sciencia facti*, summamente difícil porque no es cien- / cia ceñida a una cosa fixa, como de molde ô estam- //^{lv} pilla, sino que se varía *longe, late, diverse*, según / en cada persona que se confisca, se mudan todas / las cosas. Es verdad que siempre mira en la prác- / tica *ad jus*, arrimándose ael quanto el *factum* pudi- / ese ser ordenado, mirando siempre *ad aedificationem*, y precaviendo la destrucción. Quiero decir que el / *factum* sea siempre lo que más sirviese al hombre para / su salvación, y no para su perdición. Esta es la mente / de los legisladores; esta es el alma de las leies divinas / y humanas, eclesiásticas y civiles. El acertar / con esa mente de Dios, y de los hombres, en sus leies / es la verdadera ciencia *tam juris, quam facti*. Pero / ¡quán difícil! Y, no obstante, Vuestra Paternidad me pregunta muchas / cosas de esta práctica; y ia ve mi Padre Maestro que es cosa / no solo ardua, sino imposible, siendo esta práctica di- / versa para cada persona, siendo infinito el Pueblo Cristiano.

Ya me hago cargo que Vuestra Paternidad no me pide lo que su / juicio ve ser imposible explicarse, y que solamente / quisiera unas reglitas prácticas, con las que su ánimo / se dilatara para administrar al Salvador enel confesio- / nario, haciendo esa grande obra con dilatada confianza, / seguridad y anchura. Quisiera mi Padre Maestro saver mane- / jar este oficio como coadjutor de quien instituió los sa- / cramentos y los dispensa por sus sacerdotes, como em- / presa la maior que Dios ideó, por medio de la cruz, qual / es la justificación de las almas para su justificación //^{2r} en la vida eterna. Y ia se ve la alegría que debe / causar en el Ministro que coadjuva â Jesucristo en / tal asunto. Pero a Vuestra Paternidad le sucede (dice) al contrario, / porque se muele, se cansa, se affige, y lo peor es que / saca escrúpulo, se turba su conciencia y teme el / castigo del mismo, a quien se le está ministrando con / tanto trabajo, mortificación y charidad, como que fue- / ra más combeniente el no servirlo para darle gusto, / para ser premiado, para evitar su enojo, su castigo, su ene- / mistad, su indignación. ¿Y quién tan creiera sino es un / espíritu tenebroso, que ignora lo que es el sacramento, / su institución, su fin, su virtud, y las grandes ideas del / que lo instituió, para que por él, / como por fuente manantial, / se reparasen *unicuique pro suo capro* las abismales / riquezas ganadas por el mismo hijo de Dios muerto en la / cruz? Si se administra *fideliter* el sacramento, sacarán / los místicos después de tanto trabajo, paciencia, charidad, / y tanta mortificación y sufrimiento en tolerar a los malos / y réprobos, que vienen mezclados con los escogidos sien- / do precisa esa mezcla en el campo de la Yglesia, no queri- / endo esta por mandato del amo segregar la cizaña del / trigo hasta su tiempo;

si después, digo, de tolerar tantas es- / pinas que en buenos y malos se experi-
 mentan solo / por charidad, y por dar gusto â Dios, se sacara el incurrir / en su
 enojo, y temer su castigo, se seguirá de ai creer / mal iniquamente de Dios, y
 decir blasfemamente que el que //2^v mandó la administración de ese sacramento
 y la Yglesia que / manda con todo rigor su práctica â los fieles, y estos que
 / lo practican frecuentemente, y los predicadores que lo a- / consejan, instan y
 claman por su frecuencia, y los / confesores que ponen esa práctica como pro-
 vechosa / por penitencia, lo que hacen con ese mandato es po- / ner lazo a los
 sacerdotes, y anzuelo en que sean presos, / saliendo sus conciencias lazeradas,
 y sus almas perdidas, / solo por atender aque las de los otros no se pierdan. Se /
 les manda a los fieles por remedio para su salvación el / que acudan al sacerdo-
 te como â juez. Este mandato no / lo pueden cumplir cada uno solo. Es juicio
 que pasa / entre dos. Es preciso uno que relate su causa, y juez / que la oyga
 para la sentencia. El cristiano, por una parte, / haze bien en venir, en obedecer,
 en buscar quien le / oiga; y el juez, el confesor, el sacerdote, ¿haze mal / en
 oírle, en ayudarle? ¿En darle la mano? ¿En cor- / regirlo? ¿En sanarlo del todo
 quando el penitente alar- / ga la suia para salir afuera? Ciertamente, si de esa /
 obra de tanta charidad saca mal el confesor, escrú- / pulo y estrechez, fuera ese
 mandato y ministerio lazo / y escándalo para los ministros; no misericordia, y
 corona / de honor por su poder y dignidad.

Vuestra Paternidad vien ve esto, que es verdad; y por eso qui- / siera saver
 algunas reglas que le sirvieran de luz para ad- / ministrar bien sacramento
 tan bueno, de modo que se //3^r sirva, y se dé gusto â Dios en franquear sus
 thesoros. / Se le dé al cristiano la mano, y el sacramento que es suio, y para /
 él se instituió. Se cumpla con la charidad tan man- / dada del próximo, y con
 el *bene facere* tan encomendado / por el Salvador aun a los malos y enemi-
 gos. Y finalmente / que se dé el sacramento con el orden de devido; esto es,
 no hacien- / do el sacramento fin, siendo medio, al fin mismo hacerlo me- /
 dio, porque esto fuera desorden mostruoso, que enoja al / mismo author del
 sacramento y castigara al ministro por / ignorar la voluntad divina en sus ideas
 misteriosas. / La salvación del próximo es el fin de los sacramentos. / Estos
 son medios bien ordenados por Cristo, para ese asum- / pto con promesa de
 dar muchas gracias a los que no con / fingida feê, buena voluntad y recta in-
 tención, quisie / sen participar de la cruz, cuiã virtud infinita allí se / oculta,
 para comunicarse más ô menos, según menos / ô más feê, y buena intención,
 se llegasen al sacramento / inefable los penitentes. Porque fuera desorden las-
 ti- / moso si, por mirar por el sacramento, faltase el confesor / ala charidad del
 próximo, siendo esta el fin, y el sacra- / mento, el medio. Si siendo más útil,
 más conveniente, / de más provecho para algo dar el sacramento al próximo,
 que / no el negarlo, no obstante, no mirar el sacerdote a este por / mirar al sa-

cramento fuera, transformar el orden de las / cosas, y agraviar al sacramento mismo, sacándolo de la / razón de medio como fin; y al próximo, a su bien, a su //^{3v} utilidad, a su salvación, mirarlo como cosilla de poca / monta; y después quedar el ánimo con alegría, y con / segura conciencia, como azaña heroica a favor deel / sacramento, aunque sin edificación, antes quizá con des- / trucción del bien del próximo, â quien se le debe más / miramiento que al sacramento, como que es este medio y fin del próximo.

El no saver Vuestra Paternidad valancear estas cosas / para la segura práctica es (dize) lo que le aflige, le cansa, / le atormenta, dándole horror al confesonario, al que / le teme, añade, como una espada desnuda y afiliada. / Y para su consuelo despachar mucho sin cansancio, / y sin escrúpulo, me pide Vuestra Paternidad alguna luz y remedio, / siendo esas prendas dones del Espíritu Santo. Ni que re- / gla se puede dar en común que sirva para infinitos / incidentes en particular. Si Vuestra Paternidad se contenta con / reglas abstractas, es cosa fácil; pero para la práctica / poco útil; porque lo que sirve para uno, suele dañar para / otro; lo que en una ocasión salió bien, en otra fue un / desatino monstruoso. No obstante, lo que ai eneso de / inconvenientes para particularizar la práctica que / dista tanto de generalidades abstractas, diré â / mi Padre Maestro algunas reglas que más convengan al a- / sumpto de su papel, y a las muchas preguntas que con- / tiene, y a las inútiles aflicciones conque se estrecha, se / amarga, se molesta, se escandaliza. //^{4r}

Regla I

El hacer bien hecho ese ministerio del confesonario se / reduce â dispensar el caudal del Amo (y nuestro) con *fide- / lidad*; esto es lo que se busca *inter dispensatores, ut fidelis / quis inveniatur*⁴². Con sola esta fidelidad cumplió el / confesor: con ella, aunque el penitente por su culpa no / obra *fideliter*, el juez oirá *gaudenter: Euge serve bone / et fidelis, quia in modico fuisti fidelis intra in gaudium (domini tui)*⁴³. / Pero Vuestra Paternidad solo mira aque los penitentes sean fieles, can- / sándose, machacándolos inútilmente. Desuerte que sus / angustias, y escrúpulos, son de que los otros no vienen / a su gusto. Y si Vuestra Paternidad lo haze, o no, *fideliter*, en eso ni aun / duda. Y para quitar todo ese escrúpulo se pone el remedio / de hablar mucho, de afanarse en convertirlos, y de que- / rer *oler el dolor*; y, sino, negar la absolución. Con / es-

⁴² 1Cor 4,12.

⁴³ Mt 25,21.23. El autor cambia el 'super pauca' de la Vulgata por 'in modico'. Para el texto de la Vulgata, siga la versión en línea: <http://www.drbo.org/lvb/index.htm>.

tas quatro cosas, y ellas oír solamente a quatro / personas, bregando con ellas toda una mañana, y / aburriendo a los que están deprisa, negándoles el bien de / el sacramento que deseaban recibir, solamente por an- / darse con dilaciones ociosas, para poder oler el dolor / de uno, ô otro, y los demás cristianos (que damos / gracias â Dios de que vengan, y los predicadores los / aterran para que se confiesen) que se vaian enorrama- / la rabiosos asus casas, perdida la mañana y familia / por aver aguardado aque Vuestra Paternidad huela el dolor, y con / afrenta, y escándalo, que resulta en detención tan //^{4v} grande para la gente que espera. ¿Y cómo quiere mi Padre / que se mueba a dolor el que oie con desgana, afrenta / y enfado? El dolor, perla preciosa del Espíritu Santo, / no se quaxa en ira, y enfado, *ira viri iustitiam Dei / non operatur*⁴⁴. Dela ira se saca lo que sacó el sacer- / dote que Vuestra Paternidad me dice, y no obstante el Padre Maestro jus- / ga que el mal está en los otros, y el mal ageno es / el que le da escrúpulo, el horror, el temor como â / una espada desnuda. Pero no le pasa por la idea / el que ese conjunto de cosas interiores tenebrosas / es mal proprio, es falta de fidelidad en el minis- / terio, es trabaxar mucho en que el próximo ven- / ga bien a confesar, y no trabajar en lo que al / confesor únicamente le toca, que es la fidelidad / tan mandada y deseada. Esto se ve claro en el pa- / pel, porque mi Padre solo busca saber de mí re- / glas para *oler el dolor*, pues con solo eso ia es fiel / Confesor. Demanera que el acierto está â juicio / de Vuestra Paternidad en poder oler al Spíritu Santo entre los hedo- / res de los vicios. No procura Vuestra paternidad oler al Spíritu Santo / en sí proprio, sino en el otro. Por eso, oliéndole los pe- / nitentes â carne, dice que no percibe, ni nada bue- / no huele, loque únicamente le aflige, y por eso quier- / re que io haga, de modo que en aquel muladar he- / diendo se huelan olores y perfumes del cielo con- / que ia vaia Vuestra Paternidad gustoso, y consolado, a su celda //^{5r} con aver percivido: *emisiones, sicut Paradisus*⁴⁵. Y / esto en todos, y que sean muchos, y en una ma- / ñana quisiera mi Padre confesar tantas como oie / decir confesamos nosotros, pues oi, dia de San José / (y es mui frecuente), yo y mis tres clérigos hemos / despachado casi do(s)cientas personas contadas, sin / faltarles a cada penitente lo que pide, y toca, y le con- / viene, *atentis omnibus circumstantiis*. Aquí mira / el cuidado de su papel, no el que io le enseñe la fi- / delidad del confesor, sino la de el penitente. La fi- / delidad del penitente es una cosa, y otra la del con- / fesor. Aquel se le enseña su fide- lidad quando con- / fiesa. Pero Vuestra Paternidad, para ser fiel confesor, solo pre- / gunta lo que al penitente le toca. Este es su cuida- / do, su angustia y su escrúpulo: ver que vienen / encenagados los otros. *Es difícil, dice mi Padre, /*

⁴⁴ St 1,20.

⁴⁵ Ct 4,13.

manejar con acierto el confesionario, por su / asumpto gredoso. ¿Y porqué es difícil y gredoso? / No da Vuestra Paternidad razón seria, sino la agena: Por- que vie- / nen, dice, tan encenagadas las almas y envejecidas en los vicios, en especial luxuria consigo y con es- / traños, votos, juramentos, maldiciones, adulterios, / disensiones gravísimas en los matrimonios, quitar fama y honrra, que es un horror oírlos. Esto, dice / Vuestra Paternidad, le aflige, como que esos males impiden al / confesor, que lo haga con los penitentes bien, y que //^{5v} cumpla con fruto, con gusto, y descanso el ministerio. /

Ciertamente si la aflicción fuera de charidad, / fuera bella cosa, como la que tenía San Pablo: *quis / scandalizatur, et ego non scandalizator? Quis in- / firmatur, et ego non infirmor?*⁴⁶ Pero que Vuestra Paternidad / se affixa como que aquellos males le dañan asu / conciencia, asu empleo, asu ministerio, es / cosa extraña, porque la conciencia no se lacera / sino es quando el confesor falta a lo que le toca, / a lo que puede, y debe hazer con aquel caso, en / aquel asumpto gredoso, dificultoso, ô perdido. / Sepa Vuestra Paternidad lo que le toca. Óbrelo con paz, tranqui- / lidad, charidad, y fidelidad a Dios, y segura- mente / esos males que oie y le oprimen, no le harán da- / ño alguno. Como la inundación de las aguas en / tiempo de Noé no dañaron al Arca, antes la / acercaron más al cielo, retirándola más de la / inmundicia de la tierra, *inqua omnis caro cor- / ruperat viam suam*⁴⁷. Mi aflicción, dice Vuestra Paternidad, es / no saber lo que me toca hacer, ofuscado mi ánimo con / tanta perdición, y io digo a mi Padre que el no saver lo / que le toca en esos casos, no es mal ageno, sino pro- / prio. No es ese mal, lo que oie de luxurias y abo / minaciones envege- cidas, sino ignorancia pro- / pria por falta de prudencia, de virtud, de no ha- / ver crecido en la feê, en esperanza, ni en chari- //^{6r} dad, por males propios y vicios envejecidos, quizá / maiores que los carnales, que oie a otros, por ser / vicios Pharisáicos de soberbia, de preferencia, de / concupiscencia: *advocari ab hominibus Davi*⁴⁸, â / las cáthedras *primas in sinagogis*⁴⁹, a la ira, â / la venganza, al desprecio de los otros, a la delatación / de la fama y del nombre, dilatando *philacteria / sua* en escritos, en sermones, en puestos, en / dignida- des; a la sujeción de los otros al reino pro- / prio, el que, como con pobreza y austeridad no tiene / aplauso ni grande lucimiento, nace la concupis- / cencia

⁴⁶ 2Cor 11,29. Variante: "Quis infirmatur, et ego non infirmor? Quis scandalizatur, et ego non uror?"

⁴⁷ Gén 6,12.

⁴⁸ Por el contexto, quizá se trata de una paráfrasis de Mt 23,7: "Et salutationes in foro, et vocari ab hominibus Rabbi".

⁴⁹ Mt 23,6; Lc 11,43; 20,46.

oculorum sobre la *superbia vitae*, y la concu- / piscencia carnis⁵⁰, viviendo en la *commoditas* y re- / galo posible al estado, estorvando solamente lo que pue- / de ser contra el crédito de Maestro de espíritu, que es / el ídolo amado aque se dirige todo aun lo bueno, y mi- / entras asquean a los otros, y *ponunt onera impor- / tabilia super humeros hominum; digito autem suo nolunt / ea movere*⁵¹. Pues en verdad que el salvador no asqueó / â las meretrices, ni adúlteras, ni a los ladrones y pu- / blicanos, recibéndolos a su fee; y tronaba contra los Pha- / riseos, y fulminaba raios de ira, y de amenaza, y repro- / bación: *Vae vobis Pharis(a)ei hypocritae*⁵², decía, *quomodo po- / testis credere, qui gloriam ab invicem accipitis*⁵³.

Vae nobis, ad suos transierint vitia Phariseorum, / lloraba san Gerónimo. Este miedo sobre mí meda más //^{6v} cuidado enel confesionario, que los dilu- bios de males / que oigo. Temo no sea que, por ser quizá *coram Deo* Pha- / risaico, no crea bien, no me alumbre su luz, y de ay, / no sepa obrar con fi- delidad; y ciertamente esto es lo que / ai en ese ministerio de cuidado: no los males agenos. / De estos, que no los causo, antes en lo que puedo los curo, / los reprehendo y los perdono, no me hará Dios car- / go; pero sí de los míos, y más si no los veo, ni los corri- / jo, y aun me irrita si soi descubierto, y re- prehendido / de otro. El obispo de Laodicea en el Asia, aun siendo / puesto por san Juan Evangelista, era *coram Deo* / abominable, y él se juzgaba grande obispo y Maestro. / *Scio opera tua*⁵⁴, le dice Dios, y ve que eres mui malo / solamente con ser tibio; porque *utinam frigidus esses, aut / calidus, sed quia tepidus es, (...) incipiam te evomere ex / ore meo*⁵⁵. Más valía que fuese frío *eum humilitate*, as- / queándose assí mismo, disgustado consigo proprio, / con el hedor de los vicios, que tibio *eum superbia*, y es- / timación propia, por la que se olía â cielo, y â Pa- / raíso oloroso. Porque por la confesión humilde de su / frialdad hallaría *commiseración*. Pero con la sober- / bia de no ser frío como los carnales, ni ser tan malo / *velut hic Publicanus*⁵⁶ (que oigo y veo a los pies, cubierto / de males y horrores), se juzga limpio, sentado enel / trono, enel tribunal del Magisterio. Y como el ôbis- / po de Laodicea se ve rico Maestro

⁵⁰ Cf. 1Jn 2,16.

⁵¹ Mt 23,4. Variante: “Alligant enim onera gravia, et importabilia, et imponunt in humeros hominum: digito autem suo nolunt ea movere”.

⁵² Mt 23,13.14.15.23.25.27.29.

⁵³ Jn 5,44.

⁵⁴ Ap 3,15.

⁵⁵ Ap 3,15-16.

⁵⁶ Lc 18,11.

en la Yglesia y Juez rec- / l^{re}to, que save apartar de sí a los sucios: *Recede ame / (dice al asqueroso) quia ego mundus sum*⁵⁷. El tibio Pre- / lado Laodicense, aun cargado de males, se juzgaba / rico de virtudes. *Dicis, quod debeo sum, et locupleta- / tus, et nul(l)ius egeo*⁵⁸. Pero ¡o' quán diferente era el jui- / cio de Dios! Su luz le dixo, y le respondió, *quantas ha- / bebat iniquitates, et peccata, et ostendit illi scelera, et / delicta sua*⁵⁹. Delitos maiores que los que asqueaba en / los fríos carnales. Eres un ignorante, le dize, y no / sabes quién y cuál eres: *Nescis quia tu es miser, et / miserabilis, et pauper, et cecus, et nudus*⁶⁰. Yo creo que, / si el confesor espantadizo de los males de los seglares / fríos oiera dentro de sí la voz de la luz reprehén- / sora que le descubriera su miseria, su pobreza, su / ceguedad y desnudez de toda virtud, tubiera más hor- / ror de oír de tal boca sus miserias que el horror que / concibe quando oie las abominaciones de los penitentes. / Y assí mismo creo, ô sospecho, que la aflicción que horro- / riza â Vuestra Paternidad en oír a los que confiesa nace de no cono- / cerse, y de querer ponerles remedio fiado de sí propio, / y por sus esfuerzos, sin fee en la virtud de Cristo, y / sin la esperanza en las promesas de el sacramento, / y sin charidad que *omnia credidit, omnia spe- / rat, omnia sustinet*⁶¹. Y me pide Vuestra Paternidad que le dé remedio, no / para sus males, sino para remediar a los otros penitentes, que / es lo que le horroriza, y le aflige. Pero io no tengo otro / l^{ve} remedio que darle que el consejo que el Spíritu de Dios dio al / Ángel dicho de Laodicea: *Suadeo tibi emere a(l)me aurum / ignitum probatum, ut locuples fias: et vestimentis albis in- / duaris, et non a(p)pareat confusio nuditat- / is tuae, et co(l)lirio / inunge oculos tuos ut videas*⁶². Este es el remedio de / todas las cosas propias y ajenas: la charidad. Esta / es el oro conque somos ricos, y para emriquer â otros: / ame Vuestra Paternidad a los penitentes, y verá cómo acierta en todo, / en saver decirles, en prudencia para la doctrina, para la / medicina, para no perder el tiempo en esfuerzos inútiles, / en saver por fin

⁵⁷ Is 65,5. Así aparece también en el *Thesaurus Patrum. Ch.-Gz. (Thesaurus Patrum floresque doctorum qui cum in Theologia, tum in Philosophia olim claruerunt hoc est Dicta sententiae et exempla ex SS. Patribus Probatissimisque scriptoribus collecta et per locos communes distribute cura et opera plurimorum rebus sacris addictorum*, Volumen Tertium, Parisiis ex typis Ecclesiasticis Beaucé-Rusand, 1823, 616. Sin embargo, el texto de la Vulgata dice: “Recede a me, non appropinques mihi, quia immundus es. Isti fumus erunt in furore meo, ignis ardens tota die”.

⁵⁸ Ap 3,17. Variante: “Quia dicis: Quod dives sum, et locupletatus, et nullius egeo”.

⁵⁹ Job 13,23. Variante: “Quantas habeo iniquitates et peccata, scelera mea et delicta ostente mihi”.

⁶⁰ Ap 3,17.

⁶¹ 1Cor 13,7. Variante: “Omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet”.

⁶² Ap 3,18.

sentenciar, en dar ô negar la abso- / lución siempre en uno ô en otro *in edifica-
tione*. Y según / lo que más al reo y miserable le combiene, porque *cha- / ritas
non agit perperam. Audi Pater mi quid Spiritus / dicat Ecclesiis ut docearis fi-
delitatem in ministro ab eo qui / testis dicit: Fidelis et verus*⁶³, nombres conque
el Salvador / se apellida quando reprehende y exorta al de Laodicea.

Regla 2

Para tal ministerio es mui preciso formar una su- / blime idea del sacra-
mento, y de su Author que es un Dios / sabio, y omnipotente; idea de sus
promesas, de sus pa- / labras, de su verdad, y fidelidad, porque si el confesor
mi- / de aquella grandeza con la estricta y aporada idea de / su imaginación,
de su sentido, e incredulidad, es preci- / so que, en su exercicio, se estreche,
se affixa, y se excru- // ^{8r} pulize, aun quando hizo lo que pudo de su parte. Es
me- / mester, pues, feê grande de la virtud del sacramento al / modo de la que
tenemos del Baptismo; porque es / como otro Baptismo, pues es, si este la
tabla prime- / ra conque el hombre se libertó del naufragio, aquel, / la segunda
tabla del remedio. No caben en el pen- / samiento lo que depositó Dios en el
Baptismo para / los que creen que, bautizados en agua y sepultados / en ella
como en signos, son sepultados *in sanguine / Christi*⁶⁴, *et mortui eum mortuo
homine Deo*. Y por esta feê / como el Divino Crucificado fue sepultado y re-
sucitó / glorioso del sepulcro, assí el bautizado, *si crediderit, / sale resucitada*
su alma del sepulcro de sus vicios, / anegados estos enel más roxo de la sangre
de Cristo; co- / mo salieron libres los israelitas a la orilla, anegadas las / tropas
enemigas egipcias *in mare rubro*⁶⁵; como *in / diebus Noë*⁶⁶, anegados todos

⁶³ 1Cor 13,4: “Caritas non aemulatur, non agit perperam, non inflator”. Ap 3,22: “Qui habet aures, audiat quid Spiritus dicat ecclesiis”. Ap 3,14: “Haec dicit: Amen, testis fidelis et verus”.

⁶⁴ Ef 2,13; Hb 10,19.

⁶⁵ Ex 15,4. Es de notar la connotación bautismal que los Santos Padres otorgaron al *Cántico de Moisés*, teniendo en cuenta la relectura de 1Cor 10,1-2 (cf. Tertuliano, *De baptismo* 9,1-3, SC 35, 78-79; Ambrosio de Milán, *De sacramentis* I,4,12, SC 25b, 66; Agustín de Hipona, s. 363, PL 39, 1634-1638; Isidoro de Sevilla, *Quaest. in V.T.*, XV, 2-3; XVI, 1-2, PL 83, 295; *De eccl. off.* II,25,1, PL 83, 820). Cf. M. Dulaey, *Bosques de símbolos. La iniciación cristiana y la Biblia (ss. I-IV)*, Cristiandad, Madrid 2003, 137-170. La liturgia de la Vigia Pascual sigue otorgándole un puesto preeminente a dicha perícopa veterotestamentaria.

⁶⁶ Cf. Is 54,9; Mt 24,37; Lc 17,26; 1Pe 3,20-21. Esta última cita refiere una lectura expoliativa del diluvio, otro de los grandes iconos bautismales en la patrística (cf. Tertuliano, *De baptismo* 8,3-4, SC 35, 77-78; Ambrosio de Milán, *De sacramentis* 2,1,1-2, SC 25b, 74; Agustín de Hipona, c. *Faust.* 12,17, PL 42, 263). Cf. M. Dulaey, *Bosques de símbolos...227-252*.

los vicios, y vicios del mundo, / purificado el mundo con tal agua y Baptismo, salió / limpia y libre la pequeña tropa de justos acercándose / más y más el arca al cielo, mientras más inundaban / las aguas del dilubio. Ahora, aunque nuestro Baptismo es de / tan inefable virtud, como rara vez se da a los adultos encenagados y perdidos, se da sin cuidado ni aflicción, ni es- / crúpulo alguno en el ministro, qual sucede en la confe- / sión, quando vienen encenagados y envejecidos en sus pe- / cados, pero aunquando se daba a los adultos cathecúmenos, se //^{8v} daba sin aflicción, ni amargura; antes eran días festi- / bos, y de alegría universal a la Yglesia, vistiendo a las tropas / bautizadas de gala, de vestiduras blancas que lucían por / toda la Pascual Octava.

Nadie se aflixa. Los ministros mientras más / bautizaban, maior era su alegría por tantos hijos de Dios / que parían al cielo, y a la Yglesia *matri filiorum letami*. / Pues ¿porqué, pregunto, aflige aora dar el Bautismo de Pe- / nitencia, y no contrista ministrar el de agua? Pues / verdad que el mismo es el que dixo: *Qui crediderit et bapti- / zatus fuerit, salbus erit*⁶⁷, que quien dixo: *Accipite Spiritum / Sanctum, quorum remiseritis peccata, remit(t)untur eis*⁶⁸. Si / el miedo es ver a los penitentes encenagados y envege- / cidos en vicios, no venían mejor al Baptismo mu- / chos de los cathecúmenos *pr(a)esertim* los que de la genti- / lidad se convertían. En san Agustín avrá visto Vuestra / Paternidad las costumbres que el santo llora en sus cathecúmenos, / de los que muchísimos dilataban el Baptismo más y / más, y algunos no se bautizaban hasta la muerte, en / la que se acudía con prisa para que no murieran sin la / saludable agua. Y ¿porqué esto? Por vivir a su gusto en / vicios, y lograr con facilidad el perdón de todo. Ya se / ve que esto era pura feê y mala cristiandad. Pero, / como viniesen al Baptismo, el santo obispo se alegraba, lo / celebraba y alababa, exortándolos a la vida casta y / cristiana, sin que manchasen las blancas vestiduras. //^{9r} Es verdad que no admitía al Baptismo a los que que- / rían proseguir en sus vicios y juntar el cristianismo / que profesaban con la vida vieja de la carne y del mun- / do, que renunciaban al entrar en la Yglesia. Pero lo mismo / sucede aora en la penitencia, la que no damos al que / terco gusta de mantener sus vicios. Mas, como el ca- / thecúmeno que quisiese mudar de vida renunciando la / vida carnal y mundana, lo Bautizava con alegría. / Y aun el agustino cita opinión en su tiempo (opinión le / llama, y no herejía), la que no sigue y abomina, que decía / deverse dar el Baptismo al que lo pidiese, aunque fuese / su vida escandalosa y sin emmendarla. Porque / decían que

⁶⁷ Mc 16,16.

⁶⁸ Jn 20, 22. Así lo enseña el Concilio de Trento, en la sesión VI, capítulo 14, y en el c. 3, que dicen: "Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum relinueritis, relenta sunt" (I. López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, traducido al idioma castellano*, Sierra y Martí, Barcelona 1828⁷, 68, 170; DH 1542; 1703).

siempre le haría provecho al hombre unirse / e incorporarse con el fundamento por el cual podían ser / salbos, aunque edificasen sobre el *fo(e)num stipulam es / lignum*. Se engañaban con el dicho de san Pablo, primera de Corintios / 3, versículo 12, que dize que Cristo es el fundamento y *aliud nemo / potest ponere propter id, quod positum est, quod est Christus / Jesus*. Y añade: *Si quis autem supraedificat super funda- / mentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna foenum / stipulam, uniuscujusque opus manifestum erit: dies enim / Domini declarabit, quia in igne revelabitur: uniuscujusque / opus quale sit, ignis probabit. Si cujus opus manserit quod / supraedificavit, mercedem accipiet. Si cujus opus arserit, de- / trimentum patietur: ipse autem salbus erit, sic tamen quasi / per ignem*⁶⁹. Esta salvación, decían, está por el funda- / ^{lv}mento en que estribaban por el Bautismo, aunque sus / obras fuesen malas, que se significaban *per foenum, sti- / pulam et lignum*. Esta doctrina ya la tiene condenada la / Yglesia contra los Novatores⁷⁰, que dicen basta la feê en Cristo, / aunque las obras sean malas. La Iglesia nos ha ense- / ñado â entender â san Pablo enese su pasage dificul- / toso, y bien pudieran los hereges aver visto, para / no ser engañados, lo que dize el mismo Apóstol al / siguiente verso: *Nescitis, quia templum Dei estis, et Spi- / ritus Dei habitat in vobis*⁷¹; este es efecto del Bautis- / mo, y añade: *Si quis autem templum Dei violaverit, / disperdet illum Deus*⁷². No dize que lo salbará (después que / sus abominaciones ardiesen) por el fundamento, sino que / lo reprobará *in aeternum*, que eso significa *disperdet / illum Deus*.

Por esto san Agustín no daba el Bautismo a los / que gustaban de sus vicios, o no querían la vida conti- / nente cristiana, sino que sin dexar la vida munda- / na se llegaban alas aguas salutíferas. Pero como qui- / sieran dexar la mala vida y tomar las costumbres / cristianas, se alegraba más y más quanto maior la / tropa que renacía. Pues ¿porqué, mi Padre Maestro, se aflige / quando es mucha la tropa de penitentes? El sacra- / mento de la penitencia es *vice-baptismi*. Si llegan ma- / los enfermos asquerosos, mal habituados, lo mismo / sucedía con los cathecúmenos. Si es porque no se ve // ^{lor}enimienda, aunque la prometen, en los bautizados su- / cedía lo mismo, aunque el santo obispo se cansaba en / el púlpito para exortarlos. Quien leiere sus sermones / *ad Populum* verá los males que el santo llora y pondera, / que, comparados con los que aora affigen, se ve que está / aora la Yglesia más gobernada, y con más continencia / por el precepto del confesar, y por la frecuencia con- / que

⁶⁹ 1Cor 3,11-15.

⁷⁰ Se refiere a las doctrinas protestantes y filoprotestantes.

⁷¹ 1Cor 3,16. En la Vulgata, el versículo está formulado como pregunta.

⁷² 1Cor 3,17.

se recibe, que no en los tiempos antiguos, en que / se ve más escasa su usso. Pues ¿qué es lo que aflige â / mi Padre? *La inundación de males que experimenta, / dize, sin poder darles remedio, aunque me canso y los / machaco.* Dize el adagio: *Que el que no quisiere ver lágri- / mas, no vaia a la guerra.* No vaia Vuestra Paternidad a los hospitales / si se aflige de ver enfermedades, y llagas horribles. El mé- / dico entra ino se horroriza, y obra loablemente, aunque / vea males de muerte e incurables. No escrupuliza / ni pierde el horror de gran Médico como el enfermo / no muera por su culpa, ô por falta de asistencia cha- / ritativa, ô por ignorancia de lo que le toca. El sacramento / de la Penitencia es piscina salutífera, que tiene virtud per- / manente para salbar, no a uno solo, y que llegase primero, / sino a todos⁷³. No se espante Vuestra Paternidad de que acudan enfer- / mos asquerosos rematados. ¿Adónde han de ir? Además, / ¿no se les manda y aconseja que vaian a esa Piscina? ¿No / se les dice que no ai otro remedio ia después del Baptismo? / Pues ¿porqué mi Padre se aflige de que vengan, de que obedez- //^{10v} can, que crean, que pidan al Ángel, que los anegue / en las aguas, creiendo que la sangre de Cristo oculta / es la que los laba, los cura, ô los mexora? El Salba- / dor no asqueó ni extrañó que en la Piscina de Jeru- / salén hubiera *multitudo magna languentium, caeco- / rum, claudorum, aridorum*⁷⁴. Ni para curar al de 38 / años hizo más que indagar su voluntad y, viendo que / quería ser sano, lo levantó del lecho, con sola la pre- / vención de la emmienda para lo futuro: *Noli amplius / pe(c)care, ne deterius tibi aliquid contingat*⁷⁵.

De aquí se ve que la estrechez escrupulosa de / Vuestra Paternidad nace del tener poca idea del sacramento o de creer / que el omnipotente que lo instituíó para sanidad del mundo / fue en confianza de que, después de 17 siglos (en los que / el sacramento se havía practicado en la Yglesia para mante- / nerse como sobre esa columna), había de venir un tal / Padre Maestro confesor que, con sus esfuerzos, haíncos y estre- / chos achuchos, avían de sanar los enfermos cristianos con / el sacramento. No vemos estos haíncos escrupulosos en / los que ministran a los adultos el inefable sacramento de el / Baptismo aun â los asquerosos como no quisieran ia / sus vicios. Pues ¿porqué Vuestra Paternidad los abomina y con escrúpulos / se acobarda quando, con buena voluntad, piden el / sacramento de la penitencia? Ya veo la diferencia que ai / de uno a otro sacramento, porque el Baptismo es Jubileo / pleníssimo, o indulgencia plenaria, que Dios Padre conce- //^{11r} dió al mundo perdido por el Adán pecador en virtud / del sacrificio de la Cruz, cuia suavidad perfumó el / cielo,

⁷³ Cf. Jn 5,1-9.

⁷⁴ Jn 5,3.

⁷⁵ Jn 5,14. Variante: "Jam noli peccare, ne deterius tibi aliquid contingat".

y, aplacada la ira divina con tal víctima y holocausto de un hombre justo, y Dios verdadero, como hijo natural y único del Padre celestial, dio perdón general a los bautizados⁷⁶ (y a otros por otros medios que ignoramos cuando no es culpa suya no recibir el Bautismo *pr(a)sertim* antes de instituido en los cuatro mil años que precedieron)⁷⁷ para que el segundo Adán fuese restaurador de la fracción hecha sin culpa nuestra, no por voluntad propia. Y por la grande hazaña de Jesucristo, y por su justicia y agena voluntad, senos diese de gracia esa plenaria Yndulgencia. / La serpiente engañó al hombre para que comiese el fruto que pendía del Árbol, el que le pareció *aspectu* hermoso y deleitable. Pero, del mismo modo, nuestro Hombre Dios se puso en el Árbol, colgó ese fruto dulce y deleitable de la cruz para engañar a la serpiente y a la muerte su coadjutora en la desgracia. Como lo ideó, así sucedió, porque la serpiente se avalanzó al árbol, desgajó su fruto y la muerte lo mascó y tragó; pero no lo dirigió ni pudo tenerlo en el sepulcro sin que saliese victorioso de las fauces del infierno. Ya lo tenía dicho el profeta: ¡*Ó!*, *mors, ero mors tua, morsus tuus ero, inferne*⁷⁸. Salió de entre los muertos burlada la muerte, soltando ella la presa que era suya por el decreto contra el género humano *morte morieris*⁷⁹, pero clavándolo en la cruz //^{11v} el segundo Adán, se borra esa sentencia que salió del Árbol vedado, y en el segundo árbol se escribió /

⁷⁶ Véase la doctrina anselmiana de la satisfacción (cf. E. Briancesco, “Lenguaje hipostático y satisfacción redentora en san Anselmo”: *Patrística et mediaevalia* 12 (1991) 33-51; O. González de Cardedal, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 296-302; R. J. Daly, “Images of God and the imitation of God: Problems with atonement”: *Theological Studies* 68 (2007) 36-51; J. M. Goyarrola Queralt, “La categoría de la satisfacción en la obra *Cur Deus homo* de san Anselmo”: *Nova et vetera* 87 (2019) 57-72).

⁷⁷ El autor defiende la existencia de la salvación más allá de los límites de la Iglesia institucional, es decir, más allá de la recepción del bautismo sacramental. La doctrina tradicional habla de otros tipos de bautismo, que no son el del agua, como el de deseo (cf. DH 788; 1604; Agustín de Hipona, *bapt.* 4,14,21, PL 43, 167-168; Tomás de Aquino, *Summa Theologica* III, q. 69, a. 4, ad 2) y el de sangre (cf. Mt 10,32,39; Cipriano de Cartago, *Ad Fortunatum Praef.* 4, CCSL 3, 184-185; *Epistola* 77,2,2, CCSL 3/3, 619; *De dominica oratione* 24, CCSL 3/1, 106). Cf. CEC 1258-1261. Asimismo, junto a la interpretación moderada del *extra ecclesiam nulla salus* a raíz del descubrimiento de América, la teología asume el postulado eclesiológico agustiniano de la *Ecclesia ab Abel* (cf. Agustín de Hipona, s. 341,9,11, PL 39, 1499-1500; 4,11, PL 38, 39; *ep.* 102,12,15, PL 33, 754-756; *en. Ps.* 142,3, PL 37, 1846), complementario a la doctrina del *Christus totus* (cf. Agustín de Hipona, *en. Ps.* 30,II, s.1,4, PL 36,232; 37,6, PL 36, 399-400; 74,4, PL 36,948-949). Cf. F. Sullivan, ¿Hay salvación fuera de la Iglesia? (Bilbao, DDB, 1999), 39-56; S. Madrigal, “Eclesialidad y universalidad de la salvación a la luz de la noción *Ecclesia ab Abel*”: P. Rodríguez Panizo y X. Quinzá (eds.), *Cristianismo y religiones* (Bilbao, DDB, 2002), 271-322; G. Tejerina Arias, “La eclesiológica agustiniana del *Christus totus*”: *Revista Agustiniana* 42 (2001) 1139-1179.

⁷⁸ Os 13,14.

⁷⁹ Gén 2,17.

otra: *morte vives*, para que la tropa resucitada por / el Bautismo cante el mote alegre: *Ubi mors vic- / toria tua? Ubi est stimulus tuus?*⁸⁰. Salió el engaña- / dor divino, *Primogenitus mortuorum*⁸¹, a vida eterna, dan- / do a los fieles desde luego el Spiritu de vida que los / resucite de la culpa, y con promesa asu tiempo (to- / dos juntos) de unificar el cuerpo mismo, para que sea / completo el triumpho de el resucitado: *Et ego*, dice, / *resuscitabo eum in novissimo die*⁸²; *qui sermonem meum serva- / verit, mortem non gustabit in aeternum*⁸³. Esta indulgencia / plenaria y remisión de todas las culpas es de gracia, / por justicia agena sin satisfacción propia, admiti- / endo el Juez la paga del fideijustificador y fiador del caudal / de su sangre y vida, pagando los deudores acosta / agena. Esta gracia se da en el Bautismo; pero en / el sacramento de la penitencia, aunque es como Bap- / tismo, ô la segunda tabla en que evadimos el naufra- / gio de los pecados, sucede la cosa de otro modo.

Es assí que, perdida la gracia tan pasmosa y / dádiva de tanta indulgencia y ganada a tanta costa / (cosas ciertamente inefables), era razón por tal ingratitud / que no hallara el hombre remedio en el mal, no ia / ageno, sino propio, y voluntario. Assí lo creieron al- / gunos, reusando dar penitencia a los que, ia cristianos, //12r volvían al vómito. Se movieron a este rigor del otro dicho de / san Pablo: *Voluntarie enim peccantibus nobis post ac- / ceptam notitiam veritatis, iam non relinquitur hostia pro / peccatis. Terribilis autem quaedam (ex)spectatio iudicii, et ignis / aemulatio, quae consumptura est adversarios*⁸⁴. Asssí mismo / de otro dicho del capítulo 6, versículos 4, 5, 7: *Impo(s)sibile est eo: qui semel / sunt illuminati, gustaverunt etiam donum caeleste, et partici- / pes facti sunt Spiritus Sancti, gustaverunt nihilominus / bonum Dei verbum, virtutesque saeculi futuri et prolapsi / sunt; rursus renovari ad poenitentiam*⁸⁵. Con esto quizá mi / Padre Maestro se afligirá mucho, y se pondrá más escrupulo- / so, y no hay para que se aflixa el confesor haciendo su / officio bien hecho; porque contra ese santo ejercicio no / trae cosa ninguna san Pablo. Algunas Yglesias antiguas, / por esos dichos de la Carta a los Hebreos, tardaron mu- / cho en creer ser de san Pablo, y sino *nimis seró* no / la admitieron

⁸⁰ 1Cor 15,55. Variante: "Ubi est mors victoria tua? Ubi est mors stimulus tuus?".

⁸¹ Ap 1,5.

⁸² Jn 6, 40.45.55.

⁸³ Jn 8,52.

⁸⁴ Hb 10,26-27.

⁸⁵ Hb 6, 4-6. Variante: "Virtutesque saeculi venturi et prolapse sunt". Adviértase que el autor cita erróneamente la numeración de los versículos.

por escripta canónica⁸⁶. A Novato y / Novacianos⁸⁷ les sirbió de tropiezo ese dicho Apostólico, / porque negaban la penitencia a los que pecaban después / de el Baptismo. Pero fue en Nobato â buscar de / el sagrado Texto, porque no negaba este herege la peni- / tencia *coram Deo* acua misericordia dexaba â / los pecadores bautizados, y solamente decía que la Yglesia / no los podía admitir a la penitencia, ni por más ar- / repentimiento y castigo podían ser más admitidos / a la comunión de los fieles, ni a los sacramentos, //^{12v} ni *ad societatem christianorum*. Pero la Yglesia enseña otra / cosa explicando al Apóstol en sentido léxítimo.

No obstante, en los primeros siglos algu- / nas Yglesias particulares hacían lo mismo con los pecca- / dores *post baptismum*; pero no en todos los pecados, sino / en crímenes gravísimos, como la apostasía, adulte- / rio, homicidio. Aestos los dejaban (sin remedio de la Yglesia) a la divina misericordia, que no tiene límite por parte / ninguna⁸⁸. Porque juzgaban aquellos prelados

⁸⁶ Recuérdese que la carta a los Hebreros no era admitida como canónica por los protestantes, y que fue el Concilio de Trento el que fijó el canon bíblico de la Iglesia Católica en la sesión IV del 8 de abril de 1546 (cf. DH 1501-1508).

⁸⁷ Novaciano (Novacio) fue un sacerdote romano, de origen frigio, del siglo tercero que, tras la persecución de Decio y vacante la sede romana, se postuló a ocuparla, junto con Cornelio. Saliendo este elegido, aquel lo acusó de laxismo moral por haber promovido, a través de una penitencia pública especial, la readmisión de quienes apostataron de la fe durante la persecución para salvar su vida. Novaciano defendía que la Iglesia no tenía poder para perdonar pecados como este. Ante la indiferencia a sus postulados, Eusebio de Cesarea afirma que, sirviéndose de malas artes, se hizo consagrar obispo de Roma. Lo cierto es que, convocado un sínodo de obispos italianos por Cornelio en el 251, se lo condenó como cismático y se lo excomulgó. Reuniendo a un grupo de adeptos, erigió la “Iglesia de los puros”, que defendía la carencia de facultad eclesial para perdonar pecados como la apostasía, proponía un segundo bautismo para los *lapsi* y propugnaba la invalidez de los sacramentos del bautismo y de la penitencia administrados por ministros pecadores (cf. A. Piñero Sáenz, *Los cristianismos derrotados*, EDAF, Madrid 2007, 274-280; F. A. Adrien Pluquet, *Diccionario de las herejías, errores y cismas*, V, Imprenta de la Viuda de Palacios e Hijos, Madrid 1850, 159-163). Novato, por su parte, fue un presbítero cartaginés que, junto con Felicísimo, se rebeló contra Cipriano, acusándolo de excesiva dureza con los *lapsi*. Excomulgado, escapó a Roma y se unió a la Iglesia cártara, con lo que asumió unas tesis contrarias a las que defendía en África (cf. J. Alzog, *Historia universal de la Iglesia*, I, Imprenta Pablo Riera, Barcelona 1868, 325-326). Algunos autores confunden ambas identidades, algo que quizá ocurra en esta obra.

⁸⁸ De nuevo el autor argumenta desde la convicción de que la institución eclesial y sacramental no agota el torrente de la gracia divina. En parte, este es uno de los elementos que la teología contemporánea salvaguarda al acuñar el concepto fundamental de ‘sacramentalidad’, y comprender el sacramento como realidad simbólica (cf. V. Botella Cubells, *Sacramento. Una noción cristiana fundamental*, San Esteban, Salamanca 2007, 25-28, 103-109; L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona 1991, 159-162; I. Oñatibia, “De la dialéctica al símbolo. Un giro importante en la teología de los sacramentos”: *Estudios eclesiásticos* 56 (1981) 1399-1431; A. Novoa Cid Fuentes, “Comunicación simbólica y sacramento”: *Compostelanum* 45 (2000) 199-125).

no era / conveniente ni decente admitir con externa reconcilia- / ción asu seno a los que *per tantum nefas sanguinem fede- / ris palluissent*. Y habían menospreciado el Spíritu gracioso / que recibieron en el Baptismo. Este rigor no era del / gusto de Cristo, cuio Spíritu, todo benignidad y manse- / dumbre, dio su vida por los pecadores, y dice: *Non veni / vocare justos; sed peccatores*⁸⁹. Y a los Apóstoles, que querían / bajase fuego del cielo contra los incrédulos, los repre- / he(n)dió sobre su zelo, que no era del Spíritu de Dios: *Nes- / citis cuius Spiritus sitis*⁹⁰. Y así se vio en los que tubieron / este rigor caídas horribles en heregías, apartándose / de la Yglesia. Tertuliano⁹¹, hombre tan grande y defensor de / la feê en sus escritos y apologías, se disgustó y separó de / la Yglesia de Roma porque esta daba penitencia a los Adultos, / y le pareció mexor la Iglesia y rigor de Montano, haciéndose / montanista⁹². Lucifero, autor de los luciferianos, no quería / admitir a los herejes que se volvían a la Yglesia⁹³. Ôtros Padres //^{13r} daban penitencia, pero una vez sola. Así como

⁸⁹ Lc 5,32.

⁹⁰ Lc 9,55. Variante: “Nescitis cuius Spiritus estis”.

⁹¹ Tertuliano (Cartago, c. 155-c. 230) fue el primer gran exponente de la reflexión teológica latina. Pagano de nacimiento y educación, y proveniente del ámbito del derecho, una vez convertido, entre el 190 y el 195, adaptó al latín, con eficacia y propiedad, la terminología y densidad teológicas con las que la tradición griega había desarrollado las doctrinas cristológica, trinitaria, sacramental... De temperamento apasionado, se convirtió en uno de los grandes apologistas de la Iglesia africana, ya frente a los judíos, ya ante los paganos, especialmente el gnosticismo, y, por ello mismo, a partir del 213, y tras nueve años como simpatizante, se separó de la Iglesia católica y se adhirió al montanismo, que lo satisfacía por su propuesta rigorista. Aun con todo, insatisfecho por el cariz oriental de la secta, fundó su propio movimiento, el tertulianismo (cf. G. Laiti, “Tertuliano”: *Cristianismo. Diccionario enciclopédico san Pablo*, San Pablo, Madrid 2009, 923-924; C. Á. Balaguer y J. M. Serrano Galván, “Introducción”: Tertuliano, *A los mártires; El escorpión; La huida en persecución*, Ciudad Nueva, Madrid 2004, 7-15; S. Vicastillo, “Introducción al autor”: Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías*, Ciudad Nueva, Madrid 2001, 13-27).

⁹² En el siglo V recibió el nombre de ‘montanismo’ una ‘nueva profecía’, de corte milenarista y extática, derivada del cristianismo joánico y fundada en Frigia, hacia el 172, por Montano, natural de Ardabán y antiguo sacerdote de Cibeles, quien afirmaba ser el Espíritu Santo prometido por Jesús (cf. Jn 14,26; 16,7). Dicho movimiento se extendió por Asia Menor, la Galia, Roma y el África cristiana. Debido a su escatologismo radical, afianzado por la peste y los terremotos que sacudieron la zona en el decenio de los sesenta del siglo segundo, se caracterizó por su rigorismo. Promovió el martirio (con la consiguiente renuncia exagerada al mundo), prohibió las segundas nupcias e incluso el matrimonio, propuso una acentuada ascética (con duros y prolongados ayunos), condenó la apostasía a causa de las persecuciones (alentando que los mismos cristianos denunciaran a quienes lo hacían) y rechazó perdonar a los culpables (cf. A. Zambarbieri, “Montanismo”: *Cristianismo...* 672; C. Á. Balaguer y J. M. Serrano Galván, “Introducción... 29-34).

⁹³ Bajo el nombre de Lucifero se esconde Lucifer de Cagliari, obispo de esta localidad de Cerdeña, probablemente desde el año 353 hasta su muerte, acontecida en el 370. Participó en el Concilio de Milán del 355 como legado pontificio de Liberio, decantándose a favor de Atanasio de Alejandría y

el Bap- / tismo no se podía reiterar, así el de la penitencia se daba una / vez sola. Mucho se ve y se oíe en lo antiguo de que la penitencia se / debe dar una vez sola. No debe Vuestra Paternidad ni por esto afligirse; por / que esta práctica de la penitencia una vez sola se sabe que era / de la penitencia solemne y pública, y reconciliación externa / con la Yglesia en gravísimas culpas; y, aunque oí vemos algún / rasgo de ese uso en los crímenes de Apostasía y heregía, â / los que se arrepienten y piden misericordia y penitencia, / la da con benignidad el Santo Tribunal, como adjuren y de- / testen los crímenes y abominaciones; la da y absuelve / públicamente con la penitencia conveniente. Pero una vez no más, no dos. Pues a los relapsos en los delitos mismos, los niegan / otra penitencia pública y los relaxan a la potestad secular, / la que les da aun pena más terrible que la antigua de / los cánones, quales la muerte. Pero, aunque les niegan los sa- / cramentos y la comunión, pero no el de la penitencia, en que se ve / que la Yglesia no excluye a nadie del sacramento si lo quiere y / lo pide con la segura creencia que es la segunda tabla. / En los otros delitos gravísimos, la potestad civil toma oy a su / cargo poner penitencias, como en adulterios públicos / ó denunciados homicidios, falsarios y latrocinios, reser- / vando así los Obispos los que son contra los sacramentos y / de sujetos eclesiásticos.

Con ambas Potestades se gobierna la Yglesia en lo pú- / blico, en lo exterior y en el fuero externo, pero sin que se /^{13v} toque en nada contra el sacramento de la penitencia, que es ju- / dicatura de misericordia, como Piscina y segundo Baptismo, / instituido para remedio de flacos. Es así que, aunque el Bap- / tismo fue y es un don inefable, digno de averse mere- / cido por sola la muerte del Cordero de Dios Inma- / culado. Pero, como dando el Baptismo

en contra de las tesis arrianas. Este hecho provocó que el emperador Constantino II, proarriano, disolviera el concilio y exiliara a Lucifer, quien durante los siguientes siete años vivió entre Siria y Tebas, y escribió cinco libros. Restituido en su diócesis por el emperador Juliano en el 362, la purificó de las tendencias arrianas y, en el Concilio de Alejandría de dicho año, se opuso a readmitir en la fe católica a los obispos que, por debilidad, habían profesado las tesis arrianas en los concilios de Rémini y Seleucia. Como solución a la división que se vivía en la Iglesia de Antioquía, pasando por esta ciudad en su regreso del destierro, consagró obispo a Paulino, medida que dificultó aún más la situación eclesial en la zona y que fue desaprobada por san Dámaso, san Hilario de Poitiers, san Atanasio o san Eusebio de Vercelli. A partir de entonces, rompió con estos, a quienes acusó de semiarrianismo por admitir a los obispos arrepentidos, y asumió posturas rigoristas en este sentido. A su muerte, sus discípulos, denominados luciferianos, entre los que destacan los clérigos de la Iglesia romana Hilario y Faustino, se caracterizaron por su defensa ardiente del Concilio de Nicea y por una exageración del rigorismo, exigiendo rebautizar a los cismáticos y herejes (cf. T. Kauhanen, *Lucifer of Calgliari and the Text of 1-2 Kings*, SBL Press, Atlanta 1978, 5-6; A. Alba López, "El cisma luciferiano": G. Bravo y R. González Salinero (coords.), *Minorías y sectas en el mundo romano*, Signifer Libros, Madrid 2006, 177-192; J. Pérez Mas, *La crisis luciferiana: un intento de reconstrucción histórica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2008).

tanta gracia, / aún no quita la concupiscencia e ignorancia (aun- / que las amonora y da virtudes contra ellas) dexadas *ad / agonem*, y para que el hombre tenga más gloria, gana- / da la corona eterna con las grandes virtudes, / sucede que los más por flacos soldados, y por que *cum dormirent homines*⁹⁴ y se descuidasen en la custo- / dia de tal perla se ensucian más, y más se empeoran, que antes eran malos, *et fiunt novis(s)ima baptizati pejora prioribus*⁹⁵. Por esto fuera apurada y reducida / a pocos la gracia de la cruz e indulgencia del Baptismo, / si los caídos después no hubieran remedio. Es, pues, / honor y excelencia de la cruz el segundo Baptismo ô / segunda tabla de la penitencia. Por esto, este sacramento es mui parecido al de el agua en la virtud inmensa de dar gracias y perdonar culpas, de justificar / al hombre pecador, bolbiéndole la estola primera de la / gracia, y dándole al Spíritu Santo por el que se seajó⁹⁶, y / por eso heredero del Reino. Es, pues, preciso creer / mucho de la virtud y promesa del Salvador al sacramento / para administrarlo, no con amargura escrupulosa, sino con //^{14r} deliciosa alegría, como se da sin escrúpulo amargo el / Baptismo.

⁹⁴ Mt 13, 25. Este versículo se convirtió en una proclama antivaldense durante el medievo, especialmente en Alemania, que encuentra su punto de inflexión en los Concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1438) (cf. G. M. M. Van Dussen and P. Soukup, *The Anti-Waldensian Treatise Cum Dormirent Homines: Historical Context, Polemical Strategy, and Manuscript Tradition*, Brepols Publisher, Turnhout 2013, 358). En el barroco español, por el contrario, este versículo evangélico da lugar a obras homiléticas, en las que se expresan las preocupaciones propias de la oratoria del momento. Cercano a Pastor de los Cobos es José de Barzia y Zambrana, autor de una recopilación en tres volúmenes titulada *Despertador Christiano de sermones doctrinales*, Francisco de Ochoa, Granada 1678, obra de gran acogida entre el público, tal como denotan sus múltiples ediciones, lo que propició el aumento de los volúmenes y que él mismo escribiera un *Compendio del Despertador christiano*, Juan García Infanzón, Madrid 1691³. De Bercia, natural de Málaga, fue canónigo de la Iglesia del Sacromonte y catedrático de Sagrada Escritura de las Escuelas, Canónigo de la Iglesia de Toledo, Prior del Real Priorato de Santa María de Sar y predicador de su Majestad. Su obra contiene sermones doctrinales que abordan cuestiones como el pecado mortal, el sacramento de la penitencia y diversos temas escatológicos, siendo su propósito la conversión de los oyentes (cf. A. Morgado García, *La diócesis de Cádiz. De Trento a la desamortización*, Universidad de Cádiz, Cádiz 2008, 252-259; P. Rueda Ramírez y M. Fernández Chaves, “El terremoto como noticia: relaciones de sucesos y otros textos del temblor de 1680”: *Estudios sobre el Mensaje Periodístico* 14 (2008) 585). O los sermones de adviento de Francisco Ignacio de Porres, *Discursos morales, para los domingos de adviento, y del año*, María Fernández, Alcalá 1645.

⁹⁵ Mt 12,45. Variante: “Fiunt novissima hominis illius pejora prioribus”.

⁹⁶ El autor distingue los diversos niveles de la gracia, tan propios de la escolástica y neoescolástica, al tiempo que debatidos en los ss. XVII y XVIII, tal como muestran la disputa *de auxiliis* y la cuestión jansenista (cf. J. L. Lorda, *La gracia de Dios*, Palabra, Madrid 2004, 303-328; A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido* (Barcelona, Herder, 1991), 252-257). Sobre los diversos niveles y dimensiones de la gracia, cf. J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, Sal Terrae, Santander 1991, 315-370, 372-384.

Solamente le puede al Padre Maestro causar el escrúpulo la / diferencia que ai del Baptismo de agua al de la penitencia. / Es assí que quien recibió el Baptismo por satisfacción age- / na, y por méritos del Cordero sacrificado en la cruz, y / asado al fuego de la charidad, con dolores y tormentos, / no recibirá el de la penitencia sin satisfacción propria; / porque, perdida tanta gracia por voluntad propria, ya es / preciso que el pecador baptizado *faciat fructos dignos / penitentiae*⁹⁷. De aquí vinieron las penitencias rigoro- / sisimas antiguas determinadas por los Cánones / contra los baptizados pecadores. Es precisa, pues, ia sa- / tisfacción propria para que, unida con la de la cruz, se al- / canze la indulgencia de la segunda gracia. Y ¿qué vemos oy? Esto / aflige a Vuestra Paternidad, y más si compara la práctica de la anti- / gua Yglesia con la de la ahora en infinita tropa sin dolor, / sin enmienda y sin penitencia alguna. Y io le digo / que es menester creer mucho de la virtud del sacramento / para darlo sin amargura en medio de las miserias.

Regla III

No es buena regla para la práctica de el sacra- / mento la antigua de la Yglesia, sino es la feê establecida / en el Tridentino sobre este sacramento. Es assí que la / Iglesia aido creciendo *sicut aurora consurgens*⁹⁸, y oi está /^{14v} como sol en medio día, ô en el Zenit de su luz. Por esto se ha / conocido más de el sacramento de la penitencia. Para su / práctica se ha mandado su uso. Aconseja su fre- / quencia. Los fieles buenos y malos lo practican con / utilidad provechosa. Los ministros lo administran con / laudable trabajo y mérito del premio prometido al / fiel sierbo. Se ha entendido el pensamiento de Jesu- / cristo en haberlo instituido, y dexado a la Yglesia tal / tesoro. Se save explicar los lugares de la escriptura / que parece quitan la esperanza de la penitencia; sin- / gularmente los dichos de san Pablo a los Hebreos; y, en / quanto a la satisfacción y penitencia, se ha dado con- / veniente método para la práctica.

Es assí que, sin que estorve la doctrina de / san Pablo, con el mismo Apóstol, savemos ciertamente / seis cosas: la 1^a, que el Baptismo no se puede segunda / vez reiterar; la 2^a, que Cristo no puede morir dos veces; / la 3^a, que los delitos mui graves después del Baptismo / no se pueden remitir si no es con ficitudad; la 4^a, que no / ai delito, por máximo que sea, que *non valeat expiari*, / sino es en la desesperación, è impenitencia final; la / 5^a, que en la ley de Moysés no ai víctimas algunas que / sean capaces para expiar delitos y pe-

⁹⁷ Lc 3,8. Variante: "Facite ergo fructus dignos poenitentiae".

⁹⁸ Cant 6,9.

cados; la 6ª, que el / único camino que resta para alcanzar la remisión de / los pecados después del Bautismo es el sacramento de / la penitencia. Por eso, la Yglesia a nadie le cierra esa //15r puerta, y al que la pide con buena voluntad, se le fran- / quea la entrada. Con esta verdad se ve que san Pablo no / habla contra el sacramento de la penitencia, y a otra cosa / mira su enseñanza. Se ve que habla de delito particul- / lar, no de todos en común: *Voluntarie enim nobis pecanti- / bus (dice) post acceptam notitiam veritatis iam non relinquitur / pro peccatis hostia*⁹⁹. El Apóstol se ve que habla del pecado / de apostasía, porque en el verso antecedente dice: *Non de- / sendam esse col(l)ectionem nostram*¹⁰⁰, y da la razón: porque, si assí / sucediera, *iam relinquitur hostia pro peccatis*.

Escribe a los hebreos, y si esto(s) se vuelben al Ju- / daísmo, ia no tienen hostia ninguna para labar tal man- / cha; porque ni Cristo les vale, al que han renunciado, / ni las hostias y sacrificios antiguos, por estar ia abr- / rogados, ni otro Mesías futuro, que no ai otro más / que Jesucristo, ni ay esperanza de que Jesucristo bu- / elba más, ni otra vez â morir: *Christus resurgens ex mor- / tuis, iam non moritur: mors illi ultra non dominabitur. Quod enim / mortuus est peccato, mortuus est semel*¹⁰¹. Esta apostasía es de / la que el Apóstol habla, y siempre de qualquiera pecado que / hable el Apóstol habla de su imposibilidad para la expiación / *more humano*, esto es, de lo que se llama *imposible* entre los / hombres, qual es lo que es sumamente difícil. Por eso decir / *non relinquit hostia* quiere decir *agre, et vix relin- / quitur hostia*¹⁰², que expíe tal apostasía, porque estos apóstatas son / ciertamente indignos de indulgencia, porque, con cierta ciencia y conocida //15v ia la verdad, y con venenosa malicia, con su infideli- / dad e ingratitud abrazan las fuentes de la divina miseri- / cordia para darles la gracia de la penitencia.

Muchos Santos Padres, entre los quales san Juan Chrisóstomo / y el Ambrosio, construyen al Apóstol, como que habla de / el Bautismo, como si dixera: *Nullus relinquitur eis / iam baptismus*. Porque el Bautismo es figura de la muerte / de Cristo, que fue la hostia única *pro pec(c)ato*, y assí, *volun- / tarie pec(c)antibus*, ya no pueden ser limpios *alo (aliis) bap- / tismo, sicut neque alia Christi morte expiari po(s)sunt*. Pe- / ro este sentido parece que excluie

⁹⁹ Hb 10,26.

¹⁰⁰ Hb 10,25. Variante: “Non deserentes collectionem nostram”.

¹⁰¹ Rom 6,9-10a.

¹⁰² Así se comenta el *iam non relinquitur pro peccatis hostia* de Heb 10,26 en la *Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V Pontificis maximi iuffu recognita, et Clementis VIII auctoritate edita, cum selectissimis Litteralibus Commentariis*, Tomus XXVII, Modestus Fentius, Venetiis 1757, 226: “Id est, agre et vix relinquitur hostia pro peccato, qua peccatum illud expietur, tum quia tales apostatae plane indigni sunt venia, licet auxilia sufficientia illis non, denegetur; tum quia fua certa malitia, et infidelitate claudunt fontes divinae misericordiae”.

del remedio del sacra- / mento de la Penitencia; porque san Pablo no les dexa re- / medio alguno, sino *terribilis, quaedam (ex)spectatio iudicii*¹⁰³. / Por eso, mexor otros Padres entienden este dicho apostólico de / todos los gravísimos delitos *pr(a)esertim* de la apostasía y / abnegación de la feê y religión cris- / tiana, quando alguno / voluntariamente de intento y de malicia, y aun con- / tra su conciencia, se aparta *a corpore Ecclesiae*, im- / pugna su doctrina, ca- / lumnia sus costumbres, las murmu- / ra y escandaliza, y segrega a los fieles miembros de ese / cuerpo, sembrando seísmas y discordias. De este peca- / do, dicen, habla Jesucristo contra los fariseos impugna- / dores de la verdad, atribuyendo sus milagros â *Belcebud*, / quando dixo que el pecado contra el Spíritu Santo no se remitía / *neque in hoc saeculo, neque in futuro*¹⁰⁴.

No obstante, obligados los Prelados de algunas //^{16r} particulares iglesias, de el terror de este lugar de san Pablo, / no daban penitencia â los mui graves crímenes. A estos los / desechaban â *caetu fidelium, et a comunione sacramentorum*, / dexando sus causas a la divina misericordia, como que no ca- / bían tales culpas en las llaves de la Yglesia, aunque Cristo Jesús / no puso límite quando entregó asu iglesia las llaves mismas, di- / ciendo universalmente *que, cumque solveritis in terra, erunt soluta et in caelo*¹⁰⁵. Además, los pecados que absolbían eran / castigados con terribles castigos. Por estos los fieles huían de / la confesión, contentándose con la que hacían en secreto / â Dios. No había aún, con esa rigurosa disciplina, precepto de / confesar â tiempo determinado. Sucedió con la commu- / nióon entonces lo que ahora con la confirmación, y ô- / tros sacramentos de vibos, en los que, aunque piden estar el que los recibe en gracia, pero como con la confesión y peniten- / cia interna se justifican, no ai mandato de que preceda / precisamente el sacramento de la Penitencia, ex- / cepto la eucaristía, / sobre la qual la Yglesia manda que, para recibirla el que pecó gra- / vemente, por más contrito que se juzgue y crea que por tal peni- / tencia recibió la gracia, no obstante, se le manda que prece- / da ala sumpción Eucarística el sacramento de la Peni- / tencia¹⁰⁶. Por esto se ve en lo antiguo poco uso de este sacramento. / Y en los redicadores y santos obispôs, como san Juan Chri- / sóstomo, se oie clamorear a los pecadores, que exortándolos, / estrechándolos, urgiendo y atterrándolos, para que hagan e- / nitencia *coram*

¹⁰³ Hb 10,27.

¹⁰⁴ Mt 12,32.

¹⁰⁵ Mt 18,18. Variante: "Et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in caelo".

¹⁰⁶ Explicación de la práctica sacramental del entonces. Además de mostrar el orden que se seguía en la administración de los sacramentos, también señala la circularidad existente entre Eucaristía y Penitencia, así como la doctrina según la cual no basta con la contrición perfecta para adquirir el perdón, sino que esta debe ir acompañada por el voto del sacramento.

Deo, para que lloren, clamen, pidan y se //^{16v} justifiquen. De aquí es que la penitencia interna es la / que tenía el gran crédito en la Yglesia y poca fama tenía el sacramento de la Penitencia. Pero oi la tiene grandíssi- / ma, qual debe ser, según su institución. Este ha sido el ba- / tallón grandísimo en la Yglesia de aora para defender los / doctores cathólicos la definición de Tridentino contra / los potestantes, ia cathólicos novatores, assí que esta santa / Synodo ha dado toda la luz aeste sacramento, según fue / la institución de Jesucristo. Ciño a quatro cánones *sub / Anathemate* esta feê y su explicación. Los cánones 3, 4, 6 / de la sesión 13 dizen lo que en esto ai¹⁰⁷, y Vuestra Paternidad puede ver / (que) en ellos se define la potestad de remitir los pecados da- / da a la Yglesia en aquellas palabras: *Accipite Spiritum san- / tum, quorum remisistis peccata, remittuntur eis*¹⁰⁸. Las / partes de la confesión espera(n) la íntegra y perfecta re- / misión de los pecados, que son confesión, contrición y / satisfacción. Define que la confesión sacramental es / instituida por derecho divino¹⁰⁹, como necesaria *ad salutem*, / y que la Yglesia desde los principios obserbó el modo de / confesar secreto el pecado â solo el sacerdote, y por eso / anatematiza al que dixese que ese modo es ageno de / la institución y mandato de Cristo, y que solamente es in- / vención nueva y humana, como no practicada en / la Yglesia primitiva, y últimamente define que es de derecho / divino el que el pecador confiese: *omnia et singula pec- / cata mortalia*, por precisión *ad salutem obtinendam*, //^{17r} y que no es solamente útil *ad erudiendum, et consolandum p(o) e- / nitentem*, nique, si se obserbó en algún tiempo esa confe- / sión, fue *tantum obserbata ad satisfactionem imponendam cano- / nicam*¹¹⁰. Esta es la summa de la Doctrina Cathólica sobre / el sacramento de la Penitencia.

Sobre este punto han bramado los herejes doctos. / No dexan piedra que no muden, singularmente el **Daleo** / protestante, para indagar, examinar y repasar todos los / archibos escritos, monumentos antiguos de los tres primeros / siglos de la Yglesia, y comprobar con el uso y el hecho de la prác- / tica antigua que la nueva definición del Tridentino es / falsa y novedad humana, lo que se dize del sacramento / de la Penitencia. Pero los doctores responden suficientemente / a sus cabilaciones, y siempre se ve victoriosa la ver- / dad

¹⁰⁷ El c. 3 trata sobre Jn 20,22 como fundamento de la autoridad eclesial para remitir y retener los pecados (cf. DH 1703), el c. 4 sobre la necesidad de los actos del penitente (cf. DH 1704) y el c. 6 sobre la confesión como instituida y necesaria para la salvación (*iure divino*) (cf. DH 1706).

¹⁰⁸ Jn 20, 22-23.

¹⁰⁹ Véase lo expresado en la introducción sobre las diversas interpretaciones del *iure divino*.

¹¹⁰ Trento, sesión XIV, c. 7: I. López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico...* 171-172 (DH 1707). Variante: “Et olim observatam fuisse tantum ad satisfactionem canonicam imponendam”.

definida. Lo cierto es que nunca demuestran estos *malsi- / nes*¹¹¹ lo negativo de no haber habido el uso del sacramento. / Es verdad también que ni los católicos pueden demostrar / la parte afirmativa de su uso, del modo que oí se usa en la / Iglesia. Pero siempre salvan con verdad sólida la definición / de la Iglesia, aun en su antigüedad primitiva. No lo demue- / stran, porque se oíe en lo antiguo la confesión pública / y públicas penitencias. Los quatro órdenes de peni- / tentes conviene asaver, el *orden flentium, auditionis, / subtractionis et consistentiae*¹¹². Y si se enuentra algún / pasaje en san Agustín, ô en el Chrisóstomo, que diga con / la penitencia oculta y confesión auricular, fácilmente //^{17v} ola construyen de la pública, o infieren el poco o nin- / gún uso, y, de ai, no ser necesaria *ad salutem*, sino la / Penitencia *coram Deo*, y no *coram Presvitero*. Ô / también inferían no ser usso antiguo la confesión / íntegra de todos y de cada uno de los pecados, como de- / finió el Tridentino.

Mucho an trabajado los católicos en sacar la / verdad de esa definición, como es cosa de hecho, depende de la Ystoria y sucesos de siglos tan remotos. Con su / mucho estudio de historiales, acaso escritos de los Padres, / exortaciones en los sermones a la plebe y práctica / de los preladados en sus Iglesias, han podido averiguar / muchas cosas que conducen a la definición conciliar, / aside la siempre usada la confesión auricular, su inte- / gridad *quoad omnia et singula pec(c)ata*, sus partes, su / necesidad *ad salutem*, ser el sacramento *secunda tabula iure / divino post baptismum lapsis in peccatum*¹¹³. Su author Jesu- / cristo, su intención, la práctica misma, que ahora *saltem / quoad substantiam*¹¹⁴, *ab initio* siempre entendida, y ob- / servada desde la primitiva Iglesia.

¹¹¹ Del hebreo *malsin*: cizañero, soplón (<https://dle.rae.es/malsin%3%ADn>).

¹¹² Conforme al Derecho Eclesiástico de la época, dichos órdenes se describen así. En primer lugar, el orden de los afligidos (*ordo flentium*), que, postrados en el vestíbulo de la iglesia, imploraban las oraciones de los fieles y que eran admitidos para cumplir la penitencia pública. El segundo se corresponde con el de los oyentes (*ordo audientes*), es decir, el de aquellos cuyos ruegos habían sido escuchados por la comunidad y se les permitía escuchar, desde la parte última de la Iglesia, la proclamación de la Escritura y el sermón del obispo. El tercer orden era el de los postrados (*ordo genuflectentium o subtractorum*), que, ya en la nave de la iglesia, recibían las imposiciones de manos y las bendiciones del obispo. Por último, el de los sentados (*ordo consistentium*), que, aunque todavía no presentaban las ofrendas ni podían participar de la Eucaristía, sin embargo, podían sentarse al final de la iglesia y, con el resto de los fieles, asistir a la oración común (cf. P. J. Riegger, *Institutionum iuris prudentiae ecclesiasticae. Pars IV. Libros IV et V. Decretalium Gregorii IX, P.*, Trattner, Viennae 1780, 397-398).

¹¹³ Trento, sesión XIV, capítulo 5: I. López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico...* 153 (DH 1679). Variante: "Et omnibus, post Baptismum lapsis, jure divino necessariam existere". Advértase que, en esta ocasión, el concilio no habla de la penitencia como segunda tabla de la salvación.

¹¹⁴ Es esta una fórmula antiprottestante, tal como se advierte en Francisco Suárez, *Defensio Fidei Catholicae et apostolicae adversus anglicanae fectae errores*, Didacum Gomez de Loureyro, Coenimbricae 1613, 630.

Lo primero han hallado que, desde el primer / siglo de la Yglesia hasta el décimo, *viguit usus quidam de / Penitencia publica*, con la que eran castigados cier- / tos atroces crímenes, ô públicos o denunciados al / obispo. Estos castigos eran separarlos de la Yglesia o pri- / varlos de la Eucaristía, y otros ejercicios de Peniten- //^{18r} cia, como aiunos largos y penosos, oraciones y cosas se- / mejantes¹¹⁵. Lo 2º, que siempre *viguit obligatio* de denun- / ciar al obispo a los delinquentes. Lo 3º, que a la pública / penitencia se sujetaban no solo la ydolatría, el homoci- / dio y adulterio, sino también otros mui graves crí- / menes, si eran públicos, *o legitime* provocados. Lo 4º, que / si los crímenes no eran públicos, sino secretamente / denunciados o manifestados (?) al sacerdote por con- / fesión voluntaria, entonces se dexaban al juicio pru- / dente del sacerdote ô del ôbispo el determinar, atendi- / endo a la condición de la persona y circunstancias, si / se habían de castigar con pública penitencia. Por / esto, común y regularmente se libraban de esta pública / penitencia los clérigos, las casadas, las doncellas, los jó- / venes, y universalmente los que confesaban pecados en los / sagrados penitenciales cánones no comprendidos, ô pe- / cados no reservados, llamados reservados aquellos a los que / *taxata erat per canones Penitencia*¹¹⁶. Lo 5º, que en el si- / glo sexto se comenzó a seguir la regla de sugetar a la / penitencia pública *simpliciter tal* de substracción a- / quellos crímenes que en el fuero externo se castiga- / ban con pena de muerte. Lo 6º, que siempre en la Yglesia / avía obligación de confesar qualesquiera pecados reserva- / dos, esto es, los que en los cánones penitenciales se con- / prendían *sub pena*, aunque no fuesen públicos ni de- / nunciados, sino *plane* ocultos. //^{18v}

Esta práctica antigua descubierta ia se ve que poco / sirve para el asump- to grande de la confesión sacramen- / tal al sacerdote. Por eso han trabajado mucho los / theólogos cathólicos para tapan la boca a los hereges, por / descubrir lo visto: que *viguit* in Ecclesia siempre la obli- / gación de sugetar a las llaves de la Yglesia *omnia peccata / mortalia*, aun los no reservados, en orden a darles / penitencia, poniendo a los delinquentes *saltem in ordine /*

¹¹⁵ Se refleja aquí la tradición de la primitiva Iglesia, que, en la línea de la tradición judía, practicó un modelo penitencial de excomunión, mas no tanto para apartar definitivamente al penitente, cuanto como llamada de atención que provocara su conversión y su regreso a la comunidad eclesial. La finalidad de la exclusión, por tanto, es doble: salvaguardar la integridad de la Iglesia y favorecer la salvación del pecador. Es así como hoy se comentan textos como 1Cor 5,1-13 (cf. P. Caspani, *Lasciatevi riconciliare in Cristo*, Cittadella Editrice, Assisi 2013, 21; M. Ponce Cuéllar, *Tratado general de los sacramentos*, Edicep, Valencia 2005, 260-261) y, sobre todo, la interpetación eclesiológica de Mt 16,17-19 (cf. J. Ramos Regidor, *El sacramento de la penitencia...* 151-164; A. Maffeis, *Penitenza e unzione dei malati*, Queriniana, Brescia 2012, 111-135).

¹¹⁶ Referencia a la penitencia tarifada.

*consistentiam*¹¹⁷, que eran los que por sus delitos no comul- / gavan apartados de la Eucharistía. Por esto añaden que / en la Yglesia siempre se dio y se conoció la obligación / de confesar *congruo tempore saltem*¹¹⁸ *in periculo mor- / te, omnia prorsus mortalia*, aunque *oculta*¹¹⁹. Esta / conclusión en que está el punto la prueban lo primero quando / vemos a los Padres que istan y urgen a los fieles sobre la / confesión que se hace al sacerdote. No hablan de / pecados reservados solamente, sino de todos: instan *indis- / criminatim*. Lo 2º, la práctica de confesar todos los / pecados sin distinción de unos a otros se ve ia en el 5º / y 6º siglo; aquí no se introduxo por nuevo orden ni / mandato, ni por alguna conciliar disposición; luego se / ve que vino de la antigua tradición. Lo 3º, porque ia en / el 4º y 5º siglo se ve esa práctica en la Yglesai occi- / dental *saltem*. Lo 4º, porque vemos ia en los dichos siglos / 4º y 5º que todos los cristianos querían confesar / *integre* de todos los pecados *saltem in articulo mortis*. //^{19r} Estas antigüedades las prueban con mil testimonios, au- / thoridades y monumentos antiguos; pero, aunque / son pruebas verosímiles, pero no para convencer â / los doctos hereges, que reproducen argumentos â sus / soberbios ôjos indisolubles.

Entre muchos dicen que, si fuese conocida la / penitencia sacramental por necesaria, los Padres la / instaran, la mandaran, la urgieran, y vemos, dicen, que / no instan esa confesión al sacerdote, antes se ve en san / Juan Chrisóstomo que dice no ser necesaria, porque ense- / ña muchas veces que se debe confesar â solo Dios, y que / no es necesario que confesemos *homine ac conserbo*. / Lo 2º, porque dice que la confesión se ha de hacer *sola me- / moria, seu emimeratione omnium peccatorum*, para que / *assí exubescat de suis pec(c)atis, coram Deo quotidie, sicut / David dicit: Se confiteri pec(c)ata sua Domino; et quia Pro- / feta dicit: Dic, iniquitates tuas ut justificeris*¹²⁰. Lo 3º, por- / que, en infinitos lugares en que habla de la Penitencia, en nin- / guno dice claramente que se deben confesar los pecados al / sacerdote, antes señala los medios para que sean perdonados; / conviene asaver: las limosnas, el perdonar las injurias, / el aiuno, la humildad, y si dice de la confesión, no deter- / mina *an sacerdoti*

¹¹⁷ Referencia al orden de los consistentes, visto anteriormente.

¹¹⁸ Variedad de *saltem*.

¹¹⁹ Doctrina clásica sobre la integridad de la confesión en la teología sacramentaria del momento, como puede percibirse en Jacobi Platelii, SI, *Synopsis cursus theologici*, Viduae B. Belleri, Duaci 1706, 584; Honorati Tournely, *Cursus theologicus scholastico-dogmaticus, sive Praelectionum theologiarum*, IV, Metternichiana, Coloniae 1751, 135; Renati Hyacinti Drouven, *De re sacramentaria contra perduelles haereticos. Libri Decem, Tomus Tertius*, Thomam Lettinelli, Venetiis 1789, 194, entre otros ejemplos.

¹²⁰ La cita profética es Is 43,26.

sit facienda; solamente recurre a la penitencia interior y lágrimas: v.gr., en la homilía / sobre el Salmo 50, dice: *Si in pec(c)atorum tuorum memoria / venerit collachrisma, atque hac ratione ea in lecto de- //^{19v} lere potes*¹²¹. *Si millies pec(c)asti, millies poeniteas. Haec phar - / maca indesinenter adhibe*¹²². Estas cosas que se ven en / los Santos Padres y en san Agustín frecuentemente no deben mu- / dar un punto la grande idea del sacramento que nos / ha dado la Yglesia por el Spíritu Santo, enseñándonos ia cla- / ramente la intención benigna del Salvador en haber / dado tal medicina para nuestras llagas. La idea de el / sacramento ha sido siempre una, *quoad substantiam* / en la Yglesia, pero *quoad usum disciplinam* y de los frutos / prometidos por el sacramento, tiene oy más luz, mexor / práctica y más fuctuosa idea.

Regla IV

La intención de Cristo en el modo y disposición con que / gusta que se administre el sacramento es la regla a la que / el confesor se debe arreglar para administrarlo con gozo / y sin amargo escrúpulo. ¿Y qué intención es esta, dice / mi Padre Maestro? Porque esta intención, dice el Tridenti- / no, fue entendida *ab initio*, y que no define cosa nueva, / y que no se practicase en la primitiva Yglesia. Digo que / siempre se entendía la substancia del sacramento, sus / partes, su integridad, su necesidad, el *cómo, el tiempo, el / cuándo*. La disciplina y castigo de los delitos ha tenido mu- / chas variaciones según en la diversidad de circunstan- / cias y de tiempo ha convenido, según la idea que de el / sacramento tenían las Yglesias, sus Prelados, hasta que ia / el Spíritu Santo ha dado plena idea a la Yglesia para su frequen- //^{20r} cia, para su útil práctica, y que sea como un manantial / perenne en la Yglesia adonde se laben *toties quoties* jus- / tos y pecadores, como con buena voluntad lo reciban, /

¹²¹ Variante de los maurinos: “Si in lecto sis, atque in peccatorum tuorum memoriam venias, lacrymare, atque hac ratione ea in lecto delere potes” (Sancti Joannis Chrysostomi, *Opera Omnia. Opera et studio: Monachorum Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri. Tomus V, Parisiis 1842, 6, 582*).

¹²² La versión de los Maurinos reza así: “Peccasti? Poenitentiam age. Millies peccasti? Millies poenitentiam age. Haec pharmaca subinde abhibeo, ac tumorem reprimo” (Sancti Joannis Chrysostomi, *Opera Omnia. Opera et studio: Monachorum Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri. Tomus V, Parisiis 1842, 3, 578*). Por su parte, así lo cita Eusebio Amort: “Peccasti? Poenitentiam age. Millies peccasti? Millies poenitentiam age. Haec pharmaca indesinenter applico, et tumorem comprimo” (*Demonstratio critica religionis catholicae, nova, modesta, facilis, Joannem Baptistam Recurti, Venetiis 1744, 208*). Nuestro autor mezcla ambas tradiciones y las cita libremente.

perdonando al humilde no solo *usque septies, sed usque / septuagies septies*¹²³. Lo mismo ha sucedido sobre la prác- / tica de las Yndulgencias, práctica desconocida en la / Yglesia hasta el siglo undécimo, y entonces comenzó con / poquedad y escasez, y ia oi vemos tanta franquicie aun / en indulgencias plenarias, con tanto fruto y prove- / cho del Pueblo Cristiano, aunque no logren por su parte to- / do el tesoro. Pues en verdad que la Yglesia nueba no ideara / abrogarse esa potestad de condonar penas a los delin- / quentes en cosa de tanta substancia, sino viera esa / práctica en la Yglesia antigua *saltem quoad substantiam*, / como se ve aun desde san Pablo, que remitió al incestuoso de / Corinthio después de las penas que le puso, y después era / mui frequente en la Yglesia el que los obispos dieran in- / dulgencia a los reos, principalmente in *Cena Domini*, absolbi- / éndolos de la pena que les faltaba. Ahora el modo, la solem- / nidad, la frecuencia, la menor penitencia, la idea ia ma- / ior, que ai de esa potestad para dar y enriquecer a los fieles / arrepentidos, y para aiudar aun a los defunctos, es lo nue- / bo y mejor ordenado, como sucede en la práctica de el sacramento / con más fruto y provecho de todos.

Pero como (dice mi Padre Maestro) la Yglesia antigua no tubo / idea del sacramento *quod substantiam* de su integridad *quoad //*^{20v} *omnia pec(c)ata*, y singularmente su necesidad *ad justifi- / cationem*, quando san Chrisóstomo y otros Padres hablan de / la confesión al sacerdote no como precisa, y lo más que / se rastrea es para la hora de la muerte, y en vida comulga- / ban como justificados con sola la penitencia â Dios, con / aiuno, con limosna, oración, perdonar injurias, según / la divina promesa: *Dimit(t)e nobis debita nostra, sicut et nos / dimit(t)imus debitoribus nostris*¹²⁴. *Dimit(t)e et dimit(t)emini*¹²⁵. / *Beati misericordes, quoniam et ipsi misericordiam con- / sequentur*¹²⁶. *Date et dabitur vobis*¹²⁷. *Candem mensura, qua / mensi fueritis, remetietur vobis*¹²⁸. *Date elemosinam, / et ecce omnia munda sunt vobis*¹²⁹. *Petite, et accipietis*¹³⁰; y assí / mil promesas sobre la limosna, y el perdón de inju- / rias. En esto se ve que había poca idea del sacramento / en lo antiguo, o lo menos si se juzgaba

¹²³ Mt 18,22.

¹²⁴ Mt 6, 12.

¹²⁵ Lc 6,37.

¹²⁶ Mt 5, 7.

¹²⁷ Lc 6,38.

¹²⁸ Mt 7,2. Variante: "In quo enim iudicio iudicaveritis, iudicabimini: et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis".

¹²⁹ Lc 11,41.

¹³⁰ Jn 16,24.

útil, mas no / necesario *iure Divino*, como define el Tridentino. Ya- / demás, si por confesión interna el hombre siempre / se justificaba, se sigue que la confesión y absolución sa- / cramental no es *primo justificativa*, sino tan solamente / necesaria *necesitate pr(a)excepti*, cosa que no conbiene con / la doctrina de los theólogos, ni con la propiedad de las / palabras, por las que al sacerdote se le confiere la / potestad de absolver pecados, y aun quizá por esta idea no / se daba el sacramento (quando se daba) con la forma / absoluta remisiva *ego te absolbo*, sino con la deprecati- / va *absolbat te Deus*¹³¹, por la imposición de las manos. //^{21r}

No se affixa Vuestra Paternidad ni sospeche que el Chrisóstomo ni los / Padres antiguos tuvieron del Sacramento otra idea *quoad subs- / tantiam* que la que ahora tiene la Yglesia. Estos otros, y doctrina del / Chrisóstomo acerca de la Penitencia interna sin inculcar / ni instar mucho porque los fieles recibían el sacramento, pudo na- / cer de que los Padres eran de opinión, y de la sentencia que / aun oy no está condenada¹³², conviene asaver: que a la con- / fesión sacramental debía siempre preceder contrición / justificatiba, o quizá sentían que no toda contrición justifica- / ba, sino sola la amorosa e intensa. Ô por lo menos (y es mui / verosímil) sentían, y era parecer de su theología, que por qual- / quiera contrición, aunque no fuese inmensa, y la amorosa se / daba la remisión del pecado para un efecto, y no para otro: el gran- / de y perfecto, conviene asaver: se daba la remisión del pecado / *quoad reatum infermi, et p(o)enae aeternae*, pero no la remisión / *per colacionem gratiam santificantis seu adoptionem hominis in / Filium*. Ninguna de estas tres sentencias impugna a la fee, / ni a la decisión conciliar. No la primera, porque fue senten- / cia común, y antigüísima, y aun *prevalebat* hasta el / Tridentino, y defendieron *mordicus* tropa magna de varones / eminentes, y theólogos máximos, que era necesaria previa / contrición justificativa para el sacramento de la penitencia; / y aun después del Tridentino no faltan grandes theólo- / gos de los que algunos *concilios interfuerunt* que aun el / día de oy defienden la antigua sentencia en

¹³¹ Interesante asunción, por parte del autor, de la fórmula indicativa (remisiva, dice él) de la penitencia, en la línea del Concilio de Trento, que conservamos aún hoy, y que le “otorga un particular relieve a la acción y ministerio del sacerdote”. Durante el primer milenio se optó más bien por las fórmulas deprecativas, con las que se pide a Dios que absuelva y perdone los pecados de quienes imploran su misericordia, de modo que se prima el papel de Cristo como ministro principal del sacramento (cf. D. Fernández, *El sacramento de la reconciliación*, EDICEP, Madrid 1977, 255). En la revisión del ritual del sacramento tras el Concilio Vaticano II, se debatió proponer diversas fórmulas de absolución, tanto indicativas como deprecativas, para que los sacerdotes o las conferencias episcopales eligieran en cada momento. Sobre la reforma del ritual, cf. A. Gubnini, *La reforma de la Liturgia* (1948-1975), BAC, Madrid 1999, 577-593.

¹³² Interesante referencia a la diversidad de escuelas y a las cuestiones debatidas, mas no definidas.

toda la anti- / güedad celebrada. Después del Tridentino *sensim han- //*¹³³ se inclinado maior número de doctores ala sentencia / que dice: basta la *atrición*¹³³ que preceda, la que ha preba- / lecido ala antigua. Y si fue, y es lícito a tantos doctos doctores ense- / ñar que la contrición justificatiba debe preceder al sa- / cramento de la penitencia, que mucho que el Chrisóstomo / la predicara y la urgiera sin oponerse a la doctrina de / la Yglesia, por lo qual se dice que *suf(f)icit confes(s)io interna / ad delenda pec(c)ata*; pero no basta *ad christiano pr(a)cepta ad / implenda*¹³⁴. Ni la segunda opinión es contra la feê, / pues oy la defienden insignes theólogos, que dizen que / sola la contrición intensa y amorosa justifica, y reflexio- / nando los dichos del Chrisóstomo, este parece era su pensa- / miento.

La tercera sentencia es más dificultosa, pero ni / es contraria a la doctrina de la Yglesia, porque no es de feê que / los Padres del Testamento antiguo obtubieron la remisión de los pe- / cados en ambos efectos; ni que se dixieron y fueron justos, ami- / gos e hijos de Dios en el sentido proprio, y por haber recibido / *actu* la gracia justificante, con la que *actu adoptamur in statu / filiorum Dei*. Porque una cosa es recibir la remisión de los / pecados por condenación extrínseca, remitiendo Dios el / reato de la pena y su indignación enemiga; y otra cosa es / recibir la remisión de la culpa por infusión de la gra- / cia, y adopción sobrenatural en hijo de Dios¹³⁵. Porque / una cosa es ser el hombre justo por la justicia de su vo- / luntad y rectitud de la mente; y otra cosa es ser //^{22r} justo por gracia santificante e infusión del Spíritu / de Cristo, para ser hijo heredero del reino y hermano / del Unigénito. Finalmente, una cosa es ser hijo y here- / dero con Cristo *designatione, seu destinatione*; y otra co- / sa es ser ia hijo *actuali adoptione, seu actuali investi- / tura per Spiritum San(c)tum, qui datus est nobis*¹³⁶. Por esto, el / evangelista san Juan admira la gracia del nuebo Testamento / sobre el antiguo, en el qual los justos eran hijos *tantum no- / minati, seu destinati*. Pero en el nuebo, *quotquot autem / receperunt dedit eis potestatem filios Dei fieri*¹³⁷. *Videte (dice) / qualem cha-*

¹³³ Véase lo dicho en la introducción sobre las disputas entre contricionistas y atricionistas.

¹³⁴ Doctrina tomista dominante en la dogmática y moral del momento. Véase E. Amort, *De-monstatio critica...* 199; Ludovici Habert, *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminarii cata-launensis*, II, Mattaei Rieger, Germania 1751, 260; Celestino Oberndorffer, *Theologia dogmatico-historico-scholastica ad usum inclyti et episcopalis lycei frisingensis*, Sebastiani Moesmer, Frisingae 1777, 236; Antonio de San José, *Compendium salmanticense in duos tomos distributum universae theologiae moralis*, II, Benedictum Cosculluela, Pomplonae 1791⁵, 80.

¹³⁵ Sobre la diferencia entre pena y culpa, y la cuestión del reato de la pena, recuérdese lo dicho en la introducción.

¹³⁶ Cf. Rom 5,5.

¹³⁷ Jn 1,12. Variante: "Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri".

*ritatem dedit nobis Pater, ut Filii Dei nomine- / mur, et simus*¹³⁸. Ahora pues, si *salva fide*¹³⁹, es lícito sentir / así de los Padres del viejo testamento, porque no será lícito / al christianismo sentir igualmente de los pecadores convertidos; esto / es, que por la contrición antes de la sucepción del Baptis- / mo, o de la absolución, logren que por sus pecados ia no ca- / igan en la pena eterna de la cárcel infernal tenebrosa. / Pero que ni logren tampoco la herencia de los hijos de Dios, / porque sí pertenecen al Reino por destinación, pero no / por la actualidad de la filiación selecta que recibieran por / la baptismal agua; ô por las de la sacramental peniten- / cia. Por eso quizá el Tridentino con acuerdo, poniendo las / partes y requisitos del sacramento de la penitencia, añade que / se requiere *ad integram et perfectam remis(s)ionem pec(c)atorum*¹⁴⁰; y / ia se ve qual es la entera y perfecta remisión de las / culpas, quando no solo *nominemur filii Dei; sed vere* /¹⁴¹ *et actu simus*¹⁴¹.

Esto es mui verosímil. Pero lo más dificultoso / está en la integridad de la confesión, *quoad omnia et singu- / la pec(c)ata*. Porque, considerados todos los testimonios de la anti- / güedad, no queda demostrado (desuerte que callen los acható- / licos) que los fieles de la Yglesia primitiva conocieran la obliga- / ción de confesar *toties quoties* todos los géneros y especies de pe- / cados, y mucho menos el número que oy se juzga materia nece- / saria y parte esencial del sacramento de la Penitencia. Porque / se ve que muchísimos pecados que oi nos horrorizan, eran ten- / nidos y reputados, y hechados *ad peccata minora, quotidiana / et dificulter evitabilia infirmitati humane*. Por eso decían / poderse purgar *oratione Domenica*, sin ser necesario el / sugetarlos a las llaves de la Iglesia como oi se manda. Y aun / quando se ve en los siglos 6, 7, 8, más uso de este sacra- / mento, no se ve que en los penitenciales (enque se ponen todos / los géneros de pecados, que se han de sugetar al ministerio de / los Presviteros) se pongan todos los pecados tenidos por mor- / tales, v. gr., las blasfemias *ex ira*, imprecaciones malas, perju- / ros *non graviter* nocivos al próximo, detracciones graves, / injusticias en los contratos, actos de inmisericordia grave, / delectaciones obscenas en el pensamiento y en la vista. Dis- / cursos obscenos, ósculos lascivos, tactos impúdicos. Deseos / pravos de venganza, de concupiscencia. Y las trans- / gresiones del aiuno, del oír misa,

¹³⁸ 1Jn 3,1.

¹³⁹ Referencia al primado de la fe protestante.

¹⁴⁰ Trento, sesión XIV, c. 4: I. López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico...* 171 (DH 1704). Véase Tomás María Cerboni, *Institutiones theologicae quoad ad usum scholarum auctore ac magistro divo Thoma Aquinate*, Tomus VI: *De sacramentis ecclesiae*, Ildephonsi Mompié, Valencia 1824, 293.

¹⁴¹ Referencia implícita a la tesis protestante de la justificación forense.

descuidos de cumplir los / votos de limosna, castidad, et paupertatis *opera non consu-* //^{23r} *mato*. El sacrilegio *per indignum communionem*: las dudas / contra la feê y las heregías internas, *im(m)o* las externas / *nondum rupta externa unione eum Ecclesia*; las gulas *in cra-* / *pula et ebrietate*. Estas culpas y otras innumerables *fue-* / *runt rebocata ad pec(c)ata minora quotidiana, et difficulter* / *evitabilia*, yno había obligación a confesarlas, sugetán- / dolas alas llaves de la Yglesia¹⁴².

Ya querrá mi Padre Maestro saver cómo se / compone esto, con lo que tenemos mandado creer por el Triden- / tino. Norabuena que se conceda este antecedente, por no / terquear en cosa de hecho con los soberbios y doctos presumi- / dos, que juzgan tener toda la práctica e historias antiguas de / los más remotos siglos a sus ojos¹⁴³. Pero de eso nada se sigue / contra el Tridentino, si se quisieran humillar asus decretos; / porque de ese antecedente solo sale este consiguiente: luego / la práctica de este sacramento no es la misma en la Yglesia an- / tigua que en la moderna. Pero se distingue: *Non est eadem* / *praxis quoad speciem infimam confesimis, transeat;* / *quoad ratio-* / *nem generieiam*, se niega. Es assí que Cristo no es de feê que / instituiese los sacramentos, determinando las materias en to- / dos *quod speciem infimam*, v. gr. en la confirmación, en los sagrados / órdenes, en el Matrimonio, en la extremaunción. Aora pues no / sintiera contra la feê del Tridentino el que dixera que Christo dejó / a la Yglesia Potestad para determinar la materia del sacramento / *quoad speciem infimam*, y por eso Potestad para determinar quán- / tos y quáles pecados quiera reservar a las llaves de la Yglesia¹⁴⁴. //^{23v} Assí lo siente el célebre autor cathólico del que dize el padre Morino¹⁴⁵, libro 8 de Penitencia, capítulo

¹⁴² Enumeración de pecados en el mismo sentido en E. Amort, *Demonstratio critica*... 253.

¹⁴³ Referencia a los protestantes y a su única aceptación de lo reglado en las primitivas iglesias y los primeros concilios, estimando novedoso lo proclamado en el Tridentino.

¹⁴⁴ Interesante alusión a las diversas formas de entender el fundamento cristológico de los sacramentos y, por consiguiente, de interpretar la institución sacramental (cf. B. Forte, *La eternidad en el tiempo*, Sígueme, Salamanca 2000, 257-264; A. González Dorado, *Los sacramentos del evangelio*, CELAM, Bogotá 1991, 171-185; J. Granados, *Tratado general*... 75-104; F. Tabora, *Sacramentos, praxis y fiesta*, Paulinas, Madrid 1987, 117-125).

¹⁴⁵ Jean Morin, o Johannes Morinus (Blois, 1591-París, 1659), fue un bibliista y teólogo francés de gran prestigio, de tendencia galicana, versado en el conocimiento de las lenguas, la Escritura y la tradición eclesial, especialmente de los Santos Padres y de los escolásticos. Hijo de padres calvinistas, se convirtió al catolicismo en 1615 e ingresó tres años más tarde en la Congregación del Oratorio de Nuestro Señor Jesucristo. Conocedor de la tradición oriental, entre 1638 y 1640 fue llamado por Urbano VIII a Roma para integrar una comisión que estudiara los ritos de la Iglesia oriental (cf. L. Hervás y Panduro, *Biblioteca jesuítico-española*, II, Taravilla, Madrid 2009, 73; J. I. Fortea Pérez, "La asamblea del clero de 1641 y el debate en torno a la contribución eclesiástica en Francia": A. Galán Sánchez y J. M. Nieto Soria (eds.), *Poder, fisco y sociedad en las épocas medieval y moder-*

25, número 15, ser autor de ninguna / sospecha: este es el padre Hallerio¹⁴⁶, quien distingue entre la / materia Física y la moral de los sacramentos. Y añade / que la Yglesia no ha recibido potestad para las materias Físicas: / pero que las morales dependen del juicio, y determinación / de la Yglesia. De aquí infiere que (en) el sacramento de la penitencia, ma- / trimonio y orden puede determinar lo que juzgase ser conveniente, y razón.

Esta doctrina del padre Hallerio no repugna ala Escritura / ni a la feê cristiana, porque Cristo dixo: *Quodcumque ligaveritis, erit / ligatum*¹⁴⁷; *quorum remiseritis, erunt retenta*¹⁴⁸. Luego Cristo dexó libre / a la Yglesia el reservar a su juicio y llaves los pecados que quisiere. Ni / repugna al Tridentino, porque aunque en la sesión 13, capítulo 5, declara â Cristo / *integram pec(c)atorum confe(s)tionem fuisse institutam eamque post Baptismum lapsis, iure / divino*

na, Ministerio de Hacienda, Madrid 2018, 309-338; <http://www.nuovorinascimento.org/rosp-2000/persona/morin.htm>; <http://www.treccani.it/enciclopedia/jean-morin>; <https://www.britannica.com/biography/Jean-Morin-French-theologian>). Entre otras obras, publicó un famoso *Commentarius Historicus de disciplina in administratione Sacramenti Poenitentiae tredicim saeculis in Ecclesia Occidentali et huc usque in orientali*, Frederici à Metelen, Antuerpiae 1682 (primera edición en París, en 1651), donde pone de manifiesto su criticismo y su quehacer positivo. Su magisterio sobre el sacramento de la penitencia fue muy valorado por los defensores de las tesis contricionistas, considerando sus estudios erudísimos (cf. Giuseppe Lavani, *Lezioni sacre e morali sopra il santo libro degli Atti Apostolici*, III, Salomoni, Roma 1781, 11). Sin embargo, era detestado por los atricionistas, tal como se advierte en la argumentación de Giuseppe Benaglio sobre la falta de apoyo en los Santos de la tesis que defiende la necesidad de un amor benevolente para justificarse en el sacramento de la penitencia, ya sea imperfecto, en sentido teológico, o inicial, en el sentido que le otorgaban los que él denominaba ‘nuevos’ doctores, que tenían como punto de referencia al P. Morino (cf. Conte Giuseppe Benaglio, *Dell’Attrizione, quasi materia e parte del Sacramento della Penitenza, secondo la dottrina del Concilio di Trento*, I, Claudio Wilmant, Milano 1846, 333-334).

¹⁴⁶ Es presumible que el autor se refiera a Ricardo Haller (1551-1612), jesuita alemán, maestro en filosofía y doctor en teología. Durante bastantes años estuvo encargado de los estudios de la Compañía en diversos colegios y universidades, incluso en el recién creado noviciado de Landsberg. Confesor de la archiduquesa Margarita, vino a la corte española en 1598, donde no contó con la anuencia del duque de Lerma. El general de la Congregación aprovechó su puesto para defender ante la Corona los derechos de la Compañía. De cariz belicista en la política exterior, se caracterizó por su moderación en los postulados teológico-morales, como se advierte por sus aportaciones en las juntas que abordaron la expulsión de los moriscos. Por lo que a nuestro tema se refiere, propagó el acto de la contrición con su *Breve apuntamiento acerca de la contrición*, según unos en 1580, según otros, ya en el siglo XVII, pues no aparece en la impresión ni lugar ni fecha de la misma. Este opúsculo tuvo gran difusión tanto en Europa como en América Latina (cf. F. B. Medina, “Haller, Richard”: C. O’Neil y J. M. Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, II, UPCo, Madrid 2001, 1871; F. Labrador Arroyo, “Haller, Ricardo”: <http://dbe.rah.es/biografias/20398/ricardo-haller>; A. González Polvillo, *Análisis y repertorio...* 57-58).

¹⁴⁷ Mt 16,19. Variante: “Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis”.

¹⁴⁸ Jn 20,23. Variante: “Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis: et quorum retinueritis, retenta sunt”.

*necessary existere; Christumque sacerdotes sui vicarios reliquisse / ad quos omnia mortalia crimina deferantur. Et eum hoc iudicium / causa incognita a sacerdotibus exercere non possit oportere â / p(o)nitentibus omnia mortalia peccata in confe(s)sione recensere*¹⁴⁹. / Aunque el Concilio de Trento, digo, declara esto, pero fácilmente / se responde que todo eso lo pudo y debió decir el Tridentino porque, / quando *sermo est* de instituir algo, de dar luz, fundar derecho, poner / precepto y obligación, se deben poner las proposiciones absolutas y / puras; porque la intención del legislador siempre *respicit pri- / mario ad statum sui objecti perfectum*, aquel que *ultimo* tiene en / su ánimo. Esta es *ab initio* su intención, aunque no siempre in- /¹⁴⁹ tente llegar desde luego a este estado perfecto. Lo pretende, pero no / *statim successive*, según lo permitiere la condición de los tiempos, / de los lugares, de las personas, de las circunstancias. Por eso, en seme- / jantes instituciones al lugar al variación en cuanto a la observancia / de las Leies, y asu ejecución según la prudente determinación / de los Prelados. Yaun las mismas leies *tacite* son modales, desuerte / que hagan este sentido restricto, no absoluto: *Volumus hoc fieri, et ur- / geri, in quantum conditio temporum, locorum, personarum, et circumstan- / tiarum permiserit*¹⁵⁰.

Así Cristo dice: *Multa habeo vobis dicere, sed non potestis / portare modo*¹⁵¹. Y san Pablo: *Non potuit vobis loqui quasi spirituali- / bus, sed quasi carnalibus*¹⁵². Del mismo modo la monogamia, v.gr., / *est juris naturalis, et divini*, pero *tacite* fue modal así: *In quantum / conditio temporum permiserit*. Así también la abrogación de la / Ley de Moisés en la nueva fue dada *per legem absolutam*, y por con- / cilio Apostólico, y miraba al estado perfecto. Pero mientras pudo te- / ner ese estado, la circuncisión fue permitida, y aun la abstinencia / a *su(f) focato et sanguine aliquando*¹⁵³ fue mandada, porque entonces / convenía. Del mismo modo, Cristo ordenó otras muchas cosas, *saltem / implicite*, y las tubo *in intencione* explicándola(s) con términos / generales, v. gr., la profesión explícita de todos los artículos que / *successive* y con el tiempo se habían de definir en los concilios / generales, el culto e invocación expresa de los santos, la adora- / ción solemne de Cristo *in Eucharistia*, el uso de las indulgen- / cias pontificias, la ex-

¹⁴⁹ Se trata de la sesión XIV, y no de la XIII, como indica el autor. Llama la atención este desliz, porque un poco más adelante, como veremos, transcribe literalmente el inicio de este capítulo 5, escribiendo entonces sesión XIV. En esta ocasión, el autor cita con bastante libertad, redactando un párrafo con frases del texto conciliar. Para el texto de este capítulo, cf. I. López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico...* 153-154 (DH 1679).

¹⁵⁰ Véase también E. AMORT, *Demonstratio critica...* 254.

¹⁵¹ Jn 16,12.

¹⁵² 1Cor 3,1. Variante: "Non potui".

¹⁵³ Cf. Hch 15,19; 21,25.

tensión de la jurisdicción *in rebus disciplin(a)e* / del Papado en todos los demás obispados, la deboción universal del pue- //^{24v} blo por los defunctos, el culto de Dios solemne en los templos, el / uso de los diezmos, la inmunidad de las personas, de los lugares y / de las cosas eclesiásticas, la división de la potestad eclesiástica clerical en / subdiaconado y órdenes menores. Las cuales cosas, aunque se pue- / dan decir ser instituidas por Cristo, y por eso *juris divini*, / pero en la execución no / fueron intentadas por todo tiempo ni para qualquiera hedad de la Yglesia, / sino fueron instituidas e intentadas en su perfección para la hedad / de su estado perfecto. Del mismo modo, aunque la Yglesia siempre / aia entendido la integridad de la confesión aver sido intenta- / da por Cristo, y por eso ser *juris divini*, como dice el Concilio, no / obstante, pudo esa intención e institución de la entera confesión / *undequaque* haber sido *tacite* modal, esto es: que obligue *certe pro / semper*, pero *inquantum tulerit conditio personarum, locorum, cir- / cunstantiarum*. Por esto, se puede responder que la Yglesia antigua no / juzgó conveniente reservar asu conocimiento todos los pecados como ma- / teria de el sacramento de la penitencia. Además que no está en el / Tridentino definido como artículo de feê que la Yglesia siempre juzgó / y sintió que *actu* se requiere la confesión entera de los pecados, y que / esto estuvo siempre en usso. Porque solamente está definido, y es de / feê, que la confesión íntegra se requiere por derecho divino. Esto se verifica / tácitamente diciendo de Cristo *specialiter* confirió a la Yglesia *jus retinendi / que libet pec(c)ata*, asu juicio y conocimiento, *ita ut nec Deus ipse velit ea / remi(t)tere, sine confe(s)sione illa peccatorum*, que *Ecclesia voluerit*, pero / *congruitate temporum, et locorum retinere, ac su(a) e congitioni reservare*¹⁵⁴. / De aquí se infieren dos cosas: la una, que no está definido cono artículo //^{25r} de feê en el Tridentino que la práctica de la integridad de la con- / fesión, en quanto al número y especie de todos los pecados, *semper vi- / guerit*, y la otra, que como *absolute* necesaria fue en todo tiempo co- / noci-da en la Yglesia, porque, aunque parece que el Concilio quiere decir / eso en la sesión 14, capítulo 5 por estas palabras: *Ex institutione sacra- / menti P(o)enitentiam tam explicata universa Ecclesia semper / intellexit institutam etiam esse a Domino integram pe(c)catorum confe(s)sionem, / et omnibus post baptismum lapsis, jure divino nece(s)sariam existere: / quia Christus accensus in c(a)elum, sacerdotes sui ipsius vicarios reli- / quit, tamquam Pr(a)esides, et judices, ad quos omnia peccata mortalia / deferrentur*¹⁵⁵. Y aunque dixo esto, pero no queriendo definirlo todo, sino / loque ciñó y definió en algún canon expreso.

¹⁵⁴ Véase Matthia Dannenmayr, *Historiae Ecclesiasticae, Institutiones historiae ecclesiasticae* (Panormi, Francisci Arrate, 1815), 241, quien cita a Morin, Haller y Amort, además del Tridentino.

¹⁵⁵ I. López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico...* 153 (DH 1679). Variante: "E terris ascensus ad caelos... omnia mortalia crimina deferantur".

Es así que no se juzga definido lo que el concilio enseña / en los capítulos, ni se juzga como artículo de feê, ni decisión con- / ciliar, como lo enseña Tournelio¹⁵⁶, enemigo de los jansenistas in- / tensísimo, mui alabado en Roma por su Tratado de Eucharistía, y / theólogo celeberrimo de la Francia: este, en la cuestión 4, artículo 6, *que / res*, dice así: *Illud solum tanquam de fide definitum haberi debet, quod / in Canonibus Conciliorum sub anathematis pena ad credendum / propositum. (...) Namque ea tantum pro definitis de Fide a Tridentino ha- / benda sunt, quae sunt canonibus expres(s)a, et sancita, non quae / in capitulis pr(a)emit(t)untur ad canonum intelligentiam et provationem*¹⁵⁷. / Así Tournelio. Lo que sí es verdad, más verdad será en las questio- / nes de facto, qual es esta acerca de la constante práctica de la Yglesia, / y más quando sin ella subsisten en su vigor las definiciones conciliares. / Estas están en los quatro cánones de lo que ia dixé. Estos quatro cá- / //25v nones son verdaderos, aunque no aia sido siempre usada en la / Yglesia la confesión *pec(c) atorum integra*.

Lo 1º, porque la Yglesia (aun sin ese uso) siempre en- / tendió las palabras de Cristo: *Quorum remisieritis pec(c)ata re- / tenta sunt*¹⁵⁸, de la potestad de re-

¹⁵⁶ Honorato Tournely (1658/9-1729), tras cursar filosofía en París, se doctoró en 1686 y obtuvo la cátedra de Teología, siendo catedrático de la Sorbona entre 1692 y 1716. Especialista en teología moral, algunos autores lo tachan de jansenista (filojansenista lo cataloga J. I. Saranyana (dir.), *Teología en América Latina*, II/1, Iberoamericana-Vervuert, Madrid 2005, 661), si bien la crítica más ecuánime lo presenta como un renovador de los temas teológicos desde las nuevas perspectivas de la teología histórica y como un gran conocedor de la teología clásica, cuya doctrina desprende pureza y seguridad (cf. J. Belda Plans, *Historia de la Teología*, Palabra, Madrid 2010, 211). De hecho, el autor de esta carta lo presenta como un “enemigo intensísimo del jansenismo”, tal como defiende la crítica hodierna (cf. I. Alva Rodríguez, “Francisco Javier Alegre (1729-1788). Una aproximación a su obra teológica”: *Anuario de estudios americanos* 68/1 (2011) 308). Escribió un *Cursus Theologici sive Praelectionum Theologicarum*, publicado en 1710 (cf. J. J. Leonardo Lemos Montanet, *Obra viva, de Ángel Amor Ruibal*, Betanzos 2004, 73). De 1725 a 1729 publicó otro curso de teología que lo hizo famoso, al tiempo que lo situó en el ojo de la crítica: las *Praelectiones theologicae de gratia Christi, quas in scholis sorbonnicis habuit Honoratus Tournely*. En esta obra trata la cuestión de la gracia, intentando equilibrar la gracia eficaz y la eficiente. Por lo que a nuestro tema respecta, resulta interesante su *Carta de un theólogo de Padua, escrita a otro joven de Bolonia, en la qual le da alguna noticia de Tournely, y de sus tratados teológicos, vertida del italiano en Español*, del 7 de marzo de 1772, en línea, <https://books.google.es/books?id=Zh87tuUBJYcC&pg=PA2&lpg=PA2&dq=honorato+tournely&source=bl&ots=t-3bxvsY7Xq&sig=ACfU3U3oDrbyyUJe5iA9sbl6DDO4QeTTFA&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwj-duLzo7JfpAhWmA2MBHU0PD94Q6AEwA3oECAkQAQ#v=onepage&q=honorato%20tournely&f=false>.

¹⁵⁷ Honoratus TOURNELY, *Praelectiones theologicae de Augustissimo eucharistiae sacramento*, Nicolaum Pezzana, Venetiis 1731, 194. Variante: “In capitibus... ad Canonum subsequantium intelligentiam et probationem”.

¹⁵⁸ Jn 20,23.

mitir los pecados reservados a / su conocimiento y juicio, y de los pecados *ul- tro confesos*. Lo 2º, es verdad que siempre estuvo en uso el modo de confesar *se- / crete pec(c)ata reservata Ecclesi(a)e cognitioni*, como ahora lo es, aunque / *non omnia prorsus fuissent reservata*. Lo 3º, es verdad que / la confesión es instituida y necesaria *jure divino*; porque Cristo, / confiriendo la potestad de retener los pecados, por lo mismo insti- / tuyó que esta potestad había de reducirse a usso, y por eso, que *vel / aliqua vel omnia pec(c)ata pro congruitate temporum esse reti- / nenda, ac reservanda cognitioni ecclesiae*¹⁵⁹; desuerte que no hu- / biese otro camino, ni para con Dios la remisión se pudiese conseguir / sin el propósito confitendi. Lo 4º, porque sin ese usso siempre es / verdad que ad *integram et perfectam remissionem peccatorum* se requi- / ere *confesión, contrición y satisfacción*; porque ya muchos siglos / antes del Tridentino comenzó *gradatim* el uso de reservar la / Yglesia a su conocimiento y juicio todos los pecados. Pues ¿porqué no podrá / el Concilio definir esa necesidad de la confesión, precediendo ya la / retención de la Yglesia de todos los pecados? Porque basta para que sea necesaria / a la justificación el que alguna cosa sea mandada por la Yglesia. Así / se ve que el Concilio *anathemate fecit* a los que negasen que se requi- / ere *ad justitiam retinendam vel reparandam* observar lo que so- / lamente requiere *Ecclesiae ordinatione*, v. gr. en la sesión 7, canon 13 dice: *Si quis dixerit, in Eucharistiae sacramento, non esse / festiva peculiari celebritate venerandum; neque in proce(s)sioni- / bus, solemniter circumducendum, anathema sit*¹⁶⁰. Y en la sesión / 24, canon 9, *clericos y sacris ordinibus constitutos pos(s)it Ma- / trimonium validum contrahere, non obstante lege Ecclesiastica, / anathema sit*¹⁶¹. De adonde se ve que, si estos y otros cánones / se entienden de la obligación fundada *indispositione Ecclesiae*, / del mismo modo se podrá entender el canon de la necesidad de / la confesión entera, presupuesta la retención de la Yglesia tan an- / tigua *quoad omnia pec(c)ata*.

Lo 5º, que aun sin esa práctica es verdadero que la entera con- / fesión *omnium pec(c)atorum*, de qualquiera manera que la Yglesia *eam requirit*, / la

¹⁵⁹ E. Amort, *Demonstratio critica*... 255.

¹⁶⁰ Una vez más yerra el autor en su citación, ya que se trata del c. 6 de la sesión XIII, que dice así: "Si quis dixerit, in sancto Eucharistiae sacramento Christum, unigenitum Dei Filium, non esse cultu patriae, etiam externo, adorandum; atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum; neque in processionibus, secundum laudabilem, et universalem Ecclesiae Sanctae ritum, et consuetudinem, solemniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et eius adoratores esse idololatrias; anathema sit" (I. López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico*... 132; DH 1656).

¹⁶¹ Variante: "Si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos, vel regulares castitatem solemniter professos, posse Matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege Ecclesiastica, vel voto..." (I. López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico*... 297; DH 1809).

manda como necesaria *jure divino*. De esto ai muchos exemplos, / v.gr., de derecho divino se dice ser la residencia de los obispos, la obliga- / ción de predicar, obligación de ofrecer sacrificio por el pueblo, la in- / munidad eclesiástica, la obligación de pagar diezmos, la potestad de / poner entredicho, la potestad pontificia de reservar casos, poner / censuras, recibir apelaciones en causas de particulares legos, de / establecer impedimentos, de exigir *ad natas* dispensar indul- / gencias universales del thesoro de la Yglesai por vivos y defunctos, la / prohibición de comprobar y vender beneficios, el aiuno quadrage- / simal, la communion eucharística, la observancia del domingo, / la prohibición de las usuras todas, monogamia *in veteri testamento*, / la observancia de los votos. Todas estas cosas, y otras muchas, aunque / *quoad substantiam et quoad obligationem in actu secundo*, dependen de la de- / terminación de la Yglesia, no *tanquam per modum primo obligantis*, sino *per //^{26v} modum conditionis et ap(p)licationis* de la ley *aliunde pr(a)eesistentis* al / uso actual de su obserbación¹⁶²; así del mismo modo pudo suceder / acerca de la confesión omnímada de los pecados mortales: pu- / do suceder, digo, que la Yglesia *ab initio* no quisiera obligar aun / Pueblo recientemente convertido de la gentilidad al Cristianismo, y / mesclado con gentiles e idólatras (a los que fácilmente volbieran / si los estrecharan) aque confesasen *omnia pec(c)ata*, que fácilmente / cometían *et difficulter erant evitabilia* a sus costumbres antiguas, / y feê flaca, contentándose con la obligación de confesar ciertos pe- / cados enormes, quales juzgaban la apostasía, homicidio, adul- / terio y otros semejantes, según el juicio de los Prelados en sus Ygle- / sias y prefecturas.

Ni obsta el que el Tridentino diga en la sesión 14 y defina / (el) canon 1 que el sacramento de la penitencia fue instituido por Cristo, y que / el canon 4 defina que, para la remisión de los pecados, se requiere confesión, / contrición y satisfacción, como partes del Sacramento. Porque, / como dice Bellarmino¹⁶³

¹⁶² Cf. E. AMORT, *Demonstratio critica...* 255.

¹⁶³ De familia acomodada y sobrino del papa Marcelo II, Roberto Belarmino (1542-1621) estudió con los jesuitas, en cuya congregación ingresó en 1560. Desde muy pronto sobresalió por sus aptitudes para el estudio, formándose en filosofía en el Colegio Romano e instruyéndose en teología en la Universidad de Padua. En 1569 lo envían a la de Lovaina, donde entra en contacto directo con las doctrinas protestantes y donde destaca como teólogo polemista, rebatiendo las tesis del rector Miguel Bayo. Tras siete años en Flandes, es requerido a Roma, donde regenta la cátedra de Controversias en el Colegio Romano. Fruto de sus lecciones es quizá su obra más significativa: *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1586-1593). Prototipo de la teología contrarreformista, en estos cuatro volúmenes lleva a cabo una defensa, contra los protestantes, de la Iglesia, su constitución, el Papado y su doctrina. Su quehacer teológico se caracteriza por su sólida fundamentación en la Escritura, los Padres, la tradición teológica y el concilio de Trento, así como por la suavidad con la que trata los argumentos contrarios, mostrando en todo momento su querencia de la verdad y del diálogo. Como teólogo del Papa, tras una breve experiencia de gobierno (rector

De P(o)enitentia, libro 1, capítulo 11, la penitencia fuera sacramento, aunque la confesión no se requiriese *jure divino*, porque *salbaretur*, dice, la razón del sacramento en la absolución *ultra confitentium aut digni p(o)enitentium*. Así no fuera contra el Tridentino el que diera que la confesión es (nota buena) parte integral del sacramento, la que se requiriera *sane* así para la naturaleza del acto que es judicial, y para su decente administración, como por ser esa la intención de Cristo, y determinación de la Iglesia. Pero que no es parte esencial *tam ex natura actus, quam ex institutione Christi pro mello statu Ecclesiae aut conditione personarum dispensabilem*.¹⁶⁴ Ciertamente si oímos vemos que varios casos y motivos dispensan de la antigüedad de la confesión, que experimentamos cada día, ¿porqué, pregunto, no pudo suceder en los primeros siglos un complejo de muchas dificultades, y espinas, que se encontraban en la obligación general a la exacta y omnimoda confesión de los pecados? ¿Y que esto obligó a la Iglesia a una disposición general de confesar *pe(c)cata, quotidiana, et si gravia*?¹⁶⁴. Y que durase hasta que viniese otro estado de la Iglesia más perfecto, cuando *in actu secundum se* pudiera *perfecte, et omnimode urgere et implere intentio Christi*, como está hoy.

Esto está dicho al Padre Maestro para que, viendo la intención de Cristo en el uso, no se le estreche ni escrupulice en administrar un sacramento de tanta utilidad y gracia para el creyente franqueando ese tesoro, arreglándose a la intención de Cristo, que fue favorecer a los francos dándoles segunda tabla con que salgan del naufragio al puerto.

Regla V

Según está oída la práctica del sacramento de la Penitencia, es preciso que esté expuesto a que lo reciban y se les administren a los que no lo merecen, pero sin culpa del ministro, que lo administra con charidad sincera. Esto es

del Colegio Romano primero y provincial de Nápoles después), escribió *Christianae doctrinae explicatio* (1598), un catecismo al uso para divulgar las doctrinas católicas. Se vio involucrado en la reforma del calendario y en la revisión del martirologio, el texto de la Vulgata, el Ritual romano y el Breviario, así como en la defensa del catolicismo ante los hugonotes, en el caso Galileo y en la disputa *De auxiliis*. Fue nombrado cardenal (1599) y arzobispo de Capua (1602), cargo, este último, al que renunció. Cf. G. Galeota, “Belarmino, Roberto”: C. O’Neil y J. M. Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, I (Madrid, UPCo, 2001), 387-390.

¹⁶⁴ Sobre la gradualidad del pecado en la época, cf. E. Amort, *Demonstratio critica...* 211, 219; actualmente, cf. CTI, “La reconciliación y la penitencia”: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_riconciliazione-penitenza_sp.html#Pecado_-_Pecado_grave_-_Pecados_cotidianos; G. Mora, *La vida cristiana. Teología moral fundamental* (Santander, Sal Terrae, 2007), 332-346; A. Gesché, *Dios para pensar*, I (Salamanca, Sígueme, 1995), 80-85.

preciso, mas no / tanto como me dize el Padre Maestro, quien, ofuscado con los ma- / les que oie, me añade que, atendiendo al moral para absolver, o negar / la absolución, y más atendiendo alas proposiciones conde- / nadas. De veinte personas que uno confiese en un día, / ¿apenas hallará una a quien absolver, *pater mi, modice //^{27v} fidei, quare dubitasti?*¹⁶⁵ Pues io lo mismo de otra manera, porque / de 50, y a veces de 60 y 70 personas que frecuentemente / absuelbo en una mañana, apenas hallo de quien dude que / absuelbo como combiene, miro al sacramento con más feê, y / que es institución de un Dios omnipotente, y que es el Spíritu Santo / el que ha ordenado este uso, y frecuencia de recibirlo. Y no / creo que será para ningún fruto, ni para perder el tiempo, ni / para que se canse el ministro, y en valde, y que tenga escrúpulo, y / tema el castigo de su charitativo trabajo. Creo sus prome- / sas, y que no con engaño dixo: *quorum remisieritis pec(c)ata, remi- / t(t)untur eis*¹⁶⁶. De aquí me parece mi boca quando absuelbo con la / invocación del nombre de Dios, del Padre, *ex quo omnia*, / del Hijo *per quem omnia*, y del Espíritu Santo *in quo omnia*¹⁶⁷, / me parece una fuente de aguas vivas, que manan de / la cruz del Hijo de Dios, y que salen de mis labios como por / un caño que derrama el agua en los que piden con buena / voluntad, y cae como en ciertas vasijas, ô vasos, los que / la reciben con más o menos fruto, y según es el vaso grande / ô pequeño, estrecho o dilatado, pero siempre con algún pro- / vecho como vengan con buena feê y voluntad a pedir el agua / viba, como la pidió la samaritana¹⁶⁸.

No obstante, es preciso que para el agua como *stetit oleum* / por falta de vasija en la viuda de Eliseo¹⁶⁹. Quiero decir que se / frustre el bien en los que vienen con mala voluntad, o vienen / no solo con pecados (que eso no fuera el daño, pues buscan / en la fuente el remedio), sino que vienen pecando. Estos //^{28r} no reciben agua sacramental, pero sin culpa del confesor; / porque este es buen caño que mana la doctrina que apren- / dió *sine fictione, et sine invidia communicat etiam misero / pec(c)atori*¹⁷⁰. Más escrúpulo deve tener el ministro sino fuera / fiel caño, si pusiera estorbo al agua para que saliera dulce, pací- / fica y abundante, por estrecharse, limitarse, atascar con es- / torbos el venero, y de aí, que saliera el agua o ninguna, ô arras- / trada como en vena mal rota, la sangre en sangría mal / hecha. Padre mío, *si angustiantur vasa carnis, di-*

¹⁶⁵ Mt 14,31.

¹⁶⁶ Jn 20,23.

¹⁶⁷ Cf. Rom 11,36; 1Cor 8,6.

¹⁶⁸ Cf. Jn 4,1-42.

¹⁶⁹ Cf. 2Re 4,6.

¹⁷⁰ Cf. Sab 7,13.

*latentur / spatia charitatis*¹⁷¹, y con eso, si fuese sin fruto el sacramento, / que sea la culpa del terco, del perdido, del incrédulo, y no / sea del ministro, ni que quede con escrúpulos por males / ajenos. Estos males son precisos en tan infinitos que / vienen al sacramento. La Yglesia es pública escuela de en- / señanza, y hospital de medicina, la fundó el Salvador co- / mo quiso y convino, sin pedirnos consejo. La Yglesia recibe en / su gremio a todos los que creen, y piden, y se bautizan. Es red / *ex omni genere piscium congregata*¹⁷². Es era en que está el tri- / go con la paja, y esta es tan abundante que cubre al trigo, y ala / vista parece que se perdió la cosecha siendo copiosísima. Es ofi- / cina *figuli* adonde ai *vasa in honorem et vasa in contumeliam / formata*¹⁷³; están los réprobos mezclados con los electos; es / campo donde el buen grano se ve cubierto *cizanorum copia et / abundantia*¹⁷⁴. No senos permite hacer división, ni haun pode- / mos segregar con cierto juicio sufriendo la Yglesia a los malos, ha- / ciendo quanto puede para que sean buenos, sin separarlos *usque admessem* //^{28v} en que el Juez supremo los separe. No tiene conqué hacerlos / buenos la Yglesia sino es con la doctrina (si la creen, y reciben) y con / los sacramentos y con el castigo. De este poco o nada, sino es en / los males públicos, los que se castigan con otro fuero para correpción / de los impíos; pero con el fuero de la conciencia poco o nada se / puede, con el castigo en un Tribunal de misericordia la que castiga / con mano blanda solamente lo que basta para la enmienda, y siempre / para el bien del que lo desea y pide con buena voluntad.

No viniendo, pues, todos con buena y verdadera voluntad, / es preciso que se dé a veces al indigno, y más siendo infinito el Pue- / blo cristiano, y con mandato estrecho, cuia transgresión tiene vigo- / roso castigo de confesar los pecados mortales cada año por la / quaresma¹⁷⁵. Además, el mandato de confesar siempre que aian / de tomar la comunión; y se recibe muchas veces al año. / Assí mismo la deboción al sacramento es mucha, y ia se tiene en tal / respecto y esperanza de su fruto, que se frequenta aun diariamente / sin mandato, juzgando gran crimen muchos justos el comul- / gar sin sacramental confesión. Esto haze que, por la multitud / y por la frecuencia, es preciso que

¹⁷¹ Agustín de Hipona, s. 69, 1, PL 38, 440-441.

¹⁷² Mt 13,47. Variante: “Congreganti”.

¹⁷³ Rom 9,21. Variante: “An non habet potestatem figulus luti luti ex eadem massa facere aliud quidem vasa in honorem, aliud vero in contumeliam?”.

¹⁷⁴ Cf. Mt 13,24-30.

¹⁷⁵ Cf. Concilio de Trento, sesión XIV, capítulo 5 y c. 8: I. López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico...* 157, 172 (DH 1683; 1708). Repárese en el carácter pedagógico de este precepto conciliar, que el autor subraya en varios lugares y que es recogido por la tradición en la conveniencia de la confesión frecuente, como se vio en la introducción.

muchas veces el sacramento se / frustre, no estando nunca lo bueno y precioso entre muchísimos, / ni aun entre muchos. Esto es assí, pero el confesor ¿porqué se / ha de afligir haciendo su deber? ¿Porqué ha de sacar escrúpulo de / aiudar al Pueblo cristiano, aque cumpla lo que la Yglesia y Dios le / manda, habiendo instituido ese uso el Spíritu Santo. /

Mire Vuestra Paternidad aquántos peligros está expuesto el sacramento / del altar, recibiendo indignos, incrédulos y sacrílegos, y el //29^r sacerdote que lo ministra no se aflige, ni escrupuliza, aunque dé / la comunión â centenares de gentes, y aún queda su deboción / más cumplida y ferborosa quando la multitud *quam pavit pane / c(a)elestis*¹⁷⁶ es más copiosa y estensa. Dirá mi Padre que tiene el consuelo / de que ia han confesado, y que han pasado por ese crisol, y ael no le to- / ca más. Poco consuelo es ese para no ver el sacerdote en el peligro aque / expone el sacramento poniendo en las lenguas inmundas de muchos / como en un muladar asqueroso con tantas culpas como Vuestra Paternidad me / quenta, y se horroriza, siendo la lengua la que más peca con mil / desórdenes: *Quatenus lingua universitas est iniquitatis*¹⁷⁷. Añada / mi Padre el que muchos no confiesan, y, no obstante, comulgan por / cumplir, temiendo el confesor: ô porque se avergüenzan, ô porque / no les riñan, y afrenten, ô porque no los quisieron alguna vez absolber, / y toman la comunión sin confesar. Otros no por esto, sino por / ignorar qué cosa es no quererlos absolber, aunque el confesor les nie- / gue la absolución, y les explique su indignidad, juzgando que ia / cumplieron con esto que dicen toca confesar; con solo el haber con- / fesado, aun sin haber sido absueltos, se ban al comulgatorio sin / escrúpulo, como que no ai más que hazer que lo que hicieron, y ia / van contentos conque confesaron, y comulgaron. Vuestra Paternidad mismo, / con veinte que confesó, dize que apenas uno creê que ba bien absuel- / to, y si los absuelbe, queda con amargo escrúpulo. Pero, si luego / da la comunión a los mismos, de esto no tiene escrúpulo, aun / sabiendo que expone el sacramento del altar (más augusto que / el de la confesión), atantos peligros y desacatos. Y ¿porqué esto? Por / que se save que el sacramento es público, y todos son convidados como en //29^v la parábola de la cena, *malos et bonos*¹⁷⁸. Él que lo instituyó lo dispuso / assí, y supo y previó las irreverencias aque se exponía. El mismo / está allí como Juez secreto, que secretamente haze la distinción, y se- / grega unos de otros, dando a los malos *ut iudicium sibi ipsis man- / ducent*¹⁷⁹. Pero no quiere

¹⁷⁶ Cf. 1Re 18,4.

¹⁷⁷ St 3,6. Variante: “Et lingua ignis est, universitas iniquitatis”.

¹⁷⁸ Mt 22,10.

¹⁷⁹ Cf. Jn 6,55.57. “... poenitentia gravior atque luctuosior, in qua proprie vocantur in Ecclesia paenitentes, remoti etiam a sacramento altaris participandi, ne accipiendo indigne, iudicium sibi

que el ministro segregue *publice* en acto / general y común. Assí, el Salvador mismo desechó â Judas de la / mesa, pero *secrete* lo entregó a Satanás *et post bucellam introi- / vit in eo diabolus*¹⁸⁰. Este es el consuelo que tiene Vuestra Paternidad en dar la / comunión, aunque la expone a mil peligros contra la reveren- / cia de tal sacramento el ver que no le toca más, y hacerlo que debe / un ministro público executor de los órdenes del Salvador, se- / gún este quiso poner esa mesa franca en la Yglesia.

Esto es verdad. Pero io añado a Vuestra Paternidad que, siendo preciso / (por lo mismo) el que el sacramento de la penitencia se exponga a mu- / chos peligros, los que el confesor ni le toca, ni puede escusar- / los, no deberá affigirse, ni excrupulizar en administrarlo â / los fieles, quando la franquea *prudenter et juste*. Lo mismo sucede / en la confirmación, en el santo óleo, en el matrimonio y en los / órdenes. En estos sacramentos, como no hay mandato de confesar, / aunque sí lo ai de estar en gracia y de recibirlos con segura con- / ciencia, poco o nada se cuida por el ministro el que se confiese an- / tes el que los recibe. El obispo confirmará centenares con gran / consuelo y sin escrúpulo, aunque puede saber y sospechar la indi- / gnidad de muchos, grandes y chicos, y mozuelos viciosos que se / llegan sin haber confesado, conque expone a irreverencia un / sacramento tan grande, como que es apéndice del Baptismo, y que //^{30r} solo lo pueden dar los preladados, y no los presviteros. Y porque el obispo / queda consolado y sin escrúpulo de haber confirmado a muchísimos, / y con más y maior complacencia quando es mucha la multitud, y la turba / copiosísima. Porque solamente cuida de lo que le toca, y de hacer bien he- / cho su oficio, y cumplir bien su ministerio repartiendo a todos / los suos la gracia que depositó en el Spíritu Santo. En lo demás que / toca a los confirmandos, *ipsi videant*. Basta que estén contritos, aun- / que no confesados, y si ellos no procuran la contrición / ni se valen de la confesión, y por eso van mal a la confirmación, / ese mal, esa irreverencia, es mal ageno, el que *sibi imputent*, y no es mal / del ministro público, que no le toca entonces segregar lo bueno de / lo malo. Assí sucede en los órdenes, en las que, si confiesan, es porque / comulgan; pero las órdenes *pr(a)esertim* las menores, se dan sin exa- / minar si el ordenado se confesó o no, *ipse videat*, y si las recibe / *indigne, sibi imputet*. El óleo se da con gran consuelo de haber / llegado a tiempo el sacerdote al moribundo sin haber recibido / ningún sacramento. El párroco casa sin cuidado maior de que / los contraientes confiesen con solo ver el mandamiento de desposo- / rio. En lo demás, basta que estén contritos y, si no lo están, *ipsi vi- / deant*, y de los males que de aí nacen, *sibi imputent*.

manducent et bibant" (Agustín DE HIPONA, s. 352,3,8, PL 39, 1558).

¹⁸⁰ Jn 13,27.

Esto lo está viendo Vuestra Paternidad y no se atreverá con reglas de el mo- / ral, ni con el Tridentino, a hacer cargo â ningún párroco, ni / obispo, metiéndolos en escrúpulo sobre que no administran *fideliter* / el sacramento quando se arreglan en todo a los sagrados cánones, y / concilios, y aquí entra aora mi admiración con Vuestra Paternidad, quien queda con es- / crúpulo amargo, no sea que le falte a la reverencia del sacramento de la //^{30v} penitencia, quando, si falta, es por culpa agena. Más consuelo, / digo, puede tener el confesor en tu ministerio que aun el obispo / y presbítero en otros sacramentos. Porque en la confirmación, v. gr., / ai certeza el que no han confesado, y duda fundadísima y sos- / pecha prudente en muchos de que no van ni contritos. Pero / en la penitencia se sabe fixamente que han confesado. Se ven señas / (provable a lo menos) de su arrepentimiento. Lo piden, lo dese- / an, seles exorta ala perseverancia. Lleban más para la absolución / y exceden los confesados para ser ab- / sueltos a los confirmados, en / que el confesor los ha enseñado, reprehendido, les ha predicado / y les ha dado motibos para la contrición con inmediación â / las llagas que descubren, venciéndose en manifestarse. Están / con el empacho y reprehensión más humildes, y por eso más / dispuestos a la absolución sacramental, que no los otros para la / confirmación; yno obstante, el ministro de esta queda sin es- / crúpulo, y con consuelo en confirmar muchos. Y Vuestra Paternidad queda / escrupuloso en absolver en una larga mañana a 4 personas.

Ya oio a Vuestra Paternidad responder que es mucha la diferencia de / este sacramento â los otros de vibos. Porque en estos el ministro lo / comunica y reparte *per modum / diffusionis et liberalitatis divinam gratiam et misericordiam*. Pero en el de la penitencia se da *per modum / iudicium*, y aquí entra mi amargura, dice mi Padre, por escrupu- / lizar si en esta judicatura hago lo que me toca. El obispo, el / presbítero, el que da la communion, hacen lo que les toca, y con / esa certeza quedan con alegría y consuelo de aver ministrado / *fideliter* en su oficio. Esto es verdad, y no niego a Vuestra Paternidad la razón //^{31r} que el sacramento de la penitencia es, y se da, *per modum iudicium et sen- / tentiam judicialis*, y que se requiere más interiorizarse en la / causa y en la conciencia, que no en otros sacramentos cuios / actos son diversos. Pero no le toca tanto al ministro que pueda darle / escrúpulo amargo sobre si la absolución es irreverencia al sa- / cramento. Porque sobre este punto son iguales todos los sacramentos. / Porque qualquiera ministro que sea fiel administrador de las rique- / zas, que le han entregado para que las dispense con utilidad, / y para el fin aque Dios mira en su institución, debe guardar / justicia entre ambas cosas, entre el sacramento y el hombre / que le recibe. De suerte que al próximo no sele defraude el fru- / to del sacramento, ni a este del honor y respeto debido; y assí / como en todos los sacramentos ai laprecisión por lo dicho ia de que / se exponga a peligro de conferirse â indignos, lo mismo su- / cede en el de la

penitencia, en que el juicio no puede ser tal / que se pueda hacer exacta diferencia del grano y de la ziza- / ña. Son los sacramentos expuestos al público por lo que es preciso / los reciban buenos y indignos, tolerando Dios esa irreverencia / cia de los malos, para que los buenos tengan ese fruto y provecho: el / que no tubieran separados. Mientras por estar mezclados fue / providencia altísima que el bien sacramental de unos fuese ex- / puesto para todos. Por esto no se afligen en darlos los buenos Ministros, / aun sabiendo ese peligro de irreverencia, con tal de que no sea por / culpa suia, haciendo en ese asunto lo que les toca. Ni Vuestra Paternidad se / debe afligir ni menos escrupulizar sobre su ministerio hecho para / utilidad del próximo. //^{31v}

Regla VI

Díceme Vuestra Paternidad que le dé regla para saver hacer lo que toca; porque, / haciendo y cumpliendo bien su obligación, no tendrá que ex- / crupulizar, como ni tienen escrúpulo los ministros de otros sa- / cramentos. Pero su aflicción, dice, está en que no save regla fixa en / que estribar, pues las que dan las summas del moral y mo- / ralistas son tan estrechas que, si el confesor se ha de arreglar por / ellas, de veinte personas encenagadas que oie, apenas se halla una / que se pueda absolver sin escrupulizar. Alo que digo que la Theolo- / gía Moral, las Leies, los Cánones, las Prohibiciones y las Proposici- / ones mismas condenadas, *todo todo* da dilatación y anchura al que / las penetra. Porque toda la ley, regla, prohibición y ordenanza mira a la / caridad, la que no estrecha, sino dilata. La theología moral se funda en / la Ley de Dios, en los sagrados cánones y papales decisiones. Y ¿qué / pretende la Yglesia en sus ordenanzas? No otra cosa, como fin úl- / timo, que la salvación del que confiesa, y que el sacramento se dé de modo / que le sirva para la salud del alma. Deque se ve que el confesor que da el / sacramento *quándo*, y *cómo* y *porqué* ve que le conviene al no ser absu- / elto, y ve que le combiene más que no negarlo, lo da según moral, según / moralistas, arreglado al dictamen de la Yglesia, a la intención de los cánones, / al deseo de los papas, y según la intención de Cristo en haber / dejado ese thesoro para salvación de los perdidos. Por esto se da con / *prudencia* y *justicia*, *fortaleza* y *templanza*. Vea ay, mi Padre Maestro, / nuestras miserias en todo, nuestras (?)ías¹⁸¹, que nos lleban de la mano / para que no *ofendamus ad lapidem pedem nostrum*¹⁸². Son las reglas / de la direc-

¹⁸¹ Un borrón en el manuscrito impide distinguir la primera letra de esta palabra.

¹⁸² Posible referencia a Mt 4,6: "Quia angelis suis mandavit de te, et in manibus tollent te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum".

ción para obrar bien. Arréglese Vuestra Paternidad aellas y no faltará //^{32r} un punto al moral, ni le quedará escrúpulo en dar la abso- / lución.

Ya sé io eso, dize Vuestra Paternidad, pero mi aflicción está en que, vien- do / a las almas tan encenagadas, se me turba y ofusca el ánimo, / y con el enfado e ira que se lebanta por la terquedad de los peniten- / tes, por sus desigualdades, sin razones, rusticidades, desatenciones, / despropósitos, inconrrigibilidad y a veces defensa de sus vicios, se tur- / ba la prudencia para no obrar justamente con fortaleza y templan- / za: me ponen *pec(c)atores laqueum, et de mandatis Domini erro fre- / quenter*¹⁸³. Esta es mi duda, para la que necesito de regla. Ya Vuestra Paternidad en su / dicho descubrió el mal, y la raíz ya se ve que no es la raíz primaria: / los vicios fatales de los penitentes. Estos son ocasión no más, que / ocasionan la ira y la imprudencia. Pues en verdad que no ai / regla moral, ni cánones, ni theología que diga que se dé el sacra- / mento *imprudenter et cum iracundia*. Porque la Escritura nos / enseña que *ira viri justitiam Dei non operata*¹⁸⁴. No obstante, de / este mal proprio no ai escrúpulo, y lo ai del mal ageno, no se(a) que / se falte a la theología y a las proposiciones condenadas. Por lo / qual me parece que Vuestra Paternidad use de la templanza para detenerse en / sus ardores; de fortaleza para animarse a trabaxo tan moles- / to y espinoso; de justicia para la ygualdad en lo que se debe al / sacramento, y más al próximo. Con esto, la prudencia alum- / brará para el acierto, y ministrar su oficio sin escrúpulo. Esta / regla es la que más le combiene â Vuestra Paternidad, pues en sí mismo / tiene la mala raíz.

Ya veo que mi Padre Maestro quiere saver lo que toca al confesor //^{32v} más en particular, pero oi no puedo más que generalidades. / En común le toca al confesor dar al penitente la doctrina asu / ignorancia, la medicina asus llagas y la absolución al que / la necesita y desea. Esto lo save qualquier moralista; pero no / se deben dar estas tres cosas en cosas arduas. Supongo que se / pueden efectuar *bene y melius, y optime vel perfecte*¹⁸⁵. Y vuestra Paternidad / lo que pretende es saber cómo se ha de dar y executar ese todo para / hacerlo bien hecho. Porque el hacerlo *melius, y melius, optime, per- / fecte et perfectis(s) ime*, toca en don apostólico, más o menos, quando / el Spíritu de la charidad *dif(f)usus est in cordibus nostris*¹⁸⁶, y el fuego del / Spíritu Santo seráphico tiene la gracia de convertir a otros con sus / palabras, con sus exortaciones y con las centellas que salen de / su boca por pegarse en las entrañas agenas,

¹⁸³ Actitud contraria al “posuerunt peccatores laqueum mihi, et de mandatis tuis non erravi” (Sal 118,110).

¹⁸⁴ St 1,20. Variante: “Ira enim viri justitiam Dei non oportur”.

¹⁸⁵ Gradualidad que un escrupuloso no sabe calibrar.

¹⁸⁶ Rom 5,5. Variante: “Diffusa”.

derritiéndose las / piedras más duras como cera blanda. Ô ¿qué don? ¿Qué ministros estos? / ¿Qué celestiales confesores? No somos nosotros tales; pero / procuremos acercarnos â esta altura, haciendo *bene* el oficio / con provecho proprio, y si se pudiese el ageno quanto estubie- / se â nuestro alvedrío.

Vuelbe Vuestra Paternidad a instarme sobre qué doctrina, qué medicina, y la ab- / solución quando convenga darla o negarla para hacerlo todo *bene* y como / se manda, para quedar seguro en conciencia. Pero si se ha de hablar / la verdad sin tergiversación, lo que Vuestra Paternidad desea saver única- / mente / es ese tercer punto de la absolución. Ese es el grande río como / el de Ezequiel, *que travadari non potest*, porque eso de la doctrina co- / mo que es arroío, que llega a normas que *usque ad talos*¹⁸⁷, o quizá *usque ad femo- / ra*¹⁸⁸ para darles a los llagados medicina. No ai en eso para nadie dificul- //^{33r} / tad, nadie escrupuliza ni juzga que es tan ignorante que no sepa en- / señar lo que conviene, dar medicina aun a llagas gangrenadas. ¿Có- / mo escrupu- / lizaran los confesores sobre doctrina los que (como Vuestra Paternidad usa) / la da a los penitentes, y tanta y con vehemente esfuerzo *hasta can- / sarse* y machacarlos? Y no obstante, es lo más difícil para el acierto. / Porque la doc- / trina y medicina tocan al confesor, y por eso nacen de / caudal proprio de su conciencia y de su virtud, de lo que, si la presun- / ción no le engaña, es pre- / ciso que dude de ambas cosas. Pero la abso- / lución no es de caudal proprio, ni depende de su virtud ni esfuerzo. Es / virtud y riqueza del Crucificado, que depositó en el sacramento la que reparte / sin trabajo ni escúpulo según la intención del amo, cuio es el Thesoro; / y no obstante, ai seguridad en dar doctrina y medicina âqualquiera, ense- / ñando *aveces importune* lo que no conviene, ô respecto de las personas / o respecto de su estado, condición y vicios, ô respecto al tiempo, circuns- / tancias, y a lo que necesita el que oie con ociosidad, inutilidad, y despro- / pósito, y aun con enfado y daño del penitente, el que suele con la / doctrina empeorarse, como sucedió con el sacer- / dote que Vuestra Paternidad me / dice, y en quanto a la medicina, nadie juzga que la da mala, aunque sean / cosas tan arduas a la persona y a la calidad de la llaga tan im- / portunas que se ve que por lo arduo no llegarán â efecto, y / respecto de aquellos males es medicina imposible, y queda / el confesor consolado conque puso un vello remedio con so- / lo haberlo mandado. Esto es como el que, estándose haogan- / do, pidiere la mano a otro para evitar el peligro, y le dixese mui / confiado en el consejo que mejor era que saliese por su pie por / cima de las aguas, mandándole ese prodigio como Cristo en //^{33v}

¹⁸⁷ Ez 47,3.

¹⁸⁸ Ex 28,42.

otra ocasión a san Pedro¹⁸⁹. De aquí se ve que llamar Vuestra Paternidad al sa- / cramento de la penitencia *espada tasajante y afilada* que le atemoriza, no / es por la doctrina, ni medicina, que toca dar al confesor, sino por la ab- / solución sola, como si Cristo lo hubiese instituido *in pernitium popu- / lorum*, y para degollar con esa espada al pobre ministro que, con buena / charidad, se dedica â ese trabajo, y como si fuera espada de dos fi- / los, *qualis est sermo Dei penetrabilior omni gladio ancipiti*¹⁹⁰, con- / tra los pecadores, y no contra los pecados¹⁹¹, siendo como es para segregar / las carnalidades y manchas del alma y del espíritu, *pertingens / usque ad divisionem animae ac spiritus*¹⁹², y como otro bautismo en que / queden anegados los vicios y el pecador, salbo¹⁹³. Ciertamente, el dar / la absolución al reo, quitar grillos y cadenas al captivo, bautizar / al sucio para que quede limpio, dar un thesoro al pobre miserable, de- / satar las ligaduras para que el sentido *quatrídiano ligatis ins- / titis po(s)it aprire in domum aeternitatis*¹⁹⁴, cubrirle *turpitudinem nu- / ditatis vestimentis albis*¹⁹⁵, dar la mano para que salga del cieno a / donde estaba atollado el próximo, quando este da la suia para recibir esa / misericordia, y en una palabra, ser misericordioso con el próxi- / mo según el grande encargo de Jesucristo en su mandato nuevo: / todas estas virtudes que se practican en dar la absolución al pecador / son para Vuestra Paternidad espada afilada que sobre su cuello está puesta, espe- / rando solamente para descargar el golpe, ver si el confesor absuelbe. / Padre mío, si eso fuera assí, ¿qué fuera de la feê? ¿Adónde está la / promesa antigua de la divina palabra, que dize: *Eadem mensura, / qua mensi fueritis, remetietur vobis*¹⁹⁶; *et Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*¹⁹⁷? No obstante, el cuidado es- /

¹⁸⁹ Cf. Mt 14,22-23.

¹⁹⁰ Hb 4,12. Variante: “Vivus est enim sermo Dei, et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti”.

¹⁹¹ Adviértase aquí, invertido, el famoso aforismo agustiniano: “Et quoniam nemo natura, sed quisquis malus est, vitium malus est: perfectum odium debet malis, qui secundum Deum vivit, ut nec propter vitium oderit hominem nec amet vitium propter hominem, sed oderit vitium, amet hominem. Sanato enim vitio totum quod amare, nihil autem quod debeat odisse remanebit” (Agustín de Hipona, *ciu. Dei* 14,6, PL 41,409; basado en el Sal 139,22).

¹⁹² Hb 4,12.

¹⁹³ En la línea de la lectura expoliativa del bautismo desde el pasaje del diluvio, ya referida, el bautismo de agua sana destruyendo los vicios de los bautizandos. Simbolismo del agua en cuanto fuerza destructora (cf. M. Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, París 1972, 199-201).

¹⁹⁴ Cf. Ecl 12,5.

¹⁹⁵ Cf. Ap 3,18.

¹⁹⁶ Lc 6, 38b.

¹⁹⁷ Mt 5,7.

crupuloso en Vuestra Paternidad es dar la absolución; y ninguno ai sobre la en- / señanza y la medicina, que son demás cuidado que la judicatu- / ra, que son los tres oficios que tocan al confesor en ese ministerio? /

Por esto, el Padre Maestro no pregunta de esas cosas nada, porque / de esas cosas no escrupuliza. Es así que, aunque Vuestra Paternidad preguntara sobre / ellas, no tubiera qué decir ni conqué responder. Muchas exor- / taciones ai escritas, muchas reglas y precapciones para la / medicina, muchas recetas saludables para la perseverancia; / pero, ¿qué es lo que toca decir? ¿Cómo? ¿A quién? ¿En qué ocasión? ¿En qué / oportunidad? Singularmente la dosis, el tiempo, la moda de aplicar / la medicina, no sea que la doctrina y medicamento bellísimo que está en / la botica de los libros, para un efecto para una llaga, para un sugeto, para un / tiempo, se aplique adiversos acasos en que la atriaca¹⁹⁸ se volbió antimonio¹⁹⁹ /con que se empeoró el enfermo. Estas dudas que ocurren cada día en / la diversidad de cada persona hacen no poder io dar regla segu- / ra en la práctica. Unos anteojos son vello consejo para el corto de / vista, un anillo de diamantes medio provado por todos para ador- / nar los dedos. Pero póngase los anteojos en los dedos y el anillo / en los ojos, y parecerá ala vista una práctica ridícula y fea. No / se fie Vuestra Paternidad tanto de sus doctrinas y esfuerzos a diestro y sinies- / tro, que más valen cuatro palabras a tiempo, i oportunas, que mil im- / portunas al tiempo, a las personas y alas llagas. El púlpito es para pre- / dicar, el confesionario para lo que es; aquí se oien las confesiones de los / arrepentidos con lo que se les exortó en el púlpito. Si en el confeso- / nario conbiene predicar âveces, pero según el tiempo, es oportuno, / sin hacer molestia a nadie. El Padre Maestro confiesa en una maña- //^{34v} na a quatro personas, y predica quatro sermones largos sin que / les sirva a infinita tropa, que con desazón y molestia aguarda. Pero, / ¿no fuera más prudencia que Vuestra Paternidad los juntara en una Yglesia / y les predicara a todos en el púlpito y, aunque fuera largo tiempo, / oieran con gusto estando de espacio? Mas acada uno solo y / largo tiempo, con perjuicio de tantos en tan importuna ocasi- / ón, no es prudencia, ni justicia, sino destemplanza en dar / doctrina por no saver arreglarse al oficio con fortaleza.

Es verdad que le toca al confesor la doctrina, alumbrando la / ignorancia del que confiesa. Pero, aunque toca *semper*, mas no / *pro semper*, sino *pro aliquando*, quando conviene, maior / obligación ai para la integridad de la confesión, que aun para la doc- / trina, porque la integridad de la confesión es parte

¹⁹⁸ Palabra en desuso: Confección farmacéutica antigua, compuesta de varios elementos, como el opio, y aplicada a las mordeduras de serpientes y culebras (cf. <https://definiciona.com/atriaca/>).

¹⁹⁹ Palabra no del todo legible. Optamos por esta en virtud de su carácter perjudicial para la salud.

integral / (alomenos) del sacramento, lo que no tiene la doctrina, que sirve / solamente de disposición previa; yno obstante, vemos que se dispen- / sa ave- / ces; y en la Yglesia antigua, ia dixe, se dispensó para muchos / mortales que se reputaban por quotidianos, y en hombres lábiles por / sus malas costumbres, difíciles de evitarse. Y oy en muchos casos se da / el sacramento sin esa inte- / gridad de la confesión, porque esa dispensa la / piden las circunstancias. Y la Yglesai ningún pecado manda se con- / fiese para la confirmación, ni órdenes, ni matrimonio, ni para el santo / Ôleo; y aunque obliga al pecador a confesarse por mandato de Dios, / mandato que obliga *semper*, pero no *pro semper*. Ni la Yglesia obliga / â nadie â confesarse, sino en tres ocasiones: cada año por la / Quaresma, quando aia de recibirla Eucharistía y quando ai peligro de morir, / de asistir al Tribunal de Dios. Esto vemos aun en la confe- //^{35r} sión, ¿con cuánta más razón podrá haver, y ai frequentemente, cir- / cunstancia en que se dé el sacramento sin la doctrina, *aliunde* ne- / cesaria y utilísima?

Ciertamente, ai ocasiones en que no solo no obliga a dar doctri- / na, sino que daña, sino es quizá poca y con prudencia. Los doctos no / quieren ser ense- / ñados, ni vienen al confesor como maestro; no creen / que son inferiores aél para ser discípulos del que desprecian por su lite- / ratura en su ánimo. Esa es menester enseñar al docto y maestro / en lo que necesita para sus vicios, una doctrina superior, y con tal / altura y maña prudente que el docto soberbio se humillara yse / reconociera inferior â tanta luz. Quizá de haber Vuestra Pa- / ternidad faltado â / dar la enseñanza que convenía al sacerdote, que medize, sucedió sa- / lir con la doctrina furioso y empeorado. Unas personas ai que, si / se les dize algo, se acortan, callan y empeoran, y otras ai que si / no se les reprehende mucho, juzgan que no han confesado. Otras / ai incapaces de enseñanza por muchas cosas, o sea, por no tener en- / tendimiento, ô por no haber tenido cultivo en su crianza, sin oír / nada, ni en esquelas, ni en púlpitos, criados y educados como / bestias, que aun no entienden el idioma con que se les enseña. Ô / muchos por estar sepultados, y atollados, en los vicios con los que caen / en un sueño profundísimo adonde era lexos de las verdades de / la feê, por más que se les quiera con ellas refrenar; otros por sor- / dos, y mudos otros, y otros semifatuos, alocados, simples, balbucientes, / turbados y temblando de aquel mal paso, y nada atienden sino / a salir del estrecho, y que no se les olvide nada de las culpas que / traen pensadas. Vaia mi Padre Maes- / tro adetenerse con estos predicándo- //^{35v} les con esfuerzo, y perder el tiempo inútilmente, el trabajo y la salud / del cuerpo con los repetidos ahíncos, y lo peor es, con esa impru- / dencia charitativa faltar al bueno y recto usso dese ministerio.

Es preciso sea diversa la doctrina, aun quando convenga darla. / Es menester esté el ánimo pacífico y limpio para que Dios alumbre la prudencia en lo

que se habla, para no errar en el *quánto* ni en el *cómo* / ni en lo que toca para la corrección y la instrucción, que son dos cosas / â que se reduce la doctrina. La Yglesia no enseña igualmente â todos, dize el Agustino (en el) libro de *Moribus Ecclesiae*, 31: *Ô! Ecclesia / catholica, mater Christianorum verissima*, (dize) *tu pueriliter pueros, / fortiter jubenes, quiete senes, prout cujuscumque non corporis / tantum, sed et animi (a)etas est, exerces et doces*²⁰⁰. Y vuestra Paternidad, con los / encenagados que son en el ánimo *pueri*, y aun *denuo nati*²⁰¹, y que / aquel día comienzan quizá la buena voluntad para la vida / cristiana, los quiere ia jóvenes y los trata como a fuertes, que- / riendo que sean ia robustos a fuerza de ahíncos, de machacarlos, / quando debe el confesor acomodarse al espíritu párbulo con que traen un solo / inicio del temor de Dios, y flaco deseo de su salvación, el que debe / fomentar y acalorar *dulciter* no se extinga, no exasperarlo, ni / desampararlo para que se pierda, sino abrigar aquella voluntad que dize el / profeta: Dios es quien la prepara, *praeparabitur voluntas a Domino*²⁰², / porque crezca, o alomenos, si se perdiese y apagase aquella llamita, que no / tenga el confesor la culpa por imprudencia. Este es el espíritu de la Yglesia, / y el que enseña la theología cathólica, *docere et exercere pueros pue- / riliter*; y, en llegando a ser jóvenes en las virtudes, *iubenes vero / fortiter*, según que la hedad del ánimo de cada uno pidiese. //^{36r}

Regla VII

La judicatura es la que da al Padre Maestro más cuidado, y fatiga, que la / medicina y enseñanza en medio de ser estas dos más dificultosas. La / absolución, si se ha de dar o no, y el cuándo se debe dilatar ô se ha de dar / sin miedo y de prompto, es el gran batallón deese ánimo afligido / y estrecho, quando carga sobre Vuestra Paternidad un dilubio de males de hombres en- / cenagados en sus constumbres, sin ver que se emmienden ni se / corrijan, ni hacer caso de lo que se les dice y reprehende. Qui- / siera el Padre Maestro ver que, con el aspensorio de su doctrina, salían / blancos como la niebe pura â una vida sin mancha. Pero / *quis potest facere mundos homines corruptos*

²⁰⁰ Agustín de Hipona, *mor*: I, 30, 62-63, PL 32, 1336-1337.

²⁰¹ Cf. Jn 3,3.

²⁰² Con la variante “*praeparatur*”, se trata de la traducción de Prov 8,35 conforme a la versión de los LXX. Así la cita Agustín de Hipona en *ret*: I,10,2, PL 32, 599; 2,1,2, PL 32, 630; *c. ep. Pel.*, I,18,36, PL 44, 567; II,9,20, PL 44, 585; IV,6,12, PL 44, 618; s. 333,1, PL 38, 1464. La traducción de la Vulgata reza así: “Qui me invenerit, inveniet vitam, et hauriet salutem a Domino”.

*de immundo / conceptos semine? Nonné Jesuchristus qui solus est?*²⁰³. Pues / ¿para qué el Padre Maestro quiere ser más de lo que es? ¿Para qué quiere ex- / ceder su ministerio de confesor, y ministro del único salvador, / haciéndose co-redemptor con él? Esta confianza propia, / (de) presunción altanera y estimación de sus fuerzas, de su litera- / tura y de sus ahíncos forzudos para sacar del lodo a los im- / mundos, es no creer la feê, que dice: *Sine me nihil potestis fa- / cere*²⁰⁴; *vanum est vobis ante lucem surgere*²⁰⁵; *non est aliquid qui rigat, neque qui plantat, sed qui incrementum dat Deus*²⁰⁶. Es creer / poco del sacramento y no esperar en Dios solo, sino en sí / mismo. Y viendo que nada se saca, sino tinieblas y amargas espinas, entra el *después* y la fuga del ministerio como de / una espada de dos filos. Esto es no conocerse bien Vues- tra Paternidad assí / mismo, y sin conocerse un hombre assí mismo no podrá cu- / rar llagas ajenas, aun en lo que le toca. Además, por atender //^{36v} â uno ô aotro con conato, diciéndoles mucho, se cansa el cuer- / po, se debilita el ánimo, se amarga y se enflaqueze el spíritu / para continuar con más y más penitentes a los que es preciso, ya / fastidiado, los fastidie, y ni tenga ia fuer- za, ni sepa qué decirles. / De lo que sale que, por hacer mucho por uno ô por dos, no haga nada por / muchos, no les diga, ni enseñe prudenter, y los heche a perder / con esas tinieblas, y Vuestra Paternidad quede amargo, cansado, y escrupuloso. / Mexor era hacer lo que dice el Psalmista: *Fortitudinem meam ad te / custodiam*²⁰⁷, dando la doctrina con templanza para reserbar fuerzas al / camino que queda, viendo que *adhuc magna tibi restat via*²⁰⁸. Ôsi / Vuestra Paternidad no quisiere salir cansado de confesar â muchos, y muchísimos, / en días de concurso, jubileos y mundaciones de gentes, que oprimen, / sofocan y desazonan, tiene el caso eficaz remedio, combiene â / saber: no tomar la carga pesadísima aduna sobre sus ombros / propios, sino sobre los ajenos, sobre los del Gigante omnipotente, / que no a cien pecadores, ni a cien mill, millares; sino al mundo / universo de todos los siglos naufragó en el dilubio de males, y / abominaciones, lo tomó sobre sus ombros a peso, y lo sacó â / salbo. Esta feê diera paz tranquila, diera fuerzas y pru- / dencia para solo tocar la carga con la mano, en lo que solo toca / al ministro, sin cargarse con todo el peso â nuestra

²⁰³ Job 14,4. Variante: “Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?”.

²⁰⁴ Jn 15,5.

²⁰⁵ Sal 126,2.

²⁰⁶ 1Cor 3,7. Variante: “Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat: sed qui incrementum dat, Deus”.

²⁰⁷ Sal 58,10.

²⁰⁸ 1Re 19,7. Variante: “Grandis enim tibi restat via”.

flaqueza / insoportable, y solo puede aquel Gigante que *portat omnia / verbo virtutis suae, purgationem pec(c)atorum faciens*²⁰⁹.

Esto es lo que ignoro, dice el Padre Maestro, qué cosa es tocar la car- / ga con sola la mano sin cargarla sobre el hombro, ô no hacer sino / lo que está a nuestra mano, o lo que toca solamente a nuestro ministerio; ¿por //^{37r} qué, en llegando al oficio de juez, en que ha de sentenciar, no sé / lo que debo hacer sobre dar o negar la absolución? A lo que / digo que es cosa fácil, y no es tan ardua como Vuestra Paternidad la concibe. / Dixo san Agustín tratando de Ecclesiástica disciplina: *Habe cha- / ritatem et fact quidquid vis*²¹⁰. Como Vuestra Paternidad ame a los penitentes, / haga lo que quisiera, o dé o niegue la absolución, porque, siendo / la charidad la que sentencia, será bien manejada causa, *quia charitas patiens est, benigna est, non agit perperam*²¹¹. Pero como / están mezclados, dize mi Padre Maestro, los justos con los réprobos, / con estos incorregibles, dudo el absolverlos, y no sé cómo la cha- / ridad misma los absuelva. Es verdad que están mezclados, y que / está dicho: *Nemo potest corrigere, quem Deus derpexerit*²¹². Pero por / lo mismo que están mezclados, e ignoramos *qui sint eius vel / non*, y nos está prohibido el separar antes de tiempo la cizaña / del trigo, tiene la charidad un dilatado campo para llober / misericordias, *super bonos et malos, et super justos et injustos*²¹³. / Están mezclados buenos y malos; assí los adunó en una Yglesia / la altura altísima de los consejos de la mui profunda sabiduría. / Y ¿para qué sufre a los malos? Para que sean buenos y escogidos, desechan- / do solamente por último a los tercios. Vea aquí Vuestra Paternidad lo que haze la / charidad, aiudar con la doctrina y sacramentos â los malos, / lo que, aunque parescan â nuestros ojos mui perdidos, quizá Dios los / mira *oculo vigilante* para que no se pierdan, se enmienden y se / rindan, y, como confesando ia se rinden, ia obedecen, ia propo- / nen, ia comienzan la salud por el *initio* de una buena vo- / luntad, la charidad por si acaso le sirbe el sacramento, lo fran- //^{37v} quea, aun al impío, como quien larga la mano para que salga del / cieno; y si por fin él es terco, es mucha gloria del confesor aver / sido charitativo con

²⁰⁹ Hb 1,3.

²¹⁰ Quizá se aluda al famoso adagio agustiniano: “Dilige, et quidquid vis fac” (Agustín de Hipona, s. 163 B, 3: Miscelánea agustiniana, Romae 1930, 1, 214; *ep. Io.* 7,8, PL 35, 2033.

²¹¹ 1Cor 13,4. Variante: “Caritas patiens est, benigna est. Caritas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur”. Beda el Venerable, “Tabernaculo et vasis eius, ac vestibus sacerdotum”, lib. III, cap. 11: J. A. Giles (ed.), *The Complete Works of Venerable Bede in the original latin*, VII, *Commentaries on the Scriptures* (London, Whittaker and &, Ave Maria Lane, 1844), 353.

²¹² Ecl 7,14. Variante: “Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere, quem ille despexerit”.

²¹³ Mt 5,45.

el próximo, aunque perdido; na haze, pues, da- / ño la mezcla de malos con buenos, debiendo la charidad exten- / derse a todos mientras ignora el éxito de cada uno.

De aquí sale sin escrupulizar la práctica de la absolución, / porque, si absuelbe, es la charidad la que manda, y, si niega la absolu- / ción o la dilata, es la charidad misma la que así lo executa, / y siempre lo haze *juste et prudenter*, porque ambas cosas se / practican *charitative*, y es la razón *a priori* y fundamen- / tal, porque la charidad mira ha hacer bien al próximo, y / bien el grande y aun el único, que se llama *bien*, qual es la sal- / bación o eterna felicidad. Por esto, quando la charidad puede co- / nocer si la absolución hará para ese fin provecho alguno al / próximo, la da sin miedo, y aun con gusto. Pero si ve que el reo le / es más provechoso negarle, ô dilatarle la absolución *charitative*, / sin congoxa ni fatiga la suspende *dulciter*. Pero como la cha- / ridad a veces no conoce (dize mi Padre) lo que fixamente al penitente / le combiene, ai que temer no se falte a la reverencia debida / al sacramento dándolo al indigno, sobre lo que la Theología mo- / ral nos pone tanto miedo. Yo digo al Padre Maestro que estoi con- / tento con solo el que crea que, quando la charidad viese que al reo / miserable más le combiene darle el sacramento que negarlo, / entonces lo dará Vuestra Paternidad sin escrúpulo, porque es ia más fácil el / saver (según podemos saver acá metidos en ignorancias y / tinieblas) cuándo más le combiene al próximo, uno que otro, darles //^{38r} el sacramento, ô negarlo. En lo demás de la reberencia / debida al sacramento. no crea mi Padre que se falta nunca quando / se da con prudencia charitativa, porque solamente se faltará al / respeto debido al sacramento quando se desordenara este del fin / a que fue instituido; el próximo y su salvación es el fin suio, si- / endo el sacramento solamente medio que se manda administrar para ese / fin; luego solamente será falta de respeto, quando se desordenase de su / fin, dándolo o negándolo en daño del próximo; luego, quando se da / o se niega porque se ve que uno u otro le aprovecha, se honrra / al sacramento y no se desprecia ni se le falta a la reverencia de- / vida, antes se le da orden, que es su maior honor y culto, según / la intención del Jesucristo. Ni otra cosa enseña la theología / ni jamás las condenadas ni cánones decretales prohíben que / se dé el sacramento *charitate et prudencia*, la que dicta que al / hombre se le dé el sacramento (que es suio por dádiva de Jesucristo / *in bonum miserorum, sed credentium*), quando de él saca provecho al- / guno, y ningún daño. Antes se ve que los cánones y los theólogos, / sus intérpretes, los Santos Padres, los Papas y la práctica de la Yglesia, / no enseñan otra cosa que la charidad y salud de las almas, / en sus leies, ordenanzas, prohibiciones, para la administra- / ción de los sacramentos con orden debido. Ca(l)mará a Vuestra Paternidad si / sobre esto se acumularan textos (aun sagrados) de todos, singu- / larmente del Agustino, el que

continuamente inculca con su pluma / esta doctrina. Pero baste decir lo que, buscando el célebre co- / lector de los cánones, decretos y concilios, dice en el libro 19, capítulo 8, y es / así: *Haec omnia de canonibus, et (de) sanctorum Patrum sententiis //^{38v} de Hieronimo, et Augustino, (y otros) et ex penitentiali Roma- / no vera col(l)igimus; sed quia nulli neces(s)e sit perire scien- / tibus et intelligentibus animarum medicis haec temperanda / commisimus*²¹⁴. Adonde se ve que esta(e) gran canonista comete / todas las reglas al templado usso que combiene según la / inteligencia de los sabios médicos de las almas.

El otro insigne collector de los cánones (uno y otro / antes de Graciano²¹⁵),

²¹⁴ Puede que el autor se refiera a Bucardo (Burkhard) de Worms (965-1025), quien, al ser nombrado obispo de esta diócesis, recopiló de veinte libros los cánones que sirvieran para mejorar la vida eclesiástica de aquella, reformando los modales, pues le preocupaban el orden material y la conducta moral del clero, e intentando resolver los conflictos que permanentemente surgían entre la Iglesia y las autoridades civiles, entre el Papa y los obispos, entre los clérigos y los monjes. Dicha compilación, de corte moderado y con evidentes fines didácticos, recibió el nombre de *Decretorum Libri Viginii*, popularmente conocido como *Decretum* o *Brocardus* (1012-1023). De los veinte capítulos que componen el libro, el decimonoveno, destinado a los cánones vinculados con la administración de la penitencia, adquiere un nombre propio: *Corrector sive Medicus*, catalogado por G. Austin “penitencial anotado”. Aun con todo, el autor de la *Respuesta* también puede aludir a la compilación anónima *Collectio Anselmo dedicata* (c. 883-897), segunda fuente importante de la obra de Bucardo, que le inspira, además de contenidos, la estructura de la obra. Para algunos autores, el obispo de Worms, que sigue bastante fielmente esta fuente, acomete significativas omisiones, como el texto aquí citado por nuestro autor (cf. Augustini Theineri, *Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium. Continuatio*, Collegio Urbano, Romae 1836, 311; G. Austin, *Shaping Church Law Around the Year 1000. The Decretum of Burchard of Worms*, Routledge, London 2009; F. Gagnon, *Le Corrector sive Medicus de Burchard de Worms (1000-1025): présentation, traduction et commentaire ethno-historique*, Montral 2010: https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/4915/Gagnon_Francois_2011_memoire.pdf?sequence=4&isAllowed=y). Otra recopilación reseñable de la época, que bebe del *Decreto* de Bucardo, es la *Collectio canonum* (1081-1086) de Anselmo de Baggio el Joven (1036-1086), obispo de Lucca, obra de referencia en la implantación de la Reforma Gregoriana (cf. K. G. Cushing, “Polemic or Handbook? Recensión Bb of Anselm of Lucca’s *Collectio Canonum*”: B. C. Brasington and K. G. Cushing (eds.), *Bishops, Text and the Use of Canon Law around 1100*, Ashgate, Burlington 2008, 69-78; F. Martínez Martínez, “La superioridad del derecho divino en el pensamiento pregraceano: Una visión de las colecciones canónicas medievales”: *Ius canonicum* 89 (2005) 213-222).

²¹⁵ Graciano es todavía un desconocido para la crítica histórica. Aunque ignoramos sus orígenes, formación, carácter, estatus o relación con Inocencio II, hoy se afirma que estaría vinculado con los canónigos regulares de París (cf. G. Mazzanti, “Graziano e Rolando Bandinelli”: *Studi di Storia del Diritto* 2 (1999) 79-103). De lo que no cabe duda es de que trazó “el grandioso proyecto de concordar los cánones discordantes. Con este Decreto empieza de nuevo la historia del Derecho canónico”, al que se le otorga autonomía y personalidad específica (cf. F. J. Cardona Vidal, *Los diecisiete artículos de Richard Kane*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2018, 129). De aquí nació *Concordia discordantium canonum*, o el *Decreto* de Graciano, que suele datarse en el año 1140 y que ha de considerarse un proyecto comprensivo y didáctico, en cuanto sintetiza y ordena con coherencia la tradición canónica anterior a él (recopilaciones de Bucardo, el *Dictatus Papae* de Gregorio VII, la

el obispo Yvo²¹⁶, dice también en su pró- / logo: *Quicumque Ecclesiasticus Doctor (...) regula ita interpretatur / et moderatur, ut ad regnum charitatis cuncta (...) referat nec / peccat, nec errat, cum saluti proximorum consulens ad finem / sacris institutionibus debitum pervenire intendat*; y cita el / dicho del Agustino ya mencionado, undi dicit Augustinus: *Habe / charitatem et fac quidquid vis*²¹⁷, en que se ve en poco explicado todo / mi pensamiento: que no se desonra el sacramento sino quando / se desordena de su fin, que es el bien del próximo, desuerte que el / darlo o negarlo sea para su utilidad; y si en uno o en otro no se / mira a la salud del próximo, se desprecia y se comete sacri- / legio. Porque el pecado, qualquiera que sea, no es otra cosa que desordenar / las cosas de sus fines; y la rectitud o bondad es guardar ese / orden. Assí, san Agustín, en el libro de las 38 cuestiones, cuestión 30, / dice assí: *Omnis humana perversio, quem est virtium, dicitur est / haec, velle uti fruendis*;

Colección de los 74 títulos, la Colección de Cánones de Anselmo de Lucca y de Yvo de Chartres, la colección del cardenal Deusdedit). Cf. D. Sequeira, *Os presbíteros diocesanos e o seu envolvimento na política: proibição e excepção*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, 51-57; J. M. Viejo-Ximénez, “La composición del decreto de Graciano”: *Ius canonicum* 90 (2005) 431-485; C. Larrainzar González, “La investigación actual sobre el Decreto de Graciano”: *Annaeus* 2 (2005) 67-92.

²¹⁶ Yvo de Chartres (1040-1116), uno de los representantes más relevantes de la cultura francesa del momento y uno de los que aportó luz para resolver la denominada *Guerra de las investiduras*, ha pasado a la historia como el autor de tres grandes recopilaciones jurídicas, elaboradas entre 1094 y 1096. Estaría primero la *Tripartia*, “colección cronológica... de cánones, textos patrísticos y normas jurídicas tomadas del derecho romano y franco, que se enmarca dentro del espíritu usual de compilación existente en las colecciones anteriores”; el *Decretum*, florilegio jurídico que abarca diecisiete libros; y la *Panormia* o resumen de la obra anterior que, a diferencia de ella y de la *Tripartia*, aporta cierta novedad al tratamiento de las fuentes canónicas: no se es ya solo una colección de textos, sino que se eligen y ordenan de manera que adquieren cierta ligazón. Como dice F. Martínez Martínez, “se recoge, se depura, se selecciona, se integra” (F. Martínez Martínez, “La superioridad... 222-223, cf. 222-231). Por ello, habría que considerarse esta su obra más importante, aunque “sea tributaria del *Decretum* y oper(e) con los mismos textos” (cf. Id., “Orto y ocaso de una definición. El concepto de derecho en las colecciones canónicas anteriores a Graciano”: *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 18 (2006) 457, cf. 450-458). Sin embargo, esta versión tradicional ha sido rebatida por C. Rolker, quien sostiene que Ivo de Chartres no recopiló la tercera obra, ni escribió el famoso *Prólogo* al *Decretum*, reproducido en *Panormiae*. Esta hipótesis replantea el influjo de este personaje en el desenvolvimiento, no solo del derecho canónico, sino de la reforma gregoriana, la escolástica y la retórica (cf. C. Rolker, *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres*, Cambridge University Press, Cambridge 2009).

²¹⁷ Pueden encontrarse el texto y un comentario al mismo en B. C. Brasington (ed.), *Ways of Mercy: The Prologue of Ivo de Chartres. Edition and Analysis*, LIT Verlag, Münster 2004 (véase, p. e., p. 8, n. 18); C. Rolker, *Canon Law...* 165, n. 8; F. Martínez Martínez, “La superioridad... 223. Sobre el papel relevante de la caridad en la hermenéutica de la ley para san Ivo, siguiendo la doctrina agustiniana y especialmente ‘el reino del amor’ referido en Agustín de Hipona, *doc. Chr.* III, XV, 23, PL, 34, 74, cf. B. C. Brasington (ed.), *Ways of Mercy...* 26-29.

*atque utendis frui. Et contra omnis or- / dinatio, quae est virtus, dicitur est haec, fruendis uti, utendis frui*²¹⁸. / En que se ve que desordenar los medios, haciéndolos fines, ô a estos hacerlos medios, es lo que se llama perversión ô pecado²¹⁹. //^{39r}

No puede darse el sacramento *sacrilege* quando se da *honeste*. Bien honesto se dize aquello *quod propter se ipsum / expetendum est*²²⁰. El bien *utile* es aquel *quod propter aliud*. / Del mismo modo se dize que gozamos de la cosa quando de *ea re / capimus voluptatem*²²¹. No hablo aora de la honestidad úl- / tima, a las que todas las cosas honestas han de ser referidas. / Esta es una inteligible velleza, que se dice espiritual, y respec- / to de ella, la utilidad es la divina providencia, que hizo to- / das las visibles vellezas. Por eso, aunque ai tantas visibles / hermosuras, las que no propriamente se llaman *honestas*. / Pero aquella primaria honestidad bella y hermosa, de a- / donde tienen su velleza las cosas visibles, ella no es visible. / De aquí viene que ai muchas cosas útiles y visibles, pero aque- / lla utilidad por la que *nobis prosunt*²²² no es visible, y se dice Pro- / videncia divina. Todos sabemos que con el nombre de cosas visi- / bles se comprehenden todas las cosas corporales. Combieni, /

²¹⁸ Agustín de Hipona, *div. qu.* 30, PL 40, 19: “Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui; et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti”.

²¹⁹ En su argumentación, el autor juega con dos ideas centrales en el pensamiento agustiniano, íntimamente relacionadas. Por una parte, el concepto del *ordo amoris* (cf. J. I. Sánchez Gordillo, “La virtud y el orden del amor en *La ciudad de Dios* de san Agustín”: *Augustinus* 200/201 (2006) 123-186; D. Natal Álvarez, “El *ordo amoris* en san Agustín”: *Revista Agustiniana* 149 (2008) 527-551; A. D. Román Ortiz, “El orden del amor. San Agustín y la ética de los valores de Scheler”: *Augustinus* 228/229 (2013) 119-161), y la dialéctica del *uti* y el *frui* como la doble dimensión del amor humano (cf. I. López, “*Uti* y *frui*: la doble dimensión del amor en el pensamiento de Agustín de Hipona”: *Cuadernos de teología* 2 (2016) 104-125; R. Canning, “The Augustinian *uti/frui*. Distinction in the Relation between Love Neighbour and Lovefor God”: *Augustiniana* 33 (1983) 165-231; K. Y. Bruchill-Limb, “The actuality of Augustine’s distinction between *uti* and *frui*”: *Augustiniana* 56 (2006) 183-197). De ellas se deriva el concepto agustiniano de pecado como errar en el horizonte del amor, llegando el ser humano al *amor sui* y la consiguiente *aversio Dei* (cf. Agustín de Hipona, *Simpl.* I,2,18, PL 40,122-124; *civ. Dei* 12,6, PL 41, 353-355; 14,18, PL 41,456; *lib. arb.* I,16,35, PL 32,1240; II,19,53, PL 32,1269). Advértase que el Hiponense tan solo juega con el significado de uno de los verbos hebreos más utilizados en la Escritura para referirse al pecado (*ht*’), que significa precisamente ‘errar un objetivo, deviar, caer’ (cf. Jc 20,16; Pr 19,2; R. Knierim, “*ht*’, errar, pecar”: E. Jenni y C. Westermann (dir.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, I, Cristiandad, Madrid 1978, 755-765).

²²⁰ Agustín de Hipona, *div. qu.* 30, PL 40,19.

²²¹ *Ibid.* Variante: “*Frui ergo dicimur ea re de qua capimus voluptatem*”.

²²² *Ibid.*

pues, *frui pulchris invisibilibus, id est, honestis*²²³. Pero, de las cosas / útiles, *no gozar, ni usar*, usar de todo según *cómo* y del modo / que se debe usar. Por esto usar de una cosa es propio de racio- / nales, el gozar de ella es común a las bestias. Estas gozan *et / fruuntur cibo, et potu qualibet corporali voluptate*²²⁴. Pero no / se dice que usan de las cosas que detestan. Porque es menester ser / hombres sabios para saver adónde, a quién y qué cosa es lo que se ha / de referir y ordenar. Por eso se dice que abusar de la cosa y *abutuntur / ea* que no usan bien de ella, ni la dirigen, ni la ordenan, y la profanan. / Ni anadie aprovecha aquello de que mal usa. //^{39v}

Vea aquí Vuestra Paternidad lo que es pecado *frui utendis, vel uti fruendis*, que es lo / mismo que desordenar los fines y medios, permutando unos por / otros. Aora pues, el mismo san Agustín, en el libro De doctrina christiana, / capítulo 10, dize: *Non (autem) praecipit Scriptura nisi caritatem, nec culpatur nisi cupiditatem, et eo(dem) modo informat mores hominum. Y añade: / Caritatem voco motum animi ad fruendum (Deum propter / ipsum, et se, / et proximo propter Deum; cupiditatem autem motum / animi ad fruendum se)*²²⁵ *se et proximo et quod- / libet corpore non propter Deum*²²⁶. Desuerte que la charidad orde- / na todas las cosas *utens utendis, et non fruatur, nisi fruendis / vel honestis*²²⁷, y por eso *charitas non agis perperam*, antes es la / honestidad y virtud misma. Y al contrario, la concupiscencia / todo lo desordena, *utens fruendis, et fruens utendis*. Colija / de aquí el Padre Maestro cómo será sacrilegio ni desprecio de el sa- / cramento quando este se da *honeste charitative* y con orden al pró- / ximo, que es el fin que está ordenado, y se usa de *propter aliud*, y si se da con gozo, y *fruimur illo*, no es *propter ipsum*, sino *propter bonum proximi*, lo que no es *proprie frui*, sino *uti* con orden. / Ni crea Vuestra Paternidad que enseñan otra cosa la Theología moral en las re- / glas de su dirección, ni los Papas en sus Bullas, ni los Padres / en sus doctrinas.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.* Variante: “Et frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate”.

²²⁵ Este texto aparece en glosa marginal, muestra de uno de tantos errores típicos de la transcripción. El texto original reza así: “Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se”.

²²⁶ Agustín de Hipona, *doct. Chr.* IV,10,15-16, PL 34,96.

²²⁷ Vuelve a jugar, parafraseándolas, con las ideas tomadas de Agustín de Hipona, *div. qu.*

Regla VIII

Aun dilatando io ese animo *per spatia charitatis* (Padre Maestro) *adhuc angustiatur tibi vasa carnis tenebris, et scru- / pulis*²²⁸. Porque dize mi Padre: ¿quándo sabré que la absolución le es útil al / próximo para darla *charitative*? Veo a muchos con mushísimos / males y abominaciones, y veo no traen las partes todas que / el tridentino pone precisas para el sacramento, que son contrición, / confesión y satisfacción. Por eso no me parece que es charidad //^{40r} de el próximo; sino irrisión del sacramento el recibir aestos / perdidos. *Adhuc modicum lumen inte est*²²⁹, *Pater mi(hi)*. Muchas / cosas toca Vuestra Paternidad en pocas palabras y tenebrosas. Padre mío, si Vuestra Paternidad / no distingue el oficio de confesor, y lo que le toca por tal de lo / que le toca al reo, al penitente, al pecador, siempre estará / con escrúpulos, cargándose con los pecados ajenos. / Ala ino- / cencia, charidad, bondad y virtud del confesor no le obun- / bran²³⁰ ni le perjudican un punto los males ajenos, sino es cómplice ni es causa de los pecados. Esto no me parece necesitar de / probanza, pues no lo ignoran las mugercitas y niños de la / escuela. La mala disposición de los penitentes le aflige â Vuestra Paternidad / como si tubiese la culpa de ella. Buen castigo les espera â los / incrédulos, falsarios y sacrílegos; pero, al confesor que hizo *cha- / ritative* lo que pudo por ellos, *reposita est illi corona justitie*²³¹, / *propter bonum certamen*²³². Vuestra Paternidad no me pregunta para los peniten- / tes, a estos se les dice lo que les toca quando conviene, sino para sí, para su / oficio, para hacerlo bien hecho, sin escrúpulo, sin que en esto tengan / que ver los pecados ajenos, si el confesor no coadjuva a ellos ni ama / esos vicios, antes va por lástima y charidad de su próximo a qui- / tarlos. ¿Cómo será reo de lo que no está en su alvedrío? El confesor / no tiene otro remedio que dar aesa perdición más que dos cosas, o / que sean tres, de aquí no puede pasar: *la doctrina, el sacramento* con / la virtud que ai enél, y quizá algún *castigo* que convenga en la re- / prehensión y medicina. Y use Vuestra Paternidad bien de esas cosas, y no per- / derá el elogio del *euge, serve bone et fidelis*²³³. En lo demás, si él / no fuese un incrédulo y sacrílego, ia dixe a Vues-

²²⁸ Tiene en la mente aquí el autor el pensamiento agustiniano que reza: “Sed si angustantur vasa carnis, dilatentur spatia caritatis” (Agustín de Hipona, s. 69,1,1, PL 38,440-441).

²²⁹ Jn 12,35. Variante: “Adhuc modicum, lumen in vobis est”.

²³⁰ Término portugués que significa ‘cubrir de sombra, oscurecer, nublar, eclipsar, ensombrecer’.

²³¹ 2Tim 4,8. Variante: “In reliquo reposita est mihi corona justitiae”.

²³² 2Tim 4,7. Variante: “Bonum Certamen certavi”.

²³³ Mt 25,21.

tra Paternidad que todos los sa- //^{40v} mentos, por darse por ministros públicos, están expues- / tos aque los reciban los indignos sin culpa de los que *cha- / ritative* los franquean.

Dice el Padre Maestro que el Tridentino pone las tres partes / de la confe- sión, y que ve que no las traen los penitentes. No se / le dice a Vuestra Pater- nidad que el Tridentino no aia puesto las partes del sacra- / mento y los actos precisos del que confiesa para su fruto, pero no dice / el concilio al confesor que es menester que los vea este, y que no de- / be absolver al reo hasta que vea esos actos por vista como de ojos; / y que si absuelve sin ver primero, hace un sacrilegio haciendo el / sacramento nulo. No dice esto, antes manda que se faborezca al peni- / tente siempre que la charidad lo mandase. Por esto el sacerdote corre / presuroso al moribundo para apretarle la mano, y si llegó â tiempo / para poder darle la absolución, queda consolado y sin escrúpulo, go- / zoso de que por fin llegó â tiempo. El escrúpulo y desconsuelo / es si, por no darse prisa ô por alguna falta, no le pudo dar la / absolución. Esto es assí / porque la charidad tan mandada obliga / â favorecer al próximo en lo que necesita, y esta a nuestra mano. / Pero en verdad, que entonces no ve ni puede ver los actos del peni- / tente el confesor. Ysin aver visto, lo absuelve gustoso y sin es- / crúpulo de pecado ni de sacrilegio. Antes muchas veces lo ab- / suelve, viendo con desconsuelo la indisposición del moribundo, / como si le dio el mal con la concubina al lado, o en penden- / cia y desafío, o es sugeto de mal crédito y de malos hábitos, / o que en su enfermedad no quiso confesar, y lo dilató hasta que / aquel punto instó tan mucho. Y no obstante estas premisas, //^{41r} nadie niega la absolución â tales, juzgándose con razón / tiranía y falta de charidad y de conmiseración el no ayudar / al próximo en tal estrecho, por si *forte* le sirviese, no sea / que, si perece, tenga la culpa el sacerdote. Ysi por fin mu- / riese mal, que sea suia la culpa y no falta de Charidad en la / Yglesia, siempre buena madre aun con sus hijos malos. En esto / se ve que puede el confesor obrar bien en dar la absolución / que da por charidad, aunque el peni- tente no logre fruto por no / tener los actos precisos. Son dos cosas separables: ser el con- / fesor bueno y el penitente malo.

Solamente dos cosas solicita saver el confesor en el mori- / bundo para dar la absolución. La una, que crea la virtud del sacramento, / y esto lo averigua viendo que es cristiano y por eso confiesa en su áni- / mo los sacramentos que quiera, que pida, que deseé; y para que sepa / el confesor qué pide, basta que algún testigo diga que pidió, ô el / moribundo se explique con señas o apuntando la mano / o con una mirada, y otras señas no mui claras; sobre / lo qual save Vuestra Paternidad quánta anchura da la teología, y todo / este cuidado consiste en lo ia dicho *ne forte* el próximo nece- / site de mi aiuda, y fuera crueldad negarla. Vea aquí Vuestra Paternidad / reducidas a dos cosas

precisas para que el confesor absuelva *ho- / neste et charitative*, y por eso sin escrúpulo, *quia bene, quia / ordinate*. Una es feê del sacramento y la otra es virtud de / esa feê, pedir, desear, querer; y en una palabra venir con / buena y verdadera voluntad, que io llamo *buena intención*. / Entonces alomenos no ai sacrilegio, ni en uno ni en otro. //^{41v}

Quizá dria mi Padre que el moribundo es otro caso en que / no puede haber escrúpulo en absolver al que pide y desea por las / estrechas circunstancias que no dan treguas para otra cosa; como / ni entonces se atiende ni se aguarda a que la confesión sea / entera. Aque digo que es otro caso, pero es el mismo sacramento. / Este siempre se debe dar con respecto y *nunca, nunca*, se puede / cometer sacrilegio ninguno, ni por un próximo, ni por la / salvación de todo el mundo. Porque *non sunt facienda ma- / la* (dice el Apóstol) unde veniat bona²³⁴. Ni la charidad / manda ni puede mandar lo malo, ni *agit perperam*²³⁵. Luego, si se da la absolución al moribundo sin escrúpulo y con / gusto, es porque se sabe que se da sin pecado, sin sacrilegio y / sin falta de reberencia al sacramento. Y pues la Yglesia manda al / Ministro que absuelva, es señal de que se da la absolución *ordina- / te, bene et honeste, quia charitative*. De adonde se colige / que, quando se da la absolución en otras ocasiones (no tan estrechas), / en que por otras circunstancias, no las mimas, pero por la ne- / cesidad mui parecida, se da, digo, la absolución por charidad, / no ai sacrilegio ni escrúpulo; antes la Yglesia y la Theología man- / dan que se dé al reo miserable que creê, desea y pide lo que es / suio, *ne forte* le suceda algún daño, el que quizá se ve o se vi- / ene a los ojos, ô *ne forte* le prive de algún bien oculto que no alcan- / zó en lo que io me hiciera más reo que el otro. Y Vuestra Pater- nidad mismo, / aese miserable que asquea por lleno de abominaciones, y que / duda absolverlo, / y si lo absuelve, queda con escrúpulo, porque no ve, dice, en él los actos en el penitente precisos; dese, digo, //^{42r} desechado lo absolviera, desde luego Vuestra Paternidad, si allí le acome- / tiera un mal repentino, y sin ver esos actos entonces, los / que no veía antes, con toda satisfacción y seguridad le diera / promptamente la absolución, Padre mío, ¿quién hizo en Vuestra Paternidad esta / mudanza tan repentina? ¿Qué cosa desató la duda, quitó el es- / crúpulo, sosegó el ánimo? Fixamente no es otra cosa que la cha- / ridad y la obligación de socorrer al próximo, *ne forte* se pi- / erda por culpa

²³⁴ “Non sun facienda mala, ut eveniant bona”: “No es lícito hacer una cosa mala porque de ella se pueda derivar una buena”. Cf. J. Cantera Ortiz de Urbina, *Diccionario Akal del Refranero latino*, Akal, Madrid 2005, 154. Se trata de una sentencia muy afianzada en materia jurídica, basada en Rom 3,8: “Et non (sicut blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere) faciamus mala ut veniant bona: quorum damnatio justa est” (A. Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario y nuevos documentos*, CSIC, Madrid 1973, 294).

²³⁵ 1Cor 13,4.

del ministro, que le niega lo que le pide / aquel *recta intencione*. Y ¿porqué, pregunto a mi Padre, no / hizo antes la charidad ese oficio? O ¿porqué ella no basta / para el sosiego en otras ocasiones, en que, sino esas mismas, / ai otras necesidades multiplicadas a miles?

Quizá dirá mi Padre que ai diferencia grande, porque / el que cae en peligro de morir se presume que quiere salvar- / se; y de aí se colige que interiormente desea con eficacia la emmi- / enda, y pide sin hablar que se absuelva / con ansia, y el mis- / mo acto de morir pone como a los ojos los actos precisos / para el sacramento, los que no v(e)ía el confesor quando sano, y se v(e)ía / estar frío como un hielo. ¡Ha! ¡Padre mío! Que estos son discurs- / sos vagos, esas son ideas y providencias humanas de las que dice / la Escritura son tímidas e inciertas. La charidad, que *omnia / credit, omnia sperat, omnia sustinet*²³⁶, es la que gobierna ese / lanze para el acierto, y para quitar el escrúpulo. En lo demás, por / lo natural, si el moribundo quando sano no estaba dispuesto, menos lo estará caído el ánimo en el cuerpo y sepultado en / él con el dolor y la enfermedad. La luz de Dios es la que //^{42v} ha de comenzar la obra, dirigirla y perfeccionarla. Y / cree Vuestra Paternidad esa gracia y mutación soberana sin tener â- / quel alma entendimiento, sepultada de nuevo en las igno- / rancias y tinieblas en las que, si algo percibe, es solamente evi- / tar el daño del cuerpo miserable, que es lo que le aflige. Ya / veo eso, dice Vuestra Paternidad, pero que espera de la gracia y miseri- / cordia que haga la diestra del Excelso esta mudanza. Bien, / pero por fin hemos venido aparar a la charidad sola, / que *omnia sperat, omnia credit*²³⁷. Y ¿porqué, pregunto a Vuestra Paternidad, / no espera el que Dios haga esa gracia secreta también / con él quando se confiesa en salud? Ciertamente admira que / la charidad espere lo mui difícil y no espere lo más fá- / cil. La gracia en aquella hora estrecha es milagrosa, y / Dios, que no quiere *mortem pec(c)atoris*²³⁸, sino salvarlos a todos, / no suele querer ni salvarlos por caminos milagrosos, / alguna vez lo ha hecho, pero ha dicho que, por lo común, lla- / ma, convida, justifica y salva por el camino ordinario / de la gracia, conque gobierna el mundo y al pueblo de los es- / cogidos. Admira, pues, que la charidad espere en el moribundo un milagro que no está prometido, y no espere para el mis- / mo quando sano una gracia ordinaria conque Dios la ama, insta / y solicita por auxilio oportuno en toda la vida, sin aguar- / dar a hacer milagros en lances estrechos. Crea, pues, mi Padre, / que Jesucristo no desamparó su Yglesia con su Ascensión al cie- / lo. Todo lo ve, todo lo gobierna, yaun se quedó con nosotros, / y nos acompaña

²³⁶ 1Cor 13,7.

²³⁷ 1Cor 13,7.

²³⁸ Ez 33,11.

*usque ad consumationem saeculi*²³⁹. Él mismo //^{43r} instituyó los sacramentos y ministros para su uso: el está lla- / mando a los malos para hacerlos buenos; *forte* ese ese malo, / a quien Vuestra Paternidad desecha, es llamado, y Dios dio esa voluntad de / venir de creer, de desear su salvación, de confesar. Por eso / ai más razón de esperar de la divina gracia que el sacramento / le sirba quando confiesa sano, que no la difícil y milagrosa de / quando moribundo en lance estrecho.

Ni en esto se falta al Tridentino, porque siempre / es verdad que *ad perfectam et íntegram remisionem pec(c)a- / torum* son precisas las tres partes del sacramento: confesión, / contrición y satisfacción. Pero, hablando de la que da más / cuidado, que es la contrición, ¿cómo se ha de conocer ni pal- / par? Muchos monstruos se cometieran en el manejo del / sacramento si este se diera â juicio vago de los ministros, sino / se administrara â nadie hasta que ala ignorancia de nuestra / capacidad endeble y falible constara, juzgara (oliera, como Vuestra Paternidad / dice) el dolor, el temor y disposición. ¡Ô! ¿Qué ierros se cometie- / ran si, a juicio privado de cada uno (oliendo unos, y otros / no oliendo en tan infinitos casos)²⁴⁰, se había de conferir la / absolución? Los dictámenes de los hombres son diferentes, / y sobre una misma seña ai mil dudas. Cada día nos enga- / ña el sentido aun en lo corpóreo. Ni se juzga seguro cre- / er²⁴¹ para el recto juicio, ¿quánto menos lo será para lo espiritual del / camino? ¿Cómo había el concilio, ni Dios mismo, de man- / dar una cosa imposible? El corazón del hombre es ines- / crutable, dice el profeta: *Cor hominis inescrutabile, et quis //^{43v} cognosceret illud?*²⁴², y responde que solo Dios, *qui scrutatur re- / nes, et corda*²⁴³. ¿Ni qué seguridad tubiera nunca el confesor / del que obraba bien, si para esto tubiera obligación de asegurarse / de la contrición del penitente? Ciertamente la regla de las / operaciones debe ser firme y estable para ver por ella si peca / o *juste* obra, según se acerca o se aparta el hombre de la re- / gla; y como nunca se puede con certeza sondear el ánimo, / i menos ingenios cerrados, broncos e *indóciles*, siempre / estuviera el de el confesor inquieto, si tubiese obligación / en este punto a indagarlo todo. Con esto no hubiera ministros / que se expusieran al trabajo, huyendo todos de la confesión / como de una espada afilada que lastimaba sus concien- / cias,

²³⁹ Mt 28,20.

²⁴⁰ Llamada de atención para evitar arbitrariedades y disparidad de opiniones, que puedan confundir a quienes se van a confesar.

²⁴¹ Opto por este término ('cre- er:') como el más seguro para entender el pensamiento del autor, ya que en el texto original parece escribir 'creteri', que no halla sentido en el contexto.

²⁴² Jer 17,9. Variante: "Pravum est cor ómnium, et inescrutabile: quis cognosceret illud?".

²⁴³ Sal 7,10; Ap 2,23: "Scrutans corda et renes, Deus".

no pudiendo cumplir lo que se les mandaba, como a / Vuestra Paternidad le sucede, por querer *oler* el dolor de lo que juzga tiene / obligación, como buen juez para rectamente sentenciar. Pero / no ve Vuestra Paternidad que no puede ser, y que fuera preciso que Dios y / la Yglesia pusieran por ministros a los Ángeles, excluidos / los hombres de lo que no pueden.

Ciertamente, si aun el hombre sabe de sí mismo lo que / pasa en su ánimo, ¿quántas veces ignora si tiene dolor? Quiere, y aun duda de su voluntad. Resiste y cree que consiente. / Consiente en bueno o en malo, y no lo advierte. Juzga que / ama lo que aborrece, y le parece que aborrece lo que ama. Y / guerra el confesor entrar en ese chaos sin suelo para ase- / guarse de lo que pasa, y el ánimo obra, quando el que está aden- / tro duda y no penetra. *Quod operor, non inteligo*²⁴⁴, decía //^{44r} san Pablo, y (c.) 9 v. 11 (de) Job, tan avisado, decía hablando de la / incomprehensibilidad de Dios: *Si venerit ad me non vi- / debo eum, si abierit non intelligam*²⁴⁵. Y Vuestra Paternidad quiere / entender el Dios que ai en aquel alma suia, y si la ha vi- / sitado dándole temor santo, porque sino veo, huelo, pal- / po ese Espíritu Santo, quedo con escrúpulo y sin consuelo. No se / ffe vuestra Paternidad de esos signos falibles, que engañan â veces. A mí / me ha sucedido muchas, y aun muchísimas veces, cre- / er según lo que aparecía en lo exterior, que el penitente es- / taba frío y, como dice Vuestra Paternidad, como un ielo; y, de repente, / quando no se esperaba, ni de adónde nuestra corta vista podía / sospechar se escondía tal perla de la gracia, salir afuera / un fuego sagrado de ôlor vehemente con extremos mui / sensibles. ¡Reflexione ahora mi Padre si io, porque no palpava / ni olía la mudanza que traía ese penitente, lo hubiera de- / sechado como juez recto, gobernado por mi mal juicio / que ierro! ¡Que monstruo! ¡Qué desacierto no hubiera cometido! / Y quizá quedara vanaglorioso de haber sido confesor / mui ajustado a las reglas del Tridentino. Estos casos / que he experimentado son muchos, de adonde se ve que / en muchísimos más ai en que esperar aia en el ánimo / esa buena voluntad que deseamos, aunque en lo que vemos / aparezcan fríos e indispuestos. No es, pues, nuestro senti- / do y juicio falible la regla que Dios nos dexó para ministrar / los sacramentos. Ni es preciso ni obligación el estar seguros y ci- / ertos de la disposición y actos del reo. Porque antes quiere Dios //^{44v} que vibamos en feê. Y por feê y esperanza, â ciegas / nos lleba de la mano para que no erremos. No busque Vuestra Paternidad / ver ni palpar, porque *beati qui non viderunt et crediderunt*²⁴⁶. / El medio de caminar en feê obscura no ha dexado para el / acierto,

²⁴⁴ Rom 7,15.

²⁴⁵ Job 9,11.

²⁴⁶ Jn 20,29.

y obrar sin escrúpulo, sino es la *prudencia, jus- / ticia, fortaleza y templanza*. Estas nos dirigen y en- / señan como regla firme de nuestras operaciones, no el sen- / tido y juicio falible de cada uno imprudente, vago y / a veces injusto, enfermo y destemplado.

Regla IX

Aún quisiera mi Padre Maestro una regla fixa para / saber cuándo se daría el sacramento *charitative* para darlo / *honeste* y sin escrúpulo, porque se da *ordinate*. El dar / *charitative* consiste en el amor. El amar al próximo es / desear que se salve, alegrándose de sus bienes, que condu- / cen asu salvación, y sintiendo los males que le estorban / conseguirla. Esto es *diligere*, a que se añade el *orare* ô / *benefacere*, si es verdadero el *diligere*, porque el que desea mucho la salud del próximo la pide â Dios *instanter* como ora / por sí mismo. Assí pone de su parte para ese mismo efecto / lo que está a su mano, que es el *benefacere* al otro, según / está mandado: *Diligite, orate, benefacite*²⁴⁷ aun a los mal- / los que os persiguen, manda el salvador, y no abrá mal / ninguno en obedecerlo. El confesor tiene asu mano / el sacramento como juez a quien sele ha cometido ab- / solber y perdonar pecados; y, si como juez árbitro de //^{45r} esta causa, en vista de todo juzga que al penitente se / le hace bien y que le combiene para ese fin de la salvación / darle el sacramento, y más si ve que el negarlo le servirá de / estorbo, entonces dando la absolución *hac intentione*, da / el sacramento *charitative et ordinate, honeste, et bene, / et ideo laudabiliter*. Esto está claro, dice Vuestra Paternidad; pero como / le puede servir el sacramento al indigno para su salvación; / antes le servirá para ser más presto condenado por sacrílego. Es / así que es indigno el que no trae los actos precisos que pone el Tri- / dentino. De que se colige debe el confesor, como juez, indagar si / el reo trae esos actos para juzgar si es o no digno, no sea que, / porquerer hacerle bien, le haga mal, con lo que no dará el / sacramento *charitative*, y siempre quedará su ánimo con es- / crúpulo, enrredado con tales cuidados, sin tener regla se- / gura para evadirlos y administrar el oficio con paz, utilidad / y sosiego. Aloque digo â Vuestra Paternidad que confunde lo falso con lo ver- / dadero, y de af le viene el escrúpulo, aun quando está el sa- / cramento bien y *charitative* dado por parte del ministro. / Es cierto, y mucha verdad, que no se le puede dar al indigno / como tal, que el sacramento indignamente o *sacrilege* recibido / no le servirá al incrédulo para ser salbo.

²⁴⁷ Cf. Mt 5,44. A este axioma lo denomina Francisco Ortiz Lucio “el blasón de los cristianos” (*Jardín de amores, santos, y lugares comunes, doctrinales y pulpiales*, Juan Ñiñiguez de Liquerica, Alcalá de Henares 1589, tratado 7, capítulo III, 81v.).

También es verdad / que, sino lleba *nada* de los actos que prescribe el Tridentino / al penitente como partes del sacramento, no sacará este nada / para su bien, y mucho para su condenación. Assí mismo es / cierto que el confesor, como juez interior de aquella causa, / debe indagarla e imponerse bien en ella para sentenciar- //^{45v} la afabor ô del reo, absolviéndolo, o de la ley vindicativa, / condenándolo. Esto nadie lo niega, ¿ni quién ha de ne- / gar verdades tan claras? Pero Vuestra Paternidad mescla muchas cosas / falsas, poniéndole al confesor muchas obligaciones que / no tiene para enredarse y amargarse con escrúpulos y cuidados / agenos.

Es assí que no se le puede dar el sacramento al indigno. Pero / como a tal o como conocido que es ciertamente indigno. Mas le / pregunto a Vuestra Paternidad: ¿Tendrá obligación el confesor a indagar la ver- / dad cierta del caso, cosa imposible asu ministerio? Es ver- / dad que es juez; pero no juez divino y angélico, sino juez hu- / mano. Es juez del interior, pero por allegatos e informa- / ción del reo mismo. Es juez de causa interior; pero nun- / ca puede llegar a las secretas interioridades, adonde solo en- / tra el Juez que *corda scrutatur et renes*²⁴⁸. Es juez, pero ju- / ez de comisión, y cumple con arreglarse a lo que se le comete. / Es juez, pero no de juicio ultimado y definitivo, que Dios / ha reserbado para sí en el día último. Es juez, pero del / tribunal ideado de la misericordia â favor del reo, para que este salga libre del terrífico que nos aguarda â todos. Es / juez, pero de lo que puede, y no deloque le es imposible. Y ¿qué / puede? Puede indagar dos cosas, y eso le basta, para que, asegu- / rado de ellas, la charidad haga su oficio, que es hacer bien / al próximo. Una es que crea la virtud del sacramento para labar / sus pecados, que Cristo mereció por su cruz, y mana como fu- / ente de aguas vivas para los que las piden, las desean y emmi- //^{46r} endan los pecados de que quieren ser limpios. La otra es que, / en virtud de esa feê, lleguen a pedir el sacramento con volun- / tad verdadera y sincero ánimo. Ambas cosas se requie- / ren también para administrar otros sacramentos, esto es: *cre- / er y querer recibirlos*. El ministro no indaga si quiere / recibirlos con voluntad verdadera o fingida; *cree caritative* / que *veri et non ficte* pide, i desea, y porque lo dice con la boca / se los franquea. Pero en el de la penitencia es más que mi- / nistro; es juez, y debe juzgar de esa voluntad, e indagar si / es verdadera o es fingida, y no basta que el penitente lo diga / para que lo crea. Deve asegurarse quanto pudiese (y no más) de que / pide y desea el sacramento *vere et non ficte, sincere et non / dolose*, para poder darlo *charitative*.

Del mismo modo debe indagar los actos precisos / del sacramento según los señala el Tridentino. Porque, según / fuese la voluntad ô el querer el sacra-

²⁴⁸ Sal 7,10; Ap 2,23.

mento más o menos verda- / dera y sincera, tendrá el penitente más o menos de los / actos mandados, y se acerca más o menos al fruto pleno, / que es la justificación y la entera y perfecta remisión de / los pecados; porque enquerer *vere et non fecte* esta cierta / la recta intención. Este es el primer paso que da el ánimo / que amó lo malo, amando ia lo bueno. *Pr(a)eparatur voluntas / a Domino*²⁴⁹. La prepara por la feê que Dios excita con la gracia / auxiliante. Así lo cree la charidad aun en el más malo: / *Quia charitatis omnia credit, omnia sperat*²⁵⁰. No desconfía / de la conversión del perdido. Esta ha de comenzar alguna //^{46v} vez si ia no lo juzga con temeridad réprobo, y quiero se- / gregar ia sin tiempo, y sin ser de mi oficio ni empleo, la zi- / zaña del grano con orgullo presuntuoso, sin pabor al Jui- / cio divino. La charidad que espera esa conversión cree que / es ia quizás oy quando ve la buena voluntad con que quiere lo / bueno y no quiere ia lo malo. Está su ánimo mudado de / uno â otro. No quiere el pecado, busca para labarlo el sacramento, / se convierte de un estado â otro, seguía antes su voluntad / los vicios y a los mundanos y ia quiere las virtudes, y sigue / a los sacerdotes para que lo enseñen, lo dirijan *in viam salutis ae- / ternae*²⁵¹. Con esta recta intención y voluntad, pide absolución / y penitencia. El juez que indagó lo que pudo esa voluntad / ve en ella los actos del penitente, aunque no sea más que / principados, y da gracias a la misericordia divina, que / mudó la mala voluntad en buena, y espera que continua- / rá la obra; y, sin meterse en lo más secreto del ánimo / que no lo toca, ni puede saver lo que en aquel centro obra la / gracia, abriga quanto puede aquella voluntad, aquel querer, aque- / lla conversión, aquel *initio* que ha juzgado en vista de todo, y no / niega ael penitente lo que *vere et sine dolo* pide y desea, dándole / el sacramento para su remedio y salvación, por lo que lo da *chari- / tatiba*, pues en negarlo entonces obrará *tiranice*.

Esto también está claro, dice mi Padre Maestro. Pero, como es / fácil que el malo quiera ser bueno, y es mui común esa vo- / luntad en quasi todos, y la contrición que pone precisa el Tri- / dentino es difícil, siendo los motivos sobrenaturales, se ve //^{47r} el poco fruto, aun después de dada *charitative* la absolución. / Por ver esa voluntad ser buena; y después de haver creído, / y muchas veces atantos, buelben y viven perdidos y sin freno. / Este es el desconsuelo que no se le quitará â Vuestra Paternidad con regla / ninguna para sosegar el ánimo confesando sin escúpulo. / Padre mío, io también sospecho

²⁴⁹ Prov 8,35 (LXX). Véase lo dicho en la nota 202.

²⁵⁰ 1Cor 13,7.

²⁵¹ Agustín de Hipona, *ciu. Dei* 19,23,3, PL 41,652. Petición habitual presente en las oraciones (v.gr., cf. *Acta ecclesiae mediolanensis a Sancto Carolo Borromaeo*, II, Paulo Pagnonio, Mediolani 1846, 1159).

que este escrito aprovechará â / Vuestra Paternidad mui poco, y eso no quita el que tome *charitative* este tra- / vajo, a lo menos para mí fructuoso, con esperanza de que *forte* / a Vuestra Paternidad le sirba de algo. Mi Padre quisiera que todas las conversio- / nes fuesen extraordinarias como la de la Magdalena, de / Zacheo y san Mateo, la Samaritana y el Publicano. Y / también encuentro io a veces, y no pocas, conversiones mi- / lagrosas con goso y admiración de mi alma. Dios dispuso / el gobierno del mundo de ese modo ordinario, y ordenó la / práctica del sacramento con el que va disponiendo su obra *in / aquis multis*, caminando por cima de las aguas, sinque se / conosca su huella, *et semite tuae non cognoscentur*²⁵². Al / confesor no le toca entrar en ese mar en que perderá el / pie; solamente le toca en su recinto, con la dirección de la / prudencia, obrar con intención charitativa el ministerio / siempre para bien y salvación del próximo.

El desconsuelo es preciso, pero no el escrúpulo. La *cha- / ridad que non cogitat malum*²⁵³, y se complace con lo bueno, */ congaudet autem veritati*²⁵⁴, quando ve los males de los malos se affi- / ge, se entristece, se desconsuela, pero no se *irrita, charitas non irritatur*²⁵⁵, *patiens est, venigna est*²⁵⁶. Siente las terqueda- // ^{47v} des de los incrédulos, pero *omnia sustinet*²⁵⁷ *in spe*. No se le / quite â Vuestra Paternidad el desconsuelo de tratar tantos malos, sino que / los trate para su remedio, y (en) esto no ai escrúpulo, siendo el / bien propio y los males son agenos. Siempre los buenos / pastores se han afligido de la incorrigibilidad de los malos. / El Psalmista dice: *Vidi pr(a)evaticantes et tabescebam, quia man- / data tua non custodierunt*²⁵⁸. Vea Vuestra Paternidad en las cartas de san / Pablo sus aflicciones y llantos sobre la pérdida de sus discípulos, / por lo que había travajado; cuánto se lamenta de las disensio- / nes de los de Corinto, de la perversión de los Gallatas por / el engaño de los pseudo-apóstoles, igeneralmente *quis infirma- / tur, decía, et ego non*

²⁵² Sal 76,20. Variante: “In mari via tua, et semitae tuae in aquis multis, et vestigia tua non cognoscentur”.

²⁵³ 1Cor 13,5.

²⁵⁴ 1Cor 13,6.

²⁵⁵ 1Cor 13,5.

²⁵⁶ 1Cor 13,4.

²⁵⁷ 1Cor 13,7.

²⁵⁸ Sal 118,158. Variante: En lugar de “mandata tua”, aparece “eloquia tua”, empleándose la primera expresión en los versículos 4, 40, 45, 69, 86, 87, 100, 119, 128, 131, 134, 146, 159, 166, 172, 173, 176...

*infirmor? Quis scandalizatur, et ego / non uror?*²⁵⁹. Lea Vuestra Paternidad lo que san Agustín se lamenta sobre los males / que no podía remediar con su continua predicación, solicitud / y afán; pero sin dexar por eso el trabaxo, sin desechar a los / perdidos como quisieran ser buenos. Y los Profetas en la / Escritura cuánto se afligían por la incredulidad de los tercos, / y no los dexaban hasta que por el caso perdían la vida. Vea Vuestra Paternidad / singularmente en Jeremías, en su predicación tan llena de contra- / dicciones antes de la captividad; pero el maior asombro fue / después, con el pueblo residuo. Este, indócil contra su consejo / y contra el mandato de Dios de que no saliese de Judea para / ampararse del Aegipcio contra el Babilonio; y sin hacer / caso de la amenaza de Dios que llebaría â Aegipto la espada / de Nabuco, no obstante, tercos, se refugiaron a la sombra / del Aegipcio. Y Jeremías, ¿qué hizo con esta obstinación? ¿Los //^{48r} desamparó? ¿Los abandonó? Irritando la charidad, ¿perdió / la esperanza y la subsistencia? Los siguió, les asistió, les pre- / dicó, los mantubo, para que no se diesen a los ídolos del país, para / templar â Dios, no viniesen sobre ellos los males amena- / zados. Poco fruto sacó de los malos; antes estos ingratos / â tanto beneficio lo apedrearon; pero el profeta murió / cargado de palmas por la charidad victoriosa en tan / charitativas hazañas²⁶⁰.

Dice Vuestra Paternidad ve poco fruto de dar mucho el sacra- / mento; pues io veo mucho, y ciertamente se mantiene la / Yglesia con la frecuencia del sacramento, y el de la communion, / y vemos que está más bien governada con esta frecuencia que / no la Yglesia antigua en que no se frequentaba. Por es- / ta experiencia los confesores mandan como medi- / cina saludable la frecuencia del sacramento, y vemos / en los que se confiesan con amenudo estar más continen- / tes, más freno, más cuidado con sus conciencias. / La Yglesia manda a todos que lo reciban *saltem* una vez / al año, y quisiera que fuese amenudo. Luego es se- / ñal de que hace provecho. Y sino lo hiciera sino auno, / quizá entre veinte como Vuestra Paternidad dice para tanto daño y per- / juicio, no hubiera el Spíritu Santo instituido el uso, ni hubi- / era inspirado a la Yglesia tal práctica. Veo, pues, io mucho / fruto, y a los malos se les hace mucho bien y fabor en / medio de tanto mal. Y si son malos, es porque no per- / severan, y vemos que son más malos mientras más //^{48v} se retiran del sacramento. No perseveran en la buena / voluntad, que Dios les dio, y no porque el sacramento les hi- / zo mal como lo recibieran con buena voluntad y rec- / ta intención. No crea Vuestra Paternidad que llegarse el pecador â / Cristo ô a

²⁵⁹ 2Cor 11,29.

²⁶⁰ Para un acercamiento rápido a la vida, actividad y mensaje de este profeta, cf. J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*, Verbo divino, Estella 1992, 308-319, 470-474; P. Jaramillo, “Jeremías. Historia, vida y mensaje”: *Reseña bíblica* 37 (2003) 5-14.

la cruz, fuente de todas las gracias (cuia virtud está / en el sacramento oculta) con feê y recta intención, con espe- / ranza del perdón y con buena voluntad, será sin fruto nin- / guno, ni el salvador lo dexará vacío sin darle alguna li- / mosna, como lo hacía a quantos ael *bona intentione* se le lle- / gaban: *Quia virtus de illo exibat, et sanabat omnes*²⁶¹. Es / verdad que ban con muchos pecados, pero no ban pecan- / do, no ban sin feê, ô con mala intención, o con dolosa / fingida voluntad. Eso fuera ir pecando.

Pero ¿qué fruto, dice Vuestra Paternidad, pueden sacar si, v. gr., no / lleban contrición, y lo más que lleban es un *initio* de ella / en la voluntad buena, que Dios les inspira para que cresca / si continúan, si caminan, si se ayudan, si perseveran / en la vida nueva prometida? ¿Y más siendo la con- / trición el más preciso acto del sacramento que pone el Tri- / dentino? Que digo dos cosas. La primera, que, llebando feê / del sacramento y verdadera voluntad de recibirlo, en am- / bas cosas se encierra la conversión â Dios, que es la con- / trición; pero cuánta sea, y si es la que combiene para la justifica- / ción del reo, lo ignoramos, y es cosa reservada al Juicio / de Dios, y no pertenece al nuestro falible humano, y por / eso incierta. En la feê y en la verdadera voluntad //^{49r} está encerrado todo loque deseamos en los convertidos, / contritos y dignos del sacramento; itál pudiera ser la feê, que / por ella se les perdonaran los pecados, y tal podía ser la / buena voluntad que se les podía aplicar el *remi(t) untur ei pec- / cata multa, quoaniam dilexit multum*²⁶². Y lo del paralítico: *Ut vi- / dit Iesus fidem illorum* (de los que *per regulas* lo collocaron *ante illum*)²⁶³, *dixit paralytico: Remit(t)untur tibi pec(c)ata tua*²⁶⁴. De adon- / de se ve que en la fee y buena voluntad se encierra todo, / más o menos, lo que pide el Tridentino para el fruto pleno / del sacramento. Luego en indagando el confesor esta verdad, / y estando en lo que ha podido seguro de su voluntad no fin- / gida, sino verdadera, hace (en lo que le toca, y puede) lo que / basta para dar el sacramento *charitative* en provecho del pró- / ximo. Todo se encierra, dixe, pero en general; en lo / particular de cuán verdadera es su voluntad, lo ignora- / mos, ni cuánta sea su conversión sabemos; por lo que solo / abanza el confesor a asegurarse de que viene el penitente / con recta intención, buen deseo, buen ánimo, verdadera / voluntad. Y si le parece que no la trae, procura que nazca / en él (aquel día, y en aquella hora) con las exortaciones / que combinesen, y como el hombre es mui mudable, ay / esperanza que se mude con lo que se

²⁶¹ Lc 6,19.

²⁶² Lc 7,47.

²⁶³ Interesante exégesis, porque remite la fe solo a los camilleros.

²⁶⁴ Mt 9,2. Contexto: “Et videns Jesus fidem illorum, dixit paralytico: Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua”.

le dize. Pero a veces suce- / de que ni aun después de indagar esa voluntad, por / muchos medios, no se asegura dela voluntad since- / ra que se solicita. Y entonces, dice mi Padre, *¿quid faciendum?* Digo que se obre *prudenter* sin escrúpulo. ¿Y qué dicta la //^{49v} prudencia? El que, si se ve que el dilatar la absolución por / modo de castigo y de freno le servirá algo, será charidad / el refrenar y castigar al duro y terco. Pero, si se ve que, por / la rusticidad e ignorancia del reo y por otras cosas que / nos enseña la experiencia, ese castigo es inútil, y aun / dañoso, se le da la absolución *prudenter* por si *forte*. Yo / me engaño en mi apocado juicio, y quizá en aquella / dureza y bronquedad (que es de condición suia igenio nati- / bo) se oculta alguna gracia que io ignoro, como en bastan- / tes ocasiones he experimentado. Se le creê lo que dice, / no solo porque lo dice, sino porque no ai fundamento gran- / de para presumir que miente. Es christiano, y fuera / temeridad hacer juicio de que habla con dolo sin po- / der probarlo. Porque *nemo presumitur malus nisi / provetur*²⁶⁵.

Se da pues el sacramento entonces, como se dan los ô- / tros de vibos. En estos está tan puesta por el Tridentino / la previa disposición de estar en gracia el que los recibe y / ministra, como está la contrición puesta para el de la peni- / tencia; y, no obstante, el ministro da los sacramentos, v. gr., / la communion, con solo pedírsela, sin indagar si está / engracia. Y ¿porqué es esto? Porque cree que estará dispues- / to, pues que pide non *ficte, sed vere*. Al confesor ia dixe / que le toca más porque debe, como juez, examinar esa / voluntad, si es verdadera o es fingida, si es la intenci- / ón recta o viciosa. Pero, si hecho el examen de todo //^{50r} el conjunto, no se puede tener señas visibles y sensibles / de su verdadera confesión, más también (que) no ai funda- / mento para creer lo contrario, es prudencia y charidad / la que *omnia credit, omnia sperat*²⁶⁶, creer que no miente / un cristiano y en tal tiempo. Con esta misma charidad se / le absuelbe, dándole lo que pide, como en otros sacramentos / los da que piden *vere* el ministro, porque no le toca más / en su ministerio que dar como ministro público el sa- / cramento instituido para los cristianos que creên, y quando piden, y por eso / lo dan *bene, quia charitative*. Lo mismo sucede en el de la / penitencia, supuesto el examen de la causa en lo que única- / mente al confesor le toca: dar la absolución *bene et charitati-* / *ve* al que le pide *vere* con voluntad sincera, porque, de negarlo, / no se espera bien ninguno ni fruto bueno alguno para el / próximo, y quizá daño grandísimo y daños muchos que / cada día experimentamos. Pero, de darla con la precapción / de que no dañe

²⁶⁵ Clásico aforismo jurídico. “Por el hecho de ser excepción el crimen y la maldad, por lo cual es necesario una prueba convincente para que uno sea tenido por delincuente. Nadie se presume malo si no se prueba” (N. Bustamante Bustamante, *Locuciones latinas en materia juridica*, Palibro, Bloomington 2012, 284).

²⁶⁶ 1Cor 13,7.

la nuestra misericordia, no ai daño ningu- / no al penitente ni al sacramento, porque se da *ordinate et ho- / neste in utilitatem*²⁶⁷. Y, por otro lado, se espera mucho bien, y / quizá más fruto, en el juicio secreto de su ánimo y el de / Dios misericordioso con aquel mísero, que lo que nosotros apo- / cadamente juzgamos. Y ¿cómo será malo el obrar con pru- / dencia? Esta dicta que es mexor hacer una cosa de que nada / malo resulta, y aun se espera que *forte* resulte en bien / mui grande que omitirla, de cuiá omisión no se espera / ningún bien, sino mucho mal. //^{50v}

Por esto se da sin escrúpulo la absolución al moribun- / do, porque, de no darla, nada se espera bueno para aquel cristiano, / y de darla se espera mucho, y no menos que *forte* la salvación / dependa de aquella obra charitativa. Se le da con solo / saver que creê y pide, que es el *initio* alomenos de la contrici- / ón, y en lo demás se dexa â Dios, y se le absuelva, por si *forte* / es contrito y digno, desuerte que, si *coram Deo* no fuese / digno, tenga él la culpa y pague la pena; pero no el mi- / nistro, que hizo charitative lo que pudo, y por eso *bene et lau- / dabiliter* con premio y sin escrúpulo. Aplique Vuestra Paternidad esta doc- / trina â otros que, si no son moribundos en el cuerpo, lo son, y / aun muertos en el ánimo, por fríos, elados, hediondos, qua- / triduanos; pero ia comienzan a vivir, deseando salir de / el sepulcro, con buen deseo de que vuestra Paternidad les dé la mano, y / no pecará contra charidad el darla por si *forte* le sirvie- / se siendo un caso, *servatis servandis* uno mismo que otro, / tocante al escrúpulo que nace de si tiene contrición o no / la tiene, como el Tridentino la pone como parte. / Pero no manda que no se absuelva a nadie hasta que la contrición / aparezca claramente, porque eso es imposible, e hiciera el sa- / cramento impracticable, y menos quando se recibe oi tan fre- / quentemente, se manda a todo el pueblo Cristiano que cada año se / reciba alomenos, so pena de terrible público castigo. Y he- / mos de creer que manda por otro lado la Yglesia misma a los / confesores que, aunque vengan los fieles, no los reci- ban, que no los / absuelva sino traen señas claras; que los ministros los casti- //^{51r} guen, si obedecen, no absolviéndolos; y los ministros los / descomulguen, porque no obedecen. No crea Vuestra Paternidad que manda / la Yglesia cosas contrarias. No ignora que la conversión â Dios / que le conbenía no puede ser de todos, sabiendo quánta mala / semilla ai mezclada con la buena; pero espera de la obediencia / al mandato algún *initio* bueno, y que, de juntarse con los / sacerdotes, sal de la tierra, con sus exortaciones se remedi- / aran algo las almas y sacaran más provecho confesan- / do cada año, que si por descuido y negligencia pasaran / pecando años enteros.

²⁶⁷ Un borrón dificulta la correcta lectura de esta última palabra; pero lo más plausible es que el autor diga “utilitatem”.

Hace, pues, bien el confesor en ayudar a los miserrables en lo que puede. Es charidad dar al que pide con ánimo sincero el Patrimonio de Jesucristo. El Padre bueno de la parábola dio a su hijo menor su herencia, porque la pidió y le tocaba, *da mihi portionem substantiae, quae me contingit*²⁶⁸. Fue culpa del mozuelo el dexar la casa de su padre gastando el caudal *luxuriose*. No fue culpa del buen padre darle la herencia. Fue justicia, porque le pertenecía; y si alguno murmurara o lo culpase, podía decirle: *Oculus tuus nequam est, nam (quia) ego bonus sum*²⁶⁹. Bueno es, por lo mismo, darle al penitente la absolución que pide, patrimonio que Cristo le ganó en la cruz, y dexó a los ministros como administradores que lo repartiesen a los que lo piden *vere*, se les da y bien dado. Pero el penitente se huíe, se va con amigos, dexó la Iglesia casa de su Padre, dexó los sacramentos, olvida los consejos y vive *luxuriose*, perdiendo todo con los amigos mundanos; y ¿por eso dirá alguno que hizo mal //^{51v} el confesor en absolverlo, en darle el Patrimonio que le toca como cristiano? Dígale Vuestra Paternidad al que en su ánimo le acusase con escrúpulo, *oculos tuos nequam est, nam (quia) ego bonus sum*. Y si *reversus ad se*, el pecador concibe buena voluntad a su Padre, *surgam, et ibo ad Patrem meum*²⁷⁰, confesando sus abominaciones, reciba Vuestra Paternidad esa voluntad nueva y buena por *si forte* nace / adentro del auxilio divino que le hizo volber en sí, y assí, y venir, *reversus ad se, ibo ad Patrem meum, et dicam ei*²⁷¹.

La otra cosa que digo a Vuestra Paternidad sobre su escrúpulo es que no es / cierto ser el fruto del sacramento indibisible, por lo que puede el que lo ba apedir y lo desea consincera voluntad sacar alguna parte de fruto, con solo el *inicio* que vemos, sin ver aún en él que venga contrito. El Santo Concilio pone por parte del sacramento la contrición; pero añade que es parte precisa *ad integram et perfectam remis(s)ionem peccatorum*²⁷². De aquí se colige que puede haber / quizá otra, y otras partes en que, porque se remitan en algo los peccados sin llegar a la justificación ni a la infusión de la gracia, que hace hijos de Dios, en lo que consiste la entera y perfecta / remisión de los pecados, y aun no se cree entera y perfecta / la remisión hasta que se condona toda la pena. De aí es que / añade el Concilio por parte del sacramento la satisfacción de la pena que se cree aún resta, perdonada la culpa, aun por in-

²⁶⁸ Lc 15,12.

²⁶⁹ Mt 20,15.

²⁷⁰ Lc 15,18.

²⁷¹ Lc 15,18.

²⁷² Concilio de Trento, Sesión XIV, c. 4: I. López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico...* 170 (DH 1704).

fusión de la gracia que justifica. De aquí es el cuidado de / los confesores en imponer penitencias, y el de la Iglesia en / conceder indulgencias por misericordia. Y ¿porqué es esto? Por / que aún no se juzga perdonada enteramente la culpa mien- //^{52r} tras resta el reato de pagar la pena temporal merecida, / aunque no sea eterna. Tiene, pues, partes ino es indivisi- / ble el fruto del sacramento. Ni ¿quién podrá atar las manos / *tornatiles plenas hiacintis*²⁷³ del que en los sacramentos depositó / los tesoros de su muerte, y los joiel²⁷⁴ que se formaron de su / derramada sangre, gotas como perlas preciosas, para enrique- / zer a los creyentes, según con más o menos fe los recibiesen, / y se llegasen? Norabuena que sea precisa la contrición para la / justificación, y para vestirse el pecador de la gala de la gracia, y / recibir *stolam primam*²⁷⁵. Pero ¿puede recibir otros frutos sin / estar aún contrito, con sola la buena intención y verdadera / voluntad con que se ampara del salvador, y se acoge a la / fuente perenne de su cruz quien se llegó a él con fe y / voluntad (sea grande o pequeña), y fue desechado sin darle / de gracia alguna limosna? Nicodemo, v. gr., con poca fe / y sin contrición, que sepamos, antes con la soberbia de Phari- / seo, porque se humilló a Cristo y vino a él con deseo santo, y de no- / che por no ser conocido, el salvador lo recibió, lo enseñó, lo / adaptó, para que después se justificara amando, y en medio de el / día, sin miedo, se declaró discípulo del crucificado; y por aque- / lla vis(i)ta medrosa y apocada, fue luego escogido para servirse / de él en su sepulcro, y aun coronarlo con el laurel de el / martirio²⁷⁶. Tantos frutos consumados nacieron de aquel / *initio* pequeño.

Ni aún a la seguridad de la contrición para el ple- / no fruto del sacramento. Porque se duda si ha de ser contri- //^{52v} ción perfecta que justifica. Ya dije antes a Vuestra Paternidad que era común / sentir de los Teólogos y Padres antes del Tridentino que era / disposición precisa para el sacramento de la penitencia que el peni- / tente llegase justificado o engracia a la sacramental piscina; / y no obstante el Concilio se contenta con contrición im- / perfecta, que llaman atrición sobrenatural. Esta no justifica, / pero dispone al ánimo así contrito, para que este dé la gracia / justificante que diera la contrición perfecta si *ad esset*; de / adonde vino el como adagio tan sabido que, con el sacramento,

²⁷³ Ct 5,14. Variante: “Manus illius tornátiles, aureae, plenae hyacinthis”.

²⁷⁴ Joyel: Joya pequeña (cf. https://dle.rae.es/joyel?m=30_2).

²⁷⁵ Lc 15,22.

²⁷⁶ Cf. Jn 3,1-21; 7,50-52; 19,39. Sobre la tradición de su martirio, el hallazgo de su tumba en el s. V, junto con las de Esteban, Gamaliel y Abibo, y el apócrifo *Evangelio de Nicodemo*, cf. “Nicodemo de Jerusalén”: L. Goosen, *De Andrés a Zaqueo. Temas del Nuevo Testamento y la literatura apócrifa en la religión y las artes*, Akal, Madrid 2008, 248-250; “Nicodemo”: A. Roper Berzosa (ed.), *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia*, Clie, Barcelona 2013.

*/ ex atrit(t)o pec(c)atore, fit contritus vel justificatus*²⁷⁷. Con esto ia / generalmente los theólogos y los confesores no aguardan a ver / contrición perfecta en los penitentes para esperar fruto / pleno en la justificación del tiempo. Esta anchura na- / ce de creer mucho del sacramento más que los antiguos theólo- / gos, y aun ahora ai algunos cathólicos, y que estuvieron pre- / sentes a la definición del concilio, que se mantienen firmes / en la antigua theología, de ser precisa disposición para la pe- / nitencia la contrición, que justifica. Y siendo preciso el que / el sacramento dé algún fruto, se ve que ai frutos divisibles y / partes, dones y gracias que allí se ocultan, además de la / gracia que justifica.

Haga Vuestra Paternidad de lo que escreví arriba del pa- / recer de los theólo- / gos con el padre Melchor Cano²⁷⁸, que sienten / ser divisible la remisión

²⁷⁷ El teólogo franciscano Luis de San Juan Evangelista sintetiza así el sentido de este aforismo: “El que antes del sacramento tenía sola la atrición, por virtud de él recibe la gracia y las virtudes sobrenaturales, y entre ellas la virtud de la penitencia, por lo cual habitualmente está contrito” (*Tratado sobre el quarto del Maestro de las Sentencias*, I, Diego Díaz de la Carrera, Madrid 1642, 381). Se trata, por tanto, de la formulación de la sacramentología y moral clásicas que sintetiza la enseñanza común de la Iglesia sobre el modo como la gracia actúa en el penitente a través de dicho sacramento en virtud de la disposición de aquel, moviéndolo de una contrición imperfecta (atrición o simple dolor de los pecados) a otra profunda y verdadera. Así, “el penitente, que llega atrito, se hace contrito, no sin el sacramento de la penitencia, que eso no puede ser..., sino mediante el sacramento de la penitencia, por el cual logra con la atrición los efectos de la contrición, pues logra el hábito de la gracia, y caridad, logra la remisión de los pecados, y conmutación de la pena eterna temporal, que son todos los efectos de la contrición” (J. Díaz de Benjumea, *Adicciones a la Theología moral, y promptuario, que de ella compuso el muy reverendo padre Fr. Francisco Lagarra*, II, Manuel Marín, Madrid 1758, 39; cf. J. Perry, *A Full Course of Instructions for the use of Catechists; being an explanation of the Catechism*, T. Jones, Londo 1852², 323-325; Renati Hyacinti Drouven, *De re sacramentaria contra perduelles haereticos. Libri Decem, Tomus Secundus*, Thomam Lettinelli, Venetiis 1756², 91). De donde se desprende que, mientras la contrición resulta suficiente para el perdón de los pecados, incluso sin confesión sacramental, el pecador está obligado a confesar todos los pecados mortales a fin de estar cierto de su perdón y la elevación al estado de la gracia (cf. DH 1678; *Reconciliación y penitencia* 31, nota 185; V. T. O’Keefe, *The history and meaning of ex atrito fit contritus*, Woodstock College Press, Woodstock 1957; J. T. Bretzke, *Consecrated Phrases A Latin Theological Dictionary*, Liturgical Press, Callegeville 2013³, 73-74).

²⁷⁸ Conocido, sobre todo, por su obra *De locis theologicis*, el teólogo dominico Melchor Cano (1509-1560) fue uno de los discípulos preeminentes de Francisco de Vitoria (1485?-1546) y es uno de los representantes de la Escuela de Salamanca. Condiscípulo de Domingo Soto (1494-1560), regentó la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca a partir de la muerte de Vitoria (1546-1551) y participó como ‘teólogo imperial’ en el Concilio de Trento (1551-1552), asistiendo a las sesiones de la XI a la XVI. Presenció y contribuyó, por consiguiente, a los debates doctrinales y disciplinares vinculados con los sacramentos, tal como muestran sus discursos sobre la Eucaristía (9 de septiembre), el Sacramento de la Penitencia (24 de octubre) y el Sacrificio de la Misa (9 de diciembre de 1551). Su intervención conciliar sobre el segundo pareció ser especialmente significativa (cf. J. Alcalde, “El método teológico en la Suma”: *Ciencia Tomista* 7 (1913) 261-264). No en vano, tanto en Alcalá como en Salamanca había mostrado su preparación teológica en esta materia, tal como muestran sus relecciones salmantinas *De sacramentis in genere* (1546-1547) y *De poenitentiae sacramento* (1547-

de los pecados; porque dicen que ai / dos modos de perdonarse los pecados. Uno es perdonan- / do la pena eterna, remitiendo aquel reato y derecho de //^{53r} Dios que tenía acastigar las mortales culpas con eterna / pena. Por esto dicen no es menester dar gracia que justifi- / que entonces ni lo adopte por hijo de Dios, ni ia por esa / filiación divina tenga derecho el pecador a la herencia. Enton- / ces ese perdón no es de amistad, sino per *intrinsicam con- / donationem*, y ni por infusión de la gracia se le perdona / la pena eterna. Es perdón al modo del que dio David â / Absalón por la muger Heutiques, y favor de Joab: *Reducite / puerum Absalon*²⁷⁹, dice que no le castigue por el enorme cri- / men del fratricidio; pero que no se ponga, añade, en mi / presencia: *Faciem tamen meam non videat*²⁸⁰. El otro modo / es dar el perdón entero y perfecto por la infusión de / gracia, por la infusión del Spíritu Santo que hace ia al pecador / hijo, y sele buelbe *stolam primam, annulum in manu eius*²⁸¹, se / asienta a la mesa como hijo, como de el vitulo²⁸² saginado, y / ai fiesta y música *in caelis, et gaudium super illo pec(c)atore p(o)e- / nitentiam agente*²⁸³. Esta Theología no está reprobada, y quizá / por mantenerla en su honor, quando el concilio pone ser pre- / cisa la contrición, añadió *ad perfectam et integram remis(s)ionem pec(c)a- / torum*²⁸⁴. De que seve que para otros frutos menores noserá menester tan / grande disposición. Y quizá por la feê, buena voluntad y recta / intención conque se llega el miserable al Dios omnipotente le / da algún fruto,

1548). Por lo que se refiere a ella, expresa J. Belda Plans: “Nos encontramos ante un verdadero tratado teológico sobre el tema, por lo menos en cuanto al contenido: estudia con amplitud casi todas las cuestiones relacionadas, sobre todo las más importantes... Plantea con viveza y agilidad los grandes temas candentes de la época sobre la materia, para discutirlos y ofrecer soluciones... Se trata de una discusión teológica de gran altura y seriedad científica, rica y profunda... Hay gran profusión y riqueza de argumentación positiva y especulativa..., sobre todo de Sagrada Escritura y Santos Padres... Se puede apreciar un tono de conjunto sereno y ponderado... Para finalizar, señalemos que... es una pieza maestra de la teología de Cano” (J. Belda Plans, *Melchor Cano*, Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi de Polígrafos, Madrid 2013, 71 y 76: http://www.larramendi.es/esc_sal/i18n/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1021534; cf. D. Borobio, *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo de Soto*, UPSa, Salamanca 2006).

²⁷⁹ 2Sam 14,21. Variante: “Revoca puerum Absalom”.

²⁸⁰ 2Sam 14,24.

²⁸¹ Lc 15,22. Variante: “Cito proferte stolam primam, et induite illum, et date annulum in manum eius, et calceamenta in pedes eius”.

²⁸² Del lat. *vitulus*, -i: ternero.

²⁸³ Lc 15,7. Variante: “Dico vobis quod dicitur gaudium erit in caelo super uno peccatore poenitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, qui non indigent poenitentia”.

²⁸⁴ Concilio de Trento, sesión XIV, c. 4: I. López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico... 170* (DH 1704).

menos o más según su feê, ia que no alcanza la / entera remisión de sus culpas por no llebar quizá contrición / ni aun imperfecta. ¿Qué sabemos si la cruz, por gracia y por exce- / so de su liberal grandeza, le quiso dar (porque quiere, y nadie le //^{53v} puede limitar sus dones) la remisión de la pena eterna, hasta / que sea digno de la gracia y se acerque por contrición aella?

Y ia que no le perdone ni la pena, ¿por qué, quizá, no le dará otra / remisión? La remisión del derecho que Dios tenía por su justicia a ne- / garle muchas gracias auxiliantes que el pecador merecía por sus / culpas ser privado de esas gracias, y merecía caer enmaiores y maio- / res culpas, desgracias y penas, y aun el desamparo en el día último. / ¿Porqué no se ha(n) de esperar estos frutos de este sacramento, quando seven y se expe- / rimentan en otros? Vemos en el de la Eucaristía tanta diversidad de / gracias. Solamente con asistir en su presencia, y más al sacrificio / de la misa, da el sacramento algo que, aunque tenga muchos pecados, oie / la misa no pecando, sino con recta intención, fe y buena vo- / luntad, da mucho fruto y saca mucho provecho. Esto está tan / experimentado que es perpetuo consejo de los buenos a los malos el que / oigan misa cada día, y muchas, porque vemos que los malos que la / oien aum rústicamente son menos malos que los otros que no cuidan / de esta deboción: tienen más freno, son más avisados de Dios, sien- / ten frecuentes auxilios, andan más temerosos y con más deseos. / La Yglesia ni el sacerdote no los desecha, como no vaian ô asistan pe- / cando; pero anadie desecha como asista con feê, recta intenci- / ón y voluntad, pues ¿porqué este sacramento de la penitencia ha de tener / menos rédito que otros? ¿Porqué si de llegarse al Salvador en la / misa el pecador no contrito, sino cargado de pecados, de llegarse, / digo, con muchos males y crímenes, pero no pecando actualmente, / sino con buen deseo de sacar fruto, saca mucho, y el sacramento / tiene frutos que repartirle, aunque no sea el de justificarle por entonces?; //^{54r} ¿porqué, pregunto, el de la penitencia ha de ser escaso con los que se llegan / aél por feê de la cruz, del Salvador? ¿Porqué, sino son dignos (que no sa- / bemos) de la gracia justificante, no les dará otros frutos menores? / (Sean los que se fuesen) por aver creído, por haber obedecido, por averse / humillado al confesor, por averse vencido en declarar aun hom- / bre sus faltas y fealdades, por esperar algún bien en la promesa / de Cristo, *quorum remiseritis pec(c)ata, remit(t)untur eis*²⁸⁵, y por la buena / intención y voluntad de alcanzar el perdón? Y singularmente ¿porqué / tenga algún efecto bueno el *ego te absolbo*, que con la seguridad de / la promesa de Cristo dice el confesor, invocando el nombre de el / Padre, y del Hijo, y del Spíritu Santo? Porque de otra suerte, si es la justifi- / cación el único efecto, fuera

²⁸⁵ Jn 20,23.

frequentemente vano el *ego te absolbo*, y / fútil fuera, y sin provecho, el invocar sobre muchísimos, todos los / días, y acada hora la Santísima Trinidad y, como Vuestra Paternidad dice, de 20 y / apenas avrá uno en el que tenga verdadero sentido el *ego te / absolbo*. Y no es creíble que no tenga efecto casi frecuentemente un sa- / cramento tan grande. No tenga Vuestra Paternidad por de ningún fruto la ab- / solución, que se da con ese inicio de creer y esperar y algún / buen deseo y algún amor, aunque sea pequeñito. Alomenos no / será sin fruto del Padre que la da *bene, quia charitative* con espe- / ranza del fruto, que aproveche algo al próximo.

Regla X

Dice mi Padre Maestro que ia con lo dicho tubiera anchura para, sin / escrupuloso cuidado, confesar y favorecer a muchos, si tubie- / ra una regla con la que se gobernara para indagar en cada uno / la verdad de su querer, de su pedir, de la rectitud de su ánimo en //^{54v} recibir y desear el sacramento, porque se ve en muchos un querer / frío, seco, y ¿quéseio *cómo* por lo que escrupulizó de absolverlos; porqué / dudo que al querer sea voluntad ô belleidad? Es así, que ai *querer* y ai / *quisiera*. El *querer* es *volo* absoluto; el *quisiera* es *vellem*, que equivale / a querer condicionado. De el *volo* nace voluntas; de el *vellem* se origina / *velleitas*. Todos quieren ser buenos, porque eso es fácil y dulce; porque la / bondad aun delos malos es amable. Pero es un *querer* más veleidad / que voluntad. No es un querer resuelto que absolutamente sea *volo* y *voluntas*. / Y que en virtud de que dice *volo* pone todos los medios y quita todos los obs- / táculos. Es un querer de complacencia en lo bueno, pero en orden / a conseguirlo, en hallando dificultad, se acabó el querer. No es *volo*, sino / *vellem*, que es lo mismo que *quisiera* si no costara trabajo el vencimiento / de los vicios, ô es un querer condicionado, el que no basta para la absolu- / ción, y lo desecha toda la Theología. Véase aquí mi escrúpulo, dice Vuestra Paternidad, / porque, aunque todos por lo común dicen que quieren, vemos que tropezan- / do con la dificultad de dexar la ocasión, de restituir honrra o ha- / cienda, de dexar vino, juego y amigos, por medios precisos para la em- / mienda de los pecados, que dicen quieren dexar con boluntad bue- / na, se ve que no fue voluntad, sino velleidad y alguna complacen- / cia, no haciendo nada de lo que se les aconseja. Este, creo, es el fon- / do, dice Vuestra Paternidad, porque no manda la Yglesia que no se debe creer, y por eso / ni absolber alque dice que se emmendará porque solo lo diga, sino / ai otras señas conque se conosca que quiere de veras y que no es pura / velleidad su querer. El mismo fondo creo que tiene la doctrina de / los moralistas que enseñan no deverse creer al peni-

tente que dice / quiere ia emmendarse desu viciosa costumbre, sino lo exe- //^{55r}cuta aun después de haberlo dicho tres veces.

Esta es mi duda última que propongo, dice Vuestra Paternidad, para mi total so- / siego. A lo que digo que esta duda no es en mi Padre nueva. Es la *misma / misma* que siempre ha propuesto desde el principio; porque todo el / escrúpulo de Vuestra Paternidad ha sido siempre, y consiste únicamente, en ver que / no se emmiendan, aunque lo proponen; y ahora es el escrúpu- / lo el mismo. Pues, quando se emmiendan, nadie escrupuliza ni, en vi- / endo esa enmienda, nadie indaga más de si tubo contrición ô no, / de si trae los actos mandados por el tridentino. Ni acaso la em- / mienda (tal qual trae) es efecto quizá de causa natural, ô de prin- / cipios espurios, que no sirban para el sacramento. Porque solamente / con ver no digo total enmienda, sino aminoradas las culpas, / ô en algún vicio emmendadas, o que se vio alguna resistencia antes / de por fin cometerlas, ia por reglas del(a) moral se puede creer / que trae voluntad y querer verdadero para absolverlo sin escrúpu- / lo. Y como Vuestra Paternidad ve que no se emmiendan esos malos, que tanto le / fastidian, de aí le nace(n) y le ha(n) nacido siempre sus dudas y escrúpu- / los. Y io ¿qué he hecho en todo este escrito? Darle a Vuestra Paternidad a entender / que no tiene obligación el confesor a tanto como ver y palpar / la contrición y evidenciar la dignidad del sugeto, oliendo que / hace los actos precisos; sino que, para dar el sacramento *honeste, ordinate / et charitative*, basta el que vea que el sacramento le será útil al peni- / tente, y por si *forte* lo merece, no sea que peresca por mi culpa, / y porque de negarlo no se espere bien ninguno, y de darlo *charitative* / no ai que temer mal, y además se espera mucho bien. Y añade: que / aunque no vengán emmendados, puede ser que traigan las dos cosas //^{55v} precisas, que son *creer y querer de veras*. Y ahora buelbe / mi Padre / a dudar. Y ¿sobre qué? Sobre lo mismo de que no se emmiendan y que, / sino se emmiendan, ia no ai nada, ni ai voluntad verdadera / que sirva para el consuelo, sino *velleidad* mísera que abominan / los theólogos.

No obstante, digo â Vuestra Paternidad que confunde, como si- / empre, lo falso con lo verdadero. Ya se ve que es cierto, y no / basta para dar la absolución, la que se llama *velleidad*, porque / equibale no aquerer absoluto (este es el que se llama verdadero), sino / â condicionado, que dice quisiera. Sino hubiera de pormedio este / o el otro embarazo, verbigracia *vellem*, quisiera ser casto; quisiera ser justo / y dexar los robos, porque es cosa bella la castidad y la justicia. Quisiera, pero / de esos vicios paso, como y visto, y sin ellos peresco, y por eso en ver- / dad no quiero, aunque quisiera como otra cosa no lo es torbara. / Por esto el *vellem*, ô *quisiera*, que no es *voluntad*, sino *velleitas*; / no sirbe de nada para la absolución, porque no es verdadero *querer* / ni es amor de la justicia y de la virtud sobre todas las cosas, el que ha de ser / absoluto, y

el condicionado, si es expreso, es pecaminoso y hace al hombre / claramente indigno del sacramento. Esto es cierto, y nadie duda de los theó- / logos. Pero es falso el que la falta de emmienda sea siempre señal de que / el querer del reo que pide ser absuelto no sea verdadero y absoluto; / porque una cosa es que sea querer flaco y pequeñito, otra cosa es que / sea veleidad o condicionado.

Es así que puede ser (y sucede frecuentemente) que el peniten- / te, que propone *vere et absolute* la enmienda, caiga en las oca- / siones mismas, y no sea la causa no haber sido por entonces la //^{56r} voluntad verdadera. Puede ser que la causa sea o la ignorancia (que / es en muchísimos profundísima) o la fraqueza y peso, ia im- / menso, de la concupiscencia irritada ia con el dilubio de culpas. Por / esto, quando el confesor charitatibo y prudente, indagando bien estos / fondos de ignorancia y flaqueza, juzga como juez que el querer es / verdadero, da la absolución *charitative*, esperando de la virtud de el / sacramento que fortalecerá aquel *inicio* y querer flaco, y le hará más / provecho que el negarlo melendroso, *trepidando timore ubi non / erat timor*²⁸⁶, de lo que quedará por su zelo mui satisfecho, debiendo / quedar más escrupuloso, porque ignora si le pribó de algún fruto / haciéndole quizá mucho daño. No es, pues, lo mismo ser el que- / rer flaco o no ser verdadero y absoluto. Puede ser ese querer semilla / que produjo el Spíritu Santo. Y no por no ser verdadera, sino por caer / entre piedras, no llebe el fruto deseado de la emmienda y mudan- / za de vida. La semilla de la parábola verdadera fue, y aun nació / en verdad, y si *natum aruit*, no fue por no ser grano verdadero, que / sembró el labrador divino, sino por la dureza del terreno, que / *non habebat humorem, natum granum aruit*²⁸⁷. Así son muchos que / bienen con buen ánimo, buen deseo, buena voluntad, y verdade- / ra feê, pero *quia radices non habent*, se seca y se marchita la / voluntad buena, y sucede que *ad tempus vere credunt, sed intem- / pore tentationis recedunt*²⁸⁸.

Puede ser también creer en esto o en lo otro los que tubie- / ron verdadero ánimo por ser este flaco y pequeño, y por el caso que / hubo que vencer ser caso arduo respeto del sugeto. No fue falta / de feê verdadera en san Pedro, quando andubo por supie sobre las aguas //^{56v} fiado de la divina palabra, por haber después flaqueado en la / arduidad del viento válido y violento, que lo sumergía teme- / roso. Fue pequeña feê, no falsa sino verdadera, fe apocada / y medrosa, *modica fidei* (le dice el Maestro soberano) *quare dubitasti?*²⁸⁹ / Pero no le acusa de que no tubiera feê ninguna, sino que, siendo / verdadera, aún

²⁸⁶ Sal 13,5; 56,6. Variante: "Illic trepidaverunt timore, ubi non erat timor".

²⁸⁷ Lc 8,6.

²⁸⁸ Lc 8,13.

²⁸⁹ Mt 14,31.

era poca y flaca. También fue caso arduo / por las circunstancias el confesar a Cristo quando le negó acabar- / dado, y por eso no fue seña de que no fue verdadero ánimo o vo- / luntad absoluta, quando protestaba con tantas veras, *si opportuerit / me mori tecum, non te negabo*²⁹⁰. Assí sucede que, para muchos, es / caso arduo esto o lo otro, por aquel o por el otro motivo, en esta o / en aquella persona y circunstancia, y por eso caer en lo mismo / que proponen emmendarse verdadera y absolutamente. No / es, pues, seña de aver sido el querer del penitente *vellei-* / *dad* o no querer absoluto y verdadero el volber a pecar otras / veces, porque puede ser, ser el sugeto miserable, ignorantísimo, / rusticísimo, mal criado, mal habituado, y por ser flaquísimo, / ser lo que se le manda caso mui arduo.

Si esto es así, dice Vuestra Paternidad, ¿porqué no basta para asegurarse el con- / fesor de la verdadera voluntad del penitente, el que este diga de voca / que la tiene como la proposición condenada, dice, sino que se atienden / â las obras, que son buenas señas *operibus credite*²⁹¹? Y luego que no ven / los theólogos emmienda, aunque la han prometido los consuetudina- / rios tres veces, ¿no creen más viendo que aquella voluntad no es / verdadera, sino veleidad mísera? Ni creen toman el sacramento / seriamente con intención recta, sino por motivo espurio, ô por //^{57r} pasatiempo, por lo que *san(c)te e juste* se les niega el sacramento / o por castigo, o por indignos, o por charidad, viendo que no sa- / can provecho alguno, antes daño, con la facilidad que ven se les / da la absolución, con que más la burlan que la estiman. ¡Mucho / escrúpulo es ese, padre Maestro! Pero no ai para qué ni porqué seme / afliga Vuestra Paternidad; antes eneso mismo se ven las dos cosas dichas. Porque se ve, lo uno, que todos van mirando a asegurarse en el pe- / nitente qué quiere en verdad, y que trae buena intención, y so- / lamente disputa sobre buscar señas, y estas nunca pueden ser en / todos ciertas o certísimas para la seguridad objetiva, pero basta / que sean tales que se juzgue *prudenter* que el confesor obra cier- / tamente bien si absuelve, por si *forte* al reo le sirbiese, dándole / por eso entonces *charitative*. Se ve también lo otro, que siempre / se debe obrar â favor y en utilidad del próximo, que se le dé o que / se le niegue la absolución, desuerte que, si se niega al que no la esti- / ma ni la desea, ô que de darla sacaran mal y (se) burlaran de el sacra- / mento, o que más se relajaran viendo anchura y facilidad en el / perdón, o porque negarla será para freno, para castigo, que humille / el orgullo del soberbio, y por eso venga otra vez emmendado. / Si se niega, digo, por estos motivos, o por otros justos que la pru- / dencia y charidad del confesor debe prever y examinar, se

²⁹⁰ Mt 26,35.

²⁹¹ Jn 10,38.

/ niega siempre por charidad ô porque el negarla es bien de el / próximo, que le es más útil que darle el sacramento, esto no lo niega / nadie, por lo que no tiene mi Padre que afigliarse.

Pero ia ve Vuestra Paternidad que estos casos enque se vea que el sacramento daña no son tan frequentes, como dice, que de veinte //^{57v} apenas ai uno que se pueda absolver con seguridad. Porque tal / charidad, que *non cogitat malum et non irritatur*²⁹², halla motibos / para esperar bien de la absolución. Ella, aun entre tantos males, / como no le irritan, sino le compadecen y se conduele, en- / quentra con alguna regla de disciplina *saltem* en la ignorancia. No ha auido en el mundo maior maldad que el *deici- / dio*, ni pecadores más abominables que los que crucificaron / â Dios hombre. Y este santo charitatibo Señor halló entre / tanto mal algún bien para absolverlos con exemplo asom- / broso del mundo: *Ignosce illis* (decía a su Padre) *quia nesciunt / quid faciunt*²⁹³. Y aunque no todos fueron dignos del perdón, pero / el Salvador obró bien, y con tanta altura de perfección que no / cabe en nuestra imitación y capacidad tanta grandeza de / virtud. Norabuena que convenga con algunos el rigor, pero / siempre por charidad. Esto es para el bien de el malo y perdido. / Por esto debe temerse mucho no sea ira e irritación el castigo, y / no charidad, *quae non irritatur*²⁹⁴, quizá enesos celosos y ri- / goristas no se hallará la aprovación del Salvador, como ni / aprovó el zelo de los discípulos que, enojados contra los in- / crédulos samaritanos, querían bajase fuego de lo alto sobre / ellos²⁹⁵. Norabuena sea que en algunos no se vea la buena volun- / tad. Pero aquí la charidad del confesor prudente hace (con / saber loque le debe dir²⁹⁶) que la comienze a tener enaquella / hora, sino venía antes con voluntad buena y absoluta. Y si / da la absolución, la da de modo y *taliter* y con tales precap- / ciones que ni el más desevergonzado le burle, ni el más diso- / ^{58r}luto por ella se relaxe. Antes se procura dar siempre / *quando* y *como* aproveche. Y que alomenos se espere fruto, poco / o mucho, y nunca daño. Ame Vuestra Paternidad a los miserables, y la charidad / que mira â remediar loque pudiese su miseria dará luz de / una práctica santa, que no se puede ceñir ni enseñar por / reglas, porque consiste en penetrar lo que cada uno ha de menester. /

Por esto está *juste* condenada la theología que quitaba al / confesor juez la obligación de penetrar en cada uno loque con- / biene para absolvelo. Decía

²⁹² 1Cor 13,5.

²⁹³ Lc 23,34. Variante: "Dimitte illis: non enim sciunt quid faciunt".

²⁹⁴ 1Cor 13,5.

²⁹⁵ Cf. Lc 9,54.

²⁹⁶ Se trata de una errata. Se presume que debe decir 'dar'.

que bastaba que el reo afirmase de / boca su voluntad santa y enmienda futura. Y con esta sóli- / da diligencia podía el juez absolver sin más obligación. Esto ia / se ve quám falso es, ageno de toda verdad de toda verdad, porque es quitarle al / ministerio la razón de judicatura, la de tribunal, y al confesor / la razón de juez, y de juez interior. Porque, si de qualquiera ma- / nera se debía atener este aloque el reo dixese de boca sobre su / causa misma, él fuera el que se sentenciara y el penitente fuera el / árbitro en aquel tribunal, y no el confesor. Porque este no tubiera por / qué ni para qué indagar la causa, ni para qué oírle los alegatos y delitos, / ni hubiera motibo porqué está mandado que el penitente diga entera / su causa sin ocultar cosa grave ninguna. Pues se debía siempre / atener, para sentenciar o absolver, esperar aoír de la boca del reo / mismo definido su pleito. Porque con solo oír que el culpado decía que / la emmienda estaba segura, aunque fuese quizá un falsario y en- / bustero, el juez debía callar, creer, absolver y sentenciar agusto de / el reo, según lo ha determinado, y con precisión de que se esté asu dicho, sea falso, / o verdadero. Esta theología ya se ve que es falsa y mui perjudicial por- //^{58v} que debe el confesor, como juez interior, indagar si el reo que dice / de boca y a fuera que emmendará sus culpas dice la verdad, y que / corresponden las palabras de sus labios con loque tiene adentro / en su pecho y ánimo.

Por esto le toca al confesor penetrar aquel conjunto de la con- / fesión del reo, y ver si ai señas y motivos prudentes y charitativos, / por donde juzgue ambas cosas. Una, que el penitente confiesa y pide la / absolución en verdad y con recta intención; la otra, que le serbirá el / sacramento no de daño, sino de provecho, y aunque no sea seguro cier- / tamente, *saltem* por *si forte* le sirviese, lo da quando no ai claro motibo / de lo contrario. Desuerte que, no habiendo motibo contrario para sos- / pechar que el confidente, que propone emmendarse, es embustero y doloso / y que habla fingiendo, engañando, es charidad creer al cristiano. Y fue- / ra juicio temerario creer del próximo que era doloso, sin fundamento. / Por eso vemos que los theólogos creen una, dos y tres veces al peniten- / te que propone emmendarse hasta que ven, por la experiencia fina, / que no habla con voluntad verdadera. Pues en verdad que la propo- / sición condenada ni una vez quiere que se dé la absolución por solo / el dicho del penitente. Enque se ve que, dándola los theólogos una, / dos y tres veces, es por juzgar charitativamente que el reo no mien- / te, y la dan esas veces no por solo el dicho del penitente, sea o / no sea falsario el reo, como que no le toca al confesor juez interior / (esto es lo conenado), sino que ladan porque, examinada la causa, / no hallan motivo justo para juzgar mal del próximo, dándolo cierta- / mente por embustero. Pero después de tolerado tres veces sin em- / mienda, no creen ia su verdad, y no es falta de charidad ni ia //^{59r} juicio temerario creer que es un doloso con tan grave fundamento. /

De aquí se ve que el litigio ya no es sobre la condenada *theo- / logía*, sino sobre si *ai* o no *ai* fundamento grave y convincente para juzgar del reo sobre su falsedad o novedad, sospechando / de su falsa y no recta intención. Este es un mar donde siempre / es preciso perder el pie o naufragar en dudas para la práctica en / tan diferentes genios y condiciones de personas, con diversas / costumbres, ignorancias y flaquezas. Por esto, los mismos *theo- / logos* dudan por regla fija de esa trina experiencia. Ya sabe / Vuestra Paternidad cuántas excepciones ponen los *theólogos* mismos sobre eso, / limitando esa regla en muchas circunstancias por las que creen / que, aun después de las tres veces que ha venido el penitente sin *em- / mendarse*, aún reciben su confesión, cuarta, quinta vez como *ver- / dadera*. La creen no solo cuando *ai* o traen extraordinaria moción (con / la que ya no solo se *absuelben* los reos, sino que comienza de nuevo el / número trino para, aunque no se *emmienden*, *absolberlos*) *ô* se ve / que algo resistió antes de caer, *ô* porque fue la exortación tal del *con- / fesor*, que cree que le hizo fuerza para proponer de veras desde ahora aun / estando en contra la trina experiencia. Deque se ve que esta no siempre / es regla fija para dar por embustero al penitente si la cuarta vez / viene sin *enmendarse*. Servirá a veces según la penetración del / confesor en todo el conjunto de sugeto, tiempo, circunstancias, casta / de pecados más o menos fáciles de cometerse; pecados que más / son de ignorancia que de malicia, más de flaca condición que de *afir- / mada* voluntariedad. Esto llama el Agustino *veniales*, esto es, *faci- / les ad veniam*, cuyo dicho está injerto en el cuerpo del derecho. *Nullum //^{59v} pec(c)atum est adeo veniale, quod non fiat criminale, si placet*²⁹⁷.

²⁹⁷ Tal como dice el autor, esta distinción entre pecado criminal y pecado venial integró el cuerpo del derecho. Así lo muestra que figure, por ejemplo, en las glosas jurídicas que Gregorio López realiza a la Primera Partida, título cuarto, ley XXIII de las *Siete partidas* de Alfonso X el Sabio; cuando comenta las tres cosas que, según el rey, se han de cumplir para hacer penitencia verdadera, y más concretamente el hecho de confesar verdaderamente los pecados (cf. Alfonso X, *Las siete partidas, glosadas por el Lic. Gregorio López*, I, León Amarita, Madrid 1829, 46-47). Graciano atribuye esta máxima a Agustín, y así lo recogen autores como Augustini Barboas Lusitani, *Collectanea Doctorum, tam veterum quam recentiorum, in Jus pontificium universum*, V, Anisson y Posuel, Lugduni 1656, 86. En un estudio sobre las *Siete Partidas*, también se da esto por hecho, situándolo en el marco de la reflexión teológica en torno al pecado y el crimen, abierto por Abelardo, si bien en el derecho eclesiástico hay que remitirse al *Decreto de Graciano*, “donde por primera vez se formularía jurídicamente la idea de crimen”, si bien en las fuentes que utiliza el crimen carece de esta especial significación jurídica. Este aspecto lo trata en dos lugares: el señalado por nuestro autor (D. 25, *dictum post c. 3*), y el D. 81, c. 1. Graciano emplearía el aforismo agustiniano para remarcar el carácter premeditado del crimen (*dum placet*), por oposición a los pecados realizados por ignorancia o infirmitad (cf. A. Morin, “Muertos y pecados en *Primera Partida*: la noción de pecado criminal en Alfonso X”: *Anuario del Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S. A. Segreti* 7 (2007) 381-386). No se debe olvidar que este comentario de Graciano se basa en la correspondiente glosa al versículo de Tit 1,6: “Si quis sine crimine est”.

Sobre la gradualidad del pecado en Agustín de Hipona, s. 77B, 7; c. *Jul. imp.* V,13, PL 45,1442-

Assí / lo cita Graciano en el decreto dist. 25, capítulo 3. Pero los correctores / romanos añaden: *Quod in glosa ordinata citatur haec senten- / cia Agustini hoc modo: Nullum pec(c)atum veniale est, dum placet quan- / tum cumque parvum, sicut mortale, si vere displicet, nullum judicat.* / El mismo Graciano cita ai a san Gerónimo. Assí: *Hieronimus / in Epistola ad Oceanum dicit: Ut res contra naturam p(a)ene est / ut sine pec(c)ato quis vibat²⁹⁸. Et bene Beda: Pec(c)ata quae ex igno- / rancia vel infirmitate humana comituntur, dicit, et pr(a)e- / cipit alterutrum confiteri, quia facile dimit(t)untur. Qu(a)ecumque / vero fiunt ex deliveratione non nisi per p(o)enitentiam.* / Ygnorando, pues, el confesor la causa de esas caídas más o menos / graves, ni sabiendo cuánta ignorancia o flaqueza ai en la persona / ni cuánta deliberación y complacencia en las culpas, es preciso que / no sea regla fixa en todos la trina experiencia. Y ciertamente, / si esta quarta vez fuese tan irremisible como el quarto delito de / de Damasco, del que dize el sagrado texto: *Super tribus sceleribus / Damasci, et super quartum non convertam illum²⁹⁹*, no hubiera el sal- / vador extendido el número *usque septuagies septies³⁰⁰*, esto es, / *toties quoties*, con tal de que de veras quiera, y pida, no sirviendo / de estorbo, sino ai otro motivo, la repetición trina sin emmienda. /

Regla XI

Ya me parece que oigo a mi Padre Maestro pedir con ansia reglas / para discernir estas cosas, y conocer entre tantas tinieblas la volun- / tad verdadera distinguiéndola de la falsa, / *sed rem di(f)ficilem / postulasti³⁰¹, Pater mi*. Ya dixe â Vuestra Paternidad al principio ser impible //^{60r} reducir a reglas abstractas la práctica de la penitencia, con infinitas / personas, *diverse et infinite* circunstanciadas. Ni podré estampar en / el papel el cómo io lo práctico; ni el porqué veo que uso el ministerio sin / escrúpulo, ni lo que les enseño, los corrijo, los medico, los absuelbo mi- / rando asu fruto, ni en qué conozco lo que hamenester cada uno para mi- / nistrarlo, y en poco tiempo, sin detención, ni fastidio, o admiración de / las gentes, que aguardan aun siendo confesiones

1443; c. mend. VIII,19, PL 40,529-530; en. Ps. 39,22, PL 36,447-448; ench. 19,71, PL 40,265-266.

²⁹⁸ Esta máxima, muy socorrida en tratados jurídicos eclesiásticos, posiblemente se ampare en las afirmaciones de la ep. 69,8 (cf. san Jerónimo, *Obras completas*, Xa, BAC, Madrid 2013, 768-770), a raíz de la explicación de Tit 1,6.

²⁹⁹ Am 1,3. Variante: “Super tribus sceleribus Damasci, et super quatour non convertam eum”.

³⁰⁰ Mt 18,22.

³⁰¹ 2Re 2,10.

generales muchas / veces y precisas. Ni en qué ô porqué veo sin escrúpulo y consuelo mío / que obro bien, y que hago bien al próximo, y hago lo que puedo con el / miserable por más que el sentido me moleste con imágenes de que aquel se- / nos pierde. Nada puedo decir destas cosas ni aun aboca, ni por plu- / ma, por ser esta una práctica diferente con cada persona, necesitan- / do unas de una doctrina, de una medicina, de un modo de corrección, de / freno, de castigo, de reprehensión, para hacerles bien; y otras de diver- / sas modas, doctrinas, castigos, reprehensiones y amenazas, alagos, disi- / mulos, según los genios y vicios, ciencia o ignorancia de los sujetos. / Y con algunos no se puede nada por párvulos (no en la hedad solo) por semifatuos /, por sordí- / simos, por tartamudos, o mudos, que no entienden, ni los / entendemos, por delicados y enfermos, por vergonzosos y tacitur- / nos, y por cosas que hacen imposible hablar de ellas reduciendo / â reglas su práctica.

No obstante, pide Vuestra Paternidad regla para discernir entre tantas ti- / nieblas la verdadera voluntad de la falsa. Aquí digo que las tinieblas / están afuera, en las almas perdidas. Pero al confesor bastante luz / se le ha dado en este ejercicio para que, sin tinieblas y seguro, obre su mi- / nisterio. *Ecce tenebr(a)e operiunt terram, et caligo populos*³⁰². Pero *super Il^{60v} te mi Pater, oritur sol justitiae et inte(l)ligentiae, et gloria charitatis in / te videtur*³⁰³. Porque ia sabe Vuestra Paternidad su obligación, y que no puede pasar de / aquí, esto es, de ministrar el sacramento *in bonum* y utilidad del mísero, / con tal de que crea, espere, pida, desee y quiera con voluntad recta y / santa. Entonces se da *charitative, honeste et laudabiliter*, y para quien loda *fructuose*. Esto no es tinieblas, sino luz clara, que reconoce la prudencia charitativa. La charidad y prudencia no es tenebrosa. / Las tinieblas están en los otros, que no nos hacen daño como no quer- / ramos entrar en ese chaos, en lo que no nos toca ni podemos remediar / nada. Ya dixé a Vuestra Paternidad que era preciso, mezclados réprobos con los escogidos, / que se expusiese el sacramento al mal uso e indignidad de muchos incréd- / dulos. Pero no tocándonos segregár ia la semilla *zizaniarum* del gra- / no preelecto, debemos hacer bien a todos por si *forte* son escogidos, y de / los nuestros, y por el sacramento les damos la mano para que salga la / margarita del lodo³⁰⁴. Sea la prudencia en la voca de Vuestra Paternidad como el sol de lu- / ces y enseñanzas que *oriri facias super bonos et malos*³⁰⁵. Sea su chari- / dad nube blanca y de gloria que derrame llubias et

³⁰² Is 60,2. Variante: “operient”.

³⁰³ Posiblemente, en sentido inverso, esté recreando Sab 5,6.

³⁰⁴ Cf. Mt 7,6.

³⁰⁵ Mt 5,45. Variante: “Qui solem suum oriri facit super bonos et malos”.

beneficencias / *super justos et injustos*³⁰⁶, y será Vuestra Paternidad parecido al Padre celestial que así mira / con misericordias múltiples a toda la tierra tenebrosa con tantas / abominaciones e injusticias: *Misericordia Domini plena est terra*³⁰⁷. Y ¿qué / maior luz y claridad que parecerse el hombre â Dios en el obrar? ¿Qué más consuelo que solo tener en ese oficio el cuidado charitativo de indagar / lo más que se puede la buena voluntad del penitente que pide? No se que- / xe, pues, Vuestra Paternidad de tinieblas. Estas son ajenas, no propias, cuio cuidado y / remedio se dexa al Divino Juez, contentándonos nosotros con ayudar / a los míseros en lo que podemos, dándoles *charitative* el sacramento que está //^{61r} â nuestra mano.

No podemos remediar al mundo, que *in maligno e(st) positu(s)*³⁰⁸, *non omnes obediunt evangelio*³⁰⁹, aun los que profesan el cristianismo, / ni aun los que profesaron cumplir sus consejos. Pero si piden, quieren, / desean el sacramento para su remedio, los sufrimos, no los desechamos *su- / per cilio Pharis(a)eorum*³¹⁰. Quisiéramos dar el sacramento como convenía / si viniesen los penitentes como se desea. Quisiéramos que su confe- / sión fuera hecha *humiliter, pure, fideliter*³¹¹, pero no se ven fácilmente / estas tres cosas, porque ai muchos que dice el Profeta que *gloriantur cum / malefecerint, et l(a)etantur, vel ex(s)ultant in rebus pe(s)simis*³¹². A los que / nota el sabio *pe(c)cata sua, sicut Sodoma pr(a)edicaverunt*³¹³. Estos, si / la charidad no los humilla con la prudencia del confesor, bienen sober- / bios y no humillados, y es preciso tenerlos por indignos mientras / humildes no clamen, pidan y deseen, por donde se conosca voluntad / ia recta de la emmienda futura. Quisiéramos que

³⁰⁶ Mt 5,45.

³⁰⁷ Sal 32,5.

³⁰⁸ 1Jn 5,19.

³⁰⁹ Rom 10,16.

³¹⁰ “Superba interrogatio et plena de supercilio Pharisaeorum” (san Jerónimo, *s. Matth.* I,9,14, SC 242,172; cf. II,15,23, SC 242,330).

³¹¹ Era doctrina común en la época que “tres condiciones debe tener la buena confesión del christiano para que sea aceptable a su Dios ofendido: humildad, pureza y fidelidad”, tal como sintetiza Gerónimo Bautista de Lanuza, *Discursos predicables*, V, Imprenta de la Viuda e Hijo de Marín, Madrid 1803, 117. V.gr., Jacobo Tiran, *Missionarius seu vir apostolicus in suis excursionibus spirituales*, I, Leonardum Plaignard, Lugduni, 1692, 227; Paulo Gabriele Antoine, *Theologia universa, speculativa et dogmatica, complectens omnia dogmata et singulas quaestiones theologicas*, VI, Jacobum Clousier, Parisiis 1736, 167. Toman como fuente Bernardo de Claraval, *Serm. 16 in Cant* 7-15, SC 431,56-58.

³¹² Pro 2,14. Variante: “Qui laetantur cum malefecerint, et exsultant in rebus pessimis”.

³¹³ Is 3,9. Variante: “Et peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt”.

fuera la confesión / *pura vel simple*, pero vemos que muchos más se escusan que se acusan, que tapan, que callan, que aminoran la culpa, ya que ladigan, y que, aun cul- / pados, tienen por afrenta el ser reprehendidos, y quisieran que el confe- / sor no atendiese, ni hiciese tanto caso de sus pecados, ni los ponderase / ni abultase tanto, siendo en el juicio de ellos cosilla de poco monto. / Últimamente quisiéramos ver a los penitentes confesar fideliter. La con- / fesión es cosa vellísima, pero *si non est fidelis*, no vale nada. La con- / fesión fielmente hecha es confesión *in spe veniae*³¹⁴, no desconfiando to- / talmente de *indulgencia* del todo de sus pecados. Porque confesión no / confiada ella al reo, más lo condena por su misma boca que lo justi- / fica. Judas y Caín, ambos confesaron sus enormes delitos. Pero des- //^{61v} confiaron uno y otro. Aquel confesó *pec(c)avi, tradens sanguinem justum*³¹⁵. / Este, *maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear*³¹⁶. Muchos vie- / nen a confesar sin confesión fiel, unos vienen más presumidos ô / presumiendo de sí, que esperando en Dios. Es presunción propia, / no fiel esperanza, quando dicen que esperan misericordia. Proponen la em- / mienda como cosa fácil, como que en sus fuerzas consiste el todo de / su salvación, su virtud, su charidad, el perdón, la gracia, la indul- / gencia, la perseverancia en el bien, creiendo y el esperando muy poco / de Dios, con lo que no es fiel su presumptuosa confesión. Otros, viendo / que no se emmiendan y que la concupiscencia les arrastra, los abru- / ma, se dexan caer con la carga misma y, viviendo ya gustosos con / aquella suerte que creen Dios mismo les ha dado, ya tienen hecho el / ánimo a condenarse, hacen *pactum cum morte et inferno*³¹⁷, y, perdi- / endo la feê de uno y de otro, juzgan pasar aquel mal camino co- / mo aprehenden que lo pasan otros. En estos ya más y menos des- / confiados, y de buena gana no confesarán nunca, y, si por ser / preciso, les obligan, ô callan, ô si se les reprehende y amenaza con / las llaves eternas, nada les hace fuerza, nada estiman, porque nada / esperan. Esta falta es la más ordinaria, la que más aflige a / los confesores: *Propter incredulitatem et de spem* en que han caído / los malos por la reiteración de los vicios y tinieblas en que están / sepultados sus ánimos, no se puede ya nada con ellos; porque el / confesor no tiene más armas contra su vida mentirosa que la verdad / de la feê. Por lo que, si el penitente no cree, o si cree algo por no haber / aún renunciado el cristianismo, es tan endeble su feê, que hablar de / ella con esos de cosas futuras y prometidas o amenazadas, es lo mis- //^{62r}

³¹⁴ Trento, sesión XIV, capítulo 4: I. López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico...* 152 (DH 1678). Variante: "Cum spe veniae".

³¹⁵ Mt 27,4.

³¹⁶ Gén 4,13.

³¹⁷ Cf. Is 28, 15.18.

mo que hablar con las bestias para enseñarlas a leer y a escribir. Vea aquí, / mi Padre, la justa aflicción que experimentamos todos: ver que no vienen / los penitentes perdidos a confesar ni *humiliter, ni pure, ni pruden-* / *ter*. Estas son tres fatales señales de no venir con buena voluntad. / Y, si fuesen cosas claramente conocidas, no fuera bueno, ni charidad, / darles la absolución. Pero, no obstante, vienen conbinadas con / otras señas y circunstancias, que dexan campo a la charidad, / para que crea y espere algún bien y poder absolber al próximo por / charidad, y por eso sin daño de nadie, antes con fruto *saltem / proprio et ideo* sin escrúpulo.

Ya guerra Vuestra Paternidad saver: ¿qué señas son estas que la charidad en- / cuenta aun en esos malos para creer y esperar de ellos algún fru- / to? A que digo que la charidad, que por su condición *omnia credit, omnia sperat*³¹⁸, se alegra de no ver claramente que el penitente es / indigno para esperar algún fruto, dándole con el sacramento algún / alibio; como algo que está caído es charidad alargarle la mano, aunque / esté el caído con alguna perlesía que no pueda alargar la suia, y serle / frustre al charitativo su diligencia. Además, como el Salvador, que *dilexit in finem suos*³¹⁹, halló en la ygnorancia de los que le crucificaban / disculpa para absolberlos, perdonándolos, así el confesor, que no se irri- / ta con los penitentes, ni los fastidia, ni soberbio los asquea, sino / que los ama, y por hacerles bien, aiudarles, los oie, halla en su / ygnorancia mucha disculpa para creerlos y hacerles el favor y beneficio de darles el sacramento, esperando dé la charidad de Dios algún / fruto. San Pablo atribuye a su ygnorancia en perseguir la Yglesai el / haber alcanzado misericordia, *ideo misericordiam consequutus, quia //*^{62v} *ignoranter feci*³²⁰. San Pedro da esperanza del perdón de el maior pe- / cado del mundo (el deicidio), diciéndoles: *Scio, fratres, quia per / ignorantiam fecistis, p(o)enitemini, ut deleantur pec(c)ata vestra*³²¹. Es pro- / videncia misericordiosa el dexar Dios al mundo en tanta ygnorancia para tener menos que castigar su justicia, y encontrarse / motivos para usar su misericordia. Esta ygnorancia en tan / muchísimos de esos (que le causaban horror â Vuestra Paternidad y io experimento / cada día, que me parecen esas fealdades *coram Deo* como nada, ô de las que dice el Agustino son veniales, o *faciles ad veniam*, así como / son ningunos (aproporcion) los pecados de los fatuos y párbulos *sensu*, / de cuias injurias aun los hombres no se resisten, ni se enojan, como ni aprecian sus alabanzas). Así Dios desprecia

³¹⁸ 1Cor 13,7.

³¹⁹ Jn 13,1.

³²⁰ 1Tim 1,13. Variante: “Sed misericordiam Dei consequutus sum, quia ignorans feci in incredulitate”.

³²¹ Hch 3,17.19.

esas más / simplezas que culpas, atendiendo a la ignorancia, como san Pablo / decía â los atenienses: *Et tempora quidem hujus ignorantiae / despiciens Deus, nunc annunciat (hominibus), ut omnes ubique p(o)enitentiam / agant*³²². Así, la charidad cristiana, viendo a los malos sepulta- / dos en tantas ignorancias, se compadece y se afirma y espera, / que Dios quizá *despiciat misericorditer*, y que nunca ia *hodie anunciet illis hominibus*, llamándolos *ut p(o)enitentiam agant*. Y quizá ia *nunc* / la comienzan con voluntad santa, mientras no aia fundamento / de terquedad y soberbia en contra.

A la ignorancia añade por motibo la charidad la flaque- / za, la que en muchísimos (sea por lo que se fuere) es endebilísima y / asombrosa, *pr(a) esertim* en ciertas ocasiones y determinadas cos- / tumbres, porque los pecados que nacen de ingorancia y flaqueza, / y no son de malicia, es fácil que la voluntad los aborresca, y //^{63r} son fáciles *ad veniam*. El que peca por flaqueza se dice que peca / contra el Padre; el que peca por ignorancia se dice que peca contra / el Hijo, y el que peca de malicia se dice que peca contra el Espíritu / Santo. El que, por flaqueza o ignorancia pecare, se le remitirá, / si pide perdón ô en este siglo ô en el futuro. *Qui pe(c)averit contra / Filium hominis, remit(t)etur ei; si autem pec(c)averit contra Spiritum / Sanctum, non remi(t)etur ei, neque in hoc s(a)eculo, neque in futuro*³²³; / porque peca de malicia, que es pecar *amore mali*, por gusto del mal / mismo y embidia del mal ageno. Es seguir la mentira impu- / gnando la verdad, aun conocida y aun *reclamante con- / ciencia*. Es perseguir lo bueno, y los dones del Espíritu Santo en los / buenos obfirmados en lo malo, aun viendo el mal â vista de / ojos, desmintiendo a los ojos mismos. Es el pecado de los Phari- / seos contra Spíriti, algo que persiguieron embidiosos de sus triumphos; / y aun sin poder argüir su inocencia de culpa, ni negar / los prodigios que inundaron al mundo, aun buscaron pretex- / tos para calumniarlo todo. Estos malos ia se ve que son indignos / de la gracia del sacramento pecando de malicia, y gustando de / ser malos, y repugnando la gracia misma, y los medios miseri- / cordiosos que les da el Espíritu Santo. Pero de esto se ve, y verá Vuestra Paternidad / mui poco o raro en esos miserables, cuyas fealdades le afligen; porque / esos que pecan ia de malicia, de los que dice el Salmo que la maldad *prodijt quasi ex adipe iniquitas eorum*, y que ia *transierunt in affectum cordis*³²⁴, no buscan remedio para su pecado, que no aborrecen, / sino aman gustosos, ni bienen a los sacramentos que estiman en poco, / y, si vienen, por su soberbia se conoce ver indignos. //^{63v}

³²² Hch 17,30.

³²³ Mt 12,32.

³²⁴ Sal 72, 7.

Pero, si viniesen humillados, ni la charidad dexa de recibir- / los, porque save que no ai pecado alguno irremisible *absolute*, sino es / la terca obstinación e impenitencia final. Save que, si el Salvador dixo, / y como excluyendo el pecado de malicia en su misericordia, que no ten- / dría perdón nunca, se entiende de la summa dificultad en per- / donarse, y por suceder esto comúnmente porque sucede que esos malos / no se arrepienten, ni se humillan, escascándoles Dios para / esa conversión aquella gracia singular de que se han hecho indignos / por maliciosos. Pero, como dice el sabio, *sapientia vincit malitiam*³²⁵, nadie puede atarle â Dios las manos para que no haga esas ma- / rabillas y mutaciones *dextera excelli*³²⁶, no siendo nunca la ma- / licia superior, ni puede vencer a la infinita charidad de un / Dios omnipotente, a quien nada le sirbe de estorbo a sus desi- / gnios. Por esto, si viniesen abuscar su remedio esos malos, co- / mo muestren humildad, no terquedad, soberbia y obstinaci- / ón, la charidad los recibe y absuelbe, por si *forte, la sapientia, / qu(a)e vincit malitiam*³²⁷, ha querido mostrar en esos sus hazañas / en tales victorias. Vea ahora Vuestra Paternidad si aun en estos pecadores / de malicia que pecan, ia no contra el Padre por flaqueza, ni con- / tra el Hijo por ignorancia, sino contra la misma gracia y mi- / sericordia, contra la charidad y santidad de Dios, ô contra el / Spíritu Santo, aún los recibimos como humillados, y quieran ia ser / buenos, ¿quánto más preste recibiremos a los pecadores flacos e igno- / rantes, que se humillan, piden y desean? Los recibe, pues, la chari- / dad, esperando que la absolución les haría algún bien, y quizá la / remisión de pecados, sino entonces ni aun en este siglo, quizá //^{64r} por los juicios divinos en el siglo futuro, sabiendo que en la otra / vida ai remisión de pecados como el Salvador mismo nos dixo.

Veo, dice Vuestra Paternidad, tantos males en algunos, y nada veo bueno, / que no acierto â creer ningún fruto con absolberlos. Aque digo â / Vuestra Paternidad que no está todo el campo tan encizañado que no aia queda- / do alguno grano bueno, que nos esperanze de algún fruto. No sea Vuestra Pater- / nidad tan crédulo. Vea mi Padre la semilla que tienen de la feê, / de que ai eternidad mala ô feliz, de que ai juicio terrible, que decidan / ambas suertes, y como nadie quiere condenarse, y como to- / dos quieren ser fieles y eterni- / zarse los que tienen esa feê, por ma- / los que sean, temen la muerte y huyen de morir mal. Tienen / también creído lo que se les ha enseñado, conviene asaver: que / es preciso confesar enteramente y que, en el sacramento, ai vir- / tud de / perdonar pecados; tienen esperanza, y en muchos es tanta, / que llega

³²⁵ Sb 7,30. Variante: "Sapientiam autem non vincit malitia".

³²⁶ Sal 76,11. Variante: "Haec mutation dexterae excelsi".

³²⁷ Sb 7,30. Variante: "Sapientiam autem non vincit malitia"

â seguridad, como que, en dando el sacerdote la absolución, / no ai más que hacer, creiendo que ban descargados de todo quanto / dixeron y confesaron, y por eso es la fatiga de decir mucho, y / que no se les quede algo para estar ia seguros, y sin miedo, para quando / estén en el Juicio Divino. Aora digo io â Vuestra Paternidad, ¿no es esta seña / (no dudosa, sino clara) de que quieren el sacramento, con voluntad / seria y santa? Pues en verdad, Padre mío, que de veinte de esos / perdidos ni aun uno abrá de el que se dude ô se pueda sospe- / char que, viniendo con esa feê de buscar la salvación, no traiga / buena voluntad, la que Vuestra Paternidad desea saber. Norabuena que la feê / no sea tal qual quisiéramos, y que, por ignorancia, se conten- / tan con lo que hacen, que aun es poco y no aflige; pero ia vienen //^{64v} con recta intención, y, si ierran, es ignorancia, no malicia. / Por fin, no vienen pecando, ni haciendo sacrilegio, y aunque / traen pecados mui malos, no es malo el buscarles remedio. Lo / buscan rústicamente y asu modo rústico, según lo que alcanzan y cono- / cen poco las cosas de la vida eterna; y en todo caso, viniendo al / sacerdote, como â Jesucristo que los llama: *Venite ad me omnes, / qui onerati estis*³²⁸, y os alibiaré de la carga pesada, ¿algún fruto / para su alibio han de sacar por esa feê? Por esa esperanza / en la divina palabra, por su intención recta, según el peso / del santuario, que está en mano del que instituió el sacramento / para bien de los que creiesen, y con esperanza se llegase. Este es un / poderoso motibo, para que la charidad no se atreba anegar ese / fruto, dando la absolución *charitative* para bien del próximo, / que quiere *vere* y desea *cupide* el sacramento.

Norabuena que vengan fríos, y como un hielo, como / Vuestra Paternidad pondera con amargura. Pero esto puede nacer de sus / genios y natural mecanismo nada blando ni afeminado. / Sugetos ai que, rebentando de dolor y pesadumbre por algún / accidente, verbigracia por la pérdida de algún pleito ô muerte de el / querido Padre, no mostrarán blandura ni una lágrima. Ô pue- / de nacer de la turbación en aquel acto arduo delante de muchos / que están observando los movimientos, y no tanto el tiempo y el / cuánto: en un acto vergonzoso así por aver de manifestar sus / pecados más feos, como por abordar con los sacerdotes, tratarlos / y ser reprendidos de ellos, quando afuera se turbam de hablar con / gente eclesiástica, â quien ni aun aciertan â dar los buenos días //^{65r} sin tartamudear la lengua. Con esta turbación, ¿cómo han / de tener deboción y que se conosca en casa? Por más deboto / que Vuestra Paternidad vaia a decir misa, si lo turbó con algún incidente de esto ô / de lo otro, o por respecto â algún personaje, / que entró a oírle la / misa de repente, y conoce que le hace disgusto, si se detiene el / sacerdote en el sacrificio, se turbó mi Padre y se fue la deboción / y quedó su ánimo frío como un ielo.

³²⁸ Mt 11,28.

¿Qué sabemos si ese frío / y elado, quando Dios lo llamó con su auxilio (sino que Vuestra Paternidad duda también / que Dios llama y combida a los malos â que confiesen y se / salben) allá en su ánimo y en su casa y a sus solas ponderan- / do su mala vida, concibió buena voluntad de emmendarla, / y quizá fervorosa? Pero luego, turbado en un acto de residen- / cia y con tales circunstancias, no piense en otra cosa, sino / en salir del estrecho, y ni atienda, ni entienda nada de lo que / el confesor sentado y quieto le acumula de cosas, ¿las que por / eso no le mueven nada? Y si ala turbación se le llega ira y / amargura, porque el confesor, no lo trató con tiento ni pruden- / cia, o porque el miserable, sudando de verse en tan mal paso, / el confesor lo aburre deteniéndolo y machacándolo, ¿cómo no / se quedara frío como un hielo, y aun indispuerto y airado por / que no se atreve ni a comulgar ni a confesar otra vez? No es, pues, seña de no venir bien, ni con recta intención y voluntad, el / aparecer fríos a los ojos. En un sermón ferboroso verá Vuestra Paternidad / a los hombres sin moverse a lágrimas ni a voces, quando la blan- / dura de las mujeres llenan el aire de gritos, aires y gemidos. Y, / no obstante, vemos en los hombres conversiones más firmes //^{65v} que en las mugeres. Otros de otro humor alegre y festivo, aun / se ríen confesando, y confiesan alegres con desenfado y no / compungidos, y, si hemos de creer al sentido y governarnos / en ese arcano por los ojos, parece que esos risones vienen â / burlarse, y deben ser excluidos por mofadores de los sacra- / mentos, ni bienen humildes sin respeto ni a los sacerdotes / jueces. Y, no obstante, examinando io esa risa, que parece / burla, hallé ser genial condición, y que, en el fondo de su ánimo, traían buena disposición y voluntad.

Aún busca más motibos la charidad, y aprecia en mu- / chos y por seña de la voluntad la obediencia con que se sugetan a una / cosa *secundum se* mui ardua, quales descubrir sugetos vergon- / zosos aun hombre de autoridad, y respeto cosas feísimas o- / cultas que tienen en su ánimo lo que para muchos es un riguroso / martirio. Acuérdesse Vuestra Paternidad lo que dixei de que, aunque la confesión ín- / tegra es de derecho divino, se dispensó para muchos pecados en la / Yglesia antigua, porque los fieles se reconocía(n) ser flacos para tanta / carga, temiendo no hujeran (d)el cristianismo ô desovedecieran el precepto. Y aora vemos que no repugnan, que se vencen, que obede- / cen, que sufren la vergüenza, no una vez en la muerte, sino / anualmente; y aun por deseo de salvarse, muchas veces al año / confiesan, se humillan y se acusan de lo que no quisieran que nadie supiese nada. En este vencimiento por obedecer la ley halla / la charidad algunos rasgos de las tres cosas que se desean: halla que / confiesan *humiliter, pure et fideliter* y, aunque no puede evi- / denciar el interior para ver si esa *humildad, pureza y fidelidad* //^{66r} son las que convenían para la plena remisión de las culpas, justific- / cándose por la gracia. Pero se

asegura de que lo absuelbe *bien*, *ho- / neste et charitative*. Porque le haze provecho al prójimo, dán- / dole lo que le puede servir de mucho fruto, y el no darlo de nin- / guno, y aun quizá de daño. Ve claramente la voluntad seria y / santa quando ve el ahínco con que muchos desean decirlo todo con / un cuidado ia excesivo y escrupuloso, encontrarlo todo aun lo / más ligero. ¿Deadónde nace, pregunto, â Vuestra Paternidad el ansia de que no / les quede cosa que no digan? Fixamente de gana y voluntad ardien- / te de obedecer el mandato de la integridad de la confesión, / excediéndose más de lo que les obliga y se les manda. Vea / aquí Vuestra Paternidad cómo se ve que confiesan *pure*, y ciertamente humil- / dad es decir tanto el hombre contra sí mismo quando la soberbia se / tapa mucho. En esto se conoce que confiesan *humiliter* en / que *palam* se descubren. Y ¿porqué este empeño sino tubieran / esperanza de ser absueltos y perdonados? Vea aquí, mi Padre, / el confesar *fideliter* con la idea de que nunca confiesan me- / jor que quando nada se les ha quedado por decir. Y aunque nasca / esto de rusticidad, por fin es creer y esperar.

Estas dos cosas, Padre mío, son más seguras señas de / lo bueno del caso, que para lo malo ver que viene *fríos*, como / *un hielo*. Quizá esa frialdad que aparece es que ellos no se ven / tan malos asimismos como nosotros los juzgamos. Es ver- / dad que traen abominaciones, adulterios, hurtos y juramentos, / blasfemias, poluciones y a veces bestialidades, que nosotros las / juzgamos horribles. Pero ¿qué importa si ellos, por ignorancia //^{66v} (ô sea por otra cosa), las tienen por cosillas; que hechos a ellas toda / su vida las reputan nada ô de poca monta? Con esta idea de su vida, aunque ven que es mala y combiene la enmienda, pero / el dolor es frío consiguientemente, ô no es con aquel ferboroso ex- / tremo que quisiéramos en tan grandes delitos. Pero estos mis- / mos que, con mucho sosiego, han vomitado pecados gravísimos los / verá Vuestra Paternidad turbados, confusos para explicar y ardientes para el arre- / pentimiento, y eficaces para las propuestas de emmendar lo que / en su moral y conciencia es una maldad asombrosa, aunque / en la verdad sea cosa menor que las otras confesadas, ô quizá / ligera, y aveces ninguna. Verbigracia, el haber votado a la virgen Ma- / ría, el haverles pasado por el pensamiento (aun desechado con ho- / rror sucio) algún agrabio al sacramento ô imagen de Jesucristo, ô / pensamiento (mui resistidos) en ver imágenes de la Virgen, y / aveces en cosas bien ridículas, que auso ignoramos en qué o por / qué escrupulizen. No enseña, pues, para juzgar mal de la / confesión lo que aparece ael sentido y ven los ojos. Es menes- / ter mucha prudencia, y que alumbre la luz divina (la que / no en valde se imboca comúnmente con la bendición dispu- / esta *Spiritus Santi gra(t)ia, illuminet sensus et corda nostra*³²⁹) para / saber discernir

³²⁹ Se trata de una petición del oficio medieval en honor al Espíritu Santo, presente en el *Coeleste*

estas cosas, y no errar en lo que convenga corre- / gir, enseñar y reprehender. Esto es lo que he dicho siempre a Vuestra Paternidad: / que no puedo decirle para la práctica qué es en cada persona distinta. Personas ai tan cobardes que, si se les reprehende ô se las riñe / algo, ô se muestra algún desabrimiento con aire de castigo, / se les anudó la garganta para ia confesar ni hablar palabra //^{67r} ninguna, y se acabó la deboción y buena voluntad. Ya nega- / rán todo lo que traen pensado. Ô quizá, por el otro extremo, a todos / lo que se les pregunta si lo han cometido, todo dicen *que sí* con la tur- / bación. Ôtras, si se turban, todo dicen, que se les olvida del examen / hecho de su conciencia; otras ai que, si no les reprehenden mu- / cho y se les afea sus pecados, se quedan fríos y no se atreben â / comulgar sin confesar otra vez, y preguntándoles: ¿Porqué con- / fesaron mal? Porque (responden) no me reprehendió el con- / fesor, ô porque no le impuso mucha penitencia. Otras ai que, / si se les pone mucha y no la pueden cumplir, también buel- / ben diciendo que confesaron mal. Vea aquí mi Padre Maestro un / rasgo de inifinidad de chasos, de genios, de incidentes, de sugetos, / grandes y chicos, pecadores y justos, en que es menester diverso / porte en todo para una prudente práctica, lo que Vuestra Paternidad quería que io / se la ciñese â reglas. Pero en las que he estampado, verá mi Padre / ser lo que pide, no solo difícil, sino asumpto imposible practicarse.

Esto se ha dicho generalmente aun en los que parecen fríos / e indispuetos; pero ai otras señas particulares que se conocen en / un *nosequé* de que no se puede dar clara razón. Y solamente se pe- / netran en cada uno en el conjunto de circunstancias, las que / quizá no valen nada para la especulativa abstraendo de las cosas / conque se concretan. Por eso, ni io las puedo estampar en este / papel. Se ve en muchos una candidez de genio y simplicidad de / juicio y verdad de su ánimo sincero que no se duda de su volun- / tad verdadera. Se ve un modo de confesar con cierto tinte, y / tinto, que da el sentido en sus razones un aire de verdad, de de- //^{67v} seo, de arrepentimiento y de esperanza en la emmienda. Se ve una / cierta protección divina, que guarda â muchos en medio de sus / pecados, de otros, y de otros, deteniéndolos y templándolos con horror / y pabor que les infunde para que no se atrevan y se atemorizen. Se ve / en lo mismo que confiesan, y en las expresiones conque se culpan, / con que proponen la emmienda y aun se afligen, se humillan, / piden rigorosa penitencia y assí otras mil cosas que solo sabe la / experiencia con la prudente práctica. Se ve, digo, la verdad de / su ánimo y que su confesión muestra humildad, verdad y fide- / dad, que son las tres cosas que se

Palmetum de 1741. En 1746, bajo la dirección de D. Agustín Montiano, la Real Academia de la Historia desplazó sus reuniones a los viernes no festivos y acordó comenzar y finalizar sus reuniones con esta invocación, propuesta por Tomás Antonio Sánchez (cf. https://www.lainformacion.com/arte-cultura-y-espectaculos/la-historia-de-la-polemica-real-academia-de-la-historia_Pdt6SjBj271wuLuCJOTWT6/).

desean en todos para ser absueltos. Pero no pueden ver señas claras en todos. Y basta lo ia dicho, / que no se vea claramente ô no aia fundamento de peso por donde se / conosca que tiene el penitente soberbio, que es embustero, que / no cree, ni espera, ni quiere el remedio y perdón de sus peca- / dos. Y, en una palabra, que viene burlándose de los sacramentos / y por motivos espurios y pecaminosos, que llamo io no solo venir / con pecados, sino venir pecando. Entonces es menester ne- / gar *chatitative* el sacramento al sacrílego, sino es que la chari- / dad halle modo de reducirlo y humillarlo, como sucede no / pocas veces quando aquellos males no tienen venenosas / raíces de incredulidad y obstinación.

En los demás, se ve claro el camino para dar el sa- / cramento sin escrúpulo. Porque, creiendo el reo y queri- / éndolo, deseando y pidiendo aquel bien con sincera vo- / luntad, indagada según todo el conjunto de los alegatos y / pruebas de afuera en sus dichos y adentro en sus hechos, se //^{68r} le da la absolución de justicia, porque es suio el patrimonio / que pide y cree que le tiene guardado por gracia de Jesucristo / en el sacramento. Alomenos, si su justicia no está tan clara / que execute por ella, la charidad está cierta de que obra bien si / da la absolución por amor, si la da creiendo mucho de el / sacramento, prometida su virtud a los hombres de buena / voluntad. Esperando assí mismo de la bondad de Dios, que ha / movido al sugeto â que se humille y confiese, y quiera ia / mudar de vida y costumbres, como lo dice, lo desea, se le acon- / seja, y en lo que la ocasión permite el confesor lo solicita, espera, / digo, el que continuará la obra hasta la consumación y per- / severancia final. Con esta feê y esperanza en Dios, absuelva / â aquel en charidad, porque charidad es hacer bien al próxi- / mo, en lo que se ve que conduce para salvarlo. Por esto, solamente / será charidad negar el sacramento quando o le hará daño al reo, / como sucede al que lo recibe pecando ô sacrílegamente, o porque se / juzga que le serbirá al penitente de algún provecho dilatarlo / para humillarlo, probarlo, castigarlo, refrenarlo y reprimir su / orgullo.

Pero, como la experiencia ha enseñado el que poco ô nada y / pocas veces sucede fruto ni provecho de ese remedio y castigo, / antes se expreimentan copiosos daños, y a veces tocan a la / salvación del próximo mismo, al que íbamos â salbar con ne- / garle la absolución, se ve que solamente se debe negar el sacramento / al que llegare sacrílego, porque a este fixamente le hará daño, y / la charidad estorba el mal del próximo, ia que no pueda darle //^{68v} otro remedio. Pero, quitado este motibo, negar la absolución / o dilatarla, y mucho menos sin gusto del penitente que pida / y condescienda, es cosa que pide mucho tiento, y es caso que / debe dar grande miedo y escrúpulo al ministro por lo común, / sino que se vea utilidad atendiendo a la capacidad del sugeto, / que conosca el castigo para que le sirba de freno, y por eso de prove- / cho para

algún fruto. Pero, por lo general, más daño se ve que / provecho, verbigracia, ¿qué ganancia es para muchos (y bastamente ordi- / nario) que no saben qué quiere el confesor decirles quando les avisa, / que no les absuelbe? El sacerdote se cansó en explicarles que no ban / absueltos hasta que se emmienden de sus pecados. Pero el hombre / miserable no percibe qué significa la voz *absueltos*, ni qué es negar la / absolución, ni qué quiso el confesor decirle con tanto como le habló / y riñó. Él solamente sabe que confesó, y ia hizo lo que había que hacer, / y lo que juzga que es su obligación. Con esta seguridad va gozoso a tomar la communion aviendo salido del mal paso, y buel- / be a su casa anunciando su buen despacho de haber recibi- / do los sacramentos. Pregúntale el confesor cuándo va a confesar / otra vez, que cuándo fue la última confesión, y seguro, sin / miedo, dice que el año pasado, desuerte que los delitos del año an- / tecedente jamás los confiesa, ni jamás algún sacerdote / los confesará, ni absolverá, y sin tomar la absolución, lle- / gará â morir. Qué bello fruto del escrupuloso remedio.

El motibo más ordinario de negar la absolución sue- / le ser por probar en ocho y quince días la emmienda. / Pero para esto se ve que fuera más útil darles el sacramento que //^{69r} auidarlos con tal presidio. Y ¿qué sucede? Mill males que / experimentamos cada día. El penitente se ba y no buel- / be. Y, viendo que no ba absuelto, y que ha de bolber â confesar, se anima â continuar las culpas, reduciéndose (en su juicio) / el trabajo â confesar *treinta*, si confesó antes *veinte*. Y esto / no les es mucha dificultad, buscando otro confesor; y al- / contrario, lo que vemos es que buelben, y emmendados, si absuel- / tos, se les dice que buelban, porque con la idea de que han con- / fesado con la palabra que dieron, con el freno y horror que el / sacerdote prudente les puso dificultándoles la absolución / (aunque por prudencia se les dé) y con mil precapciones que le / pone para que no les sirba de daño el sacramento con los auxilios / que en virtud del Dios les da, y con el contento conque ban agra- / decidos a la gracia que se les ha hecho y venignidad conque se les / ha tratado, se empeñan más y se esfuerzan a cumplir la pala- / bra, y aun buelben y continúan sin decirles nada con em- / mienda. Otros se enojan y se desesperan. Otros se acobardan / y se acortan, y, medrosos de no ser absueltos, jamás se atre- / ben (a) aconfesarlos. Fequentemente experimentamos en hombres / viejos ser necesario que confiesen toda su vida, porque, quando mucha- / chos ô mozos, no los absolvieron, ô con amargura los desecha- / ron. ¡Qué bello fruto del zelo, del bien, negando la absolución / sin mirar a la charidad, que es lo único a que se ha de atender! / Y, s(i) al no absuelto le sobreviniera la muerte sin ocasión de / confesarse, ô si se confiesa, quizá calla aquello de que no fue / absuelto por el miedo mismo, y muere por eso sin el presidio //^{69v} del sacramento, será un fruto nada apetecible de nin-

guno que desea / salvarse, y que ni Dios ni la Iglesia ni el alma (quizá por eso perdi- / da) agradecerán al sacerdote celoso del sacramento que lo hu- / viese negado con tantos perjuicios. Y si, por fortuna, no sucede / nada, cualquiera charitativo tiene pavor santo de negar el sacra- / mento quando no se ve indignidad conocida claramente en el / sugeto sacrílego por si *forte* le sucede algún daño al / próximo, no sea la culpa ni del ministro ni de la Yglesia, / ni por falta de auidarle con los sacramentos.

En esto no ai mal ninguno, y lo puede haber gran- / dísimo en negarlo, privando al penitente, además, de al- / gún fruto que ignoramos. Por eso dixere que para dilatar al ab- / solución en tanta infinita diversidad de genios, sugetos, / condiciones y costumbres, es menester mucho tiento, / precapción y segura utilidad, junto conque sea con ma- / ñoso alago, y que el sugeto quede gustoso, temiendo siempre / ningún fruto quando él no entra contento, o se le despide con / fastidio y desabrimiento, en lo que debe quedar el confesor / más escrupuloso que de haber dado el sacramento charitativo. / Porque darlo por charidad se le hace al próximo bien, y / no se teme ningún mal. Pues el mal único que ai que sospe- / char se podía a veces temer (y no siempre) es *ne forte* que el / penitente ignorante, viendo facilidad en el perdón y / que con él poco trabajo de confesar sus graves delitos, sale / siempre perdonado, se animara más a cometer, se re- / laxara más con la misericordia, apreciara poco el sacramento //^{70r} tan franco, no pesara mucho la gravedad de los pecados, viendo / que se les da fácil y presto y sin trabajo el remedio. Esto es verdad, / y es el mal único que puede suceder y deben temer los confeso- / res no charitativos, sino que con fastidio obran el ministerio y / tienen fama en el pueblo relajado de anchos, de promptos, / de ligeros, y que, con perniciosa desidia, se despacha â muchas / personas con sola la misa, y como con gala de que se haze / aprisa, y sin reparar en nada, ni temer cosa alguna. / Esta es la anchura tirana, no blandura charitativa, por / que no es práctica *in (a)edificationem*, sino *in destruitionem*. De / esta se debe tener grande escrúpulo; pero de dar el sacramento / por charidad para no hacer daño al próximo, sino provecho, / no ai porqué tener en el ánimo remordimiento alguno. / Porque la charidad y prudencia conque se administra pre- / cabe esos males que de la misericordia se temen. Pues, si se / da la absolución al miserable, es y se da con tales precap- / ciones que se le pone freno, se le abren los ojos para que vea sus / delitos, se le da estimación al sacramento, miedo a los pe- / cados, temor de otra vez no ser absuelto, y de modo / que no le sirba de daño y ciertamente de provecho.

No puedo decir â Vuestra Paternidad / más en una materia difusísima que es imposible re- / ducir â reglas. Solamente puedo decirle a mi Padre que, como / no se turbe, ni le dé ira ni fastidio el ministerio, lo hará bien y sin

escrúpulo: *Ira viri justitiam Dei non operatur*³³⁰. Los pe- / nitentes sirben de tropiezo con sus rusticidades y simple- // ^{70v} zas para la ira, y de ai se turbó la prudencia, saltó la ven- / gancilla, fastidian aquellas miserias y no se halla camino para / remediarlas, y solamente se encuentra el embiarlos / con desagrado y con perjuicio. Procure mi Padre / Maestro poder siempre decir con el Psalmis- / ta: *Posuerunt pe(c)catores laqueum, mihi*³³¹. Y no errará en nada, / dándole la paz y el sosiego, pru- / dencia y acierto para obrar en / provecho de los misera- / bles, y dar el sacramento / *honeste, bene, chari- / tative*, y basta. Va- / le, mi Padre = Sacro- / monte y maio / 15 de 1756. / Don Vicente Pastor. / Fin. / Se trasladó esta carta Año de 1761.

³³⁰ St 1,20.

³³¹ Sal 118,110.

RESEÑAS

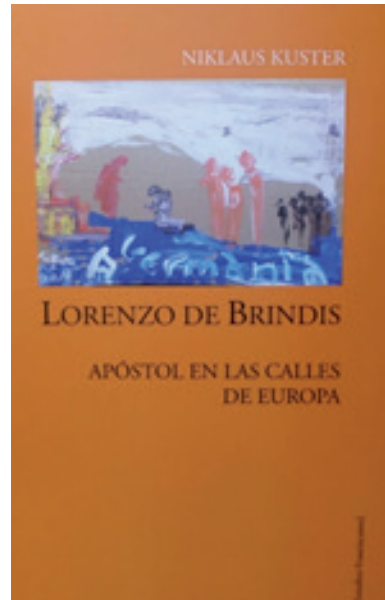
Kuster, Niklaus. *Lorenzo de Brindis. Apóstol en las calles de Europa*, (Colección Estudios Franciscanos, 10), Madrid: Escuela Superior de Estudios Franciscanos, 2019. 140 pp.

La obra que presentamos, escrita por el conocido franciscanista suizo Niklaus Kuster, capuchino, autor de estudios y biografías notables sobre san Francisco y santa Clara de Asís, traza de forma breve pero muy sugerente los perfiles biográficos de un personaje de primera línea de la contrarreforma católica europea de finales del siglo XVI e inicios del XVII: san Lorenzo de Brindisi (1559-1619), declarado en 1959 “doctor apostolicus” de la Iglesia por el papa Juan XXIII.

San Lorenzo, como se señala oportunamente en el título, fue “apóstol en las calles de Europa” y se enfrentó a los dos desafíos que tenían planteados en aquel momento las naciones europeas católicas: la rebelión protestante y la amenaza turca. En ambos campos san Lorenzo tuvo un protagonismo nada desdeñable por medio de la predicación encendida y de la acción diplomática delicada y prudente, así como incisiva. San Lorenzo supo unir la pasión mística y el estudio, sobre todo de la Escritura, con el apostolado más extenuante que cabe, en una síntesis que hoy nos resulta difícil de entender y desentrañar.

El autor despliega la biografía de san Lorenzo, llamado Julio César Russo Masella, en dos partes muy diferenciadas. En la primera (pp. 13-99), cuyas páginas cubren casi toda la obra, se sigue de forma cronológica la vida del santo en un total de 31 epígrafes. La segunda parte (pp. 101-124) esboza algunos aspectos de la espiritualidad del santo comentando un sermón suyo y las *Ordenaciones* que escribió para la provincia capuchina de Suiza en 1602, conservadas en el Archivo provincial de dicha circunscripción. Al mismo tiempo nuestro autor trata de conectar la espiritualidad “laurenziana” con el hoy “espiritual” de Europa por medio de una carta escrita al santo por el actual provincial de los capuchinos de Austria (Radoslav Celevicz).

En la primera parte el autor recorre cronológicamente las distintas etapas de la vida de san Lorenzo, comenzando por su nacimiento en Brindisi el 22 de julio de 1559, fruto del matrimonio de Guillermo e Isabel; su primera formación en la



escuela de los franciscanos conventuales de su ciudad natal; su traslado a Venecia en 1574, cuando también quedó huérfano de madre, quedando confiado a un tío suyo sacerdote; su ingreso entre los capuchinos vénetos en 1575, y su formación espiritual y filosófico-teológica hasta llegar a la ordenación sacerdotal en 1582. A partir de este momento en la biografía de san Lorenzo se suceden, en una carrera ininterrumpida, los cargos y servicios relevantes, tanto dentro de la Orden como fuera. Así, siendo todavía muy joven para asumir esas responsabilidades, es nombrado en 1583 lector (profesor de teología) en Venecia, y en 1586 maestro de novicios en el convento de Bassano del Grappa. En 1589 el vicario general, Jerónimo de Polizzi, influyó para que fuera elegido vicario provincial (este era todavía el título de los superiores provinciales) de Toscana, por la difícil situación que atravesaba la provincia a causa de las injerencias en su gobierno del cardenal protector Julio Antonio Santori. En Toscana favoreció la fundación de nuevos conventos, aprovechando la onda expansiva que vivía en aquellas décadas la Orden. Durante la cuaresma de 1592 el papa encarga por primera vez a Lorenzo la predicación a los judíos, donde comenzó a afamarse como profundo conocedor de la Sagrada Escritura. Poco tiempo después, en 1594, es elegido vicario provincial de su provincia de Venecia, promoviendo la expansión de la Orden hacia el Tirol con las presencias de Innsbruck, Salzburgo (1995) y Udine (1996). En 1596 es elegido definidor (consejero) general en el capítulo celebrado en Roma, y en 1598 vicario provincial de la provincia de Suiza, que gobernó por medio de un comisario. Pero su ausencia física en la provincia no disminuyó el cuidado que puso en que la austeridad y el rigor de la vida capuchina que establecían las *Constituciones* se adaptara debidamente a las frías regiones alpinas, por medio de *Ordenaciones* muy precisas y sabias. Siendo todavía vicario provincial de Suiza, en 1599, es reelegido como definidor general y nombrado comisario para las nuevas fundaciones en el Imperio. De 1600 datan las fundaciones de Praga, Viena y Graz, en las que tuvo mucho que ver san Lorenzo. El autor de la obra, buen conocedor de estas presencias, describe con mayor detalle la difusión de la Orden en estos lugares de Centroeuropa y el protagonismo de san Lorenzo en ella. En 1601 tiene lugar uno de los sucesos más conocidos de la biografía del santo: su participación como capellán del archiduque Matías en la batalla de Alba Real (Székesfehérvár, Hungría) contra los turcos, que amenazaban con penetrar en Europa y conquistar Viena. Gracias a la predicación encendida de san Lorenzo, sobre quien rebotaban milagrosamente las balas, el ejército imperial derrotó al turco consiguiendo que no cayera en sus manos ni Belgrado ni toda Hungría.

El recorrido biográfico prosigue con la elección de san Lorenzo como vicario general en 1602 y las visitas que como tal realizó a todas las provincias de Europa, entre ellas a la provincia de Cataluña (1603), que agrupaba todos los conventos de esa región, de Aragón y de Valencia. Completado su trienio, el papa, en 1606, lo nombra embajador suyo, no oficial, ante el Imperio, en Praga. De camino a su destino se detiene en Múnich, donde se hace amigo del duque de Baviera Maximiliano I, que a partir de 1607 se consolidará como líder de los príncipes católicos. En 1608 el capítulo provincial de Bari quiere elegirlo vicario provincial, pero el papa lo impide, pues desea que Lorenzo siga como representante suyo ante el emperador. Ese mismo año el vicario general lo nombra comisario general para los conventos de Estiria, desgajados de la provincia de Austria-Bohemia para formar

una nueva circunscripción. Por ese mismo tiempo los príncipes protestantes crean la “Unión protestante” con el objetivo de consolidar los territorios arrebatados a los principados católicos, levantando para ello un ejército dispuesto a entrar en combate.

Y he aquí otro de los episodios más sobresalientes de la vida de san Lorenzo. En 1609 se comienza a dar forma, por parte de los príncipes católicos, a la “Liga católica”, liderada por Maximiliano. Tanto el duque como el embajador de España, Baltasar de Zúñiga, y el nuncio Caetani, encargan a Lorenzo, por el conocimiento nada común que tenía de los asuntos de Alemania, que recorriera distintas cortes de Europa (también la papal), sobre todo la del rey Felipe III de España, para conseguir su apoyo, principalmente económico, a la Liga, que debía levantar también otro ejército que pudiera hacer frente al protestante. El trato de san Lorenzo con los distintos monarcas europeos fue extremadamente delicado y prudente, demostrando unas capacidades diplomáticas inimaginables en un predicador, sobre todo en la corte de Madrid. Con los reyes de España Lorenzo entabló una relación cordialísima (se encontró con ellos más de cincuenta veces) que dio sus frutos, consiguiendo el objetivo de su embajada, aun cuando no faltaron los engaños humanos, pues el privado duque de Lerma y su círculo más próximo le tendieron más de una trampa envenenada. En 1610 se constituyó la “Liga católica”, llegándose más adelante a un acuerdo entre católicos y protestantes que no impidió que se entablara finalmente la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). San Lorenzo fue siempre en sus compromisos diplomáticos portavoz de la política religiosa pontificia, que coincidía normalmente con la de la monarquía española, principal aliada de la Sede apostólica.

Constituida la “Liga católica” el nuncio consiguió que Lorenzo permaneciera durante un tiempo en Múnich como representante oficioso del papa y como consejero del duque de Baviera, periodo que el santo aprovechó para predicar la fe católica en los territorios protestantes vecinos. En 1613 Lorenzo participa en el capítulo general, siendo elegido otra vez definidor general y en septiembre vicario provincial de la provincia de Génova-Piamonte, que atravesaba graves dificultades por la política nacionalista del duque de Saboya, que quería dividir la provincia y no permitía a los frailes genoveses habitar en los conventos del Piamonte. De este tiempo son las predicaciones de Lorenzo por distintas ciudades del norte de Italia: Pavía, Alessandria, Plasencia, Mantua, Parma. En 1616 Alejandro Ludovisi, legado pontificio de Bolonia, requiere sus servicios como mediador entre don Pedro Álvarez de Toledo Osorio, gobernador de Milán, y el duque de Saboya, que se disputaban algunas ciudades. En 1617 predica la cuaresma en Verona, y tal es el entusiasmo de las masas que pelagra su misma vida. En 1618 lo encontramos de nuevo en Milán como mediador, pues los conflictos entre el ducado, Saboya y Venecia, por el dominio de ciertas plazas, resurgían constantemente. Ese mismo año Lorenzo es confirmado por cuarta vez como definidor general de la Orden. Después del capítulo general viaja a Nápoles y a su tierra natal, donde los nobles le encargan representarlos ante el rey de España para informarle de los desmanes y desafueros del virrey, don Pedro Téllez-Girón de Osuna. Después de muchos avatares y dificultades, procurados por el virrey, Lorenzo llega, en mayo de 1619, a Madrid y a Lisboa, donde se encontraba el rey, consiguiendo informarle sin mucho éxito, a causa de las poderosas influencias con que Osuna contaba en la corte

(en el círculo del privado). A los pocos días san Lorenzo enferma, muriendo el 22 de julio (no se descarta que fuera envenenado). Su cuerpo fue trasladado a Villafranca del Bierzo, territorio del marquesado de don Pedro Álvarez de Toledo, al convento de las franciscanas descalzas, donde era abadesa la hija del marqués.

La segunda parte de la obra, mucho más breve, aborda de forma no sistemática, sino a modo de ejemplo, la espiritualidad que se desprende de la vida, actividad y escritos de san Lorenzo. Para ello Niklaus Kuster transcribe un sermón del santo para la fiesta de los apóstoles Simón y Judas, centrado en el tema del amor, que supera a todas las virtudes y es su colofón, y las *Ordenaciones* que estipuló para la provincia de Suiza en el capítulo de Bada de 4 de agosto de 1602. Con dichas *Ordenaciones* san Lorenzo pretendía adaptar las *Constituciones* capuchinas, manteniendo su espíritu y estrechez, a una región muy diferente, por cultura y costumbres, a Italia y a otros países mediterráneos. Lorenzo demostraba con estas *Ordenaciones* estar totalmente imbuido de la espiritualidad capuchina, cuyo tratado más elocuente eran las *Constituciones*, y cuyo cumplimiento exigió con tenaz insistencia en sus visitas, tanto cuando fue vicario provincial de diversas provincias o vicario general de la Orden.

La obra, que cuenta con numerosas ilustraciones (muchas de ellas de grabados), muy bellas y pertinentes, se cierra con una cronología que resulta muy útil para el lector poco avezado en la biografía de san Lorenzo y con una bibliografía esencial sobre el santo y su obra en la que se describen someramente sus obras, publicadas en 10 tomos (15 volúmenes) entre 1928 y 1964. La mayor parte de ellas son los sermones (de cuaresma) y homilías (de adviento, dominicales y sobre los santos) que dejó. Sus homilías marianas se recopilaron en el primer volumen, llamado "*Mariale*". Además san Lorenzo escribió otras cuatro obras importantes: la explicación de algunos capítulos del libro del Génesis (*Explanatio in Genesim*); un tratado de controversia sobre el protestantismo, que representa su único escrito teológico sistemático, fruto de su disputa con el predicador luterano Policarpo Laiser (1606), *Lutheranismi hypotyposis*; una obra en la que refiere su actividad en Austria y Bohemia (*Comentariolum de rebus Austriae et Bohemiae*); y un estudio sobre los números místicos en la Escritura (*De numeris amorosis mystice in Divina scriptura*).

Felicitemos al autor (Niklaus Kuster) de esta biografía de san Lorenzo de Bríndisi, porque ha sabido esbozar la vida y actividad de este santo y doctor de la Iglesia católica, figura importante de la contrarreforma, de forma breve pero muy documentada (aunque sin aparato crítico), con un estilo muy atractivo, ágil y comprensible. [José Ángel Echeverría]

Martín de la Hoz, José Carlos. *Inquisición sin complejos*. Madrid: Sekotia, 2020. 156 pp.

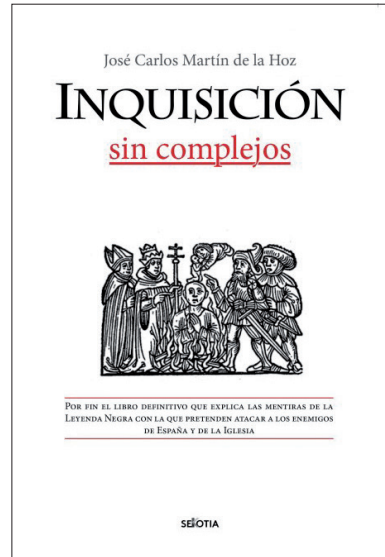
El autor se inscribe en esta serie de historiadores o estudiosos, hispanistas extranjeros y luego también de españoles, que después del Concilio Vaticano II, una vez abiertos los archivos inquisitoriales, se lanzaron a trabajar obras de conjunto, o sectoriales, sobre una materia, por una parte, tan manejada y manipulada; por otra, tan poco seriamente investigada, como es la Inquisición.

Avisa que, ya en el s.XVI al tratar de la Inquisición, se obvió por muchos la Inquisición medieval, que centró sus procesos en Francia y Alemania, o la de los ingleses, que persiguió a todo sacerdote que celebrara la Misa católica porque estaba prohibida por ley. Se redujo la atención al tribunal que comenzó en el s. XV en Castilla. Afirma que él no quiere hacer una leyenda rosa de la Inquisición; pero sí reconocer que la leyenda negra se inició en territorios protestantes y en los Países Bajos, como un sistema de oposición a España, vista como adalid de la Iglesia católica, a quien había que desprestigiar. Propone purificar las noticias de los hechos y rectificar los que lo necesiten. Desde el principio la Iglesia afirma que nadie puede ser forzado a convertirse al cristianismo. El problema se lo ponían entonces, si quien ha aceptado la fe y la profesa debe ser obligado a mantener su promesa, o escandalizaría a su prójimo con la herejía. Se pueden formular juicios anacrónicos o injustos, al no tener en cuenta las coordenadas espacio temporales y culturales. El autor examina los argumentos de san Agustín y Santo Tomás a propósito de la pena de muerte de los impenitentes y en qué adjuntos se apoyaban.

Desde otro punto de vista, tras la confesión de Augsburgo (1555), además, se puso el principio del estado confesional moderno en la frase “cuius regio, eius religio”, que aceptaron todos en la paz de Westfalia, como manera de acabar con las guerras de religión.

La tesis del autor es que la Inquisición es el paso de un modelo de confianza a uno de desconfianza y un error teológico del que la Iglesia ha pedido perdón y ha aprendido que no se puede usar la violencia para defender la fe. Ve el inicio de desconfianza en el desarrollo de la herejía de Arrio en el s. IV. Estudia el origen y la finalidad de la Inquisición, en particular de la española, la establecida por los Reyes Católicos al restablecer los tribunales de la Inquisición (que en el medioevo solo se habían tenido en el reino de Aragón, al mismo tiempo que en centroeuropa contra la herejía cátara) al mismo tiempo que se activaron también en Castilla y León.

El autor estudia cómo se formaba el tribunal, las reglas del proceso, las garantías y defensa que se daban a los acusados, el número de sentencias absolutorias,



las penas medicinales el trato que se daba a los condenados a prisión, y las ayudas que se les ofrecían, y el modo de ejecutar la sentencia a los “relajados al brazo secular”, en los abundantes documentos que han quedado en los archivos de la Inquisición. Afirma que el 90 % de los acusados nunca fueron torturados.

Sigue el estudio de los diversos movimientos o personas, objeto de la Inquisición: judaizantes (primero), alumbrados, moriscos, y luego las herejías, las diversas expulsiones en Europa, el índice de libros prohibidos. Examina además los diversos criterios empleados. Observa el cambio de posición y actuación en Suiza, por ejemplo, al limitarse a identificar al reo y aplicar la pena capital. La evolución se dio también con los diversos actores al funcionar la censura con el absolutismo real y la influencia en Europa de las diversas corrientes culturales, que acaban por negar la verdad misma o interesarse por la ilustración sin otro fondo más metafísico. Se detiene algo a observar la debilidad y la notable diferencia de calidad en las colaboraciones con que se hizo la Enciclopedia. No dejará de atender a la caza de brujas en Alemania, y a la falta de rigor con que se llevaban los procesos, a veces improvisados, hasta disparar las cifras a 800.000 muertos por brujería en los primeros siglos del luteranismo.

La extensión de la ilustración en Europa con la presencia de los borbones reinantes en Francia y España realizaron una presión cada vez más fuerte sobre las Instituciones tradicionales y la Inquisición española que vivía una vida lánguida en ese tiempo; pero permitía la tranquilidad de conciencia a los españoles y una autocensura, sabiendo que había quien velara por la pureza de la fe. Las ideas regalistas y el poder reformador de la corona que se inmuscuiría en los asuntos religiosos de la Iglesia, rodeado de ministros enciclopedistas son presentados como creadores del ambiente cultural que llevó a la supresión de la Compañía de Jesús en Francia, Portugal y España.

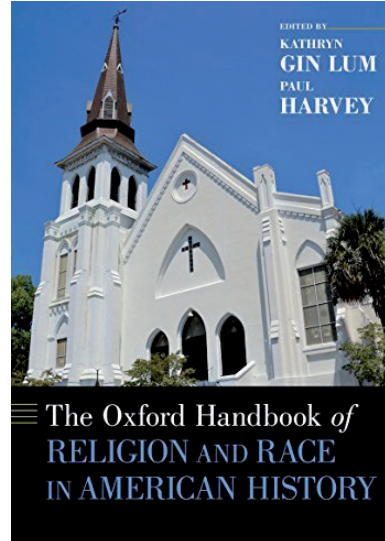
La primera abolición jurídica de la Inquisición la hicieron las Cortes de Cádiz en 1813; pero al año siguiente Fernando VII, al restaurar la monarquía, regresa al régimen previo a la Constitución liberal y restituye el tribunal de la Inquisición, centrando su atención en la francmasonería y la censura de libros, actuando suavemente. Un lustro después será re-abolido ese tribunal por el gobierno del trienio liberal. Hasta que con la muerte de Fernando VII quedó abolida definitivamente en España la Inquisición. Según el pensamiento liberal, la defensa de la fe la harán los obispos diocesanos solo para teología y religión. La revisión de libros se reservaba al rey, oído el obispo, con aprobación del Consejo y de las Cortes.

Concluye afirmando que la Inquisición española procedió con rigor jurídico, evitó males mayores, procesos discriminatorios sin armas legales, y que los números de condenados son mucho mayores en otras inquisiciones que en la española; pero hay que pedir perdón por ese error, por lo que implica de desconfianza en la conversión del reo, y porque si se fuerza la conversión, se entra en la libertad de las conciencias. Solo desde la libertad se alcanzan frutos genuinos. Defiende el decreto “*Dignitatis humanae*” del Concilio Vaticano II y las palabras de Juan Pablo II pidiendo perdón en su carta apostólica “*Novo milenio ineunte*”. Libro serio, aunque de tamaño manual, cuya lectura puede ser útil para muchas personas. [M. Ruiz Jurado S.I.]

Gim Lum, Kathryn. y Paul Harvey, eds. *The Oxford Handbook of Religion and Race in American History*. New York: Oxford University Press, 2018. XI+624 pp.

Este volumen nace con la intención de proporcionar un texto académico con recursos suficientes que sirvan como compendio y guía para quien desee trabajar sobre el tema de la religión y el racismo en la historia de los Estados Unidos de América del Norte. Al mismo tiempo procura hacerse eco de las cuestiones y dilemas que caracterizan a nuestro tiempo. Los responsables de una obra como ésta no tienen la pretensión de ser exhaustivos. Por ello han reunido relatos de todos los períodos de la historia americana, procedentes de una amplia variedad de tradiciones religiosas, con perspectivas procedentes de disciplinas diversas, que se muestran en unos casos como perspectivas complementarias y en otros como perspectivas diferenciadoras. Algunos trabajos se centran en las formas en que grupos religiosos diferentes han sido discriminados por su raza o han discriminado a otros grupos por el mismo motivo de la diferencia racial. Otros centran su punto de mira en algunos grupos étnicos diferentes, que han desarrollado un sentido de identidad compartida a partir de las prácticas y creencias religiosas comunes. La visión de conjunto que se ofrece en este volumen llega en un momento adecuado tras los trabajos publicados previamente por otros autores en los años 2003 y 2004. Incluso tras la publicación de Jonathon Kahn y Vincent Lloyd, de 2016, que se centra en los procesos por medio de los cuales la raza o la religión han sido excluidas o gestionadas en América sin valorar si este fenómeno se considera bueno o malo, acertado o desacertado. Este volumen consigue ofrecer una gama más amplia de trabajos, que reflejan el trabajo de muchos de los mejores expertos contemporáneos en todo lo relacionado con las complejas interdependencias de la religión y la raza, partiendo de los inicios precolombinos hasta el momento actual. En él se tratan aspectos tan variados como las experiencias religiosas, las realidades sociales, las diversas teologías y sociologías de los grupos discriminados por su raza en la historia religiosa de América. Se describen también las diferentes formas en que los mitos religiosos, las instituciones y las costumbres contribuyeron a la discriminación racial. Los autores reflexionan sobre la acción, la acomodación y la resistencia, además de la administración. También se constata la importancia de la religión y la raza en los medios populares de comunicación, al margen de quien pueda controlarlos. No están ausentes consideraciones generales, encuestas literarias, junto con pronósticos sobre los caminos que podrían seguir en el futuro los estudiosos.

El espacio geográfico estudiado se limita al territorio original que acabó convirtiéndose en los Estados Unidos de América del Norte y busca mostrar cómo evolucionaron los ámbitos raciales y religiosos a partir de su fundación como



estado. Al objeto de proporcionar elementos para una comparación histórica con otros contextos, algunos autores incorporan material procedente de Canadá, el suroeste de Méjico, el Méjico colonial, el Caribe y Brasil. En estas páginas se puede constatar cómo los términos *raza* y *religión* están sometidos constantemente a interpretación y evolución, actuando como fuerzas históricas reales que se suman entre sí, colaboran entre ellas o se enfrentan mutuamente. La segunda parte del libro está organizada de manera cronológica, ya que no tiene nada que ver la experiencia de una persona que llega como esclava a Virginia en el siglo XVIII, con la de un inmigrante pakistaní o sirio después de los atentados terroristas del 11 de septiembre en Nueva York. Este enfoque cronológico, además de inevitable es fecundo para el análisis a realizar. Tampoco se obvia la cuestión de definir apropiadamente los términos; para ello basta con comprobar hasta qué punto el término *religión* resulta controvertido en los ambientes académicos; y lo mismo se puede decir del término *raza*. En ambos términos hay un componente tan alto de identificación personal o grupal, que hay sectores sociales que, a pesar de haberse incorporado al paradigma aceptado en los Estados Unidos, no han sido aceptados en régimen de igualdad a pesar de cumplir todos los requisitos para serlo. Realidades como ésta resultan incomprensibles si no se tiene en cuenta el poder cristiano en manos de los blancos europeos, que acabaron considerándose los elegidos de Dios frente a otros pueblos de procedencia diversa. Este elemento se encuentra ínsito en gran medida en el imperialismo estadounidense, en la violencia y en el orientalismo. Todo el mundo enrevesado de los cristianos europeos en los albores del siglo XVI acabó trasladándose a América. Esto produjo una incomprensión inicial generalizada hacia las culturas americanas autóctonas, consideradas como bárbaras o al menos como paganas. Lo que sí resulta evidente es que, en la sociedad actual estadounidense, en la que la religión intenta no mostrarse racista ni discriminatoria, las mentalidades étnicas y raciales siguen siendo un elemento central de clasificación social en el ejercicio práctico de la vida religiosa.

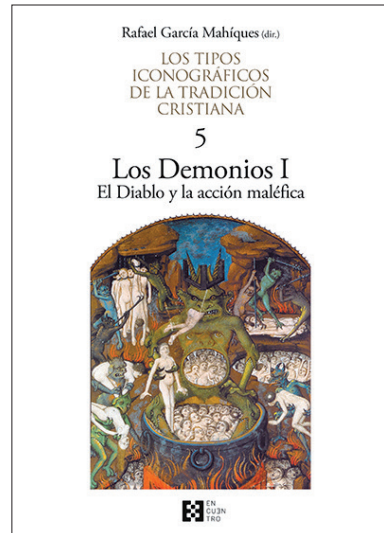
Este manual está distribuido en dos partes y cuatro secciones. La primera parte está dedicada a consideraciones teóricas y tópicas, mientras que la segunda, de corte histórico, analiza la evolución producida en los Estados Unidos de América del Norte desde el tiempo de las colonias hasta el momento actual. La estructura de fondo del volumen puede ser encontrada en la primera parte, en su sección primera. Porque en ella quedan al descubierto los entresijos de los términos utilizados, con lo que se aporta una especial precisión y claridad al relato posterior. La segunda sección de esta primera parte se centra en las tradiciones religiosas y culturas populares, prestando especial atención a las interferencias que se produjeron entre raza y religión en las diversas tradiciones, al igual que en los movimientos innovadores de última hora. También se dedican cuatro trabajos a descubrir los tópicos de religión y raza en la cultura popular que se expresa en la música, la fotografía, el cine o los deportes. La segunda parte del libro evoluciona desde las visiones de conjunto a los sucesos concretos que se produjeron a lo largo de la historia. Es la parte cronológica del volumen. La última sección está dedicada a la inmigración, el pluralismo y los derechos civiles. Se empieza recordando la prohibición de emigrar a América para los ciudadanos chinos, hasta llegar al momento actual. El conjunto del manual contiene una gran cantidad de enfoques extremadamente variados, así como de argumentos y análisis. Los pro-

pios temas pasan por el crisol de la exploración, de su evolución y su regresión, se completan con la cronología de los pueblos, las organizaciones y los grupos que dan vida al principio histórico de contingencia, que explica los cambios continuos a través del tiempo. Igualmente se constata cómo la religión intenta introducirse en ámbitos que no tienen nada de religiosos, al mismo tiempo que intenta incorporar a sus comportamientos formas culturales nuevas propias de la sociedad secular. La conclusión a la que llegan los editores de este volumen es que el pecado original de los Estados Unidos de América del norte es el pecado de esclavitud y racismo, propiciado por un tipo especial de religión, que dedicó la mayor parte de sus esfuerzos a construir la nación siguiendo sus propios imperativos. Meras señales de pesar o de rechazo por el pasado racista del país no servirán para nada mientras los responsables del mismo no se empleen a fondo para desmontar una mentalidad que sigue latiendo fuertemente en la mente de sus ciudadanos, sobre todo de sus ciudadanos blancos. Empeñados en esto están los teólogos negros de la liberación, que ven caminar a su lado a ateos y humanistas desengañados por la permanencia incansable del mito cristiano. Los editores de este libro también desean contribuir con ellos a romper ese círculo vicioso que impide que la sociedad estadounidense se abra definitivamente con claridad hacia un mundo mejor. [Antonio Navas]

García Mahíques, Rafael (dir.). *Los Demonios I. El Diablo y la acción maléfica. Los tipos iconográficos de la Tradición cristiana 5*. Madrid: Encuentro, Fundación Edades del Hombre, 2019. 537 pp.

Tenemos, ante nosotros, el quinto volumen que la editorial Encuentro y la Fundación de las Edades del Hombre están editando en la colección «Los tipos iconográficos de la Tradición cristiana». Estos volúmenes pretenden presentarnos un renovado y revisado tratado iconográfico de la tradición cristiana. Nos han ofrecido, hasta ahora, uno sobre la visibilidad del Logos y tres dedicados al mundo de los ángeles. El que tenemos entre las manos, y como el propio título nos indica, es la primera parte sobre el estudio de los demonios, en concreto sobre el Diablo y su forma de actuar en el mundo.

El presente volumen, se encuentra dividido en dos grandes capítulos, subdivididos –a su vez– en varios apartados y subapartados. Además, cuenta con una introducción general sobre la demonología cristiana realizada, conjuntamente, por los profesores Rafael García Mahíques, director de la colección, y José Julio García Arranz, de la Universidad de Extremadura, autor de los capítulos de este libro. En esta van a trazar una panorámica general sobre el Diablo y los demonios, el origen de los vocablos para referirse a ellos, diferentes tradiciones, su confi-



guración en el mundo cristiano y las diferentes tipologías. Aunque icónicamente existe una indefinición de rasgos específicos.

Lo descrito nos ayuda a comprender mejor la división que el autor hace del libro. El primero de los capítulos, «El Diablo y los demonios», que se centra en la visión de lo demoniaco en Occidente, se divide en cuatro apartados. El primero de ellos, «La Caída de los ángeles rebeldes», se va a centrar en el estudio de las referencias culturales y fuentes literarias anteriores a las concreciones en el arte cristiano. Tratando, después, el tema de la rebeldía y expulsión del Cielo de los ángeles que se apartaron de la voluntad de Dios. El siguiente apartado, «Tipos de Diablos», abarca la problemática de la representación visual del Mal, debido a la gran proliferación de nombres que éste recibe, que en muchas de las ocasiones son equivalentes e intercambiables, lo cual vuelve muy complejo distinguir a las diferentes categorías de diablos y demonios, a no ser que sean identificados expresamente por los autores, ya sean artistas o comentaristas.

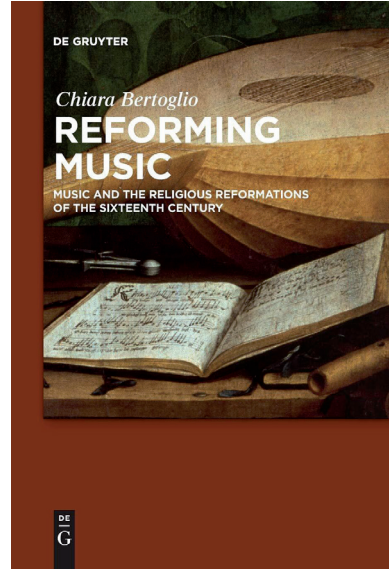
Con el nombre: «La humanización de los demonios», subdividido en dos, se encuentra el tercer apartado del primer capítulo. Va a tratar otro tema complejo iconográficamente, pues mientras que Dios es el que es, y no cambia, el Diablo va a ser quien, por contraposición, el que cambia, lo cual le va a conferir una indefinición morfológica. Aquí se centrará en estudio del aspecto humanizado, tanto masculino como femenino, a veces de apariencia grotesca y otras sexualmente atrayente. Acabará este capítulo con «Los demonios humanoides monstruosos», en donde se hace especialmente eco de la hibridación a la hora de representar al Diablo.

«El Diablo entre los seres humanos» es el nombre escogido por el profesor García Arranz para encabezar el segundo capítulo, compuesto por un único apartado subdividido en tres. A través de ellos, el autor, rastrea la actividad que se le atribuye al Diablo en la iconografía cristiana. Para eso estudiará las tentaciones, la relación entre el Diablo y los humanos, los pactos con el Diablo y las conocidas misas negras.

Todo ello, como ya es habitual en esta colección, va acompañado por abundantes fotografías, algunas de las cuales muy reducidas de tamaño, y que son un magnífico complemento. Además, contamos con una amplia sección bibliográfica, que ayuda a todo aquel que quiera seguir profundizando en la temática. No me queda más que sumarme a las numerosas felicitaciones que el profesor García Mahiqués recibe por esta magnífica iniciativa y a su equipo colaborador por el rigor científico de sus trabajos, en este caso concreto, la contribución del ya mencionado profesor García Arranz. [Miguel Córdoba Salmerón. Dr. Historia del Arte. Universidad Loyola Andalucía – Facultad de Teología]

Bertoglio, Chiara. *Reforming Music. Music and the religious reformations of the sixteenth century*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.

Chiara Bertoglio, autora de la obra que abordamos, se presenta a sí misma en su *website* (<https://www.chiarabertoglio.com/musicologia>) como pianista, con una brillante carrera artística de conciertos y grabaciones, así como especialista en musicología (Universidad de Roma Tor Vergata y Universidad de Birmingham) y en historia del pensamiento teológico y teología sistemática (Universidad de Roma Tor Vergata y Universidad de Nottingham), y autora de numerosos libros. En la obra que proponemos, Chiara Bertoglio analiza el pensamiento y la praxis musical en las iglesias reformadas durante el siglo XVI en Europa.



Sobre la Reforma de Lutero, y las sucesivas reformas que se sucedieron en la Europa protestante, se han escrito ríos de tinta a lo largo de los siglos, no tanto sobre el pensamiento teológico-musical en las iglesias reformadas. Si introducimos las palabras clave ‘música’, ‘teología’ y ‘protestantismo’ en cualquier buscador bibliográfico, la inmensa mayoría de las referencias bibliográficas reducirán nuestra búsqueda a lo mucho que se ha escrito sobre la música de Johann Sebastian Bach (1685-1750), referente universal en cuanto a la música religiosa luterana. Sin embargo, desde Lutero hasta Bach nos separan dos siglos de recorrido teológico y musical. La estética musical y el pensamiento teológico de finales del siglo XV y principios del XVI, contrastan bastante con la época de Bach, ya introducidos en el siglo XVIII. De la misma manera, no podemos equiparar el desarrollo estético, teológico y musical de la Reforma luterana con otras iglesias reformadas, como por ejemplo el calvinismo.

Es bien conocida la importancia de la música en la Iglesia Protestante, con el canto del coral como expresión de la fe de la asamblea. El coral es la *lex orando* de la liturgia protestante. A través de este canto, realizado por la asamblea, el pueblo creyente expresa su fe: *lex orandi, lex credendi*. El coral no es un simple canto con el que adornar un acontecimiento, sino que a través de su texto y su música, quiere expresar una realidad teológica más profunda. Algunos de los textos de los corales luteranos fueron escritos por el mismo Lutero, incluida su música. Otros muchos, eran seleccionados de literatos sobresalientes de la época. El coral jamás podía ser una cuestión baladí en la liturgia reformada. Tanto Lutero como Calvino y otros reformadores, tuvieron el canto como un elemento primordial en las celebraciones litúrgicas. Los compositores se esmeraban en poner la mejor música a los corales que iban recibiendo de la tradición protestante.

El elemento musical del coral en las iglesias reformadas, muy especialmente en la luterana, no quedaba al servicio del texto cantado, sino que el compositor

intentaba crear una unidad indivisible entre texto y música, de manera que el texto cantado quedaba expresado a través de la música. A veces, incluso, se podía prescindir del texto y la música podía expresar la realidad teológica que el coral en cuestión pretendía visibilizar a través de su texto. Este tipo de desarrollo músico-teológico, probablemente fue llevado a su consumación por el compositor luterano Johann Sebastian Bach.

Al principio mencionábamos que de Lutero a Bach existen varios siglos de tradición musical y religiosa, sin embargo, podríamos afirmar que en Bach se sintetiza una larga tradición de músicos sacros que pusieron su arte al servicio de las celebraciones de sus iglesias. Escribir música para un uso tan noble, requiere una alta capacitación, tanto musical como teológica, y ambas cosas se daban en Johann Sebastian. Es muy difícil realizar un análisis psicológico o intelectual de un personaje histórico, quizás solo podemos acercarnos a él perfilando una biografía que siempre será incompleta. Para conocer la capacitación teológica y humanística del compositor alemán nacido en Eisenach, el mejor instrumento es abordar el catálogo de obras que tenía en su biblioteca personal, que contaba, según el inventario *post-mortem*, de más de ochenta volúmenes de teología y espiritualidad, y presumiblemente de filosofía y otros géneros humanísticos.

Como vemos, la tarea de un buen músico de iglesia debía abarcar elementos que trascienden la propia música, para llegar a crear una obra holística, en la que texto y música completasen un único sentido teológico.

La obra de Chiara Bertoglio, *“Reforming music”*, realiza un amplísimo recorrido por el pensamiento musical de las iglesias reformadas en el siglo XVI: Luteranismo, Iglesias Evangélicas, Anglicanismo, Calvinismo e Iglesia Católica. Es curioso que en el diálogo cotidiano hablamos de “reforma” y “contrarreforma”, sin embargo, Bertoglio trata la música del Catolicismo como la “reforma católica”, dedicando una parte a la música anterior al Concilio de Trento y otra a la Iglesia Católica “reformada”, posterior a Trento.

La extensa obra de Chiara Bertoglio, según afirma la misma autora, tiene la pretensión de ser una introducción a la música de las iglesias reformadas en Europa, sin embargo, ofrece tal cantidad de datos que más bien se convierte en una guía muy completa para la consulta de músicos, teólogos o historiadores de la música.

Antes de comenzar a escrutar todo lo referente a la música en las distintas iglesias reformadas, la autora nos prepara con cuatro capítulos para conceptualizar al lector en todo aquello referente a cuestiones teológicas, históricas, filosóficas, musicales y religiosas: los elementos teológicos propios de la reforma luterana, el pensamiento filosófico y estético en el siglo XVI, formas musicales en el siglo XVI, elementos culturales y sociales propios de la época, cómo es comprendida la música dentro de cada reforma, el diálogo entre música y texto, etc. Cuatro capítulos introductorios dignos de conformar una obra en conjunto.

Tras tan completa introducción, se presentan los capítulos correspondientes para cada una de las iglesias reformadas en su etapa histórica: Lutero, Calvino, Iglesia en Inglaterra e Iglesia Católica. En estos capítulos (del cinco al diez) se ofrece al lector una amplia perspectiva musical, cultural y religiosa de cada una de las iglesias, de manera que se pueden comprender las relaciones de las diversas

realidades seculares y religiosas que influyen para que surja un estilo de música sacra concreto para cada una de las confesiones cristianas.

Aunque la autora no lo explicita directamente, se deja entrever que la obra tiene una intención que va más allá del simple hecho de ofrecer una información completa al lector de la temática sobre la que versa el libro. Presumiblemente, Bertoglio quiere establecer en el elemento musical, un punto de encuentro entre las distintas iglesias cristianas que surgen en las reformas del siglo XVI. Algo apunta en la introducción cuando menciona que la música expresa una transcendencia capaz de ser percibida por creyentes y no creyentes. Más aún, en el capítulo 11, “Music beyond confessionalisation”, la autora sí apela a la música como elemento que puede propiciar la unidad en las confesiones cristianas. Este capítulo, que parece ser uno más, a mi juicio debería haber servido como conclusión de la obra, si bien Bertoglio ha decidido escribir otro capítulo más, el doce, dedicado a la mujer en la música sacra, antes de concluir la obra: “Music and Women”. Este último capítulo, previo a la conclusión, expone la presencia de las mujeres en la música de las iglesias reformadas: en las iglesias protestantes y también las religiosas católicas que, desde sus monasterios, pusieron voz a la larga tradición del gregoriano y la incipiente polifonía del Renacimiento.

La obra de Chiara Bertoglio es completada con una amplia bibliografía, dividida en fuentes primarias y secundarias, así como un completo glosario y un índice onomástico.

Escribir una obra sobre la música en las iglesias reformadas no es realizar un estudio sobre una temática rebuscada, ni mucho menos. Lutero no sólo revolucionó la cuestión de la iglesia en el siglo XVI sino también la música, abriendo esta misma al pueblo sencillo, convirtiendo la música en un elemento esencial para la expresión de la fe de la asamblea que cantaba en las celebraciones. Mientras la Iglesia Católica siguió conservando y ampliando la riquísima tradición del canto llano y la polifonía, el protestantismo, en sus distintas ramas, contribuyó a la creación de un nuevo género: el coral. Género que no solamente permitió la participación activa de un pueblo silenciado al canto durante siglos, sino que propició la entrada de la música dramática en la iglesia a través de la cantata.

Como complemento a la obra de Bertoglio, si es que puede ser complementada, encontramos, en el mismo grupo editorial, “Luther’s theology of music” (“Teología de la música de Lutero”), de Mikka E. Antilla. [Francisco Javier Jiménez Martínez]

Fernández Adarve, Francisco M. *Una visione sponsale dell'iniziazione cristiana. Indagine torico-critica sulla teologia sacramentale di Agostina d'Ippona*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2020. 468 pp.

El joven profesor del Instituto de Teología *Lumen Gentium* de la Archidiócesis de Granada, nos trae, en esta ocasión, la publicación de su tesis doctoral, que fue defendida en julio del 2018. Está prologada por el profesor de teología de los sacramentos, el prof. Roberto Nardin.

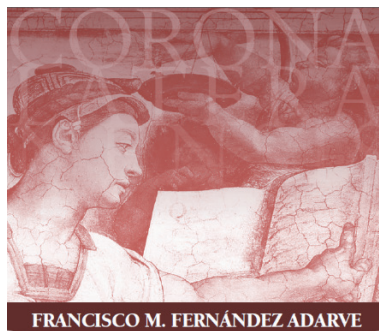
Como el propio título nos indica, pues es descriptivo de lo que nos vamos a encontrar en sus páginas, trata de una investigación histórico-crítica sobre la teología sacramental de san Agustín. Centra su interés en aquellos ritos que llamamos de «iniciación cristiana». Divide el libro en dos grandes bloques, con un total de cinco grandes capítulos que, a su vez, subdividirá en varios apartados y sub-apartados.

Para realzar su propósito el Prof. Fernández Adarve parte de un estudio de la compleja y rica teología de san Agustín sobre los sacramentos. Para ello, el primer capítulo está bajo el título que podríamos traducir como «El horizonte de la teología agustiniana del sacramento/misterio». En el primero de sus tres apartados, dedicado al estudio del significado de la palabra sacramento y misterio. Hace un repaso en el uso del término antes del cristianismo, en el cristianismo pre-agustiniano, y el uso en tiempos de S. Agustín. El segundo apartado nos ofrecerá un esbozo sobre la concepción agustiniana del sacramento. El tercero, y último, se centrará en una de las definiciones que nos ofrece el santo sobre este rico término teológico.

El segundo capítulo versa sobre una síntesis de la teología agustiniana del sacramento como rito, símbolo y vinculación. Aunque es consciente de la plasticidad del término, nuestro autor propone una relectura de la categorización que realiza Ch. Couturier, no tanto con el objetivo de proponer una nueva, sino la de reelaborarla, reacentuando el sacramento como vínculo.

El segundo bloque está titulado: «Sacramentum magnum in Christo et in Ecclesia e i sacramenta quibus credentes initiantur», compuesto por los otros tres capítulos. En este, como el propio título nos indica, se centrará en el estudio de los que san Agustín consideró los sacramentos por excelencia, y que son el eje central de todo itinerario: el bautismo y la eucaristía.

El tercer capítulo, el primero de este bloque, «Sacramentum come “rito”: la celebrazione dell'iniziazione cristiana a Ippona secondo Sant'Agostino», está compuesto por dos apartados, donde –en el primero de ellos: «I Sacramenta quibus credentes initiantur»– nos habla de qué entiende el santo de Hipona por bautismo y eucaristía. El segundo apartado: «L'iter rituale dell'Iniziazione cristiana



UNA VISIONE SPONSALE
DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA
Indagine storico-critica sulla teologia
di Agostino d'Ippona



a Ippona secondo Sant'Agostino», abarcará —especialmente— el rito de la iniciación, el del bautismo, que en tiempos de san Agustín era un momento decisivo de la vida de una persona que quería profesar la fe cristiana. Es el momento en que se producía un cambio, el paso de una condición a otra, en esta última el fiel participará del misterio de Jesucristo. En todo ello la comunidad jugará un papel muy importante. Por ello, en el desarrollo del primero de los subapartados, expone el tema de las primeras catequesis y de los ritos de acogida. En el siguiente —«La preparazione immediata al Battesimo de Competentes»—, marca como el candidato se ha convertido ya en catecúmeno, en discípulo de Cristo. Por eso se detiene en la inscripción para el bautismo, el rito de la penitencia y el rito de la «traditio» y del Padrenuestro que se realizaban en la última semana de la Cuaresma.

El siguiente subapartado, que es el tercero, «La celebrazione solemne del Battesimo nella Veglia pasquale», se centra en el momento de recitar el símbolo, la bendición del agua bautismal, el interrogatorio y la triple inmersión, la unción del crisma y la imposición de las manos, el momento de lavar los pies y el momento de vestir de blanco, y la primera participación en la eucaristía. Acaba el capítulo con una aproximación al domingo de Pascua y los días de la Octava.

«Sacramentum come “símbolo”: Il grande misterio dell'unione sponsale di Cristo e della Chiesa» es el título para el cuarto capítulo, dividido en tres apartados. Con éste, el autor, estudia el gran sacramento de Cristo y de la Iglesia, y que representa el punto focal de la investigación. En el primer apartado —«Il sacramentum magnum di Cristo e della Chiesa como signum profético e como mysterium della res fideli»— analiza el sacramento como signo profético, que le permite estudiar la imagen conyugal y el rico lenguaje matrimonial en relación con Cristo y la Iglesia. El siguiente: «Le fasi di realizzazione del Sacramentum magnum», comenzará exponiendo el pensamiento agustiniano sobre el misterio del matrimonio entre Cristo y la Iglesia, por lo que partirá de la Encarnación del Verbo en el seno virginal de María para ir recorriendo, posteriormente, otros momentos cruzados del único evento salvífico de Cristo y de la Iglesia, interpretándolos desde la perspectiva simbólica nupcial y bautismal. El último apartado: «Il cantico delle nozze celesti fra Cristo e la Chiesa». Será en el «Cantar de los Cantares» en donde mejor se revele el sacramento cristológico-eclesial, por eso el prof. Fernández Adarve se centrará en su análisis desde la perspectiva de la interpretación agustiniana.

El capítulo quinto y último de este libro, «Sacramentum como “vincolo”: La realizzazione dell'alleanza sponsale di Cristo e della Chiesa nei sacramento del Battesimo e dell'Eucaristia», es la gran aportación de nuestro autor. Aquí profundizará en el significado conyugal inherente a la teología agustiniana del bautismo y de la eucaristía, que descansa sobre el tercero de los aspectos implicados en la noción de san Agustín de sacramento, el del «vínculo». Desde este punto de vista, nos afirma el autor, se mantiene firme la unidad del nuevo pueblo con Cristo. En ambos sacramentos se manifiesta la presencia efectiva del amor conyugal de Cristo a la Iglesia. Desde aquí se puede comprender como el punto culminante, desde el punto de vista ritual del Bautismo, es la Eucaristía. Todo ello estará desarrollado en dos apartados: «L'Alleanza sponsale di Cristo e della Chiesa nel Battesimo» y «L'Alleanza sponsale di Cristo e della Chiesa nell'Eucaristia».

Acabar, felicitando al autor por esta obra. Como corresponde a una tesis doctoral, es un estudio profundo de un tema concreto, por lo que necesita del lector estar iniciado en el tema, para que la comprensión de este sea más asequible rápidamente. Aunque el autor, para facilitar esta labor incorpora un importante aparato crítico reflejado por las numerosas notas a pie de página. [Miguel Córdoba Salmerón. Universidad Loyola Andalucía-Facultad de Teología]

O'Donnell, Catherine. *Jesuits in the North American Colonies and the United States. Faith, Conflict, Adaptation*. Leiden / Boston: Brill, 2020. 112 pp.

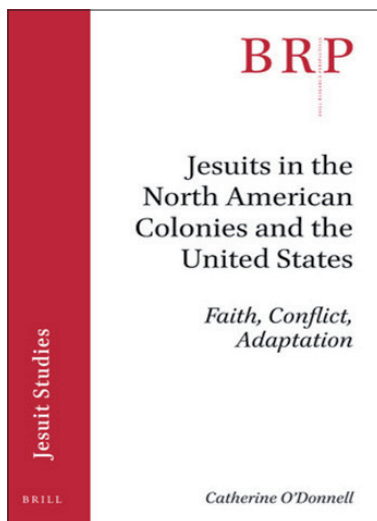
Este libro, que es un título de libre acceso gracias al apoyo económico de cuatro centros universitarios jesuitas norteamericanos y uno filipino, ofrece una buena panorámica histórica de la presencia de la Compañía Jesús en los Estados Unidos remontándose a la colonización de aquel continente realizada desde Europa a partir del siglo XV. Sus 28 breves capítulos comienzan con una breve referencia a la persona y espiritualidad de San Ignacio y a los orígenes de la Compañía.

En el relato se pueden distinguir dos etapas históricas bien diferenciadas, separadas por dos hechos muy próximos en el tiempo: el paso de los territorios coloniales a la constitución de los Estados Unidos (1784) y la supresión y restauración de la Compañía de Jesús (entre 1767 y 1814).

La llegada de los jesuitas a los territorios de aquella mitad norte del continente americano se hizo de la mano de las potencias europeas: Francia, España e Inglaterra. En esta primera etapa los jesuitas desarrollaron su misión evangelizadora, que los caracterizó desde el comienzo, dirigida principalmente a los pueblos aborígenes, muchas veces hostiles a la presencia extranjera hasta llegar a casos de martirios. El que los jesuitas llegaran de la mano de los conquistadores/colonizadores europeos supuso condicionamientos para la acción evangelizadora, sobre todo cuando los jesuitas se esforzaban por respetar las tradiciones de aquellos pueblos incorporándolas en lo posible a la fe cristiana, frente a la postura oficial, compartida por otras congregaciones religiosas misioneras, mucho más crítica con estas costumbres ancestrales, que pretendían erradicar.

En esta etapa colonial los jesuitas comenzaron a desarrollar también la otra área que distinguió a la orden desde sus comienzos: la educación. Los colegios –comenzando en Georgetown, con lo que luego sería un gran centro universitario hasta nuestros días– fueron apareciendo en la zona en que la Compañía lograba una presencia más estable: los terrenos del norte (Nueva Francia, Quebec), la frontera sur (Nueva España) o la zona de los Grandes Lagos.

En la segunda etapa de esta larga historia el escenario es muy diferente: la conciencia y la realidad de una nación, ya formalmente constituida, se consolidan



marcando su distancia y su diferencia respecto a Europa; por su parte, la Compañía restaurada adopta posiciones más conservadoras como forma de asegurar el futuro y la supervivencia de una institución frente a la amenaza revolucionaria. En Estados Unidos, además, la presencia muy numerosa de jesuitas venidos de Europa hacía especialmente difícil la adaptación a un ambiente que buscaba con ansiedad defender su propia idiosincrasia, articulada en torno a la convivencia entre las distintas confesiones religiosas y a la separación entre el poder religioso y el poder civil. Los jesuitas van a distinguirse por su fidelidad a Roma, lo que los hace menos abiertos a los cambios propiciados por la mentalidad moderna, de la que apenas son capaces de aceptar valor alguno. La autora de esta obra ha escogido las páginas de la revista *Civiltà Cattolica* para seguir de cerca esta vinculación de la Compañía con la Santa Sede. Como sabemos dicha revista fue fundada a instancias de Pío IX en 1850 para ocuparse de la defensa de la cultura cristiana combatida por la modernidad.

Misión evangelizadora y educación continúan siendo los dos ejes de la presencia jesuita en esta sociedad sometida a una rápida evolución. Pero ahora la misión, más que con los pueblos aborígenes, se desarrolla con los inmigrantes europeos. Y la educación busca nuevas formas ante las críticas que recibe de no adaptarse a las exigencias de la cultura moderna y del nuevo método científico.

Tanto en la configuración de una enseñanza universitaria renovada como en el acercamiento a la mentalidad moderna, la Compañía norteamericana progresará, pero no siempre con la agilidad deseada y ya entrado el siglo XX, sobre todo después de la segunda guerra mundial y del Concilio Vaticano II. Quizás la última parte de esta etapa, precisamente esta en que la Compañía remonta su etapa de la restauración para buscar más decididamente su renovación en las fuentes originales, es la que queda tratada menos sistemáticamente por la autora, excepto en el caso de algunos jesuitas concretos, como John LaFarge (y su anticomunismo), John Courtney Murray (y su apuesta por una sociedad multicultural y ecuménica) o Daniel Berrigan (y su oposición a la guerra).

La autora, que es profesora en la Facultad de Historia de la Arizona State University, ha recogido una bibliografía selecta de la que se ha valido para construir esta panorámica de conjunto, que constituye una síntesis de conjunto de cinco siglos de historia de los jesuitas en Estados Unidos. [Ildelfonso Camacho SJ]

Díaz Gómez, José Antonio. *La búsqueda de la excelencia: Un ensayo histórico-artístico sobre el Cristo de Mora*. Baena (Córdoba): Ediciones Tambriz SL, 2020, 347 pp.

Abordar un estudio sobre el Cristo de Mora, hoy Cristo de la Misericordia de Granada, supone un arduo empeño por la importancia que alcanza esta gran obra dentro del panorama escultórico barroco español. Este ensayo dimana del basto estudio llevado a cabo por el autor en la realización de su tesis doctoral. De ahí el exhaustivo conocimiento del lugar para el que se realizó la obra del Crucificado, la iglesia de San Gregorio Bético, como bien puede reconocerse a la hora de hablar sobre ello. Se trata de un ensayo que ayuda a conocer y comprender la obra escultórica en su totalidad y en su amplia complejidad, tanto histórico-artística como conceptual. Visible, tangible e imaginada son las tres realidades en las que José Antonio Díaz Gómez nos inmiscuye para conocer muy de cerca la excelencia de esta imagen. Tres dimensiones en las que se compendia la sublime esencia del Cristo de Mora.

En esta publicación, el lector puede navegar a través de una serie de capítulos que abordan la obra en toda su dimensión, desde lo general a lo concreto, desde la propia obra escultórica en sí hasta el entorno físico y social, de lo conceptual a lo tangible.

La obra en su conjunto queda prologada por el profesor y sacerdote jesuita Miguel Córdoba Salmerón, experto en la dimensión del reflejo de la Fe en el arte barroco de la cual es fruto el Crucificado de José de Mora. Deja constancia del buen conocimiento que tiene sobre el trabajo llevado a cabo por el autor y su bagaje investigador. Distintas pinceladas nos ofrecen una visión global del universo en el que nos adentramos en las páginas siguientes, nos lleva al puerto del conocimiento.

En el capítulo de Introducción el autor nos toma de la mano y nos inicia con breves prolegómenos en el fantástico viaje que nos ha sido propuesto.

En el primer capítulo se nos adentra directamente en el objeto vertebrador de esta publicación, la obra de arte en sí, el Cristo de Mora. Un análisis exhaustivo nos acerca al proceso creativo de la escultura desde el punto de vista meramente técnico, su concepción por parte del artista, la historia y la leyenda que envuelven al primitivo Cristo de la Salvación. No se olvida se tratar el controvertido tema de su copia o imagen vicaria, realizada para uso procesional.

No puede faltar un profundo análisis de la figura del creador de tan magna pieza. Bajo el epígrafe “El autor”, Díaz Gómez aporta una serie de datos que sustentan un concienzudo estudio de la bien conocida figura de José de Mora, arrojando nuevas luces sobre la persona y su genialidad como escultor. El enfoque queda, como cada aspecto que nos plantea el autor, bien contextualizado, en este caso en el entorno artístico en que se desarrolló el mayor de los hermanos Mora.



El contexto histórico que rodeó el nacimiento del gran Crucificado de José de Mora se desgrana en el capítulo “El tiempo”. Una visión global de la Granada, la Corte y la España en general de finales del siglo XVII en la que desarrolló su genialidad José de Mora, con referencias a corrientes estéticas, artistas y novedades coetáneas. Todo tiempo tiene un espacio, “El espacio”. En el caso del Cristo de la Misericordia es por excelencia el convento de San Gregorio Bético de Granada, del cual José Antonio Díaz se erige en el mayor y mejor conocedor a día de hoy. Lugar, personajes e historia que pivotan en torno al afamado crucifijo.

“Los precedentes” y “las consecuencias” del modelo iconográfico de Cristo en la cruz dejan patente como el Crucificado de José de Mora marca un antes y un después, desde el mismo momento de su ejecución, en el ámbito artístico, principalmente en el granadino, y como hoy día se sigue erigiendo por referente ineludible en el vasto campo de la escultura española. Nada de todo lo expuesto tendría sentido sin conocer que mensaje encierra y quiere transmitir el Cristo de Mora, simbolismo e historia se dan la mano bajo el título “La estética”.

El Cristo de Mora y su entorno suponen un compendio de las mejores artes características y propias de Granada. El autor nos muestra amplias referencias de algunas de estas piezas, destacando sobre manera la cruz de taracea de la que pende la imagen, la gran desconocida de esta historia y todo lo que gira en torno a ella.

Las advocaciones que ha recibido el Crucificado de Mora hasta nuestros días son una pequeña muestra de “La historia” que éste ha vivido y sigue viviendo. Avatares, altos y bajos de la propia imagen y sus entornos físico y social más cercanos dan para gestar este capítulo. En paralelo a la historia se ha desarrollado “La historiografía” que gira en torno a esta insigne obra del Barroco español y el amplio tratamiento que esta ciencia ha hecho sobre la misma ocupan el último capítulo.

Con un conciso y certero epílogo, el doctor Díaz Gómez pone broche a este viaje en el que nos sirve de cicerone.

Destaca esta publicación por la amplitud de fuentes consultadas y contrastadas, tanto bibliográficas como de archivo, un total que supera los ciento cincuenta títulos. Esto pone de manifiesto el tesón y extenso tiempo dedicado, matices que en nuestros días merecen la consideración de “tesoros”. En la misma línea encontramos un completo archivo gráfico, con grabados y fotografías de estudio y detalle que vienen a respaldar lo que el texto expone con claridad y exactitud.

En cuanto a sus características físicas, *La búsqueda de la excelencia* se nos presenta en un cómodo formato tamaño cuartilla, lo que hace de él un ejemplar cómodo en su manejo y lo que es más importante, en su lectura. Un total de trescientas cuarenta y ocho páginas jalonadas y animadas por ochenta y ocho ilustraciones, muchas de ellas emparejadas creando pequeños oasis de color entre un inmenso terreno de constantes y desbordante información. A tan importante contenido se le debe dar un continente u envoltorio de presentación, en este caso unas pastas semiduras de color blanco. El diseño de su portada aúna tradición y modernidad sobre la neutralidad de un sencillo fondo que permite focalizar la atención en los dos elementos principales, a la vez que complementarios, palabra e imagen. El título alterna distintos tamaños en sus grafías, un juego de tratamientos gráficos que se repite en la imagen que centra la portada. El eje vertebrador de la publicación, el Cristo de Mora, aparece en una doble dimensión, tanto cro-

mática como de formas, entre la tradición de la fotografía clásica y la ruptura del diseño gráfico más actual, sobre una cruz de taracea calada. Diferentes formas de ver, conocer y admirar tan insigne obra, al fin y al cabo, la portada resume lo que se nos ofrece tras de ella. [Isaac Palomino Ruiz. Dr. Historia del Arte]

Pitkin, Barbara. *Calvin, the Bible, and History: Exegesis and Historical Reflection in the Era of Reform*. New York: Oxford University Press, 2020. 250 pp.

La autora de esta obra es la profesora de la Facultad de Estudios religiosos de la Universidad de Stanford. Está especializada en historia del pensamiento cristiano, en concreto de finales de la Edad Media y la Moderna, haciendo especial énfasis en la relación mujeres y religión, y en la historia de la interpretación bíblica, siendo en este último grupo de estudios en donde tenemos que englobar la presente obra. Ésta no es la primera que dedica a la figura de Calvino, sino que ya cuenta con otra sobre la doctrina de la fe de este reformador del siglo XVI.

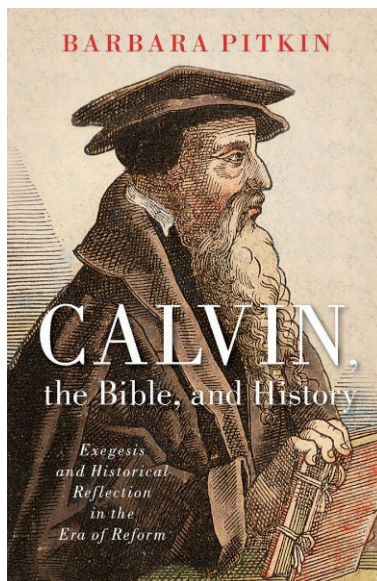
Juan Calvino, uno de los reformadores protestantes más conocidos, ha sido muy estudiado por su interés en la interpretación histórico de la Biblia. Muchas de sus exégesis tuvieron un carácter inusual y controvertido.

El libro que tenemos en nuestras manos está compuesto por ocho capítulos –divididos a su vez en apartados y subapartados– y un epílogo. Todo está precedido por un texto introductorio dedicado a los agradecimientos y a las diferentes abreviaturas que se usarán a lo largo de esta obra.

El primero de los capítulos nos ofrece la interpretación histórica bíblica de Calvino. Para ello nos expondrá el contexto histórico exegético del momento, así como los intelectuales y sociales, que nos ayudaron a comprender el espacio intelectual en que se está moviendo Calvino. Seguidamente, expondrá las cuatro líneas centrales del método exegético del reformador religioso de Ginebra. Podemos destacar el apartado dedicado a la autoridad de san Pablo y su rol en la exégesis tradicional.

Los siete siguientes van a ir explorando las distintas manifestaciones históricas con las que Juan Calvino trata diferentes libros bíblicos, figuras bíblicas o temas. En muchos de los casos se podrá ver el esfuerzo del Reformador por relacionar el pasado bíblico con la situación histórica que se estaba viviendo en esos momentos, o también, por ejemplo, el profetismo del Antiguo Testamento.

De este modo el segundo de los capítulos, «History Past and History Present in Calvin's Reception of Paul», tiene como fin no solo mostrar la importancia de san Pablo en el programa reformador de Calvino, sino determinar el carácter



de «paulinismo» de Calvino. Para ello partirá de la recepción que este tuvo del Apóstol, del papel que este desarrolló en su agenda reformadora, y cómo llegó a construir un programa distintivo de exégesis para la iglesia reformada de Ginebra.

El siguiente: «*Salvation in History in Calvin's Commentary on the Gospel of John*», se centra como el propio título nos indica, en la historia de la salvación en el evangelio de san Juan. Este comentario, publicado en 1533, fue una novedad en la época. La autora nos señala como nuestro comentarista no coincidirá con los estudios de la época, y nos dirá que él no ve la enseñanza sobre la divinidad de Cristo como objetivo central del Evangelio, sino una descripción de su misión salvífica.

El capítulo cuarto se centra en el comentario de la figura de David como autor de los salmos. Esta figura es considerada por Calvino como uno de los paradigmas de la fe de los cristianos del siglo XVI. Destacará el carácter histórico de David, minimizando el estatus profético de éste. El quinto –«*Exile in the Mirror of History in Calvin's Commentary on Isaiah*»– se centra sobre uno de los libros proféticos favoritos de Calvino: el de Isafías. Llegó a interpretar, este texto, oralmente, por lo menos tres veces. Su comentario fue publicado en 1559. A través de este, Calvino, interpreta la experiencia del exilio que muchos protestantes estaban experimentando en ese momento. De esa forma, el pasado se convertía en espejo de un acontecimiento actual, lo cual ayudaría a los cristianos del siglo XVI a fomentar la confianza en la divinidad y la restauración de la iglesia.

Con el título: «*Prophecy and History in Calvin's Lectures on Daniel*», nuestra autora centra su investigación en las conferencias que Calvino celebró en Ginebra entre 1559-1560, y que fueron publicadas en 1561. También, como en el caso anterior, Calvino descubrirá analogías entre las circunstancias que vivió el profeta y las que estaban viviendo los cristianos reformados del siglo XVI. Nos destacará la fuerte exégesis profético-histórica que hace del texto de Daniel, alejándose de la interpretación de sus contemporáneos que lo veían como un manual escatológico.

El penúltimo capítulo –«*Biblical Exegesis and Early Modern Legal History in Calvin's Mosaic Harmony*»– se centra en examinar el comentario de Calvino sobre el Éxodo a través del Deuteronomio, desde la perspectiva de la jurisprudencia histórica de su momento. Explorando, al mismo tiempo, la mezcla del material narrativo y legal que se encuentra en los cuatro últimos libros del Pentateuco.

El octavo, y último, «*The Consolation of History in Calvin's Sermons on Second Samuel*», va a recoger una serie de ochenta y siete sermones que Calvino realizó sobre el segundo libro de Samuel, en los que se relata las guerras civiles de Israel en tiempos de David. En esos momentos Francia, en la primavera de 1562, se encontraba en una guerra civil confesional. Con ellos, Calvino intenta instruir a sus oyentes de cómo aprender de las Escrituras y saber distinguir los elementos más relevantes de la historia de Israel, y cómo estos se pueden relacionar con tiempos posteriores. Convierte a la Biblia en una lección viva y vivida.

Por todo lo expuesto recomendamos la lectura de esta obra a toda persona que quiera profundizar en el pensamiento exegético de Juan Calvino, de cómo realizaba una interpretación exegético histórico de los textos bíblicos, y cómo ello le permitió establecer analogismos con los acontecimientos históricos que le estaban tocando vivir, tanto a él como a los cristianos reformados protestantes del siglo XVI. [Miguel Córdoba Salmerón. Universidad Loyola Andalucía]

Recensiones Sagrada Escritura

Hebel, J. P. *Storie bibliche*. Editado por Carlo Ossola. Firenze: Leo S. Olschiki Editore, 2020. 195 pp.

Johann Peter Hebel fue un teólogo evangélico nacido en Basilea el 1760 y que influyó notablemente en autores como Kafka o Hermann Hesse. Con este libro, traducido al italiano y editado por Carlo Ossola, pretendía ofrecer una historia sagrada para los jóvenes de su tiempo. En ella recorre diversos episodios del Antiguo y Nuevo Testamento, presentándolos como una breve narración. Se trata de algo semejante a las historias de calendario, esto es, textos breves que tenían la finalidad de acompañar los almanaques al comienzo de la imprenta.

La obra está estructurada en dos partes diferentes. En la primera de ellas se ocupa de relatos presentes en el Antiguo Testamento, mientras que en la segunda aborda escenas evangélicas, así como personajes y situaciones del libro de los Hechos de los Apóstoles. La primera sección está compuesta por cincuenta y nueve relatos. En ellos se ofrece una mirada panorámica que pretende trazar una línea cronológica desde los inicios del mundo hasta los albores del nacimiento de Jesús y las esperanzas mesiánicas.

Los episodios evangélicos más relevantes y algunas escenas de los comienzos de la comunidad cristiana se narran en la segunda parte. En sesenta y cuatro pequeñas narraciones, empezando por María y el nacimiento de Jesús y terminando por la evangelización de Roma y el legado de los Apóstoles, se atraviesa el Nuevo Testamento.

Aunque la pretensión original de esta obra era formar a todos aquellos, en especial a los jóvenes, que tenían más difícil el estudio y el acercamiento a la Escritura, ahora se convierte para nosotros en un recurso muy útil. A través de este libro podemos analizar cómo esos breves relatos reciben e interpretan el texto bíblico. La formación y el imaginario bíblico de muchas personas, especialmente centroeuropeas, se fueron cincelandando gracias a este tipo de narraciones, de ahí que no convenga despreciar su valor. [Janire Angulo Ordorika]

Verheyden, J. y J. S. Kloppenborg, ed. *Luke on Jesus, Paul and Christianity: What Did He Really Know?*. Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2017. 313 pp.

Tenemos ante nosotros el libro que recoge las ponencias del Cuarto Simposio Internacional del Centro de Lovaina para el estudio de los Evangelios. Este evento giró en torno a diversos aspectos de los escritos lucanos que tienen que ver con el reconocimiento del mundo que transmite. La obra se estructura en torno a cinco partes que atienden a cómo la obra lucana se relaciona con las realidades sociales del momento.

La primera sección se ocupa de las relaciones literarias de Lucas. Tres capítulos abordan esta temática. En el primero de ellos, M. Lang se ocupa de las fuentes de Hechos de los Apóstoles. El segundo, por su parte, corre a cargo de J. Herzer y atiende a la construcción de la historia en Lucas y las cartas pastorales. Culmina esta parte del libro un capítulo de D. Roth abordando el vínculo entre Lucas y el evangelio de Marción.

En la segunda sección de la obra se atiende a la relación entre Lucas, la geografía y el espacio. El primero de los dos capítulos que la configuran estudia el espacio, el territorio y la predicación pública en la obra lucana y está a cargo de D. Smith. Por su parte, J. Kloppenborg analiza qué conoce y qué ignora Lucas en relación a la Geografía, así como cuáles serían sus fuentes y qué concepción espacial maneja.

A las conexiones entre el libro de los Hechos y el mundo romano se dedica la tercera parte del libro. Mientras M. G. Bilby se ocupa de la relación entre Plinio y Hechos, T. E. Phillips recurre a la relación entre Hechos y Plinio el Joven para preguntarse cómo Pablo se convierte en ciudadano romano. Una sección de la obra atiende a la economía y, en ella, G. Bazzana analiza la riqueza y la pobreza en Lucas y M. Christian a la aritmética que se trasluce en Hechos.

Finalmente, la última sección gira en torno a Jesús y la Iglesia. A. Zuiderhoek analiza o que implica “hacer el bien” en el mundo grecorromano y M. Oehler estudia la Iglesia naciente en Lucas. Estamos ante una obra de gran interés para quienes pretendan mantenerse al día en los estudios lucanos. [Janire Angulo Ordorika]

Burnet, R., D. Luciani y G. Van Oyen, eds. *The Epistle to the Hebrews: Writing at the Borders*. Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2016. VIII+267 pp.

En este volumen se presentan las aportaciones exegéticas de una conferencia que tuvo lugar en Louvain-la-Neuve (Bélgica), entre el 7 y el 9 de Abril de 2014. Los participantes examinaron los conceptos de *frontera*, *límite* y *confín*, relacionados con la Carta a los Hebreos, no solamente teniendo en cuenta la carta en sí misma, sino considerándola también desde el punto de vista de su recepción. Esto tiene su razón de ser en que el autor de la Carta a los Hebreos elabora lo que podría denominarse como un «escrito de frontera». El autor se sitúa en la frontera entre las esferas intelectuales Pagana y Judía, afirmando hallarse en lo que él presenta como «estos últimos días», y describiendo las realidades pasadas como sombras de lo que se realizará en el mundo nuevo que está por venir. Se asoma así a la encrucijada de estos dos mundos culturales. El hecho de que el autor se considerara a sí mismo como un pionero y a los cristianos como extraños y peregrinos sobre la tierra, acabó situando su carta en los confines del canon bíblico, dentro del cual consiguió un lugar con bastante dificultad. En los trabajos presentados se examinan las razones de la tardía aceptación de la Carta a los Hebreos en dicho canon. También se presta atención a la recepción de la misma por parte de los Padres de la Iglesia y de los teólogos posteriores. Se constata que todavía hoy esta carta es menos conocida y utilizada que las cartas de san Pablo o los Evangelios. Los estudios tienen como portada uno a modo de obertura, sobre cuáles son las fronteras que traza la Carta a los Hebreos. Estas fronteras serían semejantes a las que se encontraban ante sí los pioneros del Lejano Oeste. La carta invita a los cristianos a vivir en la Roma de la dinastía Flavia, manteniendo la solidaridad entre los discípulos de Jesús. Los estudios que se presentan a continuación se organizan en tres apartados: *La Carta a los Hebreos y las fronteras internas del Judaísmo*, *La Carta a los Hebreos y los límites de la identidad* y *La Carta a los Hebreos y la vida en el confín*. Dentro del primer apartado se investigan las fuentes culturales de la Carta a los Hebreos y nuestro mapa del

mundo antiguo. De hecho la carta da muestras de un alto nivel de helenismo, que ayuda a llenar los espacios en blanco que quedaban entre la cultura griega y la hebrea. Por otro lado la presencia de Melquisedec en la carta muestra claramente que no es precisamente un escrito que se sitúe en la frontera, sino que su puesto está dentro de las fronteras del judaísmo del período del Segundo Templo de Jerusalén y es la figura de Melquisedec la que permite a su autor referirse a las tradiciones del mundo judío de la época. Otro aspecto que se subraya es que se ignora el contexto histórico preciso de la composición de la carta, lo que no permite aclarar el porqué de la diferente función que se atribuye al título de Hijo de Dios en el Evangelio de Marcos y en la Carta a los Hebreos, siendo así que parecen proceder del mismo entorno cultural. Ambos escritos difieren en su teología y en su cristología, ambos pertenecen a los escritos de frontera, aunque el Evangelio de Marcos ha tenido menos influencia sobre la teología que la Carta a los Hebreos. Dentro del segundo apartado se comienza destacando cómo la Carta a los Hebreos sitúa la Jerusalén celestial y su santuario por encima de la Jerusalén terrena y su templo. Más aún, por encima del culto imperial de Roma, con lo que su enfoque místico tiene también una vertiente política. Cuando se anima a los creyentes a situarse «fuera de la puerta», se les está indicando el camino hacia una conversión que supere los sistemas culturales y las escalas de valoración por las que se rigen. Para semejante proeza la carta propone a Jesús como un jefe de los creyentes que ejerce su liderazgo como dirigente y como sacerdote. Dentro del tercer apartado se refleja la situación de marginación en la que la carta ve a los cristianos, razón por la que los anima a resistir esperando la nueva Jerusalén. Al mismo tiempo la unión entre ellos será posible, a pesar de la multiplicidad en la que viven, a través de su absoluta fidelidad a Cristo. Para el mundo laico actual la Carta a los Hebreos arroja una luz que no es de este mundo, que es trascendente y que está profundamente impregnada de un humanismo válido especialmente para tiempos de transición. [Ignacio Jiménez]

Muraoka, T. *A Biblical Hebrew Reader: With an Outline Grammar*. Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2017. 150 pp.

El profesor Muraoka, emérito de la Universidad de Leiden en los Países Bajos, es conocido en el mundo académico por sus estudios de lenguas orientales; además, en el mundo docente, posiblemente, sus manuales de lenguas son los más utilizados en la docencia (*Modern Hebrew for Biblical Scholars* (1982, 1995); *A Biblical Aramaic Reader with an Outline Grammar* (2015); *Classical Syriac: A Basic Grammar with a Chrestomathy* (1997, 2005)). En lengua castellana, sus gramáticas de siríaco y hebreo bíblico han sido publicadas por la editorial Verbo Divino y utilizadas recurrentemente para enseñar dichas lenguas.

Muraoka siempre ha defendido la importancia de conocer la lengua de los textos antiguos por cuanto, incluso la mejor traducción, no puede reproducir y transmitir todo lo que se contiene en el original tanto en el mensaje como en el estilo y la forma.

Muraoka ha presentado, básicamente, una gramática de hebreo bíblico muy completa y, al final, ha incluido, a modo de propuesta de ejercicios prácticos, una serie de nueve textos bíblicos para examen.

La gramática se desentraña en cuatro partes que toman 98 páginas del conjunto del libro: escritura, fonética y fonología; morfología; morfosintaxis y sintaxis. El capítulo dedicado a la sintaxis se desglosa, a su vez, en tres secciones: frases nominales, verbales y otros supuestos. Se incluye, además, un glosario de términos.

Los textos bíblicos, nueve, están bien seleccionados porque tienen distintos niveles de dificultad; combinan poesía y prosa y, además, son bastante significativos en la tradición bíblica (creación; vocación de Abraham; cantos del Siervo etc.), y se incorpora alguna información relevante sobre los mismos. Muraoka no proporciona más que la cita, suponiendo que el estudiante tiene un ejemplar del texto hebreo a su alcance.

La obra, publicada en 2017, según se advierte en su introducción, está pensada para un lector no avezado en las lenguas orientales, y quizás por eso, en algún momento cambia el orden a la hora de proponer algunos temas complejos de la gramática hebrea. Con todo, en algún momento es posible que, de hecho, quien utilice el texto para estudiar de manera independiente, pueda tener la sensación de que se presuponen algunos conocimientos previos.

El libro tiene 150 páginas y está editado con sumo cuidado aunque, a lo mejor, la grafía hebrea podía haber sido un poco más grande para favorecer la lectura. Como ocurre siempre con los manuales de Muraoka, es un libro muy recomendable para enseñar hebreo o aprenderlo de forma autónoma. [Junkal Guevara Llaguno]

Nodet, É. *Texte et sommaires des “Antiquités” de Josèphe*. Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2017. 189 pp. ISBN 978–90–429–3488–7.

Llegar hasta el original de la obra de Flavio Josefo *Antigüedades judías* no es tarea fácil, entre otras razones porque el texto original fue retocado en diversas ocasiones por el propio autor, al mismo tiempo que seguía produciendo copias de versiones sin retocar. Flavio Josefo, que fue sacerdote de Jerusalén entre los años 37–96 escribe su obra en griego, siguiendo el estilo de Tucídides. También tiene influencias evidentes de Dionisio de Halicarnaso, aunque en ningún momento hace alusión a ninguno de ambos autores, ni siquiera con una mención de pasada. En su relato intenta presentar el conjunto de la historia judía, hasta su época, intentando evitar cualquier tipo de interpretación teológica o mítica. A pesar del ambiente que le rodeaba, saturado con una agitación mesiánica antirromana abrumadora, él ofrece su relato desde una perspectiva claramente prorromana. Esto hay que tenerlo en cuenta a la hora de valorar la credibilidad de los hechos que narra. El texto que se nos ha transmitido es un poco inestable y a esto se suma que cada uno de los 20 libros en que se divide la obra, vienen precedidos por un sumario (que se considera de un autor diferente), con unos resúmenes tan mal hechos que resulta inconcebible que hayan podido incorporarse a la obra original. El estudio que se publica en estas páginas se propone alcanzar dos objetivos. El primero de ellos es demostrar que los resúmenes aludidos son obra del propio Flavio Josefo, que los ha utilizado como bosquejos previos a la redacción definitiva de su obra. Esto puede comprobarse en alguno de sus contenidos, como la enorme importancia que concede a Herodes el Grande y Agripa I, algo difícilmente concebible si

los resúmenes hubieran sido redactados posteriormente por cristianos, a los que ninguno de los dos monarcas les resultaba precisamente apreciado. Además existe un manuscrito (L), que se manifiesta también claramente a favor de Herodes el Grande, algo que no sería comprensible en un autor cristiano. El segundo se refiere a la edición crítica de B. Niese, que el autor considera insuperable a día de hoy. No obstante se revisa completamente el aparato crítico que acompaña a dicha edición, aportando las razones para estas correcciones, aunque solamente en forma sintética. El autor remite al lector interesado a la página web *academia.edu* si desea consultar el estudio completo. Con estas bases le ha sido posible al autor arrojar luz sobre la antigua cuestión de las ediciones múltiples y las remodelaciones posteriores, dejando claro que los copistas han intentado armonizar las diferentes versiones, con lo que dar una visión definitiva de lo que se considera el original de la obra resulta muy problemática. Otro problema se plantea en relación con las remodelaciones llevadas a cabo por Flavio Josefo y es que, en algunas ocasiones, alude en ellas a textos anteriores que supone que han sido actualizados. Por razones desconocidas esto no ha sucedido siempre así, con lo que no hay forma de sustraerse a la impresión de un cierto desorden a la hora de dar a luz la versión de la obra que podría considerarse definitiva. En las *Antigüedades judías* el estilo resulta confuso a menudo, hasta el punto de que no siempre es posible determinar que una remodelación lo sea realmente. A pesar de este conjunto de dificultades el autor se confía a la crítica textual para aportar elementos útiles que ayuden a aclarar aspectos oscuros de la composición del texto. Un texto que en ocasiones es de corte primitivo y en otras muestra una clara elaboración posterior de mayor calidad. De acuerdo con el interés de Flavio Josefo por la cronología, se ofrece un cuadro cronológico de los períodos helenístico y romano, que están mejor documentados que la historia bíblica. [Antonio Navas]

Recensiones Teología dogmática y moral

Francisco de Vitoria. *Comentario a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás VI. De gratia /Sobre la gracia*. Introducción, edición y traducción de Augusto Sarmiento. Pamplona: EUNSA, 2019.

Se trata del n 41 de la Biblioteca de Teología. Dentro de la cual se han ofrecido ya varios volúmenes del comentario de Vitoria a la *Prima Secundae de la Summa* de Santo Tomás de Aquino. Un trabajo concienzudo fruto de la colaboración entre la Facultad de Teología y la línea de “El pensamiento clásico” de la facultad de filosofía de la Universidad de Navarra.

Los anteriores volúmenes publicados (I, II, III, IV) mostraban la coautoría de M^a Idoiya Zorroza que en este aparece como colaboradora.

Lo primero que hemos de agradecer es el servicio impagable de poner a disposición de los lectores de habla hispana, particularmente de los teólogos los comentarios a la Prima Secundae de Francisco de Vitoria. Hacerlo además con una edición bilingüe, con “texto a frente” es un servicio doblemente digno de valorar.

La elección del manuscrito (el Ottoboniano Latino 1000 de la Biblioteca Vaticana) elegido entre los cuatro existentes está justificada de un modo muy

convinciente (pp. 22–25) Este manuscrito nos ofrece las notas recogidas por alumnos durante el curso 1533–1534. Si bien no tiene reconocimiento del autor (ninguno de los cuatro manuscritos existentes la tiene) puede considerarse bastante fiable, por su carácter “académico” (proveniente de la escucha directa de las clases).

La lectura del texto de Vitoria viene condicionada por su propio género literario, el de ser comentario al texto de la *Summa*. Es de suponer que los oyentes originales de sus clases tendrían delante de sus ojos el texto de Sto. Tomás, o al menos lo habrían escuchado inmediatamente antes de los comentarios. Me atrevo a sugerir que ese sería el modo correcto de leer el comentario, con el texto de la *Summa* abierto por el artículo comentado.

A paliar esta limitación contribuye la larga introducción en la que el autor va resumiendo cada uno de los comentarios a los artículos en una estructura muy sistemática y quizá por ello redundante: Presentación de la *questio*, fuentes, autores con los que dialoga, “temas” y cuestiones principales. Esta parte de la introducción (pp. 29–88) puede ser para el lector no especialista una presentación suficiente del pensamiento de Francisco de Vitoria sobre la gracia.

No quiero dejar de valorar el esfuerzo que suponen las “notas y referencias” en las cuales se transcriben los textos a los que Vitoria cita en su comentario (pp. 242–266), muchos de ellos difícilmente accesibles para el lector común. [Luis María Salazar]

Somavilla Rodríguez, E., dir. *Eutanasia ¿desafío a la vida?*. Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2020. 318 pp.

La obra que nos ocupa recoge las intervenciones en las XXII Jornadas Agustonianas que tuvieron lugar en el Colegio Mayor San Agustín de Madrid entre el 7 y el 8 de marzo de 2020. El tema de las jornadas fue la eutanasia. Tras la introducción del director de la obra, se presentan seis ponencias principales de las jornadas que recorren los principales aspectos de la reflexión actual sobre la eutanasia.

La introducción de Enrique Somavilla busca clarificar algunos conceptos (i.e. eutanasia, suicidio asistido, sedación paliativa...) y establecer los términos del debate. Somavilla subraya algo que por obvio no deja de ser importante recordar, que se trata de un debate difícil, a pesar de la claridad de la posición de la Iglesia, y que la obra busca intentar poner un poco de luz en dicho debate. Efectivamente, la obra es valiente y lúcida al afrontar el problema de la eutanasia y ha sabido buscar a nombres muy importantes en este campo de estudio para hacerlo.

La obra quiere proyectar una mirada de altura sobre la problemática de la eutanasia y por eso tiene un par de aportaciones desde la teología dogmática de gran nivel. Por una parte, José Luis Barriocanal repasa la Escritura mostrando cómo Dios se hace presente a través de su silencio en medio de situaciones de sufrimiento. Este estudio de la presencia de Dios en el sufrimiento, y las condiciones para que ésta se pueda verificar (muy lejanas del dolorismo) son fundamentales para dar una respuesta teológica a la eutanasia. Por su parte Enrique Gómez reflexiona desde las teologías del sur para mostrar cómo podemos hablar de un Dios de la vida, lo que exige un compromiso con los pobres y los sufrientes.

Esta mirada desde el sur nos abre los ojos a descubrir vida dónde nuestra mirada propia de sociedades desarrolladas no logra encontrarla.

Son particularmente valiosos los dos capítulos del libro elaborados desde una perspectiva de teología moral. Estos capítulos logran recoger el *status questionis* de la eutanasia en estos momentos pues están ambos escritos por profesores vinculados a la Cátedra de Bioética de Comillas que trabaja en profundidad este tema. Por una parte, José Manuel Caamaño hace una brillante síntesis del magisterio de la Iglesia sobre la eutanasia no sólo limitándose a enumerarlo, sino mostrando su sentido interno y coherencia, y mostrando como entender el cuidado del enfermo de una manera alternativa a como lo hacen las posturas pro-eutanasia. La mirada de Caamaño supera una visión puramente moralizante o normativa para introducirnos en el sentido último de la posición eclesial.

Por su parte, en su capítulo Javier de la Torre hace un estudio de las leyes de eutanasia existentes y de la situación legal española actual. De la Torre, de una manera principalmente descriptiva nos va mostrando las lagunas y debilidades de la práctica de la eutanasia en los países en los que está aprobada, percibiéndose claramente una pendiente deslizante hacia una eutanasia cada vez más amplia y menos controlada. Este acercamiento de De la Torre es fundamental para mirar el debate sobre la eutanasia más allá de un enfrentamiento entre cosmovisiones morales y mostrar sus concreciones legales y sus límites reales.

Finalmente, los últimos dos capítulos de la obra suponen un acercamiento más desde la práctica al problema. Por una parte, José Manuel Álvarez reflexiona sobre la eutanasia desde la práctica médica, y en concreto desde los cuidados paliativos, mostrando la necesidad de una reflexión más amplia sobre la salud y la atención médica que la que se hace desde los movimientos pro-eutanasia. Esta mirada médica de Álvarez da gran rigor al conjunto de la obra al ir más allá de la teoría.

Por último, el arzobispo de Madrid, Cardenal Carlos Osoro, realiza un análisis más bien del debate sobre la eutanasia tal cual, mostrando algunas posiciones más reduccionistas, y las dinámicas de poder e influencia que están debajo de los debates que parecen más puramente intelectuales. La posición del Cardenal Osoro permite escuchar en directo una palabra de la Iglesia sobre el tema que da el marco al resto de intervenciones y permite ver su conexión de fondo.

Como digo, el libro logra recoger una multiplicidad de posiciones sobre la eutanasia y hacer una síntesis del estado actual de la cuestión. Es muy de agradecer la gran altura teológica que han querido marcar los organizadores, lo que no les ha impedido introducir también un acercamiento práctico. Esta obra se aleja de lo meramente apologético, y de veras logra introducir al lector en la lógica de fondo del debate. Ciertamente la obra busca recoger la posición eclesial en el debate, aunque desde una mirada abierta y dialogante. Se podría pensar en introducir también una postura de defensa de la eutanasia por mostrar el debate en este tema en sí, pero no era ese el objetivo del libro.

Tal vez se echa en falta una conclusión final que pudiera mostrar las conexiones de fondo entre las diferentes posiciones y ayudar a captar la aportación que supone la obra. Igualmente, en algunos momentos se ven algunos errores de edición o de redacción que muestran que el libro se ha editado con un poco de prisa. En cualquier caso, se trata de una muy buena obra para quien quiera saber

cuál es la situación actual del debate sobre la eutanasia yendo más allá de una mera repetición de argumentos ya conocidos, así como para quien quiera poder argumentar mejor la posición eclesial en este tema. [Gonzalo Villagrán, sj]

Moreta, I. (ed.). *Conceptos fundamentales de antropología y religión*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020. 173 pp.

En este libro, Ignasi Moreta, reúne una compilación de 34 artículos escritos por Lluís Duch para la Gran enciclopèdia catalana, para Conceptos clave de la antropología cultural, de Ángel Aguirre, y para Conceptos fundamentales del cristianismo, de Casiano Floristán y Juan José Tamayo.

Los temas aquí descritos, a modo de compendio, y con una idea divulgativa fueron abordados con gran profundidad por Lluís Duch durante toda su carrera.

Este glosario de términos clásicos de la antropología incluye una descripción etimológica, una definición y una descripción histórico-filosófica de cada uno de ellos.

Además del propio aporte reflexivo de Lluís Duch, como se refleja por ejemplo en la voz de Jesús: “Jesús no dio ninguna definición metafísica de Dios: se limitó a decir qué representaba Él para los hombres.”

Se trata de un libro escrito para un amplio abanico de lectores, pudiendo tomarse como una ayuda o como una primera toma de contacto con los principales conceptos de antropología de la religión.

Y dado su carácter de síntesis no se puede tampoco excluir a los lectores más experimentados, que seguramente encontrarán en esta lectura nuevos aportes a términos ya bien afianzados. [Luna Terror]

Recensiones Espiritualidad y Teología

Marrshall, T. R. *Infiltración. El complot para destruir la Iglesia desde dentro*, Madrid: Homo legens, 2019.

Un libro que pretende poner en guardia contra los que quieren destruir la Iglesia desde dentro, infiltrando en ella sus doctrinas o costumbres, bajo diversas apariencias. El autor es un católico converso de Estados Unidos, profesor de filosofía. Su posición final ante las crisis o dificultades en las que se encuentra hoy la Iglesia, es la de “reconocer y resistir”, no hacerse ateo, ni protestante, ni ortodoxo, ni de creer que hay Sede vacante. La posición vital, que propone y manifiesta claramente, es más semejante a la de la Sociedad Sacerdotal de S. Pío X, de Lefèvre, la de “reconocer” que estamos en la Iglesia católica bajo un Papa legítimo, pero resistir a las desviaciones que el autor ve en cualquier cambio, que atribuye a influjo del modernismo, de los masones o comunistas; aunque se contenga en la doctrina del Vaticano II, o de un Papa, no siendo definición dogmática. Por ejemplo: el *Novus Ordo Missae*, los pactos de Letrán, o los cambios reseñados en las pp.333–338.

El autor se muestra muy interesado por el contenido de los secretos de las revelaciones a particulares, como las de Fátima, o las de Lasalette y otras. Concede toda autoridad a Crétineau-Joly y al documento secreto de Carbonería,

Alta vendita. Y las notas en que alude a sus fuentes son poco serias. Siendo filósofo, no parece aplicar el arte de saber distinguir suficientemente entre lo que es una noticia o rumor de los periódicos o de la gente, y los que es un documento serio. Y en los serios, entre lo que entiende significar el autor y lo que se le tribuye por interpretaciones más o menos tendenciosas. Así va mezclando verdades y suposiciones o inventos, con lo cual pierde credibilidad en sus propias afirmaciones.

Respetando la buena intención de poner en guardia contra las infiltraciones que han existido y pueden existir en cualquier institución seria, el resultado es crear sospechas contra Papas como Juan XXIII, Pablo VI, o Juan Pablo II, ya reconocidos como Santos, o teólogos como De Lubac, Martini, von Balthasar, etc.; o llamar la “Mafia de San Galo” a la reunión de cardenales convocada en 1995 a esa ciudad suiza, y a los allí reunidos considerarlos “criptomodernistas”. Aunque en los “Apéndices” del libro se muestre más respetuoso con muchos.

Taylor manifiesta gran facilidad para llamar masón, o considerar influido por los infiltrados o los modernistas a cualquier autor o autoridad, aunque sea el Concilio o documento oficial de la Iglesia, que proponga algún cambio o novedad en la liturgia, en las doctrinas o ideas nuevas. Como si todo sea peligroso o malo, lo que no se ha hecho o pensado hasta ahora, o no se pudiera avanzar o mejorar lo que hacemos, sin considerar los motivos positivos por los que se ha tomado tal o cual decisión o cambio. Como si a situaciones, o culturas nuevas, no hubiera que dar respuestas diversas o tratar de mejorar las que se han dado hasta ahora.

Por todo ello no me parece recomendable la lectura de este libro, pues la posición vital que muestra en sus juicios y en la postura finalmente recomendada “reconocer y resistir” no deja al lector la paz y la confianza que comunica Cristo. Buena es la vigilancia, pero también la confianza y la paz con las que desea Cristo que vivamos en la Iglesia y su Magisterio, que “quien lo escucha, escucha a Él” (Lc 10,16). No es buena postura considerarse siempre mejor que lo que determine la autoridad. Y sospechar de todo; pues hay que ser prudentes como las serpientes, pero también “sencillos como las palomas” (Mt 10,16). [M. Ruiz Jurado S.I.]

Foubert, J. *Dire ce qui est cache. Homélie 1966–1980*, Paris : Beauchesne éditeur, 2020. 424 pp.

En estas homilias se transparenta el espíritu que animaba a Jean Foubert, alguien con capacidad para acoger tanto el mundo profano como el religioso, sin por ello sustraerse a su propia confesión religiosa. Sabía salir al encuentro tanto del ateísmo positivo como del agnosticismo o de posiciones religiosas diferentes entre sí, así como de la propia que él profesaba. Estaba convencido de que la búsqueda de la Verdad le permitía estar abierto a cualquier expresión humana capaz de conectar con quien él conocía como «más Grande que él», permitiéndole así habitar en su propio interior y cambiarlo a fondo con su acción salvífica. Tenía el don de descubrir trazas de la presencia divina, tanto en cosas como acontecimientos o personas y esto le permitía estar perennemente abierto a la trascendencia. Cuando se encontraba con casos de rechazo frontal a Dios, sabía descubrir bajo esa apariencia desconcertante la veta auténticamente religiosa

que anida en cualquier corazón humano. Es posible descubrir en estas homilías hasta qué punto el Amor de Dios está presente en todas ellas. Sus escritos correspondientes a sus dos últimos años de vida constituyen un legado espiritual lleno de sorpresas y novedades. La fidelidad a su fe, no le impidió en los últimos años alcanzar nuevos logros filosóficos y espirituales, todos ellos con un aroma de juventud y vitalidad, que hacen aparecer su muerte como menos definitiva, menos abrupta y especialmente estimulante para el espíritu. Nunca dudó de la validez del pensamiento de san Agustín cuando afirmaba «nos hiciste Señor para tí y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en tí». Siempre quedó viva en su interior la memoria de las vivencias que experimentó en Solesmes cuando solamente tenía cinco años, por influjo del abad Dom Delatte, por el hecho de que su hogar estaba situado a tres kilómetros de la abadía, lo que le permitió acudir a ella con frecuencia. Esta experiencia le procuró un talante contemplativo presente en toda su obra, como es fácil comprobar en su lectura. Esto lo confesó él explícitamente, declarándose tributario de una espiritualidad benedictina, concretamente solesmiana, que le fue aportada por la tradición religiosa de su familia. Indudablemente la espiritualidad benedictina contribuyó a que percibiera en su vida la proximidad silenciosa del «Único necesario», sobre todo en los momentos de oración. Todo ello lo llevó a sentirse atraído por Dios como por la única realidad capaz de llenar el corazón humano. Este absoluto que supuso Dios en su vida le hizo valorarlo como lo único importante en ella. Al mismo tiempo supo percibir en actitudes y mentalidades muy divergentes de la suya propia, la presencia latente pero indudable de Dios en los espíritus más refractarios a Él en apariencia. Supo distinguir entre esas apariencias desconcertantes la realidad omnipresente de Dios en el espíritu humano. Todo ello lo pudo verter en su dedicación a los demás como profesor de seminario, como capellán de los alumnos de las Escuelas Normales y como pastor y predicador. Buscó con sus homilías iniciar en la cultura cristiana, intentando llegar al corazón de sus oyentes mediante un discurso conciso y bien orientado. [Ignacio Jiménez]

Nissen, U. *The Polity of Christ. Studies on Dietrich Bonhoeffer's Chalcedonian Christology and Ethics*. London – New York: Bloomsbury T&T Clark, 2020. 167 pp.

Inspirándose en la *Ética*, de Dietrich Bonhoeffer, el autor busca las implicaciones éticas que nacen de su pensamiento y que hagan posible la reconciliación entre el mundo y Dios en Jesucristo. Con ello intenta elaborar deducciones de importancia para el debate contemporáneo sobre la ética cristiana, especialmente en relación con la cuestión de la influencia pública que deberían tener los puntos de vista cristianos. Ulrik Nissen se hallaba en búsqueda de un proyecto válido para la ética social en 2001, que es el que ha llevado a cabo finalmente en este libro. A raíz de los atentados a las Torres Gemelas el 11 de Septiembre de 2001 pudo comprobar que las reacciones políticas y culturales a semejante agresión hacían todavía más urgente el proyecto que presenta en estas páginas, ya que en ese momento, tanto los medios de comunicación social como el debate público abogaban de manera despiadada por la intervención armada, siguiendo los criterios de la llamada guerra justa. A ello se sumó una legislación

antiterrorista específica, con vigilancia tanto de los ciudadanos como de todo lo que pudiera tener relación con ellos. En las controversias que siguieron en Dinamarca se fue imponiendo la opinión de que la religión debería ser considerada como un asunto privado, por la sensibilidad que despertaban motivos claramente religiosos en relación con los atentados. Si a esto se suma la aparición de nacionalismos y particularismos, como el que dio lugar al Brexit británico, o al programa del presidente norteamericano, impulsor de la idea de volver a hacer grande a América, la impresión general es que no sería fácil encontrar elementos de unidad de cohesión social, más aún si se considera que la ética universal se encontraba en conflicto con la cada vez mayor valoración de la ética particular. El elemento posible cohesionador de la sociedad lo busca el autor en la tradición ética luterana, que concede una gran importancia a la tradición de la ley natural y que pone un énfasis especial en la dimensión universal de la ética social. Por eso se esfuerza en presentar argumentos que apoyan al mismo tiempo la unidad y la diferencia que coexisten en la forma en que Bonhoeffer presenta su comprensión de los orígenes de la ética cristiana. Desde su punto de vista las dimensiones *natural* y *divina* resultan esenciales para una comprensión teológica cristiana de la realidad. Con esto a la vista el autor intenta explorar una tercera vía, buscando un fundamento para una ética social cristiana que permita mantener simultáneamente la unidad y la diferencia entre lo que es válido universal o particularmente, convencido como está de que es posible superar la dicotomía de la que se parte. Para esto se apoya en las aseveraciones del concilio de Calcedonia, cuando se afirma que Jesús tiene una naturaleza divina y otra humana sin confusión, cambio, división ni separación. De esta manera la ética social cristiana que propugna supondría un continuo intercambio entre lo universal y particular, que llevaría a dicho tipo de ética a mantenerse en diálogo continuo y en actitud de apertura hacia todo aquello que pudiera provenir de otros puntos de vista, contribuyendo a solucionar los problemas con elementos de la tradición propia. De esta manera se llevaría a cabo la reconciliación del mundo con Dios en Cristo, de la misma manera que la divinidad y la humanidad actuaron de forma perfectamente integrada en su persona. [Ignacio Jiménez]

Garrigasait, R. *La ira*. Barcelona: Fragmenta editorial, 2020. 67 pp.

El escritor Raúl Garrigasait, especializado en helenismo, como podremos ver a lo largo de la presente obra, es el encargado de terminar con la colección de libros dedicados a los siete pecados capitales. Para ello, el ensayo que nos presenta está dividido en cinco capítulos. El primero de ellos está bajo el título: “El alzamiento”. Este comienza haciendo literalmente una descripción del aspecto del rostro que una persona que se llena de ira, y nos hace ver la vehemencia de la ira, la cual provoca un alzamiento de todas nuestras potencialidades, tanto físicas como morales.

El siguiente capítulo, “La primera pasión de Europa”, va a recurrir al análisis de textos griegos, especialmente el de la *Iliada*, para el estudio de la comprensión de la ira. En ellos se puede apreciar como para los griegos, la ira, era algo bueno, aquello que los héroes usaban para ser aún más aguerridos. El tercero, “Aplastar a la bestia”, que parte de la mencionada obra griega, para mostrarnos la verticalidad

interior del hombre, en donde en la parte superior estaba la razón, y cómo ésta estaba encargada de dominar las pulsiones más bajas, siendo la más baja la ira, que además hay que desvincular de la justicia. Va analizando esta idea.

El capítulo IV, “La pasión del fin del mundo”. Tratar el tema de la ira dentro del cristianismo. Lo primero que hace es recurrir al tema del juicio final, donde la “ira única” vendrá para hacer la criba final. Pasando por otros momentos en los que en la Biblia se relatan momentos de ira, como en el Paraíso y la condena de la serpiente y la expulsión de Adán y Eva, contra lo egipcios cuando cruzan el mar Rojo, contra los propios israelitas cuando se vuelven contra Dios. Pasa a enlazarlo con la ira como técnica del poder, poniendo ejemplos actuales como el de los tuits de Donald Trump. Analizando $\frac{3}{4}$ seguidamente $\frac{3}{4}$ como la ira está presente en nuestro mundo actual. Se detiene brevemente en la paradoja de cómo toda violencia resulta traumática, hasta que somos nosotros quienes la ejercemos, pasando de ser algo inmoral a moral. Terminando por decirnos que la ira apunta a las junturas del mundo.

El último de los capítulos, el quinto, bajo el título: “La ira amiga”, comienza con una descripción de la degradación de la ira. Después nos hace ver que la ira es algo que tenemos, y que no nos podremos deshacer de ella, y por lo tanto inútil que intentemos destruirla, lo mejor es hacerse amigos de ella. Retoma ejemplos de la literatura clásica griega, de la que había partido al inicio de la obra. Poniendo seguidamente ejemplos del mundo actual en los que se puede apreciar esa relación con la ira.

Por último, recomendar la lectura de este ensayo de rápida lectura, muy asequible a un público general, pero que, al mismo tiempo, nos ayuda a profundizar en nosotros mismos y, con ello, a poner nombre a las pasiones que sentimos. [Miguel Córdoba Salmerón]

Herrero, M. *Peregrina*. Barcelona: Fragmenta editorial, 2020. 269 pp.

La profesora y escritora Mardía Herrero, autora de varios libros y numerosos artículos, nos presenta, dentro de la colección Fragmentos, con el número 67, su nueva obra. El título, formado por solo una palabra, como puede leer el lector, es descriptivo de lo que nos vamos a encontrar en su interior. Se trata de un ensayo autobiográfico, en el que la autora, a lo largo de treinta y tres capítulos, nos describe las diferentes etapas que fue viviendo a lo largo de su peregrinación a Santiago de Compostela.

En la apertura del ensayo, Mardía nos describe el génesis del mismo, el inicio de una experiencia que le revolvería la vida entera, que le ayudaría a tener una visión de la misma completamente diferente, y como ella misma nos dice: “El camino lo cambió todo”. El origen de este libro está en las cien páginas que escribió nada más llegar de esa que fue su primera peregrinación, pues después realizará otras muchas. En ellas plasmó, con el recuerdo aún fresco, todo lo vivido hasta el fondo, la realidad más pura. Aunque estas páginas reposaron en el fondo de un cajón, en el 2016 las retomaría y comenzaría una nueva redacción, que se ha ido enriqueciendo con las vivencias posteriores de otros caminos recorrido, así como su matrimonio y sus tres hijos. Por eso nos avisa, la peregrina que leemos es ella, pero al mismo tiempo no lo es. Pero si, vuelve a afirmar, es la vida real

la que cuenta, aunque lo vivido posteriormente le ha ayudado a hacer una lectura adecuada de lo sentido en ese momento.

Se trata por todo ello un libro de fácil lectura, pero al mismo tiempo, de uno que no deja indiferente, pues en el discurrir de las palabras y de los capítulos, uno se va impregnado de sentimientos, que si uno se deja te van impregnando, y al mismo tiempo te van interrogando, y te ayuda a poner nombre a sentimientos que recorren el corazón. Y lo que comenzó como un simple camino exterior se convierte en un camino hacia el interior, hacia el encuentro con lo más profundo de cada uno de nosotros. [Miguel Córdoba Salmerón]

Quadri, L. *Una fabula mystica nel Seicento italiano. Maria Maddalena de Pazzi e le Estasi (1609–1611)*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2020. XVII+320 pp.

La primera biografía de Maria Maddalena de Pazzi se sitúa en un contexto histórico en el que la Iglesia Católica, tras la reforma del Concilio de Trento, subraya los ejemplos de santidad que se dan en su seno como un argumento a favor de su valía frente a otras religiones, culturas o pueblos. San Juan de Ávila ponía el acento en este aspecto de la vida de la Iglesia Católica, afirmando contundentemente en su obra *Audi filia*, que en ningún otro lugar fuera de ella podrían encontrarse personas de una santidad tan elevada ni en tanto número como se daban dentro de ella. El siglo XVI es particularmente rico en biografías de santos, entre los que brillan con luz propia los tres grandes maestros españoles: Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz. Las biografías de este tiempo tenían en cuenta siempre las críticas lanzadas desde el mundo protestante, intentando mejorar constantemente la presentación de los santos de la época ante sus lectores. Curiosamente la figura de Maria Maddalena de Pazzi estuvo durante mucho tiempo ausente de los ámbitos de la cultura religiosa italiana, a pesar de que su primera biografía fue compuesta solamente dos años después de su muerte y en ella es posible comprobar lo acertadamente sistematizados que están los textos que describen sus experiencias extraordinarias. Este olvido se debió sobre todo a que los primeros historiadores de la literatura mística durante el siglo XIX insistieron en devaluar el mismo fenómeno místico que estudiaban. Es importante tener en cuenta que el modelo de santidad que presentan los biógrafos depende en gran parte de los documentos en los que se inspiren: diarios sobre la experiencia mística, transcripción de las visiones, cartas o relatos hagiográficos. De esta manera es evidente que, al estudiar los fenómenos extraordinarios de los místicos, deberían estudiarse igualmente los géneros literarios con los que se busca transmitir dichos fenómenos místicos. Esto puede comprobarse al comparar las dos primeras biografías de Maria Maddalena, que fueron publicadas a dos años de distancia la una de la otra: 1609 y 1611, ambas a cargo de Vincenzo Puccini. Mientras la de 1609 tiene la estructura propia de una biografía, la de 1611 añade a la biografía una antología de textos con amplios resúmenes de sus Estasi, casi como si pretendiera apoyar el valor de los textos en la santidad de su autora. La selección que hizo Puccini de los textos procedía de cuatro volúmenes muy gruesos de los cuales él seleccionó, según afirmó «las cosas más dignas». En todo caso es pertinente recordar que Maria Maddalena no escribió ninguno de estos textos, ya que todos ellos fueron dictados oralmente a compañeras del convento. La doble

biografía de Puccini produjo el efecto de que los autores posteriores produjeran obras de dos tipos: o bien de tipo biográfico o bien de tipo antológico. En la parte biográfica de Puccini se intenta descubrir el trabajo de las hermanas de comunidad de Maria Maddalena, que fueron las destinatarias directas de sus comunicaciones verbales. Igualmente se examinan las posibles influencias espirituales que pudo recibir de parte de los dominicos o de los jesuitas. Una influencia dominicana de corte más místico y una influencia jesuítica de corte más ascético. De hecho un análisis de los textos da como resultado que pueden encontrarse en ellos influjos agustinianos, dominicanos y jesuíticos, todos ellos reflejo de lo que se vivía espiritualmente en Florencia en aquel momento. La convicción de que una obra no surge exclusivamente por influjo directo del Espíritu Santo hace que en estas páginas se preste una atención especial a la estructura compleja del ser humano que se compone de conocimientos, recuerdos, adquisiciones o elaboraciones, en todo lo cual se refleja el contexto social o literario en que se produce. Y aquí es donde es posible comprobar cómo dos ámbitos de espiritualidad (el ascético y el místico), enfrentados entre sí con frecuencia, se complementan mutuamente en el ambiente espiritual del convento en el que vive Maria Maddalena. El apoyo que dieron a su convento tanto los dominicos como los jesuitas, contribuyó a que el Carmelo no reformado contribuyera a la santidad de muchas místicas italianas que siguieron los pasos de Maria Maddalena de Pazzi. [Miguel Gutiérrez]

Punsoda, A. *La lujuria*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020. 70 pp.

En este ensayo la autora, editora y colaboradora de la revista *Diagonal*, expone a través de un recorrido de obras modernas y contemporáneas, el deseo sexual de hombres y mujeres como espacios abiertos comunicantes. El tópico de que la fuerza sexual arrastra a los hombres más sensatos recorre toda la historia del pensamiento y explica que la lujuria sea tan temida. Es un pecado capital, sin embargo, no es el pecado peor visto, pero sí el más temido y contra el cual se ha escrito más literatura. Es un lujo que durante muchos siglos solo han podido darse los hombres. La lujuria pone en peligro a la familia y contiene un componente demoníaco. Este deseo es diferente en ambos sexos y es entendido en el sujeto moderno como una instancia psíquica que se piensa y se posee en sí mismo. A lo largo de los años la confusión entre deseo y enamoramiento en los personajes femeninos de dichas obras se irá perdiendo cada vez más. El deseo no va unido a los afectos como pensamos, sino que es autónomo. En cualquier enamoramiento que sea exagerado hay un vacío anterior. El amor-pasión ha subyugado a las mujeres y hombres para llenar ese vacío que traemos de serie desde hace mucho tiempo. El deseo como contemplación de una ausencia es mucho más fértil que el estado de intranquilidad por la posesión y dominación. El enamoramiento extático mezclado con un deseo sexual desaforado coloniza el pensamiento. En dicho enamoramiento no hay aumento de uno mismo, solo colonización mental. Hay una fijación por los hombres de rasguñar el himen de las mujeres convirtiéndolo en rito de paso y elevándolo a mito. Es necesario distinguir entre “instinto sexual” y “amor sexual”, aunque hay que tener en cuenta que dicho instinto sexual es algo muy raro de ver. La lujuria es un tipo de lenguaje, es algo histórico pues atañe a ciudades y países. Todo deseo sexual es un termómetro excelente de

nuestra propia salud mental ya que nos revela el grado de nuestra energía. El trastorno mental nos arruina la sexualidad, del mismo modo que el sexo sin salida afectiva, sin ningún tipo de cariño conduce a la locura. La autora concluye el ensayo resaltando que el deseo de los hombres es automático y el de las mujeres está siempre en el cerebro. En definitiva, la lujuria es un lujo bastante complicado puesto que está atravesado principalmente de dos cosas, el poder y el dominio. [Miguel Alarcón Castellano]

Pujol Cruells, A. *La gula*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020.

En respuesta a la propuesta de Fragmenta Editorial, dentro del grupo de siete jóvenes ensayistas catalanes que escriben acerca de los pecados capitales, Adrià Pujol Cruells nos regala este bello y provocador ensayo sobre la gula. El escritor y antropólogo, empleando un lenguaje rico e imaginativo, divide su breve trabajo en cuatro interesantes momentos.

La introducción, además de ubicar al lector en la temática, le permite viajar a la retrohistoria de los pecados capitales para descubrir el origen de su clasificación. Allí, descubre la naturaleza de la gula como el único de todos ellos que es visible “*siempre que se trate de glotonos*” (p. 13) y que, además, “*se puede intuir*”. Pujol muestra con agudeza cómo pasa de su catalogación de pecado a convertirse, ya en s. XXI, en una “*enfermedad hereditaria o de hábitos poco saludables*” (p. 14), “*de ser una ofensa a Dios a ser un pecado social*” (p. 18).

En la primera parte de este ensayo, el autor catalán plantea al lector la reflexión sobre el lugar actual de la gula con un triple interrogante: *¿Pecado, enfermedad o sistema?* Página a página analiza de forma fluida, clara y empleando un imaginario actual cada una de las tres categorías. Pujol pone al descubierto las connotaciones e implicaciones de cada uno de los lugares, mostrando así la evolución de la percepción de la gula y sus implicaciones.

En la segunda parte, siempre de forma resumida, encontramos unas páginas dedicadas al origen del pecado de la gula. La intención del autor es mostrar cómo es leído e interpretado el pecado de la gula desde el punto de vista religioso. El espacio es breve y, quizá, dicha brevedad hace que estas páginas evidencien una comprensión de la antropología cristiana en clave negativa, como, por ejemplo, la relectura de la tradición de Adán y Eva desde la gula que “*...siembra la tierra de males, culpas y penas*” (p. 54), o la interpretación del símbolo de la armadura que Dios da a los creyentes en Ef 6,11, descifrada literalmente, en clave bélica (p. 53).

“Gula y mujer” y “Verborrea y gula” dan título al tercer y cuarto apartado del libro. Afirma Pujol Cruells que “*la gula es un pecado de hombres*” (p. 57), pero “*la maldad, la gula anidan en la mujer no inflándola sino convirtiéndola en una chismosa*” (p. 65). Con estas sentencias el autor evidencia que el modo femenino de vivir el pecado capital que presenta estaría más unido al hablar, llegando a la interesante explicación que “*Si el vientre se puede y se tiene que purgar, el cerebro también*” (p. 70).

El lector encontrará en este ensayo una provocación de ágil lectura y, también, un análisis de la realidad desde el pecado de la gula que no dejará de despertar en él cuestiones sobre su forma de vivir y la de sus contemporáneos. [Ignacio Rojas]

Ponsatí–Murlà, O. *La avaricia*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2019. 68 pp.

Se inicia este ensayo con una advertencia del autor a los lectores que buscan una respuesta objetiva sobre lo que es la avaricia.

De esta manera Oriol Ponsatí comienza un repaso por la historia y la interpretación de lo que la avaricia significa en sus distintas épocas.

Esto nos da un enfoque con perspectiva del término y nos libra de los prejuicios con los que hemos podido entablar esta breve lectura.

Y aunque es difícil escapar del enfoque más negativo, el autor consigue poner en duda incluso a quién perjudica más gravemente este “pecado”, si al que lo ejecuta o al que lo sufre.

Resulta gratamente interesante ver que, a pesar de lo descriptivo del texto, las respuestas las formula siempre el propio lector.

Excepto la parte última en la que el autor busca un “final feliz” a este pequeño pecado.

Afirmando que no existe vicio sin virtud, llega a la conclusión de que la solidaridad existe en parte gracias a la avaricia. [Luna Terror]

Muller–Colard, M. *La intranquilidad*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020. 91 pp.

Este breve ensayo sigue la línea marcada por la editorial en su colección “Fragmentos” con la que pretende dar respuestas desde el punto de vista religioso a las cuestiones que nos abordan en nuestra vida diaria.

Marion Muller–Colard interpreta lo que en general se considera un problema, la intranquilidad, como un rasgo propio del ser humano desde el momento en que este nace.

Es por ello que durante su exposición nos habla de la intranquilidad como una emoción que nos interpela desde dentro.

A lo largo de toda la obra nos va mostrando cómo la intranquilidad ha sido motor en muchas decisiones de su vida, cómo ha surgido en los momentos más cruciales de su propia biografía.

Para finalizar entrelazando nuestra propia experiencia de la intranquilidad con la que vivió María al conocer que iba a ser madre y de qué manera.

De la misma manera que María acoge esta noticia desde la alegría, la autora nos invita a disfrutar del mismo regalo de la intranquilidad desde el lado más positivo de nosotros mismos. [Luna Terror]

Graupera, J. *La soberbia*. Barcelona: Fragmenta, 2020. 88 pp.

«La soberbia» es la sexta entrega de la serie «Pecados capitales» de editorial Fragmenta, publicada en febrero de 2020, en su original catalán: *La supèrbia*, traducida al español por Sara Loscos.

Jordi Graupera (Barcelona 1981) *ensaya* una suerte de apología del que es –aparentemente en su reflexión– el pecado capital menos perdonado por nuestra sociedad. Sin problema la considera un vicio; pero, al mismo tiempo, sostiene que es ella la madre de las mejores «ocurrencias originales» que puede haber en el mundo, y, aquello que lo arrebate de la mediocridad pactada. Como todo vicio, no puede ser arrancado de raíz, más conveniente es contenerlo

adecuadamente y saber aprovechar las posibilidades que brinda. A la soberbia no hay que domesticarla, a punto tal de anularla o condenarla al exilio de la extrema intimidad del individuo que la *padece*. Pero precisa, sí, de un antídoto que la modere: conciencia verdadera de sí y el consiguiente amor propio. Suprimirla, no; superarla, sí. El autor aborda cuestiones de la existencia humana tan cotidianas como desapercibidas en su sentido más profundo: la diferencia entre el vanidoso y el orgulloso, y la necesidad que tienen ambos de complementarse; la similitud entre el soberbio y el tímido, blanco, los dos, de cierto ensañamiento social; aquel por erigirse por encima de todos, éste –paradójicamente– por el simple hecho de ser a *prima facie* el más débil; los laberintos de la conciencia humana, la libertad, la democracia, el pecado, etc.

A lo largo de nueve capítulos, el filósofo catalán –fiel al estilo de su vocación– nos sumerge en un mundo de especulación y reflexión que, por momentos, puede presentarse espeso, pero no por ello logra perder la atención de su lector. Quien se acerque a este breve escrito encontrará muchos más que una escueta reflexión acerca de la soberbia. De primera, descubrirá un punto de vista diverso al clásico cliché que la demoniza como «madre de todos los vicios»; advierte el filósofo que las sociedades más inseguras son las que más condenan este carácter humano, tan molesto como necesario. El soberbio, contrariamente de lo que se piensa, necesita de una sociedad que lo acoja con generosidad a sabiendas de la riqueza que puede esconderse en lo profundo de su ser. El soberbio carga una cruz que es –al mismo tiempo– límite y posibilidad (para él y los demás). El soberbio que consigue insertarse en una comunidad y convertir aquello que es su peor defecto en su mejor virtud, brinda un servicio invaluable que lo redime y lo convierte en símbolo de libertad y superación.

Mezcla de experiencias personales de vida y experiencia y conocimiento académico dan al ensayo, en su conjunto, un estilo profundamente afable; incluso entrañable si uno consigue –lo que es muy probable– identificarse en las descripciones que se hace de algunos caracteres (tan) humanos. Todo ello con un vocabulario absolutamente accesible para todo público. No obstante, no se priva de citar largamente a Hobbes y su *Leviatan*, a Aristóteles, cuestionando, o contextualizando mas bien, su doctrina del término medio; y un importante número de sucesos históricos que van desde la Gracia antigua hasta la España, la Europa y la América (EEUU) de los últimos siglos.

En definitiva, una obra capaz de satisfacer a cualquier hombre y mujer (al menos occidental), sea cual sea su edad, y su formación intelectual.

Lo que te esclaviza también te condena; que tu fortaleza es tu debilidad. Con esta *moraleja* se nos abre y cierra (implícitamente) el ensayo. Por ello la soberbia es cuna de tragedia –camino seguro al infierno–; o posibilidad para los intereses genuinos más elevados de toda una sociedad, ganancia del paraíso. [Esteban Medina]

San Alberto Magno. *Marial. Las glorias de la Virgen María*. Madrid: EDIBESA, 2019. 298 pp.

Nos encontramos con una obra clásica, considerada uno de los primeros tratados sistemáticos sobre María atribuida a San Alberto y hoy cuestionada en su genuina autoría, aunque esta selección de textos del Marial que se ofrece sigue

permaneciendo bajo su nombre. Antonio Osuna Fernández–Largo recoge indicios de que no es una obra genuina sino apógrafo de S. Alberto. Osuna lleva a cabo la traducción y elección de los textos más significativos pues el original es extensísimo. Cabe subrayar la calidad de su introducción histórica y doctrinal (ocupa las primeras 66 páginas), y la contextualización de los textos llevada a cabo en el paradigma teológico del s. XIII y en la exégesis medieval vigente. No es fácil adentrarnos en la mariología escolástica sin un mapa de ruta que nos ayude a comprender el suelo exegético que pisamos. En la introducción se recoge también la aplicación a María de múltiples realidades del Antiguo Testamento, así como la argumentación patrística de las Glosas, que interpretan y aclaran los textos bíblicos. Completa el estudio la exposición de la doctrina teológica del Marial: este compendio ayuda a entender la fe en la Virgen María en la Baja Edad Media y cómo se transmitía su legado a las siguientes generaciones, destacando en la Señora los rasgos de la maternidad divina, la mediación de María, su papel como coadjutora y compañera, y su reconocimiento como madre universal y servidora del género humano. En los cuatro primeros capítulos se van recorriendo esos atributos de María a partir de los pasajes del evangelio de Lucas. Los versículos Lc 1, 27–28 van dando nombre a cada uno de los capítulos: 1. *Una Virgen*. 2. *Desposada*. 3. *De nombre María*. 4. *Llena de Gracia*. En el capítulo quinto se exponen los privilegios singulares de María, convirtiéndose en el pasaje más armonioso del tratado. En un largo apéndice final se recoge una selección de los genuinos textos albertinos. El libro está encuadernado con belleza y contiene varias ilustraciones en color de pinturas y esculturas marianas. Tiene la virtud de presentar de un modo cuidadoso, contextualizado, y atractivo un texto poco accesible para los lectores actuales. Los estudiosos de la mariología lo celebrarán. [Mariola López Villanueva]

Cardita, Á., ed. *Romano Guardini: La formation liturgique*. Leuven: Peeters, 2017. 124 pp.

Esta obra sobre la formación litúrgica es una obra de juventud de Romano Guardini. La editorial Peeters vuelve a editarla en este momento porque la considera especialmente valiosa a pesar del tiempo transcurrido desde su primera publicación, precisamente por la clarividencia de que dio muestras su autor cuando la compuso. El propio Romano Guardini advierte al lector sobre la fecha en la que compone su obra, puesto que está convencido de que será superada, y posiblemente, en un espacio de tiempo no demasiado prolongado. Considera que la tarea a realizar consistiría en desarrollar una verdadera liturgia católica y no seguir una vía pagana en forma de piedad griega, germánica u oriental. Lo esencial de toda acción sagrada consiste en su capacidad para llegar a impactar la conciencia de quienes la practican. Sin esto la acción litúrgica se reduciría a un cuerpo muerto, sin un alma capaz de vivificarlo. La razón de ser de todo cuanto se celebre es hacer comprender y experimentar, a través de palabras y signos sensibles, en qué consiste la esencia natural del acto en cuestión, de modo que llegue hasta el interior del alma a través de la expresión corporal. El celebrante debería postergar su creatividad personal en aras del servicio a la comunidad, renunciando a una espontaneidad que muchas veces no refleja otra cosa que la

pereza del sentimentalismo y de la indisciplina espiritual. En un intento de que lo exterior aparezca conectado con lo interior, la reforma verdadera deberá partir siempre de nosotros mismos, apoyándonos en un reconocimiento de la Iglesia entera, viva y real, por la confianza y por el amor. Al celebrante se le pide que respete la objetividad por la que la formación litúrgica debe desembocar en educar la propia conciencia de modo que se identifique con la sensibilidad y la voluntad de la Iglesia. En este momento Romano Guardini muestra especial aprecio por la objetividad del celebrante litúrgico que busca compenetrarse con la Iglesia, aportando la famosa frase latina que acuña desde siempre el sentido de incorporación a la comunidad eclesial: *sentire cum Ecclesia*. Al hablar de la relación entre la religión y la cultura advierte que no sería adecuado que la vida litúrgica se transformara en una especie de pasatiempo cultural de orden religioso. En un caso así la conciencia cristiana tendría todo el derecho de protestar, ya que tal desviación afectaría gravemente a la cuestión de la que depende todo: la cuestión de la salvación. A este propósito sostiene que la piedad popular de índole más simple, pero la piedad popular seria, no la superficial, tiene mayor valor que el que tendría una cultura religiosa semejante. Al estudio propiamente dicho se añaden dos anejos. En el primero constata que el concilio Vaticano II es una muestra de un despertar eclesial que ha coincidido con todo un movimiento de renovación litúrgica. A partir de este momento en la formación litúrgica habrá que tener en cuenta que lo corporal y lo espiritual se comporten como un todo unido. Cree que será necesario atender a la formación estética, afectiva y espiritual, con la pretensión de actuar las condiciones de posibilidad que puedan darse sobre la restauración de las capacidades simbólicas del ser humano, abarcando tanto sus aspectos individuales como sus aspectos relacionales, con lo cual el celebrante se convertiría en una persona completamente «humana». No cabe duda de que esta obra temprana de Romano Guardini sigue suscitando respuestas creativas y llenas de espíritu en el campo de la litúrgica católica. [Ignacio Jiménez]

Recensiones Historia, Arte y Música

Finocchiaro, Giuseppe, *Antonio Gallonio scrittore di santi. Agiografia nella Roma di Clemente VIII*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2019. X+104 pp.

A la hora de presentar a este notable hagiógrafo de la Congregación del Oratorio de Felipe Neri, se empieza por dar a conocer la biblioteca privada de él mismo, Gallonio, que donará a su muerte a la biblioteca Vallicelliana, de la Congregación del Oratorio. Aunque su biblioteca no es extraordinariamente amplia, resulta muy interesante a la hora de seguir los pasos de Gallonio en sus investigaciones históricas y hagiográficas, rastreando las fuentes documentales en las que se inspiró para sus estudios. También se da cuenta de una pequeña biblioteca manuscrita, compuesta sobre todo de los códices que coleccionaba, tras haberlos buscado por los lugares más dispersos de Italia. También se estudia el porqué de haber excluido de su publicación titulada *Le vite dei Santi*, una sección que él mismo tituló *Historia delle sante vergini forastiere*. Esta parte de su obra se considera perdida y, por ello, los estudiosos no la tienen en consideración a la hora de valorar el trabajo de Gallonio. Parece que intentaba dar una primera visión

de la vida de los santos conforme al método historiográfico propiamente dicho, para luego añadir narraciones de tipo novelesco, más acordes con la religiosidad cristiana popular de la Reforma Católica, proclive más bien a creer más que a creer menos. Parece también que su obra se vio afectada profundamente por el deseo de utilizar un lenguaje asequible para las personas sencillas, sin dejarse llevar de un estilo oratorio de corte neociceroniano. Se decanta claramente en favor del culto a las imágenes como instrumentos de devoción e intenta documentar los descubrimientos sobre la antigüedad que pudieran avalar «científicamente» dicha devoción, procurando a los fieles instrumentos de defensa de su fe frente a las afirmaciones de los herejes. En su estudio sobre Felipe Neri abandona el epíteto de «florentino», para pasar a describirlo como «el apóstol de Roma», en consonancia con la centralidad que se le suponía a la ciudad a la hora de la gran reforma católica posterior al Concilio de Trento. Su último proyecto se tituló *Vitae Sanctorum*, consistente en una historia de la Iglesia desde el año 34 de la era cristiana hasta el reinado del emperador Maximiano, con dos características propias: que la historia se apoya, en su estructura interna, en la vida de los santos más relevantes de este período y que utiliza un método seriamente crítico en este caso, con gran atención a la fiabilidad de las fuentes y con un absoluto despego de todo lo que pudiera sonar a mito, fábula o novela. Gallonio como autor fue fruto del encargo que hizo Gregorio XIII a la Congregación del Oratorio de Felipe Neri, de que defendiera a la Iglesia Católica de los ataques protestantes, investigando a fondo en la historia, de modo que quedara al descubierto la escasa entidad de bastantes de tales ataques. [Antonio Navas]

Castillejo Benavente, A. *La imprenta en Sevilla en el siglo XVI (1521–1600)*.

Edición y prólogo a cargo de Cipriano López Lorenzo. Córdoba: Editorial Universidad de Córdoba; Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2019. 2 volúmenes.

El autor se dedicó durante 15 años a estudiar e investigar sobre la tipografía sevillana del siglo XVI. La elaboración de esta magnífica obra, ha dado como resultado un instrumento insuperable para investigadores de la historia de Sevilla como para los que lo hacen sobre la historia del libro, y más concretamente la imprenta. Es una pena que sea una obra póstuma, y el autor no haya podido disfrutar de ver su Proyecto hecho realidad. La labor de Cipriano López Lorenzo ha sido crucial para darle forma, él se ha encargado tanto de la edición como del prólogo. Nos encontramos ante dos grandes volúmenes. En el primero, tenemos el Prólogo elaborado por Cipriano López, que nos acerca a la figura de Arcadio Castillejo Benavente y a su trabajo y nos hace una descripción evolutiva del mismo, además de describe la complejidad y el reto de este libro. Cuenta en este primer volumen con una Introducción, en la que nos acerca a la tipografía Hispalense, a los antecedentes bibliográficos de la imprenta en Sevilla, talleres de imprenta. Al final de este primer volumen nos encontramos con un Catálogo dividido por V.1. Obras impresas en Sevilla (1521–1552). En el Segundo volumen continua el Catálogo, en este caso encontramos V.2. Obras impresas en Sevilla (1553–1600) y V.3. Apéndice de obras impresas en Osuna (1549–1555). También disponemos en este segundo volumen de Índices; Índice de ediciones descritas,

Índice onomástico, Índice de referencias bibliográficas usadas en el catálogo y de Índices de referencias de la bibliotecas y archivos citados en el catálogo. En conclusión, proporciona profunda información acerca de impresores e impresos dentro de un orden cronológico. Un estudio muy detallado sobre la historia tipográfica de Sevilla en el siglo XVI. [Ingrid Gijón–Ibáñez]

Pastor Díaz de Garayo, E. y A. Castro Correa, *Las presuras de Odoario «el Africano» en Lugo y Braga. Textos, objetos y contextos para la construcción de la memoria y la legitimación de la dominación personal y política*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020. 275 pp.

Este trabajo es el resultado itinerante de unos investigadores que empezaron por donde creyeron que podrían seguir su investigación, para ir descubriendo paulatinamente que el objeto de sus pesquisas iba variando a medida que profundizaban en el terreno de su interés inicial. Partieron inicialmente de la figura mítica del obispo de Lugo Odoario, apoyándose en la intuición de que podrían dar a luz numerosos datos sobre las presuras que llevó a cabo pero pronto les resultó evidente que no podrían contar con la documentación abundante que presumían como existente al principio de su trabajo. Abandonando el tema de las presuras continuaron descubriendo que los documentos que narran la actividad de Odoario son más que dudosos. Desde el punto de vista diplomático son falsos, manipulados o apócrifos, aunque esta realidad no arrojaba ninguna duda sobre la existencia real de Odoario. En este trabajo se analiza un conjunto de documentos (en total una treintena), que se conservan en pergaminos sueltos o en tumbos. Los historiadores no van a buscar en ellos prioritariamente elementos biográficos del propio Odoario, sino cuáles fueron las dinámicas y las prácticas sociales que tuvieron lugar en un determinado momento y en un determinado espacio. Al objeto de aprovechar mejor su contenido los autores se han interesado por desentrañar los procesos de producción, conservación y clasificación que afectaron a dichos documentos. Juntamente con ello prestaron especial atención al uso que se hizo en dichos documentos de la presura, como mecanismo de dominación personal y política. El trayecto recorrido se desarrolla a través de tres etapas: La primera se centra en los *textos*; la segunda en los *objetos* que contienen esos textos junto con otros elementos; la tercera en los *contextos* en que se produjeron tales objetos. En relación con los *textos* se estudia su cronología, su origen y los protagonistas de las acciones de apropiación, con datos convergentes y con otros datos divergentes. En relación con los *objetos* se sigue la pista de sus procesos de producción, con atención diferenciada a los originales y las copias. Respecto a los contextos se ha tenido en cuenta la diferencia de valoración de los documentos, según fueran producidos en un siglo determinado o en otro diferente. Además de con una selecta bibliografía, el volumen se completa con tres anejos, que contienen mapas, tablas y una colección documental de gran interés. [Antonio Navas]

López–Muñoz Martínez, I. N. *Martín de Ascargorta. El arzobispo mecenas de la Granada barroca*. Almería: Editorial Círculo Rojo, 2019. 569 pp.

La presente obra tiene su génesis en la tesis doctoral del autor, bajo el título *Mecenazgo artístico en la Granada barroca de un arzobispo humanista*. Don

Martín de Ascargorta (1693–1719). Triumphus Fidei. Pero no se trata de su primera obra publicada, pues con anterioridad ya ha visto la luz un libro sobre el escultor Torcuato Ruiz del Peral. El presente está compuesto por catorce capítulos, junto con una introducción y una conclusión. Todo precedido por un proemio en el que, el autor, nos desvela cómo se inició en la investigación de este personaje de la Granada de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII. Igualmente, muestra su agradecimiento al Dr. Juan Jesús López–Guadalupe Muñoz, profesor del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Granada, que fue el director de su tesis.

Este trabajo viene a cubrir un espacio sobre la personalidad de este arzobispo humanista, al cual solo se le recordaba, principalmente, por ser la persona que impulsó definitivamente la culminación de las obras de la Catedral de la ciudad, pero dejando de lado su propia personalidad, y como ésta se reflejó en sus decisiones como arzobispo, y en otras obras que él se encargó de apoyar por medio de su mecenazgo. Con ello, además, el autor profundiza en otro aspecto poco estudiado por los historiadores del arte, y es el como las obras artísticas reflejan un contenido religioso profundo, una forma de entender la vida apoyándose en Dios, que para ellos es el centro de sus vidas.

Los capítulos se desarrollan siguiendo un discurso temático, y no siempre un desarrollo diacrónico. Los primeros pasos del libro nos conducen, como no podía ser de otro modo, al conocimiento de la persona de D. Martín, su biografía y la memoria de su linaje. A partir del capítulo tercero comenzaremos a ver su generosidad como mecenas. Las primeras muestras del que fue Arzobispo de Granada, las encontramos con las instituciones educativas en las que recibió su formación, como el Colegio de Nuestra Señora de la Asunción de Córdoba que pertenecía a la Compañía de Jesús.

Los tres siguientes capítulos están centrados en la contribución de D. Martín en la Catedral granadina. Trata los diferentes aspectos en los que se sabe intervino directamente, así como en el estudio de aquellas obras que él promocionó como mecenas. El séptimo está dedicado al palacio Arzobispal y a la casa de Víznar, para pasar –en el octavo– a centrarse en el estudio de su gestión y posible mecenazgo en la Abadía del Sacromonte. Los cuatro siguientes capítulos se centran en el estudio de su relación con dos hermandades (la del Hospital de la Caridad y la Esclavitud de Ntra. Sra. de las Angustias), una obra que se encuentra en la Real Chancillería. Los otros dos profundizan su relación con algunas de las obras pictóricas y escultóricas del convento del Santo Ángel Custodio y del monasterio de la Cartuja.

El capítulo decimotercero se vuelve a recuperar como centro la figura del arzobispo Ascargorta. El profesor Ignacio López–Muñoz estudia, en esta ocasión, los retratos y grabados que nos han llegado de él. El último capítulo examina un dibujo sobre la procesión del Corpus atribuido al artista granadino José Risueño, el cual fue usado en un litigio con la Real Chancillería.

Solo nos queda felicitar al autor por este libro, por el esfuerzo realizado al acercarse a la figura de este arzobispo granadino humanista, ver su contribución al esplendor de las artes en la ciudad de Granada, y cómo a través de él, de su mecenazgo, se intentó expresar el plásticamente el triunfo de la fe cristiana. [Miguel Córdoba Salmerón]

Galera Andreu, P. A. y F. Serrano Estrella (Coords). *La Catedral de Jaén a examen*. Jaén: Editorial Universidad de Jaén, 2019. 2 vols. 320 pp.

Esta magnífica obra que tenemos en nuestras manos, compuesta por dos volúmenes, busca ayudarnos a ponernos al día sobre los últimos estudios artísticos e históricos realizados sobre la Catedral de Jaén. El primer volumen está centrado, según nos indica el propio subtítulo, en la “Historia, construcción e imagen”. Cuenta con una decena de autores, tanto del ámbito nacional como internacional. Estos van a tratar sobre la génesis, la historia constructiva del edificio, problemas historiográficos, su proyección tanto en Europa como en América, y la fortuna crítica de la Catedral a través de la historia, las imágenes, textos y contextos.

El segundo de los volúmenes tiene el subtítulo: “Los bienes muebles en el contexto internacional”. En esta ocasión son trece los autores que colaboran en este volumen que, como en el caso anterior, pertenecen al ámbito nacional e internacional. A través de sus estudios, iremos comprobando como tanto los talleres europeos, con especial incidencia los italianos y los flamencos, como de América y de Filipinas, han dejado su huella en la colección catedralicia. Para ello, algunos de los estudios, se centrarán en piezas concretas, ya sean del ámbito de la orfebrería, como es el *Relicario de santa Cecilia*, en obras pictóricas o escultóricas, en textiles u otras artes decorativas. También, muy importante, será el capítulo dedicado a los manuscritos y libros de impresores europeos que se pueden hallar en el archivo catedralicio.

Todo ello va acompañado por un gran número de imágenes que ilustran, perfectamente, el contenido de los estudios en los dos volúmenes. De esta forma, éstos se convierten en una importante obra de referencia para todo aquel que se quiera actualizar, como decíamos al inicio, en los últimos estudios sobre la Catedral de Jaén y su patrimonio artístico. Por eso, quiero felicitar tanto a los coordinadores de la obra como a la Editorial de la Universidad de Jaén y a la Cátedra Andrés de Vandelvira por apoyar esta obra, con la esperanza que haya otros trabajos como éste que nos sigan ayudando, tanto a investigadores como a otras personas, a conocer mejor nuestro patrimonio. [Miguel Córdoba Salmerón]

Arevalillo García, I. *Exclaustración y desamortización eclesiástica en la España del siglo XIX. Alcance y repercusión en los conventos agustinos calzados*. Guadarrama: Editorial Agustiniiana, 2019. 550 pp.

La exclaustración es un tema que ha sido ampliamente estudiado desde un punto de vista civil, pero lo ha sido menos desde el punto de vista eclesiástico, e incluso menos siendo *ad intra*. El profesor Arevalillo García, con el presente estudio, nos ayuda a profundizar desde este último punto de vista, escribiendo una nueva página para la Historia de la Iglesia, y de la historia de la Orden de San Agustín en España.

El trabajo lo ha dividido en tres grandes bloques, junto a una introducción y una conclusión. El primero de ellos, bajo el título: «Aspectos particulares de los Agustinos Calzados de España antes de las grandes exclaustraciones y desamortizaciones eclesiásticas», se encuentra dividido en tres capítulos. A través de ellos nos expone la situación la Orden en los últimos años del Antiguo Régimen, así como la necesidad de una reforma del clero regular. Destacar el

tercer capítulo en donde nos expondrá las características arquitectónicas de algunos de los conventos agustinos, cómo era la organización interna y cómo se fue organizando el patrimonio de ellos.

El segundo bloque, «Alcance de la Exclaustración en las Comunidades de Agustinos Calzados de España», dividido en cuatro capítulos, trata las políticas antirreligiosas de los gobiernos liberales del siglo XIX. Comienza con la ocupación francesa, para luego tratar el Trienio Liberal y acabar con la regencia de la reina María Cristina, destacando el gobierno de Mendizabal. En este último nos ofrece la lista de los frailes exclaustrados, con fecha de 14 de octubre de 1835, su condición, el convento al que perteneció y su residencia en esos momentos. Después trata el destino de aquellos que tras dejar sus conventos y vida comunitaria, fueron puestos en oficios parroquiales y en beneficios eclesiásticos.

Con el título: «Las propiedades desamortizadas a los conventos de agustinos calzados de España», da comienzo el tercero de los bloques, y último, en los que se divide el trabajo. Como el anterior, está formado por cuatro capítulos, siguiendo las cuatro Provincias en las que se dividía, en esos momentos, la Orden agustina calzada en España. A través de ellos, el autor, expone el alcance de las desamortizaciones ofreciéndonos un elenco detallado de las propiedades rústicas y urbanas.

Todo ello va acompañado por un rico apéndice documental, que ocupa gran parte de la obra, lo cual nos habla de su importancia, en el que se nos ofrece a los investigadores una rica documentación inédita, así como, ilustraciones de algunos de los conventos desamortizados y mapas de las propiedades de los conventos de los agustinos calzados.

Por último, recomendar esta interesante lectura que ayuda a comprender mejor no solo una página de la historia de España, sino de la historia de la Iglesia, en general, y de la Orden de San Agustín calzada, en particular. Así, por eso, seguir animando al autor a que prosiga investigando en esta línea de trabajo, con la esperanza de que pronto tendremos otro trabajo suyo en nuestras manos. [Miguel Córdoba Salmerón]

González Sánchez, C. A. *El espíritu de la imagen. Arte y religión en el mundo hispánico de la Contrarreforma*. Madrid: Cátedra, 2017. 362 pp.

El profesor Carlos González Sánchez, catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Sevilla, especializado en Historia de la Cultura nos presenta una nueva obra asentada en sus años de experiencia e investigación, como todo lector podrá comprobar al leer estas páginas.

El estudio se centra sobre la imagen, desde el punto de vista de la historia de la cultura, que, según el autor lleva años reivindicándola como objeto de estudio y fuente documental. Igualmente comenta, cómo ésta, en el transcurrir de los últimos años, se ha convertido en un campo de investigación interdisciplinar, donde no solo confluyen la historia y la historia del arte, sino también la antropología, la literatura, la filosofía y otras ciencias sociales, pero siempre bajo el paraguas de la denominación de «historia de la cultura visual».

El campo cronológico escogido, por el autor, es el de la época Moderna, más concretamente aquella que es denominada por algunos historiadores como

Contrarreforma. El objeto: la imagen producida dentro del ámbito de la Iglesia Católica, concretamente dentro de la literatura espiritual.

El libro se divide en siete capítulos, que –a su vez– se van a subdividir en diferentes apartados. El primero de ellos tiene el título: «Espejos de piedad», y se divide en tres. A lo largo de él irá analizando, en primer lugar, aquell que será la fuente en donde se hable sobre la imagen y, al mismo tiempo, sea soporte de ella: el libro, sobre todo la producción literaria editada desde mediados del siglo XVI a los años ochenta del siglo XVII. Seguidamente, analizará la imagen como uno de los elementos en donde salvaguardar la integridad y la tradición del catolicismo postridentino. Para terminar analizando la imagen religiosa como un libro abierto en el que se expresa la fe, la devoción y las buenas costumbres.

«Imago eloquens» es el título elegido para el segundo capítulo. En este estudia la aparición de la estampa, para continuar viendo cómo Ésta se convirtió en una potente herramienta para el discurso visual, que incluso se podía enfrentar a la escritura y la palabra. Pero también nos habla de cómo se produce una colaboración entre ambas, o como en otras ocasiones las palabras pintan aquello que solo se dice verbalmente.

El capítulo tercero, «La oración: ascética y mística de la imagen», se centra –como el propio título nos indica– en la práctica oracional de la época, que gira en esos momentos hacia una piedad íntima y personal, en el intento de encontrar a Dios dentro de cada uno de ellos. Es por ello que dedica unas páginas al análisis de la oración y al tema de las visiones (criticadas por el autor), para terminar estudiando la esencia del Barroco, y su repercusión en la imagen.

El siguiente, «Crear es ver», abarca el estudio de la vista como cauce de la fe, hablando de los tres conductos de la vista: los ojos del cuerpo, los del alma y los del corazón. Recordándonos la importancia de la vista en la época barroca, y el rol de primer orden que juega el recuerdo para los fines de la imagen sagrada. El quinto capítulo, «Los mirabilia», estudia el poder taumatúrgico de la imagen de culto, en donde el tema de la cruz jugará una gran importancia. Posteriormente, tratará el tema de las visiones y revelaciones.

El penúltimo de los capítulos, «Anima mundi», trata de la imaginación, que fue, según el autor, uno de los campos de batalla en las controversias de la época. El último, «Nuevos mundos de la imagen», acomete el mundo de la aculturación u occidentalización de los nuevos mundos descubiertos por Europa y, una breve mirada hacia el Oriente.

El libro, como no podría ser de otra forma, se vale de la imagen para ir asentado el contenido expuesto por el autor a lo largo de sus páginas. Cuenta, también, con un rico apartado de fuentes y de bibliografía que ayudará al investigador a seguir profundizando en el estudio de la imagen. Además, tiene un índice onomástico en el que se inserta también el temático.

Se trata de una obra dirigida a estudiosos del tema de la cultura, de la imagen, de la sociedad, de la literatura. Como decíamos al inicio, es una obra de maduración del autor, pues se nota la reflexión sobre los temas que va tratando. Aunque notamos cierta lectura sesgada que hace sobre el uso de la imagen por parte de la Iglesia, y una crítica hacia la misma. A pesar de ello, consideramos la lectura de la obra como muy interesante y enriquecedora. [Miguel Córdoba Salmerón]

Cronin, V. *El sabio de Occidente. Matteo Ricci, misionero en China*. Madrid: Ediciones Palabra, 2020. 397 p.

Vincent Cronin fue un historiador interesado por la cultura y experto en la elaboración de biografías, que dedicó esta novela histórica a un personaje que atrajo profundamente su interés: el P. Matteo Ricci, jesuita, misionero en China a partir de 1582. Teniendo en cuenta que esta biografía toma la forma de una novela histórica es importante subrayar la veracidad de las fuentes que utilizó para componerla, con lo cual es posible comprobar que su autor no fantaseó sobre la vida de Ricci a propósito de algunos datos genéricos, sino que intentó dar vida a su personaje bajo el formato de novela histórica pero con total fidelidad a los datos históricos relacionados con el protagonista de su relato. Ha utilizado para su trabajo la crónica del propio Ricci sobre su misión en China, sus cartas, las cartas de sus acompañantes, los informes enviados a sus superiores y una breve semblanza de su contemporáneo Sabatino de Ursis. El autor se muestra especialmente agradecido al jesuita Pasquale D'Elia, auténtica autoridad en estudios riccianos, así como en conocimientos sobre la China de la época en la que vivió el misionero. Al final se proporciona una bibliografía básica, organizada entre Fuentes Primarias y Fuentes Secundarias, especialmente útil para el lector que quiera profundizar en la personalidad de Matteo Ricci. Una obra como ésta, realizada en el año 1955, no ha perdido nada de su frescura, su riqueza de matices y su actualidad. Vincent Cronin consigue que el lector se incorpore al mundo de Matteo Ricci, tanto en los aspectos propios de un apóstol deseoso de evangelizar el Imperio del Centro, como en el del maestro de integración en una cultura tan diferente de la suya de procedencia. Convencido como estaba de que el Cristianismo tenía capacidad de integrarse en la milenaria cultura china, al igual que lo había conseguido en sus comienzos en el seno de la cultura grecorromana, tuvo la clarividencia de percibir lo que era realmente importante y lo que solamente resultaba accesorio a la hora de evangelizar en un terreno tan desconocido como imprevisible para él. En una vida como la de Matteo Ricci, con el éxito que supuso el poner en contacto armonioso el occidente católico con la China desconocida, resulta inevitable preguntarse qué sucedió tras la muerte de Ricci para que no se produjera una gran comunidad cristiana en China. En un epílogo que se titula *El fin de la misión* se explica cómo la incomprensión de otros misioneros, junto con la intransigencia de la Santa Sede, acabaron con una comunidad china que se vino abajo una vez que tal intransigencia volvió del revés la buena disposición que previamente tenía el emperador hacia el Cristianismo, por el buen hacer de Ricci y sus sucesores. El trabajo de dos siglos se fue a pique porque en Roma, en frase de Vincent Cronin, *escogieron ser inflexiblemente rigurosos, bajo el principio de que la integridad precede a la caridad*. Todo lo que aporta Cronin en este libro sigue siendo de palpitante actualidad para reflexionar sobre la forma en que conviene evangelizar en una cultura, cuando ésta no es la cultura grecorromana con la que se encontró el Cristianismo en sus comienzos en el mundo occidental. [Antonio Navas]

Salvestrini, F., ed. *I monaci Silvestrini e la Toscana (XIII–XVII secolo)*. Calenzano (Firenze): Leo S. Olschki Editore, 2020. VI+199 pp.

Ya en un congreso anterior al que se presenta en estas páginas, en el congreso internacional San Silvestro. Attualità di un carisma, se subrayaron los elementos de actualidad del carisma de San Silvestre para la sociedad actual, multiétnica y multicultural, llevada a cabo por sus monjes en Europa, América del Norte, Australia, Asia y África, lugares todos en los que existen monasterios de la Congregación Silvestrina. Las Actas que se ofrecen en estas páginas corresponden a la Giornata di Studi di Montepulciano, dedicada a la presencia de los monjes silvestrinos en la Toscana, exactamente en Montefano, que ha sido su lugar de residencia y actuación a lo largo de más de tres siglos y medio, desde 1299 a 1658. Se estudia la primera expansión de los monjes, desde las ermitas de la Marca hasta las ciudades toscanas, prestando atención a las modalidades diversas que muestran sus asentamientos. Así mismo se atiende al alcance que tuvieron sus relaciones sociales y al papel que desempeñaron los monasterios en la vida religiosa, política, cultural y económica de las localidades en las que se establecieron. Un punto de especial atención lo merece la presencia de los silvestrinos en la ciudad de Florencia. El papel preponderante que ejercía la Orden Dominicana en la ciudad no permitió que los Silvestrinos pudieran insertarse eficazmente en el tejido vital de la sociedad florentina. Para aumentar las dificultades había que contar con que el número de los monjes era exiguo y que sus recursos económicos eran tan escasos, que todo este conjunto los forzó a abandonar el escenario florentino a realidades religiosas y urbanas nuevas y emergentes como l'Osservanza di Giovanni Dominici y de Antonino Pierozzi, con el agravamiento añadido de que otras órdenes religiosas mejor establecidas y más poderosas que ellos, acabaron disputándoles el lugar en que situó su monasterio, por ser un lugar de crecimiento urbano muy vivo y rápido. La estancia de los silvestrinos en Siena se caracteriza por un conjunto de luces y sombras, protagonizadas por frate Giacomo y donna Francesca. Frate Giacomo actuó de una manera en la que no era fácil distinguir lo que le convenía a él y lo que le convenía al convento de Santo Spirito. Donna Francesca colaboró estrechamente con él y entre ambos lograron que fuera visible la presencia de los silvestrinos en la sociedad sienesa, que alcanzaba una gran red de relaciones, influencia en el mundo de los beneficios eclesiásticos, al igual que contacto con los grandes empresarios textiles y con asociaciones dedicadas a fomentar la solidaridad familiar. Las peripecias de los monjes en Chiusi los llevaron a establecerse en la ciudad para impartir clases en un colegio, a continuación se les pidió que cambiaran su dedicación como profesores del seminario y, por último, el obispo Piccolomini prescindió de ellos, fundando su propio seminario, que finalmente no salió adelante. También se narran las vicisitudes de las fundaciones de San Giovanni del Poggiolo en Montepulciano, de San Bartolo della Solfatarata en Petroio y San Lorenzo di Percena, con estancia sucesiva en Siena y en Buonconvento. Uno de los estudios describe la unión de los silvestrinos con los vallombrosianos, a caballo entre las Marcas y la Toscana. Otro de los estudios refiere la historia de los silvestrinos en Montepulciano y las actas de la Jornada terminan con una aportación sobre las Historias de San Antonio Abad en los frescos del oratorio de San Giovanni in Poggiolo en Montepulciano.

El conjunto de estas actas constituye una gran aportación a la historia de los silvestrinos en la religión italiana de la Toscana. [Antonio Navas]

Comisión Diocesana Isabel la Católica (Ed.). *Isabel la católica y la evangelización de América. Simposio Internacional*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020. 504 pp.

Con motivo de los 550 años del matrimonio de Isabel de Castilla, en Valladolid, el 19 de octubre de 1469, con el entonces príncipe de Aragón, se pensó que era buen momento para realizar un Simposio Internacional que tuviera el título de «Isabel la Católica y la Evangelización en América», que tendría lugar entre el 15 y el 19 de octubre de 2018. Las expectativas de la Comisión organizadora se vieron superadas, por eso se consideró que sería muy oportuno su publicación, lo cual ha sido posible gracias a la colaboración de Biblioteca de Autores Cristianos, editora de estas actas.

De esta forma, la presente obra recoge las ponencias y comunicaciones que se presentaron en el desarrollo del simposio. Un número de dieciséis estudios, a estos hay que sumar la homilía de Mons. Francisco Javier Martínez Fernández, Arzobispo de Granada, y la solicitud de la pronta beatificación de la Sierva de Dios a su Santidad el papa Francisco.

A lo largo de los estudios, realizados por profesores de diferentes universidades y centros de estudios teológicos, tanto de ámbito nacional como internacional, se nos proporciona un intento de poner al día los datos sobre la persona de la Reina de Castilla y su empeño en la evangelización del recién descubierto continente. Por eso, algunos trabajos, como decíamos se centran en la persona de Isabel, en los textos en los que se deja su constancia en el impulso evangelizador, mientras que en otros son más bien del ámbito de la misionología. También se trabajará, aunque de forma breve las semblanzas de dos obispos de las Indias, fray Juan de Zumárraga y de fray Jerónimo de Loaysa, a santo Toribio y sus sínodos, y la figura del cardenal Cisneros, continuador de la evangelización tras la muerte de la Reina. Además, tendremos dos trabajos más centrados en el arte. Junto a estos, uno dedicado al estudio de los libros devocionales y espirituales que le pertenecieron.

Felicitar a la Comisión Diocesana Isabel la Católica del Arzobispado de Valladolid, primero por la preparación del Simposio y, en segundo lugar, por el trabajo realizado para que las actas vieran la luz. Igualmente felicitar a la Biblioteca de Autores Cristianos por la edición de estas actas tan cuidadas como siempre. [Miguel Córdoba Salmerón]

Daileader, P. *San Vicente Ferrer, su mundo y su vida. Religión y sociedad en la Europa bajomedieval*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2019. 366 pp.

El historiador P. Daileader, profesor en el College of William and Mary en Estados Unidos, aborda en esta obra la figura de San Vicente Ferrer, su vida y el mundo bajomedieval en el que vivió. Esta monografía histórica acerca del “ángel del apocalipsis”, como comúnmente se le conocía a este santo, reevalúa desde una novedosa perspectiva los motivos, los métodos y el impacto que ocasionó el controvertido predicador en el momento histórico que le tocó vivir.

Esta obra se adentra también en la cuestión de la anticipación apocalíptica medieval tardía y en los procesos que condujeron a las expulsiones de los judíos y musulmanes de los estados cristianos medievales peninsulares. Los siglos XIV y XV fueron tiempos de cambios turbulentos en la Europa medieval: aconteció la peste negra, se produjo el gran Cisma de Occidente, se agudizó el temor de la llegada del Apocalipsis y se llevó a cabo la expulsión de la población no cristiana de la península ibérica. Tal vez podemos considerar a San Vicente Ferrer como uno de los predicadores más importantes de su época y como una de las figuras más fuertemente involucradas en las luchas de la Europa medieval tardía. El “ángel del Apocalipsis” pasó las últimas dos décadas de su vida recorriendo Europa con el fin de prepararla para su inminente destrucción.

En definitiva, San Vicente Ferrer, su mundo y su vida, trata de adentrarse rigurosamente en la historia de este santo no poco polémico, especialmente abordando sus veinte años finales de intensa actividad y predicación. Así, pues, penetra en su pensamiento del modo más preciso y profundo que puede, partiendo desde su presencia en Valencia, su ida a Avignon, su predicación a lo largo de la Provenza y Lombardía, su retorno nuevamente a tierras ibéricas y sus viajes finales a Perpignan y Vannes. A lo largo de esta obra, el lector puede conocer la figura profunda y polémica de San Vicente Ferrer, y algunos de los aspectos que cambian durante el transcurso de su misión, su pensamiento, y su predicación apocalíptica acerca del Anticristo.

Señalar, finalmente, la amplia bibliografía que ofrece el autor de esta obra, el historiador y profesor P. Daileader, recogiendo en más de una veintena de páginas, varios de los manuscritos de los sermones, tratados y correspondencia de San Vicente Ferrer, y una multitud de estudios seleccionados que abordan su figura de un modo directo, amplio y exhaustivo. [Manuel Porcel]

Tellkamp, J. A. *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*. Leiden: Ed. Brill, 2020. 376 pp.

Ciertamente la editorial Brill elabora obras del tipo *Companion* de una enorme calidad. Los *Companion* buscan recoger de manera sintética el conocimiento en un área concreta a través de ensayos de expertos en dicho campo que cubran los principales temas y presenten la bibliografía más importante, esa función la cumple plenamente la obra que nos ocupa. Lo que resulta sorprendente es el gran nivel de especialización que están alcanzando estos *Companion*. Si en un principio trataban de autores clásicos o grandes temas del pensamiento filosófico o teológico, a día de hoy están consiguiendo cubrir campos de saber de una especialización muy grande, lo que habla de enorme capacidad de editoriales como Brill, de sistematizar y transmitir el conocimiento académico.

En este caso, la editorial –y el editor Jörg Alejandro Tellkamp– se han ocupado de un campo de la historia del pensamiento que desde hace mucho tiempo demandaba un tratamiento y reconocimiento mayor. El título que han dado a este *Companion* describe el campo como el “pensamiento social y político imperial español de la modernidad temprana”. Me temo que el título termina siendo confuso además de largo y que hubiera sido más fácil y claro hablar del pensamiento social de la Escuela de Salamanca en sentido extenso, o de la Escuela

Ibérica (pues además de la Universidad de Salamanca, incluye pensadores de la universidad de Évora o Coimbra, y de otras universidades españolas)

El tratamiento de este campo de estudio se divide en tres partes: fundamentos históricos; nuevo orden normativo; y ética y política de la conquista y la colonización. Dentro de estos grandes bloques trata temas como teorías políticas imperiales, formación de la escuela de Salamanca, reflexión sobre los precios, comprensión de la ley natural, o la teoría de la guerra justa y la conquista. Los expertos escogidos para los diferentes ensayos parecen realmente personas de primer orden en su campo, y muy buenas conocedoras de la bibliografía. Es de alabar el esfuerzo por juntar un equipo de académicos internacional, lo que da calidad y credibilidad al conjunto. Esto no se conseguiría si los autores de los ensayos fueran o todos del entorno hispano, o ninguno proveniente de él.

Claramente el editor de esta obra ha puesto especialmente en el centro la problemática de la conquista y colonización de América, probablemente el hecho histórico que permitió a los pensadores ibéricos de aquella época desarrollar un pensamiento tan original y moderno. Aunque es lógico esta atención especial, invito al lector a prestar atención a los ensayos que tratan de temáticas más generales (i.e. la fijación de los precios, o las teorías imperiales), eso puede permitir superar una visión demasiado particularista del pensamiento de estas corrientes estudiadas, pues con frecuencia se asocia exageradamente a los pensadores de la Escuela de Salamanca al hecho histórico concreto de la conquista de América. Debido a esta asociación exagerada con frecuencia se les retira de los debates principales de la historia del pensamiento y se les da un papel periférico.

Me ha parecido particularmente interesante el estudio sobre las teorías imperiales de Manuel Herrero Sánchez, este estudio rechaza las visiones estereotipadas de la organización política imperial, y abre a valores de pluralismo y descentralización de dicha organización política que merecería la pena estudiar mejor.

Igualmente valioso es el estudio de Wim Decock sobre el pensamiento de Tomás de Mercado y Luis de Molina con referencia a la formación de los precios. Este estudio permite ver con precisión la conexión de este pensamiento social y político con la economía moderna. Desde principios del siglo XX se viene hablando de esta conexión, pero en muchas ocasiones no ha pasado de ser una afirmación general sin mostrar los puntos de conexión exacta.

Otros tratamientos de gran calidad es el estudio de la comprensión de la ley natural por la Escuela de Salamanca de Merio Scattola, o el estudio del pensamiento de Juan Caramuel sobre el derecho de descubrimiento de Daniel Schwartz. Caramuel es una figura de la que poco más se sabía que la caricatura que de él hace Blais Pascal en sus Cartas Provinciales. Es de agradecer el ayudar al lector a descubrir el pensamiento de altura de este personaje.

Tras la lectura de esta obra queda en el lector un deseo de comprender mejor la inspiración que estos autores puedan suponer para el pensamiento contemporáneo. El acercamiento más histórico de la obra pide complementarla con un trabajo hermenéutico que traiga estos autores a la actualidad, pues es mucho lo que tienen que aportar. Probablemente no es esa la tarea del libro y no podemos pedírselo a los autores de sus capítulos. Si el libro despierta esa inquietud en nosotros probablemente ya ha cumplido su objetivo.

En definitiva, este *Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought* es una obra de gran calidad y rigor intelectual, y un instrumento fundamental para el acercamiento a los pensadores hispanos e ibéricos de la modernidad temprana. La obra permite adquirir referencias muy claras de bibliografía, interpretación y evaluación de los autores. Es necesario de nuevo reconocer la gran capacidad y la honda vocación de la editorial Brill para apoyar y llevar adelante la reflexión académica. Igualmente, es necesario agradecer al editor, Jörg Alejandro Tellkamp el trabajo hecho que acercará a muchos con rigor a esta época de la historia del pensamiento tan cercana a nosotros y a la vez tan sorprendente. [Gonzalo Villagrán Medina SJ]

Vian, G. M. *Pablo VI, un cristiano del siglo XX*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020. 177 pp.

El autor de este retrato de Pablo VI recibió el bautismo de su mano antes de ser elegido papa y forma parte de una familia profundamente allegada a su persona. El libro está dividido en dos partes muy diferentes: *Semblanza biográfica y Frente a la santidad*. La parte biográfica presenta un preludio sobre su juventud, pasa después a los treinta años largos que pasa destinado en Roma, su actuación al frente de la diócesis de Milán, hasta desembocar nuevamente en Roma como papa y con la tarea nada fácil de seguir adelante con los trabajos del concilio Vaticano II, convocado por su predecesor Juan XXIII. Detalles de gran importancia que se ponen de relieve, a la hora de gobernar la Iglesia Católica, son la renuncia a la tiara, su forma de llevar adelante el concilio y su empeño por el ecumenismo, que quedó reflejado en su encuentro con el patriarca Atenágoras en Jerusalén, durante su visita a Tierra Santa. Los datos que se aportan provienen en muchos casos de primera mano, o sea, de su propio padre y del resto de la familia por su contacto estrecho con Pablo VI y en otros casos de la documentación que contiene el Istituto Paolo VI di Brescia. Pero a ello hay que añadir treinta años de investigación sobre la figura del papa, en tiempo robado a los estudios específicos del autor, centrados en la antigüedad cristiana. Se recuerda el testamento de Pablo VI en el que el papa, contemplando lúcidamente el decurso de su vida, da gracias a Dios por el hermoso don (fugaz) de la vida terrena, anticipo de la vida verdadera. En ese testamento también enviaba su bendición a todos pero en especial a Roma, Milán y Brescia, tres ciudades que condensaban retrospectivamente su vida. Para Pablo VI, su entrada en el servicio diplomático de la Santa Sede supuso, en expresión suya «una línea rota». Por otro lado reconocía que debía a su madre el sentido del recogimiento y de la vida interior, mientras de su padre recibió el ejemplo de la resistencia al mal y de la intrepidez ante las dificultades. La parte del libro que relaciona a Pablo VI con la santidad es fruto de dos estudios precedentes del autor, que se han reelaborado para que formaran parte de este libro. Ahí aparecen los escritos que Montini dedica a los santos y a la santidad desde sus años juveniles, así como las canonizaciones llevadas a cabo por el mismo durante su papado. Su comprensión de la santidad se apoya en dos polos complementarios: la modernidad y la tradición, como confesó el propio Pablo VI a Jean Guitton en su primer encuentro en 1950. Ahí puede descubrirse su personalidad de intelectual, pero con gran capacidad para sumergirse en los entresijos de la realidad contemporánea,

ya que, como le comentaba también a Jean Guitton, «¿de qué sirve decir lo que es verdad, si los hombres de nuestro tiempo no nos entienden?». En el asunto de las canonizaciones de Pío XII y Juan XXIII intentó llevarlas a la par para evitar que la canonización de Juan XXIII se interpretara como un cierto rechazo a la figura de Pío XII. En el resto de canonizaciones de su pontificado procuró tener presente siempre que la tradición y la modernidad fueran de la mano. El Apéndice que se añade al cuerpo de la obra contiene el texto íntegro del testamento de Pablo VI y el de la homilía pronunciada en la basílica de San Pedro, el 29 de Junio de 1978, en que muestra todos los afectos que lo embargan ante Dios y ante la Iglesia, considerando que ya se halla en el umbral de la muerte. Toda una confesión apasionada de su agradecimiento a Dios por todo lo sucedido en su vida. Quien lea este retrato de Pablo VI recibirá una imagen muy ajustada de este gran papa y de la trascendencia de su pontificado, sin quitar nada de esta grandeza los momentos en que sus decisiones honestas y difíciles fueron consideradas discutibles. [Antonio Navas]

Recensiones Compañía de Jesús

Krumenacker, Y. y P. Martin (dir.). *Jésuites et protestantisme XVI^e–XX^e. Actes du colloque de Lyon (24–25 Mai 2018)*. Lyon : Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes, 2019. 360 pp.

Las relaciones de jesuitas y protestantes en términos de total confrontación y enemistad insuperable ha sido un lugar común entre muchos, llegándose incluso a defender que en el origen y la intuición primera de la Compañía está el ser un arma de la Iglesia católica para combatir a los luteranos, calvinistas y otros reformadores. La figura de Roberto Belarmino suele proponerse como paradigma de este enfrentamiento. Pero tal simplificación no responde a los datos de la historia. Ya el jesuita John W. O'Malley, experto en la historia de los primeros jesuitas, ha mostrado su desacuerdo con vincular la misión de la Compañía naciente a la necesidad de combatir a la Reforma. Y esta obra, que recoge los estudios presentados por un grupo de expertos en el coloquio celebrado en Lyon en mayo de 2018, muestra la complejidad de esas relaciones entre jesuitas y protestantismo y se aleja de las presentaciones simplificadoras aludidas.

Son 18 los trabajos recogidos en este volumen: los once primeros se refieren a la antigua Compañía y los siete restantes se ocupan de la moderna Compañía después de su restauración (acaecida en 1814). Son estudios muy puntuales, ninguno de ellos con la pretensión de ofrecer una visión sintética del problema, ya que cada uno se centra en un aspecto muy particular.

Pero su lectura sí permite llegar a algunas conclusiones más generales. Porque es claro que las actitudes de enfrentamiento fueron más dominantes en el siglo XVII, pero se fueron suavizando en los siglos posteriores hasta encontrar ámbitos de abierta colaboración, sobre todo en el marco del diálogo ecuménico ya en el siglo XX: el trabajo final de Michel Fédou sobre la teología de jesuitas y protestantes en el siglo XX lo muestra analizando los casos concretos de Henri de Lubac, Henri Bouillard y Karl Rahner; no es que faltara la crítica en ellos hacia teólogos protestantes, pero esta se orienta desde la seriedad del diálogo científico.

Y no hay que llegar al siglo XX. Ya en los comienzos Calvino e Ignacio de Loyola coincidieron en París (en el Colegio Montaigu) donde recibieron la misma formación teológica y compartieron en interés por la *devotio moderna*. Es más, los retos teológicos a afrontar tienen muchos puntos de coincidencia en el fondo en el marco de cómo situarse la teología y la fe cristiana ante el pensamiento moderno. Aunque la Compañía puso el centro de sus esfuerzos desde el principio en la misión evangelizadora, a la que prestó mucho menos atención la Reforma naciente, más tarde se encontraron ambas y encontraron ahí una ocasión de confrontación, pero también de diálogo.

Estudios particulares relevantes se refieren, por ejemplo, al esfuerzo misionero de S. Francisco de Régis en territorio dominado por el protestantismo, o a Pierre Bayle y su ambigua relación con la Compañía de la que fue alumno en su juventud, o a las relaciones de colaboración entre jesuitas y protestantes en el imperio ruso a comienzos del siglo XIX, o a los debates entre Karl Barth y Eric Przywara sobre la relación entre el Creador y la creatura, por no citar el reciente interés de los protestantes franceses por la figura del papa Francisco.

Son solo muestras de una historia compleja y rica, que en este volumen queda circunscrita sobre todo al ámbito francés; pero bastan para entender la tesis inicial: una fuerte oposición a concebir las relaciones entre jesuitas y protestantes en términos solo de enemistad irreconciliable y de confrontación sin matices. [Ildefonso Camacho SJ]

Kenis, L. y M. Lindeijer (ed.). *The survival of the Jesuits in the Low Countries, 1773–1850*. Leuven: Leuven University Press, 2019. 389 pp.

Esta colección de estudios se inserta en la serie de eventos con que se conmemoró la restauración de la Compañía de Jesús (1814) al cumplirse su segundo centenario, en este caso auspiciado desde los centros universitarios de Lovaina y Namur. El esquema inicial propuesto (supresión/dispersión/restauración, con las dos fechas clave de 1773 y 1814) fue sustituido por otro que parecía responder mejor a la realidad de los hechos. Porque la restauración de la Compañía en los Países Bajos se inició ya desde el momento de la supresión (la decisión de Clemente XIV nunca fue allí plenamente ejecutada) y se prolongó hasta la constitución de las provincias jesuitas de Bélgica (1832) y de Holanda (1850).

Son once las contribuciones que constituyen este volumen. La primera enmarca a todo el resto con una presentación de conjunto de lo que vivieron los jesuitas de la zona entre 1773 y 1850. Sobre ese marco resultan más comprensibles los estudios sobre los aspectos concretos que han escogido los otros autores.

Sigue luego un primer bloque que incluye tres estudios. Los dos primeros sintetizan lo que ocurrió a los jesuitas de la provincia galo-belga y de la provincia belga-flamenca. Ambos se completan con un análisis de lo acontecido en la Rusia Blanca, donde la zarina Catalina no permitió que el breve pontificado se publicara, lo que permitió que muchos jesuitas se refugiaran en aquel territorio. De hecho, fue desde allí desde donde la Compañía empezó a reorganizarse adelantándose y preparándose para la restauración.

Probablemente la parte más interesante de la obra la constituyen los cuatro estudios que se ocupan de personajes concretos muy particulares. A través de ellos

se rastrea la historia de procesos mucho más complejos, entre los que aparecen instituciones como los “Pères de la Foi”, que nacieron tras la supresión de la Compañía con la intención de preservar el espíritu de esta.

El primero de estos personajes es un laico, Balthazar de Villegas, que trabajó por la restauración de la Compañía en los Países Bajos como iniciativa civil, pero teniendo detrás el apoyo y asesoramiento de un jesuita, Pierre Dedoyar. Caso diferente es el de Joannes Vrindts, belga y miembro de los “Pères de la Foi”, que fue jesuita para abandonar más tarde la orden, pero que ha sido calificado con un jesuita fuera de la Compañía. Interesante es el caso del flamenco Pierre–Antoine Malou–Riga, que entró en la Compañía después de haber quedado viudo y fue enviado a la misión de los Estados Unidos donde tropezó con tantas dificultades que fue finalmente expulsado de la orden. El último de los casos estudiados es el de Jan Roothaan, que sería el segundo general de la Compañía tras la restauración (elegido en 1829 y con un mandato de 24 años) y es tenido por el “segundo fundador” de la orden. Pero aquí se estudia, no su generalato, sino los años anteriores, cuando se dedicó a la formación de los jesuitas y, posteriormente, al rectorado del importante colegio de Turín.

Los personajes estudiados pueden parecer irrelevantes en relación con la intervención papal sobre toda la Compañía. Pero los cuatro estudios contribuyen a indagar lo que fue la Compañía en esta etapa en que, oficialmente suprimida, no estaba totalmente desaparecida. En el estudio final Pierre–Antoine Fabre, que ya se ha ocupado en otros trabajos de la supresión y restauración de la Compañía, esboza algunas conclusiones de todas las contribuciones reunidas en este volumen sobre la continuidad o discontinuidad derivada de la intervención de Clemente XIV. En el fondo de su respuesta late la paradoja de una Compañía de Jesús que estuvo en la vanguardia de la modernidad cultural, política y religiosa de Europa, pero también en la vanguardia de la reacción contra los efectos de esta modernidad. Esta paradoja ayuda a responder matizadamente a la alternativa planteada entre continuidad y discontinuidad. [Ildefonso Camacho SJ]

Rahner, H. s.i. *Ignacio de Loyola: el hombre y el teólogo*. Ed. José García de Castro. Madrid: Mensajero/Sal Terrae/Univ. Comillas, 2019. 414 pp.

Hay que agradecer al P. García de Castro que los lectores de lengua española ahora puedan tener a disposición esta obra ya clásica en la espiritualidad ignaciana. De la obra original, que era una colección de veinte artículos del célebre teólogo, patrólogo e historiador, se han escogido los nueve que tienen una relación más directa con la vida y espiritualidad de Ignacio de Loyola.

Aunque es una obra especializada, todo hombre culto, aun siendo conocedor de la espiritualidad ignaciana, encontrará aquí un tesoro abundante de reflexiones serias, bien fundadas y abundantemente comprobadas con la tradición de la Iglesia y acompañada de referencias a estudios más recientes en las notas. H. Rahner ha superado en ella con amplitud los límites de su literatura patria sobre este personaje para hacerse digno de atención universal.

Temas como la influencia de Ignacio en la confesión y comunión frecuentes en la actualidad occidental, su relación con los santos y personajes más influyentes en espiritualidad cristiana, su devoción y personal amor a la figura de san Ignacio y su

adhesión incoercible a la Iglesia jerárquica, resultarán, para algunos, aportaciones menos frecuentes ahora. Muy importante también su atención a los sentidos espirituales y a su aplicación metodológica y medicinal. Los más informados en los estudios ignacianos advertirán que el autor fallecido en 1968, en una obra que tuvo su primera edición en 1964, desconocía muchos estudios posteriores sobre san Ignacio y su espiritualidad, que hubiera podido incorporar a su obra y le habrían hecho cambiar algunas de sus afirmaciones y matizar otras. Por ejemplo: sobre la historia de la composición del texto de los *Ejercicios espirituales*, los métodos de elección y el discernimiento de espíritus, etc.

Ha sido muy abundante, la reflexión y producción de estudios, y de algunas obras críticas y científicas posteriores, gracias al impulso dado por el Concilio Vaticano II y los superiores de la Compañía para penetrar más la realidad y el entorno del carisma del fundador de la Orden. Pero, a pesar de todo, esta obra de Rahner seguirá ofreciendo ocasión a discusiones y a la confrontación de los pensamientos y reflexiones propias, con algo importante y digno de tenerse en cuenta.

El autor no pierde la unidad de su admirado y venerado personaje Ignacio de Loyola, a pesar de tratarse de diversos artículos publicados en diversas épocas y sobre temas diversos. Con todo, al presentar la síntesis de Ignacio como teólogo, se advierte el influjo de otros estudiosos alemanes que la hacen un tanto artificiosa: “De arriba”, “mas en medio”, “la letra” son palabras usadas por el santo en su *Diario*; pero no por eso nos parecen las más luminosas y estructurales de su mística y de su teología. Las explicaciones más personales de H. Rahner son más correspondientes al lenguaje y estructura mental del santo de Loyola.

En cambio, en el análisis de la visión de La Storta, no ha dedicado la suficiente atención al “Sitz in Leben” del personaje. Su petición de ser puesto con Jesús la hacía en su preparación a la celebración primera de la Santa Misa. Habría que tener más en cuenta esa realidad vital. Y, por otra parte, creo que la gracia pedida y recibida por Ignacio de Loyola en La Storta hay que verla muy superior a la que se puede pedir ordinariamente en la meditación de las “dos banderas”, aunque tengan su semejanza “ser puesto con Jesús” y ser “recibido debajo de su bandera”.

En otros temas como los tres tiempos de elección y explicación de los *Ejercicios* sigue más bien el pensamiento de González Dávila. Pueden ser discutidos, como otras opiniones diversas, aunque no respondan tanto en algunos matices al pensamiento del P. Ignacio. Siguen teniendo como un refuerzo a la seguridad humana el tercer tiempo, no le conceden la independencia y suficiencia que le concede san Ignacio en su carta a Ramírez de Vergara o en su “Directorio autógrafo” (cap. 3).

Pasando al lenguaje de H. Rahner: nos resulta un tanto lejano a la rapidez y eficacia con que hoy se expresa el hombre aun el teólogo. Se podrían decir las mismas realidades con menos palabras, ahorrando consideraciones personales y detenciones innecesarias. El atractivo de la seriedad y cultura del autor hace pasar esas dificultades casi sin advertir. La edición presente ofrece Índices de personas lugares y materias.

Para no alargarme más, tengo que expresar ante todo, y sobre todo, mi agradecimiento; y reconocer el gran mérito del P. García de Castro al ofrecer a los lectores de lengua española una joya del pensamiento ignaciano como la que constituye la presente obra. [Manuel Ruiz Jurado SJ]

Kelly, J. E. *English Convents in Catholic Europe, c. 1600–1800*. Cambridge: University Printing House, 2020.

Con el reinado de Enrique VIII, a mediados del siglo XVI, se produjo la ruptura con la Iglesia Católica, y tuvo el nacimiento de la Iglesia Anglicana. Ésta se asentó con el reinado de Isabel I, entre 1558 y 1603. Entremedias había habido un intento de volver a la unión con Roma, en breve reinado de María Tudor, hija nacida del monarca y Catalina de Aragón.

Durante el nacimiento del anglicanismo se produjo el cierre de todos los recintos religiosos católicos. El primer convento femenino inglés que se pudo fundar, tras estos acontecimientos, fue el 11 de julio de 1598, en una casa de Bruselas. Fue una iniciativa de Mary Percy, la hija de un hombre que fue ejecutado por traidor. El Monasterio Benedictino de la Gloriosa Asunción. Durante doscientos años se fundaron veinte conventos femeninos ingleses en el continente europeo y uno en Norteamérica. El libro se divide en seis capítulos más una introducción y una conclusión. Acompañado por un apartado bibliográfico. A través de ellos el autor nos hablará de la vida de estos recintos sagrados, abarcando desde lo espiritual hasta lo financiero.

El primer capítulo versa sobre el cómo las monjas se van a ir incorporando al monasterio, sobre la vocación de estas mujeres, de cómo llegaron a estos recintos sagrados fuera de su tierra, y cómo supieron mantener su identidad. Solo se admitirían a miembros ingleses y, el apoyo financiero tendría que ser, igualmente, inglés. El segundo, bajo el título «Embracing Enclosure», trata sobre la identidad religiosa de estos conventos, su catolicismo, pero sobre todo a los principios de Trento.

El tercero, «Material Religious Culture», va a explorar el mundo material de las monjas, como parte de una intensa reconstrucción y remodelación de los programas arquitectónicos en la Europa continental después del Concilio de Trento. Estos conventos ingleses buscaron mantener un contacto con el exterior, permitiendo que el espacio de la iglesia fuera un espacio público, lo cual les permitía mostrar quiénes eran. Usaron el rezo litúrgico, que por un lado les permitía sostener su propia identidad nacional pero, al mismo tiempo, una fuerte identificación con la Orden a la que pertenecían. Tal compromiso, y su expresión artística, como su financiación, será el tema central del capítulo cuarto («Financing the Conventual Movement»).

«Liturgical Life: Relics and Martyrdom», será el título escogido para el capítulo quinto. Trata el tema de la vida litúrgica y espiritual, especialmente al culto de las reliquias y los mártires. El sexto –«Network: The Convents and the World of Catholic Exile»– nos habla de la misión de estos conventos, ya que se convierten en claves para la relación de aquellos ingleses que se encuentran en el exilio, teniendo presente un enfoque muy nacional inglés.

Concluir felicitando al autor, el Dr. James Kelly, por este magnífico trabajo, que se enmarca dentro de su investigación sobre el catolicismo en Inglaterra e Irlanda. Así mismo, felicitar a la editorial de la Universidad de Cambridge por su apoyo a este tipo de estudios, que nos ayudan a seguir profundizando en estos aspectos muy pocos estudiados, y que siguen arrojando luz dentro de la Historia de la Iglesia en general. [Miguel Córdoba Salmerón]

Soto Artuñedo, W. (Coord.). *El jesuita Pedro Páez. Cartas desde el Nilo Azul*. Madrid/Aranjuez: Provincia de España de la Compañía de Jesús/Xerión Comunicación y Publicaciones S. L., 2020. 510 pp.

El jesuita Pedro Páez ha pasado a la posteridad por haber sido el primero que describió pormenorizadamente las fuentes del río Nilo, un tema que durante siglos había dado lugar a innumerables elucubraciones e hipótesis sin excluir incluso algunas que hacían referencia a determinados pasajes de la Biblia. Sin embargo, este libro, a pesar de lo que parece sugerir su título, pretende una presentación más general de la actividad en Etiopía del citado jesuita y de otros contemporáneos o posteriores a él. Y esta orientación permite al lector asomarse a la difícil presencia de la Iglesia católica en un país que desde el Concilio de Calcedonia (año 451) perteneció oficialmente a la Iglesia ortodoxa copta, dependiente del Patriarcado de Alejandría.

La evangelización de “Etiopía” (una denominación que incluyó durante los siglos XVI y XVII a todos los territorios de África habitados por negros) se integra dentro de la gran empresa colonizadora de Portugal en las costas africanas y del Sur de Asia, buscando el control de las especies de Oriente. Pedro Páez se cuenta entre los misioneros que llegaron a Etiopía, en el marco de esta iniciativa a la vez colonizadora y evangelizadora. Después de un primer intento fallido que terminó en seis años de cautiverio (entre 1590 y 1596), por fin pudo instalarse en el país en 1603, donde permaneció hasta su muerte acaecida en 1622. En ese tiempo multiplicó su actividad evangelizadora buscando la conversión de aquella gente al catolicismo. Llegó a establecer contactos estrechos con el emperador Susynios, en cuya corte participó en frecuentes debates teológicos. Y consiguió la conversión de este, lo que en aquel tiempo suponía el cambio de la religión oficial de su reino. Poco después de la muerte de Páez la revuelta religiosa azota el país, una revuelta que arrecia a la muerte del propio Susynios y que termina con la expulsión de los jesuitas en 1633, y que se prolonga hasta 1640 con el martirio de doce jesuitas.

El libro que presentamos se acerca a esta compleja realidad desde diferentes perspectivas y aportaciones. Lo más relevante de él es la edición de dos textos hasta ahora inéditos. El primero es la biografía del P. Páez incluida por Bartolomé Alcázar en su *Chrono-historia de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús*. Este jesuita, nombrado en 1700 historiador oficial de dicha Provincia de Toledo, trabajó sobre la rica documentación conservada en los colegios jesuitas de Alcalá e Imperial de Madrid. La parte que contiene la biografía de Páez corresponde al volumen 5º de la obra y permanecía todavía inédita. Ahora ha sido editada por Wenceslao Soto. La biografía reproduce íntegras hasta doce extensas cartas de Páez. En sus páginas se incluye el relato –el primero que se conoce– de las fuentes del Nilo y de su curso con la indicación destallada de los reinos que va regando a su paso.

Junto con la edición de la biografía escrita por Alcázar, destaca también en este volumen la edición de las restantes cartas (un total de 17) que se conservan de Páez, documentos de gran extensión, normalmente dirigidas a sus superiores jesuitas o a compañeros (pp. 199–394). Ahora la edición ha corrido a cargo de Andreu Martínez d’Alós–Moner, investigador especializado en la historia de Etiopía.

Esos dos textos, inéditos hasta ahora, se completan con varios estudios: una presentación biográfica de Páez, obra de Wenceslao Soto (proliza en el análisis de los muchos datos inciertos relativos a Páez); un estudio sobre las misiones jesuitas en Etiopía, donde Víctor M. Fernández Martínez de la Universidad Complutense resume parte de un proyecto de investigación en que se describen los lugares donde los jesuitas de aquel tiempo desarrollaron su actividad y los restos que hoy se conservan de ellos; el comboniano Juan González Núñez hace un resumen de la presencia de la Iglesia católica en Etiopía desde Páez hasta nuestros días; por fin, el jesuita Festo Mkena expone la presencia reciente de los jesuitas en aquel país, después de tres siglos de ausencia, a partir de 1945, invitados por el emperador Haile Selassie para impulsar y organizar la educación en el país.

Este conjunto de textos, de procedencia muy distinta y elaborados con diferentes objetivos, ofrecen una panorámica que permite valorar mejor la figura de Páez, considerada por algunos como una réplica de lo que hizo Ricci en China y Nobili en la India. Se trata de una empresa de clara intención evangelizadora, pero en un contexto histórico bien diferente al nuestro de hoy, con la dificultad añadida de implicar serios conflictos entre distintas iglesias cristianas. [Ildefonso Camacho SJ]

Recensiones Filosofía

Margel, S. *Les écritures du savoir. Le discours philosophique devant la question du religieux*. Paris: Bauchesne, 2020. 272 pp.

El autor de este libro, el filósofo Serge Margel (profesor titular en la Universidad de Neuchâtel), dedica su labor investigadora a la filosofía de la religión y al estudio de las ciencias de la religión, concretamente, al análisis del concepto de religión en la historia de occidente. La cuestión principal, que atraviesa los quince capítulos de esta obra, sobrepasa el campo de la filosofía de la religión, ya que el objeto de estos textos no es la religión ni siquiera lo religioso, en sentido estricto, sino que se trata de una cuestión que se plantea en el marco de las religiones mayoritariamente monoteístas.

Son tres las grandes categorías que va a abordar a lo largo de esta obra. La primera se refiere a la noción del tiempo y a sus diferentes modalidades: el mesianismo, el profetismo, la escatología y el apocalipsis. Estas categorías, que representan un pensamiento concreto del tiempo, son encaradas de modo diferente en el judaísmo, el cristianismo y el islam. La segunda categoría gira en torno al concepto de cuerpo y a sus diversos regímenes de mostración y de presencia: el cuerpo místico, el cuerpo creyente, el cuerpo mártir o el cuerpo violentado. En todos estos casos, el cuerpo se convierte en un lugar de inscripción específico, puesto que la corporeidad no sólo nos sitúa en un aquí y un ahora, sino que además permite que el tiempo se introduzca a través de ella en la historia. La tercera categoría se refiere al concepto de lenguaje. Antes de ser el órgano de una transmisión, de signos y de sentido, el lenguaje es pensado aquí, por el filósofo Serge Margel, como una dimensión del cuerpo. Es decir, independientemente del cuerpo y de cualquiera que sea la temporalidad, el lenguaje constituye los posibles

lugares epifánicos. De hecho, el autor define la creencia como el lenguaje de un cuerpo religioso.

En definitiva, todos estos textos, que en su mayoría han sido objeto de diferentes conferencias o de publicaciones en artículos, en revistas o en obras colectivas, cruzan la historia de la filosofía, desde los comienzos de ésta y de los orígenes de las religiones monoteístas –judaísmo, cristianismo e islam– hasta las reflexiones críticas de la era contemporánea. En la opinión del profesor Serge Margel, la filosofía ha mantenido siempre una relación problemática con la religión y con el poder que las religiones instituidas ejercen sobre la sociedad. Ciertamente, en el siglo XVIII, la filosofía convierte a la religión en uno de sus posibles objetos de estudio propiamente dicho. Sin embargo, a pesar de ello, señala que la realidad religiosa continúa siendo problemática en la actualidad. [Manuel Porcel]

García Bazán, F. *Hitos escondidos de la cultura occidental. Consideraciones epistemológicas y filosóficas*. Buenos Aires: Evangelina Lamas, 2018. 156 pp.

El autor de este libro, el académico F. García Bazán (Miembro de número de la Academia Provincial de Ciencias y Artes de San Isidro y Correspondiente de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas), reúne en esta obra, dividida en tres partes, un elenco de doce capítulos que abordan diferentes cuestiones humanísticas, filosóficas y religiosas.

En la primera parte se trata la cuestión de la fundamentación y la metodología en la investigación científica en humanidades. Advierte que el método en las ciencias del hombre consiste en atender a “lo que se muestra”, esto es, al fenómeno, a los hechos o acontecimientos concretos particulares que se dan en la experiencia empírica y extraempírica. De hecho, en la opinión del académico F. Bazán, el método fenomenológico es el método más potente, eficaz y prudente para clarificar los diversos comportamientos de los hechos culturales en nuestros días. Este método que fue propuesto por Edmund Husserl consiste en “ir a las cosas mismas”. Señala que seguir este método nos permite alcanzar la precisión y el rigor en la descripción fenomenológica, la creatividad y la claridad del discurso y la objetividad e imparcialidad en la búsqueda de la verdad. Respecto a los hechos religiosos propone que el mejor método para acercarse a ellos es a través de la fenomenología de la religión.

La segunda parte de esta obra está dedicada a los repositorios cristianos más antiguos, que han sido testigos de múltiples cambios sucedidos a lo largo de la historia. Primeramente, se centra en las bibliotecas de Jerusalén –conocida también como Aelia Capitolina–, la biblioteca de Cesarea de Palestina –constituida primitivamente por Orígenes– y la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi. A continuación, se adentra en la figura histórica de Flavius Magnus Aurelius Casiodorus Senator e Isidoro de Sevilla para tratar la cuestión heresiológica de la gnosis. Finalmente, aborda la fundamentación y la actualidad de la cuestión de la “Creatio ex nihilo” y la concepción trinitaria del Dios cristiano, para señalar, finalmente, como la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI recoge ciertos ecos de estas tradiciones arcaicas.

En la tercera parte aborda la actualidad de ciertas controversias arcaicas y la confusión de éstas en la modernidad. Así, por ejemplo, plantea el confuso

cuestionamiento del limbo, la actualidad del gnosticismo en la modernidad y la pervivencia de la fiesta de San Valentino en el presente, entre otras muchas cuestiones.

El académico F. García Bazán desarrolla sus rigurosas argumentaciones aportando numerosos datos bibliográficos. De entre todas ellas destacaría la afirmación en la que sostiene que la “tradición eclesiástica de nuestros días reclama renovación y puesta al día y lo logra cuando busca en los fondos de la tradición protoortodoxa, porque la tradición no es anquilosamiento, sino actualización en la línea de la tradición pública y una” (p. 112). En definitiva, a lo largo de las páginas de esta obra, el lector puede aprender acerca de diversos temas arcaicos puntuales y su actualidad y controversia en la era contemporánea. [Manuel Porcel]

Wojtulewicz, C. M. *Meister Eckhart on the Principle*. Lovaina: Peeters, 2017. pp. 286.

¿Cuál es el principio en el que se dice que Dios ha creado el cielo y la tierra? Esta es la gran cuestión que plantea Eckhart al comenzar su comentario al libro del Génesis. El autor estudia su análisis del principio en las obras latinas, aunque también alude a las alemanas. Se plantea la cuestión del ser y del devenir, el significado de la pre-existencia en el principio y el de la abstracción y la búsqueda de la causa primera y de las secundarias. El principio como creatividad y la cuestión de la creación continua son también abordados. Se completa con el estudio de la generación y de la finalidad, que sirven de base para estudiar la relación entre Dios y la naturaleza. Finalmente, se abre el horizonte, buscando la vinculación de creación, persona y cristología, en la que se explicita la específica postura de Eckhart al vincular el principio de la creación con el de la encarnación. Cada capítulo recoge una breve síntesis conclusiva y al final se ofrece una síntesis global de la teología del maestro Eckhart respecto del principio. La bibliografía y varios índices, de materias, autores y citas bíblicas completan este excelente estudio de Wojtulewicz. [Juan A. Estrada]

Keyt, D. *Nature and Justice. Studies in the ethical and political philosophy of Plato and Aristotle*. Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2017. XIV+292 p.

Los artículos publicados en estas páginas han sido escritos a lo largo de cuarenta años. Ninguno de estos artículos se pensó nunca con la pretensión de que formaran parte de un único volumen, como sucede en este libro. No obstante esta dispersión en el tiempo, David Keyt ha decidido reunirlos en una sola publicación por considerarlos como un todo coherente. A lo largo de los diferentes capítulos se analizan, para empezar, los fundamentos de la filosofía ética y política de Platón y Aristóteles. A continuación se presenta la imagen vívida de *la nave del estado*, con la que Platón expresa su filosofía política. En un diálogo de expertos con John Cooper se tratan las consideraciones de Aristóteles sobre el bien humano que, en principio, tendría dos vertientes, la vida política y la vida filosófica. Aunque si se sigue hasta el final el pensamiento de Aristóteles, considera que lo mejor para la vida del hombre se da cuando se integran en él la vida política y la vida filosófica. Seguidamente David Keyt aborda la afirmación de Aristóteles de que el Estado es algo que brota de la naturaleza, cuando ha estado de acuerdo

con Hobbes en que es producto de la actividad humana, subrayando que no hay contradicción entre ambas afirmaciones, ya que lo que surge por naturaleza acaba siendo perfeccionado por la acción del hombre. La naturaleza es considerada por él como una entidad natural, como sería un animal o un hombre. Pero queda claro que el pensamiento de Aristóteles supone que la ciudad es anterior por naturaleza al individuo. No obstante, tanto sus argumentos genéticos como teleológicos son defectuosos. Entre otras razones porque él sostiene que la polis se mantiene en pie por los lazos de la justicia y no por los lazos del instinto. El mismo hecho de que Aristóteles considere que la política es un arte o una ciencia está desmintiendo su pretensión de que la polis emerge prioritariamente de la naturaleza. A la hora de juzgar sobre la naturalidad o artificialidad de la política David Keyt reconoce que Hobbes es más congruente que Aristóteles. Al examinar a continuación las antiguas raíces del anarquismo se presta atención al papel que representa la coacción en la filosofía política de Aristóteles. Luego se ofrece al lector una vista sinóptica de la filosofía política de Aristóteles, dejando el tema de la esclavitud para el capítulo último de esta publicación. Al tener en cuenta al hombre bueno y al ciudadano honesto, tanto en la *Ética* como en la *Política*, se aborda el dilema que contempla a un hombre bueno que se encuentra a sí mismo como ciudadano de una polis no precisamente ideal, enfrentándose de esta manera con el problema que supone determinar cuáles son los límites de la responsabilidad política en el hombre. La parte final de la publicación está dedicada a temas desagradables dentro del pensamiento de Aristóteles: el desprecio que muestra hacia todo lo que sea trabajo manual, la subordinación de las mujeres a los hombres y la aceptación de la esclavitud. Los artículos que se agrupan en este libro no han necesitado ningún retoque de importancia, según confesión del propio autor, y suponen una gran aportación al conocimiento de la filosofía ética y política tanto de Platón como de Aristóteles. [Trinidad Parra]

Bermon, E., V. Laurand y J. Terrel, eds. *L'Excellence politique chez Aristote*. Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2017. 248 pp.

Las aportaciones que se publican en este volumen tienen como objetivo aclarar en qué consiste la excelencia política tal como la entendía Aristóteles. Como esta excelencia afecta a los ciudadanos es aplicable enteramente a la comunidad que forman, lo cual lleva antes que nada a preguntarse por la naturaleza de la ciudad, que desde luego no coincide con la de los ciudadanos que la forman. Si la ciudad es una realidad natural queda claro que el hombre es un *animal político*. Tomando como partida el capítulo 4 del libro III de su obra *Política* se examina si la excelencia propia del hombre de bien y del ciudadano son idénticas o son diferentes. La solución que se da a esta cuestión es en parte complementaria y en parte divergente. A partir de este punto se da paso al debate sobre en qué consiste la excelencia de un régimen o de una ciudad y el papel que pueden jugar en ella los hombres de bien. Éste es el momento de analizar el papel de la monarquía en la sociedad, papel que Aristóteles intenta asemejar al papel del padre de familia pero dejando claro que acepta el modelo monárquico en el supuesto de que quien lo posea se acerque al menos a la condición de gobernante competente. Esto además tiene que ver con el deseo de mantener un tipo de autoridad capaz

de contener los eventuales desmadres del pueblo, al que se supone bastante ignorante del arte de gobernar. Entre los diversos sectores del pueblo Aristóteles considera que no se puede contar con los que poseen una riqueza extrema ni con los que se ven afectados por una extrema pobreza. Con los primeros no se puede contar porque son altaneros y orgullosos, incapaces de aceptar ningún tipo de órdenes; con los segundos tampoco se puede contar porque la gran bajeza de su situación los inclina a la envidia y al servilismo. Solamente la clase media está libre de tales condicionamientos, lo que la hace más dócil a la razón y al camino correcto que sólo un hombre justo es capaz de seguir. El ciudadano de clase media tiene intereses coincidentes con los de casi todo el mundo, lo que hace que sus intereses no lesionen ni los de los ricos a expensas de los pobres, ni los de los pobres a expensas de los ricos. Aun así el ciudadano de clase media no ostenta ningún título para ejercer el gobierno y tampoco es considerado como un modelo a imitar para el correcto funcionamiento de la ciudad. Dicho esto conviene observar que, contando solamente con la virtud de los ciudadanos, no se puede gobernar la ciudad. Es necesario tener en cuenta las desemejanzas que existen entre los ciudadanos, lo que postula un orden institucional dentro de la misma que le permita su viabilidad como cuerpo social. Uno de los estudios llega a la conclusión de que para Aristóteles la mejor ciudad debería ser «la ciudad de Dios», ya que considera que Dios es el que dirige los pasos de la casualidad, en la cual estaría Él mismo implicado. Por último, el hecho de que los liberales hayan hecho triunfar una concepción demasiado pobre y demasiado individualista de la política, plantea la necesidad de comprobar si todavía es posible inspirarse en la *Política* de Aristóteles para ayudar en algo al comportamiento político actual. Desde luego las convicciones de Aristóteles sobre la naturaleza humana y sus fines acaba complicando la cuestión en lugar de iluminarla. En cualquier caso el filósofo tiene claro que los fines humanos nunca deberían estar supeditados a los fines políticos. [Trinidad Parra]

Dalissier, M., ed. *La métaphysique chez Merleau–Ponty. Première Partie: Phénoménologie et Métaphysique*. Peeters: Lovaina la Nueva, 2017. 508 pp.

Precedido por un prefacio de Renaud Barbaras, el presente estudio busca analizar y evaluar la Metafísica en la obra de Merleau–Ponty. Después de una breve introducción general, se aborda en tres capítulos la relación entre la fenomenología y la hermenéutica. El primer capítulo estudia “la metafísica y la dialéctica”, analizando el concepto de estructuración y de ‘hacer el ser’, como paso previo al análisis de la intencionalidad y la motricidad. Una segunda toma en consideración de la dialéctica destaca su carácter contingente y el significado de las proposiciones. En un segundo capítulo, “la metafísica en el hombre”, se replantea el concepto de metafísica, su dimensión teórica (el hecho metafísico) y la praxis (metafísica, moral, religión y ciencia, y finalmente la política). El capítulo tercero se centra en “la metafísica de la nada” y trata de la nada en acción, su carácter como algo más que la nada, el rumor del ser y la reflexión radical como conclusión de esta primera parte. En la segunda parte se profundiza más en estos aspectos. El trabajo es sistemático y responde al objetivo de presentar una visión general del proyecto filosófico de Merleau–Ponty. No hay mucha bibliografía

secundaria, pero sí un tratamiento detallado de los distintos pasos que da el autor en su metafísica. [Juan A. Estrada]

Dalissier, M., ed. *La métaphysique chez Merleau-Ponty. Second Partie: Métaphysique et Ontologie*. Peeters : Lovaina la Nueva, 2017. 1183 pp.

Las quinientas páginas de la primera parte se completan con este volumen final, centrado en la metafísica como ontología. El capítulo primero está dedicado a “la ontología de la naturaleza”: la naturaleza como productividad y crecimiento, la intersubjetividad, el evento y el proceso, y el viviente corporal (contraponiendo a Merleau-Ponty con Heidegger). En este capítulo se aborda también el ‘cuerpo de lo divino’, la metafísica de la encarnación y la cristología. El segundo capítulo, “la analética metafísica de los signos” estudia el lenguaje y la metafísica, la ontología de lo visible y la verdad, y se desarrolla la estructura de la participación en el ser. El tercer capítulo, “ser, nada y carne”, examina dimensiones del ser, el alibi y la negatividad de la nada, y la relación corporea (sexualidad y narcisismo, la operación metafísica de la carne). El cuarto y último capítulo, “metafísica y pintura”, presenta las analogías entre ambas bajo el título de “el prisma de las palabras y la paleta de lo sensible”, en la que ‘ver’ es como pensar sin pensar, buscando la metafísica de lo profundo, la imaginación como percepción y el privilegio de la visión. Una conclusión final, que sintetiza lo ya estudiado, desarrolla un ‘doble vuelo’, el descriptivo y clasificatorio, y uno de las profundidades en la que hay una percepción profunda que va más allá de la reflexión y que está cercana a la visión que penetra en lo sensible y nos ofrece su sentido oculto. Una amplia bibliografía general y el índice general de conceptos completan el volumen. Sin duda es una obra ambiciosa y completa que permite un estudio sistemático del sistema de Merleau Ponty. [Juan A. Estrada]

Índice de libros reseñados y recensionados

- Arealillo García, I. *Exclaustración y desamortización eclesiástica en la España del siglo XIX. Alcance y repercusión en los conventos agustinos calzados*. Guadarrama: Editorial Agustiniiana, 2019. 550 pp.
- Bermon, E., V. Laurand y J. Terrel, eds. *L'Éxcellence politique chez Aristote*. Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2017. 248 pp.
- Bertoglio, C. *Reforming Music. Music and the religious reformations of the sixteenth century*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.
- Burnet, R., D. Luciani y G. Van Oyen, eds. *The Epistle to the Hebrews: Writing at the Borders*. Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2016. VIII+267 pp.
- Cardita, Á., ed. R. Guardini. *La formation liturgique*. Leuven: Peeters, 2017. 124 pp.
- Castillejo Benavente, A. *La imprenta en Sevilla en el siglo XVI (1521-1600). Edición y prólogo a cargo de Cipriano López Lorenzo*. Córdoba: Editorial Universidad de Córdoba; Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2019. 2 volúmenes.
- Comisión Diocesana Isabel la Católica (Ed.). *Isabel la católica y la evangelización de América*. Simposio Internacional. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020. 504 pp.
- Cronin, V. *El sabio de Occidente. Matteo Ricci, misionero en China*. Madrid: Ediciones Palabra, 2020. 397 p.
- Daileader, P. *San Vicente Ferrer, su mundo y su vida. Religión y sociedad en la Europa bajomedieval*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2019. 366 pp.
- Dalissier, M., ed. *La métaphysique chez Merleau-Ponty. Première Partie: Phénoménologie et Métaphysique*. Peeters: Lovaina la Nueva, 2017. 508 pp.
- Dalissier, M., ed. *La métaphysique chez Merleau-Ponty. Second Partie: Métaphysique et Ontologie*. Peeters: Lovaina la Nueva, 2017. 1183 pp.
- Díaz Gómez, J. A. *La búsqueda de la excelencia: Un ensayo histórico-artístico sobre el Cristo de Mora*. Baena (Córdoba): Ediciones Tambriz SL, 2020, 347 pp.
- Fernández Adarve, F. M. *Una visione sponsale dell'iniziazione cristiana. Indagine torico-critica sulla teologia sacramentale di Agostina d'Ippona*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2020. 468 pp.
- Finocchiaro, G. *Antonio Gallonio scrittore di santi. Agiografia nella Roma di Clemente VIII*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2019. X+104 pp.
- Foubert, J. *Dire ce qui est cache. Homélie 1966-1980*, Paris: Beauchesne éditeur, 2020. 424 pp.
- Francisco de Vitoria. *Comentario a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás VI. De gratia /Sobre la gracia*. Introducción, edición y traducción de Augusto Sarmiento. Pamplona: EUNSA, 2019.

- Galera Andreu, P. A. y F. Serrano Estrella (Coords). *La Catedral de Jaén a examen*. Jaén: Editorial Universidad de Jaén, 2019. 2 vols. 320 pp.
- García Bazán, F. *Hitos escondidos de la cultura occidental. Consideraciones epistemológicas y filosóficas*. Buenos Aires: Evangelina Lamas, 2018. 156 pp.
- García Mahiques, R. (dir.). *Los Demonios I. El Diablo y la acción malfélica. Los tipos iconográficos de la Tradición cristiana 5*. Madrid: Encuentro, Fundación Edades del Hombre, 2019. 537 pp.
- Garrigasait, R. *La ira*. Barcelona: Fragmenta editorial, 2020. 67 pp.
- Gim Lum, K. y P. Harvey, eds. *The Oxford Handbook of Religion and Race in American History*. New York: Oxford University Press, 2018. XI+624 pp.
- González Sánchez, C. A. *El espíritu de la imagen. Arte y religión en el mundo hispánico de la Contrarreforma*. Madrid: Cátedra, 2017. 362 pp.
- Graupera, J.. *La soberbia*. Barcelona: Fragmenta, 2020. 88 pp.
- Hebel, J. P. *Storie bibliche*. Editado por Carlo Ossola. Firenze: Leo S. Olschiki Editore, 2020. 195 pp.
- Herrero, M. *Peregrina*. Barcelona: Fragmenta editorial, 2020. 269 pp.
- Kelly, J. E. *English Convents in Catholic Europe, c. 1600-1800*. Cambridge: University Printing House, 2020.
- Kenis, L. y M. Lindeijer (ed.). *The survival of the Jesuits in the Low Countries, 1773-1850*. Leuven: Leuven University Press, 2019. 389 pp.
- Keyt, D. *Nature and Justice. Studies in the ethical and political philosophy of Plato and Aristotle*. Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2017. XIV+292 p.
- Krumenacker, Y. y P. Martin (dir.). *Jésuites et protestantisme XVIIe-XXe. Actes du colloque de Lyon (24-25 Mai 2018)*. Lyon: Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes, 2019. 360 pp.
- Kuster, N. *Lorenzo de Brindis. Apóstol en las calles de Europa (Colección Estudios Franciscanos, 10)*, Madrid: Escuela Superior de Estudios Franciscanos, 2019. 140 pp.
- López-Muñoz Martínez, I. N. Martín de Ascargorta. *El arzobispo mecenanas de la Granada barroca*. Almería: Editorial Círculo Rojo, 2019. 569 pp.
- Margel, S. *Les écritures du savoir. Le discours philosophique devant la question du religieux*. Paris: Bauchesne, 2020. 272 pp.
- Marrshall, T. R. *Infiltración. El complot para destruir la Iglesia desde dentro*. Madrid: Homo legens, 2019.
- Martín de la Hoz, J. C. *Inquisición sin complejos*. Madrid: Sekotia, 2020. 156 pp.
- Moreta, I. (ed.). *Conceptos fundamentales de antropología y religión*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020. 173 pp.
- Muller-Colard, M. *La intranquilidad*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020. 91 pp.

- Nissen, U. *The Polity of Christ. Studies on Dietrich Bonhoeffer's Chaldean Christology and Ethics*. London – New York: Bloomsbury T&T Clark, 2020. 167 pp.
- Nodet, É. *Texte et sommaires des "Antiquités" de Josèphe*. Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2017. 189 pp. ISBN 978-90-429-3488-7.
- O'Donnell, C. *Jesuits in the North American Colonies and the United States. Faith, Conflict, Adaptation*. Leiden / Boston: Brill, 2020. 112 pp.
- Pastor Díaz de Garayo, E. y A. Castro Correa. *Las presuras de Odoario «el Africano» en Lugo y Braga. Textos, objetos y contextos para la construcción de la memoria y la legitimación de la dominación personal y política*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020. 275 pp.
- Pitkin, B. *Calvin, the Bible, and History: Exegesis and Historical Reflection in the Era of Reform*. New York: Oxford University Press, 2020. 250 pp.
- Ponsatí-Murlà, O. *La avaricia*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2019. 68 pp.
- Pujol Cruells, A. *La gula*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020.
- Punsoda, A. *La lujuria*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020. 70 pp.
- Quadri, L. *Una fabula mystica nel Seicento italiano. Maria Maddalena de' Pazzi e le Estasi (1609-1611)*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2020. XVII+320 pp.
- Rahner, H. s.i. *Ignacio de Loyola: el hombre y el teólogo*. Ed. José García de Castro. Madrid: Mensajero/Sal Terrae/Univ. Comillas, 2019. 414 pp.
- Salvestrini, F., ed. *I monaci Silvestrini e la Toscana (XIII-XVII secolo)*. Calenzano (Firenze): Leo S. Olschki Editore, 2020. VI+199 pp.
- San Alberto Magno. *Marial. Las glorias de la Virgen María*. Madrid: EDIBESA, 2019. 298 pp.
- Somavilla Rodríguez, E., dir. *Eutanasia ¿desafío a la vida?* Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2020. 318 pp.
- Soto Artuñedo, W. (Coord.). *El jesuita Pedro Páez. Cartas desde el Nilo Azul*. Madrid/Aranjuez: Provincia de España de la Compañía de Jesús/Xerión Comunicación y Publicaciones S. L., 2020. 510 pp.
- Takamitsu Muraoka. *A Biblical Hebrew Reader: With an Outline Grammar*. Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2017. 150 pp.
- Tellkamp, J. A. *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*. Leiden: Ed. Brill, 2020. 376 pp.
- Verheyden, J. y J. S. Kloppenborg, ed. *Luke on Jesus, Paul and Christianity: What Did He Really Know?* Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2017. 313 pp.
- Vian, G. M. *Pablo VI, un cristiano del siglo XX*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020. 177 pp.
- Wojtulewicz, C. M. *Meister Eckhart on the Principle*. Lovaina: Peeters, 2017. pp. 286.

Archivo Teológico Granadino
Instrucciones para autores

Archivo Teológico Granadino acepta para su consideración trabajos originales científicamente válidos en el campo de la investigación en la Historia de la Teología moderna

Normas de presentación de originales

Los trabajos para ATG deben presentarse en soporte informático (formatos .rtf - .doc - .docx; no .pdf), preferentemente en versión electrónica word. Puede enviarse una versión idéntica en otros soportes.

Los trabajos deben ser originales, no publicados anteriormente, ni aceptados para su publicación, en el mismo idioma o en otro idioma, en otra revista.

La lengua de presentación de los trabajos ordinariamente es el castellano, aunque ATG puede publicar originales presentados en otras lenguas (alemán, francés, inglés, italiano y portugués) que no excedan el 25% de la extensión de cada número.

Los originales deben presentarse totalmente terminados para evitar correcciones o añadidos en las pruebas. La revista es muy estricta en este punto.

Los autores enviarán los originales a través de la plataforma OJS de la revista ATG. Toda la comunicación entre ATG y los autores se realizará mediante estos instrumentos. No se mantendrá otra correspondencia con los autores sobre los originales recibidos.

ATG acusará recibo de todos los originales en un plazo breve, nunca superior a 15 días.

Los trabajos son enviados de forma desinteresada por sus autores. ATG no remunera de ninguna manera por los mismos.

Directrices para la presentación

1. En la primera página de los artículos deben constar:
 - a) Título del artículo en castellano y en inglés (claro y conciso; de menos de 40 espacios).
 - b) Nombre, apellido(s) del autor o autores.
 - c) Correo electrónico del (los) autor(es). La dirección de correo electrónico figurará en la primera página impresa y digital de los originales publicados.
 - d) Adscripción institucional principal breve del autor o autores, y coordenadas institucionales.
 - e) El autor (o autores) puede enviar un número de teléfono, dirección postal y otras coordenadas que estime(n) necesarias, que en ningún caso serán publicadas.
 - f) orcid, en caso de disponer del mismo.
 - g) Resumen del trabajo de entre 100 y 150 palabras (máximo 1000 espacios), en castellano y su traducción al inglés. El resumen (abstract) expone los contenidos e interés del original para poder decidir sobre su lectura. El resumen presenta los resultados más relevantes del original desde el punto de vista metodológico.

- h) Una lista de palabras (entre 4 y 7) en castellano y su traducción al inglés. En la medida de lo posible, las palabras clave no coincidirán con palabras del título. El editor podrá eventualmente añadir, suprimir o modificar alguna palabra clave, comunicándolo al autor o autores.
 - i) En caso de que fuese necesario, los agradecimientos u otras notas sobre el contexto del original se incluirían en una primera nota.
2. Para asegurar el anonimato la primera página debe ser independiente del resto del artículo. En las demás páginas no debe aparecer ni el nombre, ni la dirección ni otros datos que permitan o faciliten la identidad del autor o autores. Se pide a los autores que en la redacción del artículo cuiden el anonimato no haciendo referencias a la propia persona o a las propias publicaciones que permitiesen la identificación de aquéllos.

Formato del texto

1. Ordinariamente, la extensión del original, incluyendo textos, cuadros, gráficos, notas a pie de página y bibliografía, no debe exceder de 15.000 palabras (100.000 espacios, todo incluido).
2. El tipo y tamaño de fuente para el texto es Times New Roman, 12; para las citas sangradas, el tipo y tamaño de fuente es Times New Roman, 11; para las notas a pie de página, el tipo y tamaño de fuente es Times New Roman, 10.
3. El trabajo, ordinariamente, seguirá este orden: a) exposición breve y clara de la cuestión a tratar, del propósito del artículo y de su relevancia teórica, metodológica o hermenéutica; b) metodología usada; c) fuentes utilizadas; d) exposición y discusión de resultados; e) conclusiones; f) bibliografía usada (y en su caso otros recursos).

Referencias y citas bibliográficas

1. El autor debe citar las fuentes en las que se sustenta su investigación y que ha utilizado para la elaboración del artículo y debe hacerlo en consecutivas notas a pie de página.
2. Los nombres de los autores se deben citar exactamente igual que aparecen en la publicación.
3. En los originales pueden incluirse citas textuales en otros idiomas.
4. En la medida de lo posible los términos originales hebreos, griegos o árabes deben estar transliterados de acuerdo con las normas universalmente aceptadas por la comunidad científica.
5. Las notas se incluirán numeradas correlativamente siempre a pie de página.
6. En su caso, cuadros y figuras de calidad sólo se admiten en monocromo y se numeran correlativamente. Deberá indicarse con precisión el lugar de inclusión dentro del texto, un título y la referencia sobre origen y elaboración. Los textos transcritos literalmente irán en letras redondas y entre comillas «latinas o francesas».
7. Las palabras o frases breves que se quieran destacar, irán en cursivas, aunque pueden utilizarse también las comillas “inglesas” y, en caso necesario y por este orden, las comillas ‘simples’ cuando se cite un texto dentro de otro texto.
8. Cuando el texto citado tenga más de tres líneas deberá transcribirse aparte, sangrado y en cuerpo menor (11) como está dicho.

9. Siglas y abreviaturas. Se evitarán en la medida de lo posible y sólo se usarán las universalmente conocidas o aquellas que sean explicadas la primera vez que se empleen.
10. Las referencias bibliográficas seguirán los criterios contenidos en *The Chicago Manual of Style. The Essential Guide for Writers, Editors and Publishers*, Chicago – Londres 141993, University of Chicago, y TORRES RIPA, Javier (ed.), *Manual de estilo Chicago-Deusto*, Bilbao, 2013, Universidad de Deusto. Véase ejemplos en la web: <https://archivoteologicogranadino.uoyola.es/ATG/>

Proceso de Evaluación

1. Los revisores emitirán un dictamen, en su caso, favorable a la publicación con o sin modificaciones, o de rechazo de su publicación. En caso de diferencia entre los revisores, el editor pedirá una tercera revisión que será dirimente.
2. Los originales son evaluados en primer lugar por un miembro del consejo editorial que actúa como ponente y, en su caso, toma la decisión de iniciar el proceso formal de evaluación ordinaria.
3. Dos evaluadores (referees) externos al consejo y uno al menos externo a la institución editora, designados por el editor de ATG a propuesta del ponente, previo acuerdo del consejo editorial. Las evaluaciones, favorables sin o con cambios, o desfavorables, deberán en todo caso estar motivadas, sobre todo a partir de la relevancia del tema tratado, la coherencia con el campo temático de ATG; la claridad expositiva; el conocimiento y el uso de la literatura científica existente; y el rigor metodológico.
4. La evaluación será anónima (“doble ciego”) tanto para el autor, como para los revisores.
5. El contenido del dictamen será comunicado por el editor al (los) autor(es), en todo caso en un plazo no superior a los tres meses desde la recepción del original. El editor podrá proponer, en su caso, cambios o correcciones en el original que serán objeto de valoración posterior por el ponente y el consejo editorial de ATG.
6. En caso de que el trabajo presentado sea aprobado para su publicación, como autor(es) y propietario(s) de los derechos de autor, autorizan de manera ilimitada en el tiempo a la Revista Archivo Teológico Granadino para que pueda reproducirlo, editarlo, distribuirlo, exhibirlo y comunicarlo en el país y en el extranjero por medios impresos o electrónicos.
7. Los autores/as conservan los derechos de autor y ceden a la revista Archivo Teológico Granadino el derecho de la publicación, bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 (CC BY-NC-ND)
8. Los plazos de publicación son competencia del editor de ATG. Un certificado de aceptación para su publicación en ATG firmado por el editor es posible para aquellos autores que lo soliciten.
9. ATG envía una copia en papel del número en que sean publicados los artículos, así como una copia en pdf del mismo. No se editan separatas en papel.
10. La colaboración de los autores, exclusivamente en la corrección orto-tipográfica de posibles errores en la fase de galeras, puede ser pedida en algunos casos por el editor. En esa intervención no se prevé que el autor o autores puedan modificar el texto aceptado.

Archivo Teológico Granadino
Instructions for authors

Archivo Teológico Granadino accepts for its consideration original manuscripts scientifically valid, in the field of investigation on the History of the modern Theology

The manuscripts for ATG must be submitted in input hardware (formats .nf - .doc -.docx,; not .pdf), preferably in the Word electronic version. An identical version can be sent in other hardware mediums.

The manuscripts must be originals, not previously published, neither accepted for its publication, in the same language or in any other language, in another review.

The language of presentation of the works ordinarily is Spanish, although ATG may publish originals presented in other languages (German, French, English, Italian and Portuguese) which will not exceed the 25% of the extension of each issue.

The originals must be presented entirely finished, in order to avoid amendments, or added items, in the proofs. The review is very strict on this point.

The authors will send the originals through the platform of OJS of the ATG journal. All the communication between ATG and the authors will take place through these instruments. No other correspondence will be held with the authors about the manuscripts received.

ATG will acknowledge receipt of all the originals on a brief space of time, never over 15 days.

Presentation instructions

1. On the first page of the articles it must appear:
 - a) Title of the article in Spanish and in English (clear and concise; of less than 40 spaces).
 - b) First name, family name(s) of the author, or authors.
 - c) E-mail address of the author or authors. The email address will appear on the first printed page and on the first digital page of the published originals.
 - d) The brief main institutional references of the author or authors, and the institutional coordinates.
 - e) The author (or authors) may send a telephone number, postal address, and other coordinates which he or they may deem necessary, which in no case will be published.
 - f) ORCID, in the case one owns it.
 - g) A summary of the work of between 100 and 150 words (at most 1,000 spaces), in Spanish and its translation into English. The summary (abstract) explains the contents and the interest of the original, so as to be able to decide about its reading. The summary offers the most relevant conclusions of the original from a methodological point of view.
 - h) A list of words (between 4 and 7) in Spanish and its translation into English. As far as possible, the key words shall not coincide with words of

the title. The editor could eventually add, suppress or modify some of the key words, letting the author or authors to know about it.

- i) In the case it could be necessary, the appreciations, or other notes about the context of the original, shall be included in a first note.
2. To make sure about the anonymity, the first page must be independent from the rest of the article. On the rest of the pages it will not appear neither the name, nor address, nor any other data that would allow or facilitate the identity of the author or authors. The authors are requested to be careful about the anonymity in the redaction of the article, by not making references to the writer's person, neither his/her own publication, which would allow their own identification.

Text format

1. Usually, the length of the original, including texts, charts, graphics, footnotes, and bibliography, must not exceed 15,000 words (100,000 spaces, all included).
2. The type and the font size for the text is Times New Roman, 12; for the indented citations, the type and the font size is Times New Roman, 11; for the footnotes, the type and font size is Times New Roman, 10.
3. The work, ordinarily, will follow this order: a) brief and clear exposition of the issue to be dealt with, of the purpose of the article, and of its theoretical, methodological or hermeneutical relevance; b) employed methodology; c) used sources; d) exposition and discussion of the results; e) conclusions; f) used bibliography (and, where appropriate, other resources).

References and citations

1. The author must cite the sources on which his research is based and which he has used for the preparation of the article and must do so in consecutive foot of the page.
2. The names of the authors must be cited exactly as they appear in the publication.
3. In the originals, textual quotations in other languages may be inserted.
4. As far as possible the Hebrew, Greek, or Arabic terms must be transliterated according to the norms universally accepted by the scientific community.
5. The notes correlatively numerated will always be inserted at the foot of the page.
6. Where appropriate, charts and figures of quality will be accepted only in monochrome, and they are to be correlatively numerated. It is compulsory to indicate with precision the place of inclusion within the text, a title and the reference about the origin and elaboration. The texts literally transcribed will be done in round types and between quotations marks "Latin or French".
7. The words or short sentences that are meant to be enhanced, will go in cursive writing, although "English" inverted commas may as well be used, and when necessary and in this sequence, the 'simple' inverted commas, when a text is quoted within another text.
8. When the quoted text has more than three lines it should be transcribed in a new paragraph, indented, and in 11-point black, as said before.
9. Acronyms and abbreviations. They shall be avoided as far as possible, and only the ones universally known will be used, or those which will be explained the first time that they are used.

10. Bibliographic references will follow the criteria contained in *The Chicago Manual of Style. The Essential Guide for Writers, Editors and Publishers*, Chicago – London ¹⁴1993, University of Chicago [edition ¹⁷2017]. See examples in the web: <https://archivoteologicogranadino.uloyola.es/ATG/>

Evaluation processes

1. The revisers will issue a report, as the case may be, favorable to the publication with or without modifications, or rejecting its publication. In the case of difference among the revisers, the editor will ask for a third revision which will be decisive.
2. The originals are evaluated in the first place by a member of the editorial board who acts as speaker or sponsor, and, as the case may be, he makes the decision of initiating the formal process of the ordinary evaluation.
3. Two appraisers (referees) extern to the board, and one at least extern to the editing institution, designated by the ATG editor at the speaker's proposal, with the previous agreement of the editorial board. The evaluations, favorable, without or with changes, or unfavorable, shall in any case be motivated, above all, by the relevance of the treated theme, the coherence with the thematic field of ATG; the exposition's clarity; the knowledge and the use of the extant scientific literature (and the methodological rigor).
4. The evaluation will be anonymous ("double blind"), both for the authors, and for the reviewers.
5. The content of the report will be communicated to the author or authors by the editor, in any case, within a space of time not above the three months since the reception of the original. The editor will be able to propose, on its case, changes or corrections in the original, which will be the object of later assessment by the defender or patron, and the editorial board of ATG.
6. In the event that the work presented is approved for publication, as author (s) and owner (s) of copyright, they authorize the Revista Archivo Teológico Granadino in an unlimited time to reproduce, edit, distribute it., exhibit and communicate it in the country and abroad by printed or electronic means.
7. The authors conserve the copyright and cede the publication rights to journal Archivo Teológico Granadino, under the license Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Unported (CC BY-NC-ND).
8. The works are sent by their authors on a disinterested way. ATG does not in any way pay for the said works.
9. The dead-lines of publications are competence of the editor of the ATG. An acceptance certificate for its publication in ATG, signed by the editor, is possible to be obtained by those authors that may demand it.
10. ATG sends one copy in paper of the issue in which the articles have been published, and equally a copy on pdf, of the same issue. There are not any offprints edited on paper.
11. Collaboration from the authors, exclusively on the ortho-typographic correction of possible errors, may be demanded in some cases by the editor, at the phase of the galley proofs. On that intervention it is not foreseen that the author or authors might modify the accepted text.

BIBLIOTECA TEOLÓGICA GRANADINA

1. P. M. Abellán, S.I., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*. Granada 1939, 24+210 pp.
2. C. Sánchez Aliseda, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios, desde Trento hasta nuestros días (desarrollo y sistematización)*. Granada 1942, 274 pp. 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 pp. ISBN 84-6586-3
4. M. Nicolau, S.I., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*. Granada 1945, 20+220 pp.
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, 22+266 pp. 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, 8+336 pp.
7. J. A. de Aldama, S.I., *Virgo Mater. Estudios de teología patristica*. Granada 1963, 32+316 pp. ISBN 84-600-6589-8
8. M. Ramos, S.I., *Oratio admonitionis. Contribución al estudio de la antigua Misa española*. Granada 1964, 30+222 pp. 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, 15+370 pp. 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, 16+202 pp. ISBN 84-600-6592-8
11. Francisco Suárez, S.I., *Lectiones de Fide*. Edición crítica de Karl Deuringer. Granada 1967, 320 pp. ISBN 84-600-6593-6
12. A. Vargas Machuca, S.I., *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe, según F. Suárez*. Granada 1967, 40+388 pp. ISBN 84-600-6594-4
13. Diakonia Pisteos. *Volumen homenaje al P. José Antonio de Aldama, S.I.*, Granada 1969, 24+307 pp. 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 pp. 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, 24+500 pp. ISBN 84-300-6008-1
16. M. Sotomayor, S.I., *Sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada 1975, 246 pp. 57 láminas. ISBN 84-400-8582-6
17. Jerónimo Nadal, S.I., *Scholia in Constitutiones S.I.* Edición crítica,

prólogo y notas de M. Ruiz Jurado, S.I., Granada 1976, 32+516 pp. ISBN 84-600-0642-5

18. A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección*. Granada 1978, 14+224 pp. ISBN 84-600-1342-1

19. M. Cuesta Leiva, S.I., *Salvación y cruz*. Granada 1980, 12+108 pp. ISBN 84-85653-41-6

20. P. Herrera Puga, S.I., *Grandeza y miseria en Andalucía*. Granada 1981, 68+700 pp. ISBN 84-85653-44-0

21. *Miscelánea Augusto Segovia*. Granada 1986, 438 pp. ISBN 84-8565349-1

22. J. Escribano Garrido, *Los Jesuitas y Canarias 1566-1767*. Granada 1987, 672 pp. ISBN 84-85653-51-3

23. G. del Pozo Abejón, *Lex Evangelica*, Granada 1988, 366 pp. ISBN 84-7009-276-6

24. F. J. Martínez Medina, *Cultura religiosa en la Granada Renacentista y Barroca. Estudio iconológico*. Granada 1989, 341 pp. 151 láminas. ISBN 84-338-026-X

25. *Historia del Colegio de San Pablo*. Granada 1554-1765. Edición J. de Béthencourt, S.I. y E. Olivares, S.I. Granada 1991, 572 pp. 28 ilustraciones. ISBN 84-600-7905-8

26. M. Peinado Muñoz, *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) y la Sagrada Escritura*. Granada 1992, 20+280 pp. ISBN 84-85653-52-1

27. P. P. Rubens - J. B. Barré, *Vida de San Ignacio de Loyola en imágenes*, Granada, Universidad de Granada - Facultad de Teología, 1993, 49+160 pp. ISBN 84-338-1690-X.

28. E. M^a. Borrego Pimentel S.I., *Cuestiones Plotinianas*, Granada, Facultad de Teología, 1994, 227 pp. 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 pp. 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 pp. ISBN 84-921632-0-8

31. José de Anchieta, *Primer mariólogo jesuita*, edición de J. M^a Fornell. Granada, Facultad de Teología, 1997, 567 pp. ISBN 84-921632-2-4

32. *De la frontera al encuentro. Actas del III Curso «Cristianos y Musulmanes»*. Granada, 30 de junio a 4 de julio de 1997. Edición J. L. Sánchez Nogales, Facultad de Teología 1998, 304 pp. ISBN 84-921632-3-2

33. J. N. Vargas S.I., *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas*. Granada. Facultad de Teología 2000. 304 pp. ISBN 84-921632-4-0

34. D. Molina S.I., *La vera sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús*. Granada. Facultad de Teología 2003. ISBN 84-921632-6-7

35. *La experiencia de Dios. Actas del IV Curso «Cristianos y Musulmanes»*. Granada. 5 al 9 de julio de 1999. Edición J. L. Sánchez Nogales. Granada. Facultad de Teología 2001. 199 pp. ISBN 84-921-6325-9
36. P. Ruiz Lozano S.I., *Antropología y Religión en René Girard*. Granada. Facultad de Teología. 2005. ISBN 84-921632-7-5
37. *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*. Edición, Wenceslao Soto Artuñedo. Universidad de Granada - Facultad de Teología, Granada. 2007. 634 pp. ISBN 978-84-338-4600-6.
- 38-39. F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada: hombre de Iglesia, Estado y letras*, prólogo de M. Á. Ladero Quesada, Universidad de Granada - Facultad de Teología, Granada 2011. ISBN 978-84-338-5229-8
40. J. G. García Aiz, *El Conflicto eclesiológico Tridentino Ius divinum vs. ordinatio divina. La dialéctica entre un concepto teológico y una definición dogmática, de los grados del ministerio eclesiásticos, que oscila entre una determinada precisión y una prudente ambigüedad*. Granada, Facultad de Teología, 2012, 430 pp. ISBN 978-84-85653-64-5
41. S. Czesław Stachera ofm, *Franciscanos y Sultanes en Marruecos. Relaciones entre el poder (al-sultān) y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores*. Granada, Facultad de Teología, 2013 ISBN 978-84-940198-5-2
42. F. J. Martínez Medina, *Cristianos y musulmanes en la Granada del s. XVI, una ciudad intercultural. Invenciones de reliquias y libros plúmbeos: El Sacromonte*. Granada, Facultad de Teología, 2016. ISBN 978-8455653-75-1
43. A. Pérez de Valdivia, *Retazos de un exilio. “Comentarios para la historia del destierro, navegación y establecimiento en Italia de los jesuitas andaluces, escritos por uno de ellos, sacerdote profeso”*. Transcripción, introducción y notas de W. Soto Artuñedo. Granada, Facultad de Teología - Anaya, 2016. ISBN 978-84-678-0598-7
44. M. Córdoba Salmerón, S.I., *La Teología cristiana a través del arte barroco*, prólogo de Salvador Gallego Aranda. Universidad de Granada - Facultad de Teología, 2019, 254 pp. (incluye 68 figuras y 28 ilustraciones en color). ISBN 978-84-338-6449-9 y 978-84-85653-86-7
45. I. Sepúlveda del Río, *La vivencia religiosa en el mundo secular: trascendencia e individualidad desde la perspectiva de Charles Taylor*, Granada, Facultad de Teología de Granada, 2019, 254 pp. ISBN 978-84-85653-90-4
46. *Del logos al agapè: en torno al giro teológico de la fenomenología*, editado por M. Porcel Moreno y M. Córdoba Salmerón, Granada, Facultad de Teología de Granada, 2020, 251 pp. ISBN 978-84-85653-93-5

DISCURSOS INAUGURALES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

1. De Aldama Pruaño, José Antonio, *Investigaciones y problemas de la mariología actual*. 1939.
2. Sánchez Lamadrid, Rafael, *La naturaleza jurídica de los concordatos*. 1940, 15 pp. ISBN 84-85653-01-7
3. Cóllogan Zulueta, Tomás, *La Iglesia española y la restauración católica en el siglo XVI*. 1941, 32 pp. ISBN 84-85653-02-5
4. Abellán Aristizabal, Pedro María, *Fisonomía moral del primitivo jansenismo*. 1942, 35 pp. ISBN 84-85653-03-3
5. Nicolau Pons, Miguel, *Valores teológicos en la psicología de la conversión*. 1943, 32 pp. ISBN 84-85653-04-1
6. Bárcenas, Felipe Alonso, *Las notas de la Iglesia en la apología contemporánea*. 1944, 32 pp. ISBN 84-85653-05-X
7. Morillo Triviño, Santiago, *Alcance misional de la liturgia del Cenáculo o el problema de la adaptación*. 1945, 45 pp. ISBN 84-85653-06-8
8. Leal Morales, Juan, *Paulinismo y jerarquía de las cartas pastorales*. 1946, 55 pp. ISBN 84-85653-07-6
9. López Pérez, Ulpiano, *El ordenamiento jurídico del estado en el magisterio de Pío XII*. 1947, 59 pp. ISBN 84-85653-08-4
10. Segovia Muñoz, Augusto, *La teología bíblica de la luz*. 1948, 24 pp. ISBN 84-85653-09-2
11. Martínez de Bujanda, Jesús, *La doctrina del bautismo en San Pablo*. 1949, 42 pp. ISBN 84-85653-10-6
12. Criado Rodríguez, Rafael, *El valor dinámico del hombre divino en el Antiguo Testamento*. 1950, 29 pp. ISBN 84-85653-11-4
13. Dué Rojo, Antonio, *La cosmogonía moderna y la encíclica "Humani Generis"*. 1951, 23 pp. ISBN 84-85653-12-2
14. Gordon del Cubillo, Ignacio, *Valores canónicos del P. Ribadeneira. Tratado sobre la Compañía de Jesús*. 1952, 70 pp. ISBN 84-85653-11-4
15. Cóllogan Zulueta, Tomás, *De la Inquisición de Granada al Arzobispado de Lima. Santo Toribio A. Mogrovejo*. 1953, 33 pp. ISBN 84-85653-14-9
16. Collantes Lozano, Justo, *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su ecclesiología*. 1954, 77 pp.
17. Franco Hernández, Ricardo, *El final del reino de Cristo en Tertuliano*. 1955, 51 pp. ISBN 84-85653-16-5
18. Moore Candelera, Eduardo, *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII*. 1956, 95 pp. ISBN 84-85653-17-3
19. Pozo Sánchez, Cándido, *Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático*. 1957, 38 pp. ISBN 84-85653-18-1
20. Segovia Muñoz, Augusto, *La iluminación bautismal en el antiguo cristianismo*. 1958, 31 pp. ISBN 84-85653-19-X

21. Prados Parejo, Manuel, *El Papa Juan XXII y las controversias sobre la visión beatífica*. 1959, 64 pp. ISBN 84-85653-20-3
22. Dué Rojo, Antonio, *La evolución integral y el dogma de la Providencia*. 1960, 37 pp. ISBN 84-85653-21-1
23. Sotomayor Muro, Manuel, *Fe y magisterio en la iconografía paleocristiana*. 1961, 28 pp. ISBN 84-85653-22-X
24. Olivares d'Angelo, Estanislao, *La exención de los regulares en el Concilio de Trento*. 1962, 48 pp. ISBN 84-85653-23-8
25. Ramos Sánchez, Manuel, *La gran oración eucarística en la antigua misa española*. 1963, 36 pp.
26. Rodríguez Molero, Francisco Javier, *Dinamismo de la espiritualidad laical*. 1964, 77 pp. ISBN 84-85653-25-4
27. Collantes Lozano, Justo, *La liturgia, revelación del ministerio eclesial*. 1965, 45 pp.
28. Barón Mora-Figueroa, Enrique, *La racionalidad de la fe en el Concilio Vaticano I. Esquema Franzelin*. 1966, 40 pp. ISBN 84-85653-32-7
29. Mazorra Abascal, Enrique, *El luciferanismo de Gregorio de Elvira*. 1967, 62 pp. ISBN 84-85653-28-9
30. Franco Hernández, Ricardo, *Teología europea de la muerte de Dios*. 1968, 61 pp. ISBN 84-85653-29-7
31. García Gómez, Matías, *La reforma de los estudios eclesiásticos*. 1969, 114 pp. ISBN 84-85653-30-0
32. Rodríguez Molero, Francisco Javier, *Mensaje actual de Santa Teresa, Doctora de la Iglesia*. 1970, 102 pp. ISBN 84-85653-31-9
33. Barón Mora-Figueroa, Enrique, *La investigación del Jesús histórico*. 1971, 37 pp. ISBN 84-85653-32-7
34. Vílchez Linde, José, *La fe cristiana en el mundo moderno y su evolución intraeclesial*. 1972, 34 pp. ISBN 84-85653-33-5
36. Requena Torres, Isidoro, *Sensibilidad y alteridad en E. Lévinas*. 1974 ISBN 84-85653-34-3
37. Castillo Sánchez, José María, *El discernimiento cristiano según San Pablo*. 1975, 94 pp.
38. Rodríguez Carmona, Antonio, *La Resurrección en el Targum Palestiniense*. 1976, 90 pp. ISBN 84-85653-36-X
39. Estrada Díaz, Juan Antonio, *El elemento institucional en la Iglesia en la teología de Karl Barth*. 1977, 63 pp. ISBN 84-85653-37-8
40. López Azpitarte, Eduardo, *La evolución y los cambios en la moral*. 1978, 69 pp. ISBN 84-600-1254-9
41. Granado Bellido, Carmelo, *El Espíritu Santo y los Profetas en San Ambrosio de Milán*. 1979, 38 pp. ISBN 84-85653-40-8
42. Pozo Sánchez, Cándido, *El P. José Antonio de Aldama S.I. como teólogo*. 1980, 68 pp. ISBN 84-85653-42-4

43. Muñoz Triguero, Isidro, *La imagen de Dios en Feuerbach*. 1981, 116 pp. ISBN 84-85653-43-2
44. López Azpitarte, Eduardo, *La familia: del Sínodo a la "Familiaris consortio"*. 1982, 28 pp.
45. Contreras Molina, Francisco, *El Espíritu en el libro del Apocalipsis*. 1983, 77 pp. ISBN 84-600-3312-0
46. Camacho Laraña, Ildelfonso, *La Encíclica "Rerum Novarum". Su proceso de elaboración a través de los sucesivos textos preparatorios*. 1984, 71 pp. ISBN 84-85653-47-5
47. Castón Boyer, Pedro, *Lenguaje e ideología del nacional-catolicismo*. 1985, 63 pp. ISBN 84-85653-48-3
48. Sotomayor Muro, Manuel, *Arqueología, historia y picaresca. Granada. Siglo XVIII*. 1986, 27 pp. ISBN 84-85653-50-5
49. Jiménez Ortiz, Antonio, *La Iglesia al servicio de la fe en el pensamiento eclesiológico de Heinrich Fries*. 1987, 69 pp. ISBN 84-600-5177-3
50. Martínez Medina, Francisco Javier, *El Retablo Mayor de la Capilla Real de Granada*. 1988, 32 pp. ISBN 84-600-5177-3
51. Olivares d'Angelo, Estanislao, *La docencia de Filosofía y Teología en el Colegio San Pablo de Granada (1558-1767)*. 1989, 39 pp. ISBN 84-600-7905-8
52. Vílchez Lindez, José, *Qohélet, maestro de sabiduría*. 1990, 79 pp.
53. Borrego Pimentel, Enrique, *El Pecado de origen en Plotino y Gregorio de Nisa*. 1991, 84 pp.
54. Navas Gutiérrez, Antonio, *M. Ignacio de Loyola y la formación para evangelizar*. 1992, 62 pp.
55. Contreras Molina, Francisco, *Iglesia de testigos según el Apocalipsis*. 1993, 98 pp.
56. Camacho Laraña, Ildelfonso, *Derechos Humanos: Una historia abierta*. 1994, 110 pp.
57. Sánchez Nogales, José Luis, *Movimientos religiosos alternativos: Nostalgia y patología*. 1995, 86 pp.
58. Peinado Muñoz, Miguel, *Abraham y el Libro del Génesis (Reflexiones sobre los relatos patriarcales: Gn 12-50)*. 1996, 65 pp.
59. Martínez Medina, Francisco J., *San Gregorio y San Cecilio. Historia y tradiciones sobre los orígenes del cristianismo en Granada*. 1997, 86 pp.
60. León Martín, Trinidad, *La imagen de la Trinidad en la Creación: Edith Stein: de la búsqueda del sentido del ser al ser Creador*. 1998, 86 pp.
61. Domínguez Morano, Carlos, *Sigmund Freud y Oskar Pfister. Historia de una amistad y su significación teológica*. 1999, 150 pp.
62. Cañizares Llovera, Antonio, *Jesucristo salvador único de los hombres, el "mismo ayer, hoy y siempre"*. 2000, 34 pp.

63. Sequeiros San Román, Leandro, *El Geocosmos de Athanasius Kircher: un encuentro con la filosofía y con la teología desde las ciencias de la naturaleza en el siglo XVII*. 2001, 115 pp.
64. López Azpitarte, Eduardo, *Aspectos éticos en torno a la clonación*. 2002, 28 pp.
65. Ruiz Pérez, Francisco José, *La Teología, el Teólogo y el Futuro*. 2003, 22 pp.
66. Jiménez Ortiz, Antonio, *Silencio y ausencias: el hombre de hoy a la intemperie. La obra "Silencio en octubre" de J. C. Groendahl*. 2004, 39 pp.
67. Molina Molina, Diego M., *Evolución y vigencia de las condiciones de la infalibilidad*. 2005, 38 pp.
68. Alarcos Martínez, Francisco José, *La bioética global: un paradigma para el reencuentro entre las éticas del siglo XXI*. 2006, 42 pp. ISBN 978-84-85653-54-6
69. Navas Gutiérrez, Antonio M., *Fray Hernando de Talavera, un obispo modelo que no tuvo imitadores*. 2007, 103 pp. ISBN 978-84-85653-55-3
70. Román Martínez, M^a Carmen, *Edificar la comunidad, criterio de discernimiento según san Pablo*. 2008, 40 pp. ISBN 978-84-85653-56-0
71. Volo Pérez, Ricardo Francisco, *El clamor de Job ante la injusticia social*. 2009, 31 pp. ISBN 978-84-85653-57-7
72. Béjar Bacas, José Serafín, *El oficio de la Teología entre Jerusalén y Emaús*. 2010, 50 pp. ISBN 978-84-85653-58-4
73. Rojas Gálvez, Ignacio, *Los símbolos del Apocalipsis. Estética del encuentro de Dios con la humanidad*. 2011, 45 pp. ISBN 978-84-85653-62-1
74. Martín Morillas, Antonio M., *Aproximación al budismo zen. Un quehacer cristiano en las fronteras de hoy*. 2012, 39 pp. ISBN 978-84-85653-66-9
75. Ruiz Lozano, Pablo, *Ateísmo y apologética en el siglo XXI. Una lectura antropológica de los nuevos ateísmos desde el pensamiento de René Girard*. 2013, 70 pp. ISBN 978-84-940198-4-5
76. Camacho Laraña, Ildefonso, *Benedicto XVI y Francisco: dos aportaciones complementarias a la Doctrina Social de la Iglesia*. 2014, 62 pp. ISBN 978-84-85653-71-3
77. Guevara Llaguno, Miren Junkal, *El gigante que venció al rey. La Historia del combate entre David y Goliat (1 Sam 17-18, 10) y sus relecturas hasta Flavio Josefo*. 2015, 90 pp. ISBN 978-84-85653-73-7
78. Domínguez Morano, Carlos, *El "Otro" de los místicos. Reflexiones desde el psicoanálisis*. 2016, 81 pp. ISBN 978-84-85653-76-8
79. Villagrán Medina, Gonzalo, *Conversaciones transformadoras. Una metodología para diálogo islamo-cristiano en el campo del pensamiento social religioso*. 2017, 61 pp. ISBN 978-84-85653-77-5

80. Salazar García, Luis María, *El concepto persona: de la teología a la antropología. Un viaje de ida y vuelta con algunas consecuencias*. 2018, 33 pp. ISBN 978-84-85653-83-6

81. Rodríguez López, Fermín, *Interculturalidad: oportunidad para la Ecclesiólogía de Comunión y el Método Teológico*. 2019, 133 pp. ISBN 978-84-85653-89-8



ARCHIVO TEOLÓGICO
GRANADINO