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
1400-1900
JOURNAL OF THE HISTORY OF MODERN THEOLOGY

ATG 81 (2018)

Facultad de Teología - GRANADA

ISSN 0210 1629 www.teol-granada.com

ÍNDICE GENERAL

Presentación.....5-7

Estudios

Maurice de Fenoyl s.i. (+) *Propos de soufis. Mystique musulmane et* Exercices spirituels *de saint Ignace*.....9-70

Gabriel María Verd Conradi, s.i. *Castellano y vascuence en el apóstol navarro San Francisco Javier*.....71-146

José Manuel Fernández Rodríguez. *La evolución histórica del sacramento de la confirmación en occidente*.....147-291

Inéditos

Ignacio Jericó Bermejo (edición, introducción, transcripción y traducción).....293-338

Domingo de Soto o.p., *Repasos solemnes y lecciones ordinarias*. Textos manuscritos sobre la Sagrada Escritura (1536-1539). Primera parte.....339-425

Miguel Córdoba Salmerón s.i. (edición, introducción y transcripción).....427-434

Ignacio de las Casas s.i., *Cartas y otros documentos* (Memorial de los hallazgos del Sacromonte).....435-487

Bibliografía

1. Biblia. 2. Teología fundamental. 3 Teología dogmática. 4. Teología moral, teología práctica. 5. Historia de la Teología. 6. Historia de la Iglesia. 7. Teología, historia y espiritualidad de la Compañía de Jesús. 8. Historia de las religiones y diálogo interreligioso. 9. Espiritualidad. 10. Filosofía, Ciencias humanas y sociales. 11. Historia cultural, social y de las mentalidades.....489-617

Autores de las recensiones.....618
Índice de libros recensionados.....619-625
Otros libros recibidos.....626-628
Instrucciones para los autores.....629-631
Instructions for authors.....632-634

Archivo Teológico Granadino 81 (2018) 5-7

Presentación

Archivo Teológico Granadino publica en este volumen tres estudios y dos manuscritos con sus respectivas introducciones, además de la habitual sección bibliográfica.

El trabajo de Maurice de Fenoyl s.i. (Mascara y Tlemcen, Argelia) "Propos des soufis. Mystique musulmane et *Exercices espirituels* de saint Ignace" reproduce la edición tercera, policopiada en verano de 2002 por el arzobispado de Argel, original aparecido por primera vez en 1994 y difundido más tarde en Orán (Argelia) y en París (Francia) tan sólo en tirada asimismo policopiada, y también en ámbitos institucionales. Como se indica en la presentación, el autor, sin pretensiones científicas, aunque con rigor metodológico, pone de manifiesto las relaciones entre temáticas y textos de la tradición sufí citando autores comprendidos entre los siglos VII y XX, relacionándolos con los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola. Maurice [de Gayardon] de Fenoyl (1909, Ródano-Alpes, Francia – 2004, Oran, Argelia) en 1995 tradujo del árabe el texto *Regard sur le temps des soufis: vie des saints du Sud marocain des V^e, VI^e, VII^e siècles de l'Hégire* de Ibn al Zayyât al Tâdilî, establecido, anotado y presentado por Ahmed Toufiq, que fue editado por la unesco (Casablanca). El original, «*Tachawwuf ilâ rijâl al-Tas'awwuf*» (*Mirada sobre el tiempo de los sufíes*), acabado de redactar en 1221 (según el calendario romano), pretendía probar que, en Marruecos, igual que en Oriente próximo, había habido mujeres y hombres, en su mayor parte bereberes, destacados por su santidad, de los que el autor presentaba 177 noticias biográficas de los siglos XI a XIII después de Cristo. Maurice de Fenoyl había publicado anteriormente *Les sacrements de la initiation chrétienne dans l'Église copte* (Jesusalén 1957) y *Le sanctoral copte* (Beirut 1960).

Gabriel Mª Verd Conradi s.i., bibliotecario en la Facultad de Teología de Granada, publicó en 2010 en nuestra revista un estudio sobre san Ignacio, como "hablante y escritor". Un año más tarde apareció "Vascuence y castellano en San Ignacio de Loyola": ATG 74 (2011) 151-204, del que el estudio que publicamos ahora, viene a ser paralelo, referido al navarro Javier. Efectivamente, su lenguaje aparece también influido por su origen navarro, en el que

coexisten el vascuence y el castellano, lenguas a las que más tarde habrían de añadirse otras de las que también se sirvió Javier.

El estudio de José Manuel FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ es, en parte, un digno producto de la investigación que dio fruto en su tesis doctoral, defendida con excelentes resultados en nuestra Facultad de Teología. De este autor había aparecido "El desarrollo histórico del Mystérion del Santo Mýron al sacramento de la santa Crismación": ATG 73 (2010) 91-145. El estudio que publicamos en este volumen, completa la anterior perspectiva de las Iglesias orientales con un recorrido que, aunque abarca ambos milenios de la era cristiana, a partir del apartado 3 se refiere a la baja edad media, a la primera modernidad y a los siglos XVIII, XIX y XX.

Entre los manuscritos publicados en esta entrega se encuentran los *Repasos solemnes y lecciones ordinarias* de Domingo DE SOTO O.P. en la edición, transcripción y traducción cuidadas por Ignacio JERICÓ BERMEJO (Peralta, Navarra) quien sobre este tema ha publicado anteriormente otros estudios que pueden servir como preparación para la lectura de esta edición de la que en ATG 81 (2018) aparece la primera parte, confiando en que podremos publicar la segunda parte en una próxima entrega. Los artículos de I. Jericó a que hemos aludido son: "Sobre el Catálogo de los libros de la Sagrada Escritura (1537). Ante la exposición solemne de Domingo de Soto en Salamanca": *Studium* 52 (2012) 283-326; "Sobre el Canon Sagrado y sus sentidos (1536). El repaso solemne salmantino de Domingo de Soto": *Studium* 51 (2011) 273-318; "Sobre los sentidos de la Sagrada Escritura (1538). Ante la exposición solemne de Domingo de Soto en Salamanca": *Studium* 51 (2011) 101-146; por último, aunque más antiguo en el tiempo, "Las reelecciones de Domingo de Soto sobre la Sagrada Escritura (1536-1538). Introducción" (damos la referencia exacta con que debiera haber sido publicado, tal como nos la ha comunicado su autor): *Communio* [Sevilla] 40 (2007) 57-100, del que no se llegó a publicar la siguiente parte. Particularmente, este último podría considerarse como la primera parte o introducción a nuestra actual edición de los manuscritos del profesor salmanticense.

Asimismo aparece en este número, con la edición, introducción y transcripción, debidas a Miguel CÓRDOBA SALMERÓN S.I. (Facultad de Teología de Granada), la *Carta* de Ignacio DE LAS CASAS S.I., adjunta a otros documentos que publicamos como *Memorial de los hallazgos del Sacromonte* granadino. Hacemos constar nuestro agradecimiento a Francisco de Borja MEDINA ROJAS S.I., profesor en la Universidad Gregoriana (Roma) quien nos ha ofrecido dicha documentación inédita.

A continuación, se publica la *Bibliografía*, ordenada como es habitual. En este momento los sumarios de ATG se pueden consultar desde el primer

número (1938) y el texto completo desde 1998 es accesible en la página web indicada en la mancheta: www.teol-granada.com, así como en https://dialnet.unirioja.es/

Por último, nos complace señalar que ATG continúa comprometida en la difusión y acreditación de la misma como revista de investigación científica en Historia de la Teología Moderna. Nuestra aceptación para indexación y evaluación por ATLA-RDB y por LATINDEX subraya ese compromiso.

La publicación en este número, así como en la web de la revista, de las *Normas para los autores* significa un paso más hacia una mejora continua en la trasparencia y en la calidad de nuestra publicación. En este ejemplar en papel, las *Normas* aparecen en castellano y en inglés, al final del mismo, antes de la relación de publicaciones de la Facultad (*Biblioteca Teológica Granadina*– BTG y *Discursos inaugurales* de curso). Como está indicado en las *Normas*, en ATG los originales son aceptados en cualquiera de las lenguas usuales en el ámbito académico próximo que, en principio, son: alemán, castellano, francés, inglés, italiano y portugués.

El sello FSC (Forest Stewardship Council) de esta organización no gubernamental de acreditación y certificación con sede en Bonn, Alemania, nos compromete también con el cuidado de los montes y los bosques para las generaciones futuras.

Archivo Teológico Granadino 81 (2018) 9-70

Propos de soufis. Mystique musulmane et *Exercices spirituels* de saint Ignace

Maurice de Fenoyl s.i.(+)

Sobre los sufíes. Misticismo musulmán y *Ejercicios espirituales* de san Ignacio

Sumario:

Esta recopilación de textos sufís pone en relación los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio con diversas expresiones de la espiritualidad musulmana. Teniendo en cuenta que la selección del autor abarca catorce siglos, el interés de la misma no es tanto genealógico cuanto comparatista. El orden alfabético de los diferentes lemas permite la búsqueda inmediata más evidente, aunque la lectura entrecruzada de textos, autores y épocas diversas permite otros resultados.

Palabras clave:

Corán, *Ejercicios espirituales*, Ignacio de Loyola, Muhammad, mística musulmana, "semanas" (etapas) de *Ejercicios*.

About Sufis. Muslim Mysticism and Spiritual Exercises of Saint Ignatius

Abstract:

This compilation of Sufi texts sets in relation Saint Ignatius' Spiritual Exercises with the diverse expressions of the Muslim spirituality. Taking into account that the selection of the author comprises fourteen centuries, its interest is not so much genealogical but comparative. The alphabetic order of the different themes allows the most evident immediate search, although the interlaced reading of texts, authors, and diverse epochs, permits other outcomes.

Keywords:

Qur'an, *Spiritual exercises*, Ignatius of Loyola, Muhammad, Moslim mysticism, "weeks" or stages of the *Exercises*

1. Présentation

L'idée qui a donné naissance à ces pages était d'illustrer les étapes des *Exercices Spirituels* (dorénavant Ex.) de saint Ignace par des propos de soufis musulmans. C'est possible pour la première semaine, où il s'agit de revoir notre idée sur Dieu, sur l'homme, sur les créatures, d'organiser notre vie en conséquence, d'aiguiser notre sens du péché et de la miséricorde de Dieu. Mais pour la seconde semaine où nous suivons le Christ dans sa vie, la troisième où nous participons à sa mort, la quatrième où nous vivons sa résurrection, c'est autre chose, étant donné la différence entre la vision chrétienne de Jésus et la vision coranique.

Pour les musulmans, le seul Christ est celui du Coran (dorénavant C.), qui est lui-même très peu cité par les mystiques, dit Arnaldez (1989), alors qu' "au contraire Abraham, Moïse, David, interviennent souvent dans des récits qu'on appelle Isrâ'iliyyât". Ajoutant que ce sont essentiellement les traditions rattachées à Muhammad et aux premiers compagnons qui, avec le Coran, sont à la base de la méditation des soufis. Arnaldez continue: "Ce rôle effacé de Jésus surprend quand on pense à tout l'enseignement spirituel qu'il a donné et dont les mystiques musulmans auraient pu tirer profit, sans avoir pour autant à reconnaître sa divinité. Enfin l'irritation des chrétiens atteindra son comble en constatant que certaines paraboles du Christ sont remaniées et mises dans la bouche de Muhammad. Tout cet ensemble indispose et ne rend pas facile la tâche de convaincre les chrétiens que la mystique musulmane est remplie de valeurs qu'ils ne peuvent que reconnaître et qui leur sont d'ailleurs familières ou qui devraient l'être, car elles se trouvent dans la tradition de la mystique chrétienne, bien qu'elles y soient établies sur un support vivant que l'islam ignore et qui est le Christ" (*Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*, Bibliographie, 5, pp. 8-9).

Mais la première semaine pose déjà les fondements de la vie spirituelle, et saint Ignace lui-même suppose qu'on puisse en rester là pour certains retraitants (Ex., 18).

Même si les sources auxquelles on puise sont différentes et que, comme le dit Massignon dans son *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*, "c'est du Coran, constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique dans son origine et son développement", il n'est pas étonnant que des âmes de bonne volonté se rejoignent dans leur recherche de Dieu, et cela pour au moins deux raisons: la première est que les trois monothéismes juif, chrétien et musulman s'abreuvent à une *source commune*, et la seconde est qu'il est normal que des expériences spirituelles utilisent un *langage commun ou proche* pour tenter de s'exprimer.

1) Il y a bien *source commune*. Dans les conférences publiées en 1985 par les Facultés universitaires Saint Louis à Bruxelles (cf. nº 35 de la bibliographie), deux conférences vont dans ce sens: une du professeur Arnaldez, l'autre du professeur Ali Mérad.

Celle de Roger Arnaldez, intitulée "Les éléments bibliques du Coran comme sources de la théologie et de la mystique musulmanes", distingue les trois sortes de textes coraniques:

- "un premier groupe de textes qui expriment des vérités et des valeurs qu'on retrouve dans la Bible en termes identiques ou exactement comparables;

- "un second groupe de textes qui se réfèrent à des passages bibliques, et qui d'ailleurs sont présentés explicitement comme des 'rappels'" même quand ils en different;
- le troisième groupe n'a rien de commun avec la Bible et comprend surtout des textes se rapportant à Muhammad et à la loi coranique.

Or, dit l'auteur, les textes des deux premiers groupes "sont les seuls qui, en Islam, soient le support d'une réflexion théologique ou d'une méditation mystique". Du point de vue musulman, "il n'est pas question de prétendre que les textes bibliques ont exercé une influence quelconque sur le texte coranique. Là où l'on peul relever des ressemblances, voire des identités, le croyant ne verra que des 'rappels' faits par Dieu à son Envoyé, par une révélation directe de ce qu'il avait déjà auparavant révélé aux patriarches et aux prophètes dont la Bible transmet l'enseignement. Tel ne sera évidemment pas le point de vue des Juifs, des Chrétiens et en général des historiens des textes étrangers à l'Islam. Il faut d'ailleurs remarquer un fait curieux: c'est que les ressemblances que nous avons signalées se trouvent, la plupart du temps, entre le Coran et les Livres prophétiques de l'Ancien Testament, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel ou d'autres, dont le Coran ne parle pas. Les 'rappels' que Dieu fait expressément ne se réfèrent qu'à la Torah. En somme, la révélation musulmane conserve des textes d'une haute valeur théologique, sans que Dieu 'rappelle' à son Prophète d'où ils sont tirés" (35, p. 54). Et Arnaldez de conclure: "On comprend dès lors que la théologie dogmatique, et surtout la théologie mystique de l'Islam soient souvent très proches de celles du Judaïsme, et par suite du Christianisme. (...) En un langage non musulman, nous conclurons que la Bible, Pentateuque, Prophètes, Psaumes, est l'inspiratrice fondamentale de la pensée juive, chrétienne et islamique" (35, p. 55).

De sa conférence intitulée "Le Christianisme du point de vue de l'Islam" (35) Ali Merad n'a pas envoyé a l'impression le texte, mais un simple résumé fait par lui-même. "On ne peut, précise-t-il, s'autoriser d'un quelconque magistère ni parler globalement au nom de l'Islam. On ne peut non plus invoquer, notamment au sujet du Christianisme, une homogénéité doctrinale ou un irrécusable consensus communautaire: il y a autant de visions musulmanes du Christianisme qu'il peut y avoir de 'lectures' islamiques des sources premières que sont la révélation coranique et la tradition du Prophète" (35, p. 193).

Le Coran, dit notre auteur, "compte 6236 versets (soit environ les trois-quarts du Nouveau Testament). Plus d'un tiers de ces versets (environ 2200) sont très brefs, et se rapportent à Dieu: invocations, doxologies, qualifications diverses ('Dieu est...'), énumération des signes divins dans la création, etc. Quelques centaines de versets concernent la mission de Muhammad et le destin historique de la communauté islamique naissante. Tout le reste de la matière

coranique consiste en références bibliques (Ancien et Nouveau Testament), à l'exclusion de toute autre tradition religieuse ou culturelle (comme celles des peuples d'Afrique et d'Asie, avec lesquels les Arabes entretenaient pourtant des échanges économiques, sans compter toutes sortes de relations humaines).

C'est ainsi qu'un nombre relativement important des 114 sourates (ou chapitres) du Coran portent des titres bibliques: la famille d'Amrân (3); La Table (La Cène, 5); Joseph (12); Abraham (14); Les Fils d'Israël (17); Marie (19); Les Prophètes (21); Le Mont Sinaï (52); Noé (71). En outre, Moïse y est mentionné cent sept fois; le Peuple d'Israël, cent trente; Abraham, soixante-neuf; Jésus, trente-sept; et Marie, vingt fois, etc... Les citations de la Bible sont données dans une double perspective: à titre de confirmation et de rappel (c'est l'une des désignations par excellence de la prédication coranique: le Rappel). Autrement dit, il s'agit pour le Coran non de récuser les traditions antérieures, mais d'en réactualiser le message" (35, pp. 194-195).

Concernant la conception coranique du Christ, l'auteur rappelle que l'islam est né en pleines controverses christologiques. Il note les formules coraniques de contestation et de négation. "Mais ce qui à notre sens est remarquable, dit-il, ce sont les formulations sur le mode interrogatif: un peu à la manière socratique. Il s'agit d'interpellations qui visent, nous semble-t-il, à susciter la réflexion, non à formuler les ultimes réponses.

En effet, sur la question de Jésus, comme sur bien d'autres, le Coran appelle à la confrontation des témoignages, à la recherche en commun des vérités, dans un dialogue égal où chacun est appelé à donner et à recevoir. Tel est le sens de cet appel coranique: "Dis: 'O gens du Livre, venez donc à une parole commune entre nous et vous'..." (C. 2, 64), ou de cette autre (dont on mesurera la portée morale dans un contexte sociologique où la femme et l'enfant n'ont guère voix au chapitre): "Dis: 'Venez! et que nous convions nos fils et vos fils, nos femmes et vos femmes, nous-mêmes et vous-mêmes" (C. 3, 61). Depuis quatorze siècles, ces interpellations résonnent comme une invitation au dialogue, elles signifient pour le Musulman une constante obligation d'écoute et d'ouverture. Elles impliquent aujourd'hui la nécessité de rechercher de nouveaux rapports islamo-chrétiens fondés sur la reconnaissance de la complémentarité de nos valeurs qui sont de même source et de même sève, bien qu'elles s'incarnent dans des traditions socio-culturelles empreintes de différences" (35, pp. 196-197).

2) Il faut ensuite faire appel à *l'expérience spirituelle*.

Au début de sa contribution à un colloque organisé à Oran pour célébrer le 750ème anniversaire de la mort du grand mystique andalou Ibn 'Arabi, monseigneur Henri Teissier citait ces mots de Roger Arnaldez dans *Trois*

messagers pour un seul Dieu: "Il serait important que s'instaure un dialogue judéo-islamo-chrétien sur les valeurs de spiritualité... Juifs, Chrétiens et Musulmans se retrouveront sans doute comme des frères, fussent-ils, sur d'autres points, frères ennemis, s'ils méditent leur propre spiritualité et celle des autres mystiques monothéistes. C'est ce que nous avons tenté de montrer et dont nous sommes personnellement convaincu" (4, pp. 210-211). Analysant, dans sa contribution, l'étude d'une disciple d'Asín Palacios, Luce López-Baralt, qui cherche comme l'auteur de *El Islam cristianizado*[1] les rapports entre Ibn 'Arabi et saint Jean de la Croix, l'archevêque d'Alger cite en terminant ces mots de Massignon concernant ces deux mystiques: "Ce que la concordance de leurs témoignages établit, c'est simplement que tous, musulmans et chrétiens, ont vu réellement un même monde surnaturel, celui dont ils essaient, en balbutiant, de nous parler" (34, p. 80). Et lui-même conclut: "L'un et l'autre (= Ibn 'Arabi et Saint Jean de la Croix) nous livrent leur expérience de la rencontre avec Dieu. Les trouver proches l'un de l'autre sur tant de thèmes, c'est découvrir une proximité de l'islam et du christianisme quand ils atteignent leurs sommets. C'est ce que disait Roger Arnaldez dans la réflexion que nous avons citée au début de cette communication" (34, pp. 119-120).

C'est quelques unes de ces concordances qu'on voudrait ici souligner, en cherchant à se garder de tout "concordisme", les mêmes mots pouvant signifier des valeurs différentes. Ce qui obligera, en cours de route, à quelques mises au point.

Il convient aussi de rappeler que le soufisme sera régulièrement tenu en suspicion par l'islam officiel: "Misrî, dit Gardet, sera persécuté en Egypte, Muhâsibî à demi banni à Kûfa, Ibn Karrâm emprisonné, Tustarî mort en exil à Basra, Nûrî traduit avec plusieurs de ses disciples devant les tribunaux, Hallâj enfin, et quelques soient les prétextes politiques ou culturels mis en avant, fut torturé, condamné, et exécuté pour avoir témoigné de l'union d'amour possible entre Dieu et sa créature humaine. (...) Le gibet de Hallâj reste, au cœur de l'Islâm, une question inlassablement posée"[2]. Mais le soufisme reste un sommet authentique de l'islam, et c'est par les sommets que nous pouvons essayer de nous rejoindre.

---

[1] *El Islam cristianizado. Estudio del "Sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Plutarco, 1931 (hay reedición en Madrid, Hiperion, 1981 y en Valladolid, Maxtor, 2018, y traducción al francés, París, Eny Trédaniel, 1982). (Nota del editor)

[2] Gardet, L. (1958), *Connaître l'Islâm*, Paris, Fayard, p. 90.

2. Avertissement

1. La transcription des mots arabes a été très simplifiée - et le plus possible unifiée quand elle diverge d'un auteur à l'autre. Les arabisants s'y reconnaîtront. Signalons, pour les autres, que le "u" se prononce "ou", que le "s" a toujours le son dur du "ç", et que les accents circonflexes indiquent les voyelles longues.

2. Les références aux ouvrages utilisés sont marquées par un numéro renvoyant à la bibliographie qui se trouve à la fin. C'est à ce numéro qu'il faut se référer pour retrouver l'ouvrage cité.

3. Avant la bibliographie, on trouvera une brève notice sur les principaux soufis cités.

4. Les références aux *Exercices* sont indiquées de la façon suivante: (Ex., suivi d'un numéro indiquant le paragraphe). La traduction est celle d'Édouard Gueydan et collaborateurs, publiée dans la collection Christus par Desclée de Brouwer en 1986. Pour ceux qui ne connaissent pas les *Exercices* de saint Ignace, il y a là des principes spirituels qu'on peut retrouver dans toutes les spiritualités.

3. Soufisme

Parmi les origines qu'on donne au mot "soufi" pour désigner celui qui s'adonne à la vie ascétique, la plus probable est *"sûf"*, laine, à cause du vêtement de laine qu'il revêtait souvent. Voici quelques définitions de la voie soufie:

- De Rifâ'î: "Notre voie est basée sur trois choses: ne rien demander, ne rien refuser, ne pas faire de provisions" (31, p. 51).
- De Sumnûn l'Amoureux: "Le soufisme, c'est ne rien posséder et n'être possédé par rien" (9, p. 267). Nûrî donne la même définition (17, p. 62).
- De Ruwaym: "C'est subsister avec Dieu, en l'état qu'il te veut, sans que tu ne possèdes rien et sans que rien ne te possède" (19, p. 165).
- De Junayd: (Le soufisme) "consiste en ce que Dieu te fasse mourir à toi-même et te fasse vivre par Lui" (19, p. 165).
- D'Abû Hamza Baghdâdî: "Le signe du soufi authentique, c'est qu'il (sache) connaître la pauvreté après la richesse, l'humiliation après les honneurs, l'effacement après la notoriété, et le signe du faux soufi, c'est l'inverse de tout cela" (19, p. 165).

4. Retraite / Exercices spirituels

Celui qui veut pratiquer les exercises "en profitera d'autant plus que, prenant les moyens appropriés, il se séparera davantage de tous ses amis et connaissances et de toutes préoccupations terrestres, par exemple en quittant la maison où il demeure" (Ex. 20).

Paul Nwyia explique que "la *'khalwa'* était une sorte de retraite de quarante jours que les soufis faisaient d'ordinaire au début de leur vie ascétique, sous la direction d'un cheikh expérimenté" (28, p. 132, note). Il dit ailleurs: "De toutes les ascèses, celle qui favorise le plus la méditation c'est la *''uzla'*, la solitude, appelée aussi *'khalwa'*, ou *'wahda'*, ou *'injirâd*. A l'exemple de Mahomet qui au début de sa mission passait 'en retraite' des périodes prolongées, les soufis, instruits sans doute aussi par leurs contacts avec les moines, firent de la *'uzla* un des quatre fondements de leur ascèse, avec le jeûne, les veillées de nuit et le silence. Ils instituèrent même une retraite de quarante jours *(khalwat al-arba 'îniya)"* (30, p. 237). Il ajoute que la *'uzla* comme abandon de la vie commune a été très diversement appréciée. Il note que Quchayrî dit "non sans humour que celui qui choisit la solitude doit le faire en pensant non pas se débarrasser des autres, mais débarrasser les autres de lui-même. D'ailleurs, ajoute-t-il, 'la vraie solitude consiste à s'isoler de ses défauts. Aussi a-t-on dit que le gnostique est celui qui, tout en étant proche des hommes, est loin d'eux par son secret'" (30, p. 238).

De son côté, Massignon dit: "L'unanimité des mystiques musulmans, anciens et modernes, pratique en outre (=outre Ramadân) le jeûne total des 'quarante jours de solitude' *(khalwat al-arba'în)*. (...) pour obtenir la Sagesse (cf. Jésus au désert de la Quarantaine. Et Moïse) (...)" (26 t. III, p. 38, note 2).

Kharrâz parle de "mortifier l'âme dans l'arène de la conformité à une règle de vie *(ri'âya)"*. Paul Nwyia commente: "Comme un cheval que l'on dompte *(râd)*, ainsi l'âme, source de tout mal, est domptée par les exercices de mortification. Parmi ces exercices, Kharrâz mentionne spécialement le jeûne et le silence continu" (29, p. 305).

(C'est de ce verbe *"râd'* que vient le mot *"riyâda"* par lequel, en langage chrétien, on désigne la retraite, et *"riyâdât ruhiyya"* qui signifie "exercices spirituels").

5. Combat spirituel

Le titre même du livre des *Exercices* est: *Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie* (Ex. 21).

Nwyia explique que "pour les soufis, le véritable effort personnel doit porter sur la soumission à Dieu, dans une ascèse sans relâche, pour purifier la conscience de toutes les souillures morales. Au lieu de *'ijtihâd',* ils parlent plus souvent de *'mujâhada'* pour dire cet effort d'ascèse et de lutte *(jihâd)* contre soi" (30, p. 300). Les trois mots sont de même racine. *Ijtihâd* marque l'effort, l'application: c'est le terme technique pour désigner l'effort personnel d'interprétation de la loi. *Mujâhada* a le sens de lutte, de combat. *Jihâd* également: c'est le mot par lequel on désigne la "guerre sainte".

6. Trois phases de la vie mystique

"Généralement l'ennemi de la nature humaine tente davantage sous apparence de bien lorsqu'on s'exerce dans la vie illuminative, qui correspond à la deuxième semaine, et moins dans la vie purgative, qui correspond aux exercices de la première semaine" (Ex. 10). Les *Exercices* ont pour but, au courant des quatre semaines, de laisser "le Créateur agir immédiatement avec sa créature et la créature avec son Créateur et Seigneur" (Ex. 15). C'est d'une véritable expérience de Dieu qu'il s'agit.

Hallâj, dit Massignon, distingue "trois phases de la vie mystique: I. Une phase d'*açcèse,* pénitence et contrition générales; II. Une phase de *purification passive;* III. La *vie d'union* proprement dite. C'est ce que Hallâj résume en parlant des trois ascèses: 'Renoncer à ce bas monde, c'est l'ascèse du sens; –renoncer à l'autre vie (à ses joies créées, non à la vision béatifique, ce qui sera soutenu bien plus tard), c'est l'ascèse du cœur; –renoncer à soi même, c'est l'ascèse de l'esprit'". (26, t. III, p. 45).

7. Direction de conscience

Les *Exercices* commencent par vingt "annotations" destinées au directeur spirituel comme au retraitant, "pour que celui qui doit les donner aussi bien que celui qui doit les recevoir y trouvent une aide" (Ex. 1).

"On distinguait au VIII^{ème}/XIV^{ème} siècles deux sortes de *maîtres* soufis: ceux qui dispensaient un enseignement doctrinal, spéculatif ou pratique *(chaykh al-ta'lîm),* et ceux qui, soit à cause d'une longue expérience des choses spirituelles, soit parce que plus spécialement favorisés de Dieu, présentaient plutôt au *'murid'* (novice) une ligne de conduite personnelle avec laquelle il avait à se familiariser par un long compagnonnage (*suhba*) afin de la faire sienne" (Nwyia, 29, p. 55).

C'est autour de la nécessité ou non d'un maître spirituel qu'éclata à Grenade, vers 1371-1374, une querelle, qui donna l'occasion à Ibn Khaldûn d'écrire son traité sur le soufisme (cf. bibliographie, n° 19).

"Si la direction spirituelle n'est pas en Islam d'obligation canonique, ni d'usage général comme le note Massignon, cependant dans les milieux soufis, elle a toujours été considérée comme une condition indispensable pour l'entrée dans la vie spirituelle. Sous quelle influence l'école soufie a-t-elle été amenée à introduire dans l'Islam, religion sans sacerdoce et hostile à toute médiation entre le croyant et son Dieu, hormis la parole même de ce Dieu, cette fonction proprement sacerdotale en vertu de laquelle le cheikh engendre le novice à une vie nouvelle et devient le médiateur de l'Inspiration *(ilhâm)* au même titre que Gabriel est le médiateur de la Révélation *(wahî),* il est difficile de le dire, encore que les influences étrangères soient ici indéniables" (Nwyia, 29, p. 233). L'auteur ajoute en note à "vie nouvelle": "Ce sont les propres termes de Suhrawardî qui se réfère explicitement à l'Evangile cité librement: 'Celui qui ne naîtra pas deux fois n'entrera pas au Royaume des Cieux'".

Pour Massignon, "c'est dans les milieux ascétiques et mystiques musulmans que la direction a pris une extension comparable à celle des milieux congréganistes (et affiliés) chrétiens (...). C'est le directeur, *'Murchid', 'Pîr'*, qui interprète les signes de Dieu qu'on perçoit dans les récollections et les jeûnes de 40 jours. (...) On lui (=au directeur) doit le *'perinde ac cadaver'* (de Saint Nil à Saint Ignace de Loyola, ce mot a passé par l'Islam)". (25, t. II, p. 405). Massignon tient ce *perinde ac cadaver* pour une ré-invention, Asin Palacios pour "une simple imitation de la littérature monastique chrétienne d'Orient, faite séparément par les musulmans et par les moines de l'Occident chrétien. S. Nil et S. Jean Climaque, en Orient, l'employaient avant l'Islam; Tustarî, tout comme Ibn 'Arabî, le répètent. Et, de l'autre côté, S. Benoît, S. Colomban, S. Fructueux l'employaient aussi, avant S. François et S. Ignace" (25, t. II, p. 475).

Parlant de l'islam africain actuel, R. L. Moreau dit que la retraite demande, au moins au début, "un guide expérimenté. La durée est variable: trois jours, quarante, quelquefois plus. (...) Le lieu doit être propre, retiré, obscur de préférence. Dans les commencements on court de grands risques de tension nerveuse, d'illusions et de déséquilibre psychique, sans parler des interventions diaboliques possibles: il faut savoir opérer un discernement dans ce qu'on vit durant ce temps. C'est pourquoi on ne peut s'y lancer seul" (28, pp. 159-160).

Ce rôle du directeur peut dépasser de beaucoup celui du directeur spirituel en milieu chrétien, et le *'perinde ac cadaver'* a pu être interprété beaucoup plus strictement. Dans leur *Introduction à la mystique musulmane*, Gardet et Anawati parlent de la "vénération qu'accordaient les soufis à leur Maitre, leur

Chaykh, pendant sa vie, et de son élévation au rang de saint après sa mort". Les auteurs continuent: "Le *perinde ac cadaver,* très tôt généralisé parmi les écoles du *tasawwuf*, mit le novice entre les mains de son 'maître' à qui il vouait l'obéissance la plus aveugle. Il ouvrit aussi la voie au culte des saints, à la vénération de leurs tombeaux, aux pèlerinages" (13, p. 44).

De son côté Eva de Vitray-Meyerovitch affirme: "Les liens entre maître et disciple sont bien plus étroits que ceux qui peuvent attacher à un 'directeur de conscience': il ne s'agit pas seulement de l'enseignement d'une méthode (...) mais d'une transmission initiatique, de la communication d'une influence spirituelle, d'un influx divin –*baraka*– que peut seul conférer un représentant d'une chaîne –*silsila*– remontant au Prophète lui-même" (36, p. 56).

A ce degré nous sommes loin du conseil de saint Ignace au n°15 des *Exercices*: "Celui qui donne les Exercices ne doit pas inciter celui qui les reçoit à la pauvreté ou à en faire promesse plutôt qu'à ce que lui est contraire, à un état ou à un genre de vie plutôt qu'à un autre. (...) Qu'il laisse le Créateur agir directement avec sa créature et la créature avec son Créateur et Seigneur".

8. Indifférence / Liberté spirituelle

"Il est nécessaire de nous rendre indifférents à toutes les choses créées (...) de telle manière que nous ne voulions pas, pour notre part, davantage la santé que la maladie, la richesse que la pauvreté, l'honneur que le déshonneur, une vie longue qu'une vie courte, et de même pour tout le reste" (Ex. 23).

En plus de ce qui a été dit plus haut dans les définitions du soufisme ("n'être possédé par rien", etc.), voici quelques propos:

Quchayrî définit ainsi cet état de liberté: "Il consiste en ce que le serviteur de Dieu n'est sous la coupe d'aucune créature: le prestige des êtres du devenir ne le touche pas, le signe de sa vérité est que le cœur cesse de faire des distinctions entre les choses et qu'aux yeux de l'homme libre, tout ce qui est accidentel est de valeur égale" (5, p. l53).

Pour Ibn 'Arabî, ce que Dieu décrète pour l'homme, "ce sont les situations (*ahwâl*) telles que la pauvreté, la richesse, la gloire, l'abaissement, la santé, la maladie, tout ce qui est agréable ou désagréable (*mahbûb wa makrûh*); et la fidélité à tout cela exige que son cœur et son âme s'y abandonnent en confiance comme au Seigneur" (18, p. 60).

9. Examen de conscience

L'examen quotidien "comprend trois temps et demande qu'on s'examine deux fois. Le premier temps, le matin, tout de suite après s'être levé, on doit former le propos de se garder avec soin du péché" (Ex. 24). Au deuxième temps (au milieu du jour) et au troisième (avant de se coucher) se fait l'examen proprement dit. Les règles en sont données longuement (Ex. 24-43).

Pour Kharrâz, il faut "se surveiller perpétuellement pour se bien gouverner", dit Nwyia qui commente: "Littéralement *'muhâsaba'* signifie 'demander des comptes'. Pour Kharrâz c'est plus qu'un examen de conscience portant sur le passé: la *'muhâsaba'* consiste à discerner, dans le présent et à la lumière du cœur, les pensées *(khawâtir)* bonnes ou mauvaises qui se meuvent à l'intérieur de la conscience *(sirr)*. Ce discernement des pensées *(kachf al-khawâtir)* est considéré par Abü-l-Hasan al-Fârisî comme un des fondements du soufisme. Hasan Basrî y attachait déjà une grande importance: 'L'examen du jugement dernier, disait-il, sera léger à ceux qui se sont examinés en ce monde'. Comme le note Massignon, 'ses définitions de l'examen de conscience *(muhâsaba)* préparent celles de Muhâsibî'. Ce dernier, qui cite souvent Hasan Basrî, est le premier à avoir traité "ex professo" de la *'muhâsaba'"* (30, p. 305).

L'examen de conscience a pris précisément de l'importance avec Muhâsibî, surnommé ainsi parce qu'il prônait la *'muhâsaba'*. Son rôle est d'amener l'âme "au regret *(nadam)* et au repentir *(tawba)* qui jouent un grand rôle dans le déroulement de la vie spirituelle" (4, p. 111).

D'Ibn 'Achir: "Le *'murîd'* (novice) ne doit jamais s'endormir sans demander compte à son âme *(yuhâsibu nafsahu)* de ce qu'il a fait dans sa journée, afin de se repentir du mal commis et de demander à Dieu de l'aider à persévérer dans le bien. Pour moi, je ne me couche qu'après avoir fait mon examen de conscience et écrit mon testament *(wasîyâ)* de peur d'être surpris par la mort" (29, p. 60).

Ghazâlî reprend et développe les enseignements de Muhâsibî. Il distingue un bilan prévisionnel de l'âme fait le matin de chaque jour; un autre avant l'action qui soumet l'âme aux questions: comment? pourquoi? pour qui? afin de "discerner les mobiles de l'action et les intentions cachées de l'âme". Et enfin l'examen après l'action, qui doit avoir lieu en fin de journée. Suivant les résultats il faudra châtier l'organe ou le membre qui a péché et intensifier le combat spirituel (*mujâhada*). "La pratique du bilan intérieur n'est pas le fait des seuls débutants dans la vie spirituelle. Elle accompagne durant toute leur vie les plus grands saints" (11, sub voce "muhâsaba").

10. Péché

"Me considérer comme une plaie et un abcès d'où sont sortis tant de péchés et tant de méchancetés" (Ex. 58). "Considérer qui est Dieu contre qui j'ai péché" (Ex. 59).

Sur la notion de péché, nous avons de la peine à nous rejoindre. Pour le musulman, le péché est avant tout une désobéissance (*ma'siya*) à la loi (*charî'a*) édictée par Dieu dans le Coran, et qui divise les actes en deux domaines: le licite (*halâl*) et l'illicite (*harâm*). Comme le dit Gardet, "l'acte mauvais est essentiellement "désobéissance" (*ma'siya*). C'est ce terme de *'ma'siya'* qu'il convient de mettre le plus directement en regard de la notion de "péché". La dominante de l'islam soulignera qu'il s'agit là d'une "désobéissance" qui ne peut porter atteinte à Dieu Lui-même, qui donc ne peut offenser Dieu, et que Dieu à son gré pardonnera dans sa mansuétude ou châtiera dans sa justice. Il ne s'agit pas en effet d'un acte qui fait perdre l'amitié divine (cf. la notion chrétienne d' "état de grâce"), il s'agit de la non observation du pacte octroyé par Dieu à la race humaine. Cette non observance ne saurait atteindre Dieu, mais elle lèse les "droits de Dieu et des hommes" que la communauté du Prophète doit respecter et faire régner.

"De même que la loi morale est une Loi divine purement positive, de même l'acte moralement bon ou mauvais réfère à Dieu non en Lui-même, mais à sa Volonté sur les hommes telle que l'expriment ses 'Commandements révélés'. Le formel de la morale musulmane touche Dieu, –selon une vue extrinsèque des rapports du Très-Haut et de sa créature raisonnable" (12, p. 144).

Cette notion musulmane du licite et de l'illicite marque profondément les soufis eux-mêmes. On est étonné, en lisant leurs vies, de voir la place qu'occupent, par exemple, les prescriptions alimentaires, au point que certains refusent de manger ce qu'ils n'ont pas produit eux-mêmes, pour être sûrs de ne manger que du "licite".

La différence de la notion de péché est soulignée fortement par Nwyia dans son commentaire des deux sentences que voici d'Ibn 'Atâ' Allâh:

"Il se peut qu'il t'ouvre la porte de l'obéissance *(tâ'a)*
sans t'ouvrir celle de son agrément *(qabûl)*.
"IL se peut qu'il décrète pour toi le péché *(dhanb)*
et que cela soit cause de ton arrivée à Lui.
"Désobéissance engendrant humilité et indigence
vaut mieux qu'obéissance inspirant fierté et orgueil." (31, p. 124)

Nwyia commente:

"A la première lecture, on ne peut s'empêcher d'évoquer le *'etiam peccatum*' de saint Augustin. En fait, il s'agit de perspectives très différentes, et

la ressemblance même des expressions fait ressortir plus fortement encore la diversité des attitudes spirituelles".

"Ce qui est sous-jacent à la pensée d'Ibn 'Atâ' Allâh, c'est cette distinction entre *'charîa'* et *'haqîqa',* entre religion légale et religion intérieure (...). Obéissance et désobéissance sont des actes extérieurs qui appartiennent au légalisme de la Loi. Elles n'ont pas de valeur morale intrinsèque et n'affectent pas l'homme intérieurement, parce qu'à vrai dire l'homme n'en est pas l'auteur ni le responsable. C'est Dieu qui crée en lui, malgré lui, l'obéissance ou la désobéissance, puis qui les lui attribue, ainsi que l'enseigne la théologie ach'arite qui est celle de notre auteur. (...) Aussi Dieu est-il libre de déterminer l'homme à la désobéissance et de le traiter ensuite comme s'il fut obéissant".

"Il en va tout autrement des attitudes comme l'humilité ou la contrition. Actes de la religion intérieure, elles transforment l'homme intérieurement et ont une valeur absolue; elles portent en elles la vérité *(haqîqa)* des actions extérieures, comme dit Ibn 'Abbâd (...). Aussi une action légalement mauvaise qui engendrerait un sentiment bon, comme l'humilité et le regret, est-elle meilleure qu'une oeuvre d'observance qui inspirerait à son auteur l'orgueil ou le mépris d'autrui" (31, pp. 264-265).

11. Contrition

"Certains sont plus lents à trouver ce qu'ils cherchent, c'est-à-dire la contrition, la douleur et les larmes pour leurs péchés" (Ex. 4).

Pour Ghazâlî, dit Arnaldez, "il faut connaître la gravité de la faute et du tort qu'elle cause à l'homme du fait qu'elle est un voile entre lui et Celui qui l'aime. Cette connaissance doit dominer le cœur qui ressent alors une souffrance profonde due à la disparition de l'Aimé à la suite de l'action mauvais. Il naît de cette souffrance intérieure (*ta'allum*) ce qu'on appelle contrition (*nadam*). Si elle envahit le cœur, elle est suivie d'un état de la volonté qui est pour le présent le propos arrêté (*qasd*) de mettre un terme à la faute; pour l'avenir, le ferme propos (*'azm*) de ne plus y retomber jusqu'à la fin de sa vie; pour le passé, l'engagement à réparer (*talâfi*) le mal qu'on a fait. C'est ce que la théologie catholique appelle 'satisfaction'. On reconnaîtra en effet dans cette analyse musulmane du repentir, la doctrine catholique du sacrement de pénitence. Ghazali montre bien d'ailleurs qu'il ne saurait y avoir d'authentique repentir s'il n'est pas inspiré par l'amour, qui est lui-même inspiré par Dieu" (5, p. 168).

12. Larmes

"Demander une profonde et intense douleur et des larmes pour mes péchés" (Ex. 55). "Il ne dépend pas de nous de faire naître ou de conserver une grande dévotion, un amour intense, des larmes, ni aucune autre consolation spirituelle, mais tout est don et grâce de Dieu notre Seigneur" (Ex. 322).

Ces larmes que saint Ignace nous fait demander dans les *Exercices*, et qui ont joué un grand rôle dans sa vie, ont aussi une grande place dans celle de nombreux soufis. On dit que "le sol, à l'endroit où Râbi'a se prosternait, restait tout humide à cause des larmes abondantes qu'elle versait et qui coulaient jusqu'à terre" (22, p. 178). Tâdilî rapporte que les larmes d'Abû Madyan Chu'ayb faisaient le bruit de la pluie en tombant sur la natte, et qu'Abû Zakariyâ' est devenu aveugle à force de pleurer (33, biographies 162 et 186).

Pour Ghazâlî, dit Arnaldez, "la lecture (du Coran) s'accompagne de préférence de pleurs, car le Coran révèle à l'homme son indignité, et cette révélation engendre dans le cœur une tristesse (*huzn*) qui est aussi un état mystique. (...) Ghazâlî précise que la façon de pleurer par le cœur, c'est d'être rempli par la présence en lui de la tristesse. La tristesse, dit Quchayrî, est une des qualifications de ceux qui progressent sur la voie: 'elle est un état qui empoigne le cœur (*yaqbidu-l-qalb*) et le détourne de la dissipation dans les vallons du divertissement'. Selon une information traditionnelle, 'Dieu aime tout cœur contristé'. Et Ghazâlî de conclure: 'Si la tristesse et les pleurs ne se trouvent pas chez un lecteur du Coran, comme ils se trouvent chez les hommes au cœur pur, qu'il pleure alors sur la perte qu'il a faite de la tristesse et des pleurs'" (5, pp. 91-92).

Commentant ce mot de Kharrâz sur les larmes (*bukâ'*): "Des soupirs coulant sur les joues de la confiance et de la pudeur", Nwyia explique: "Kharrâz n'envisage ici que les larmes versées par *'nadâma'*, par regret pour les péchés et la confusion devant Dieu. Ailleurs, (...) il parle de larmes versées *'mina-l-Lâh'*, *'ilâ-l-Lâh'* et *''alâ-l-Lâh'*. (...) Cette distinction se retrouve chez Tirmidhî (...) qui l'explique ainsi: 'Pleurer *min Allâh* (à cause de Dieu) c'est pleurer sous le poids de l'extase (*wajd*)... Pleurer *'alâ-l-Lâh* (sur Dieu), c'est pleurer par peur de la séparation et par crainte de préférer quelque chose à Dieu... Pleurer *ilâ-l-Lâh* (vers Dieu), c'est pleurer par nostalgie, ravissement d'amour et désir véhément de Dieu" (30, p. 295).

Citons ce texte de Kharrâz, malgré sa longueur:

"Les larmes (dans la voie mystique) ont Dieu pour cause. Elles s'adressent à Lui, ou bien le concernent en propre.

"Les larmes à cause de Dieu proviennent du long tourment qu'il inflige et des vifs désirs que l'on éprouve à son égard, lorsqu'on se rappelle combien

de temps il faut encore attendre pour Le rencontrer. Les larmes sont provoquées aussi par la crainte d'être séparé de Lui. Il y a les larmes de la première lueur du jour, à cause des récompenses promises à celui qui s'est privé des biens licites. Il y a les larmes de l'épouvante, lorsque se lève dans l'âme la crainte de voir advenir quelque chose qui pourrait mettre un obstacle à l'arrivée vers Lui.

"Les larmes vers Lui sont quelquefois le résultat des efforts déployés par le serviteur, en son mystère secret, pour se porter vers Dieu. Elles peuvent avoir pour cause l'élan du désir qui meut les âmes vers Lui .

"On pleure aussi à cause d'une nostalgie de l'intellect vers Lui, ou d'une exaltation de la sensibilité. On pleure lorsqu'on se tient debout devant Lui, lorsqu'on présente ses griefs avec simplicité, lorsqu'on se roule dans la poussière de l'avilissement, en maintenant le désir de la proximité. Il y a des larmes d'irritation, quand on s'imagine que c'est par Lui qu'on est mis en retard pour arriver vers Lui. Il y a des larmes que suscite l'appréhension de voir la route coupée, qui permettrait de l'atteindre. D'autres peuvent naître de la peur de ne pas être assez intègre, lors de la rencontre. Des larmes de honte peuvent jaillir, lorsqu'on songe de quel regard Il verra son serviteur à ce moment-là.

"Les larmes qui Le concernent en propre sont provoquées par le retard imposé par Lui pour l'arrivée à Lui, en certaines circonstances, selon le habitudes qu'il a établies pour tel ou tel serviteur en particulier. Il y a des pleurs de joie, à l'instant précis de la rencontre, s'il encercle son serviteur de tous les côtés par ses bienfaits. C'est ainsi que le nourrisson tête le sein de sa mère en pleurant" (22, pp. 77-78).

13. Pardon / Miséricorde

"Terminer (la méditation sur les péchés) par un colloque sur la miséricorde, en m'entretenant avec Dieu notre Seigneur et en lui rendant grâce de m'avoir donné la vie jusqu'à maintenant, et former le propos de m'amender à l'avenir avec sa grâce" (Ex. 61).

Pour l'islam, Dieu est essentiellement *al-Rahmân,* celui qui fait miséricorde. Massignon dit à ce propos que le mot venant de *rahm* qui désigne "la matrice, l'utérus", il préférerait traduire par "matriciel" plutôt que par "miséricordieux" (24bis, p. 349) Parlant du durcissement subi par certaines racines sémitiques en passant du syriaque parlé par les chrétiens à l'arabe du Coran, il précise: "N'oublions pas que la racine sémitique *rhm*, qui signifie en arabe 'être clément', signifiait en syriaque 'aimer'. Encore aujourd'hui, les chrétiens de Ma'lûla, près de Damas, emploient cette racine pour 'aimer'. Le syriaque

était la langue liturgique des ermites du désert jadis, jusqu'au Najrân et au Yémen. Ce sont eux qui ont transmis à l'Islam naissant le nom divin *al-Rahmân,* 'le Clément', qui figure en tête de l'eulogie fondamentale des Musulmans *bismillâhi-l-rahmâni-l-rahîm,* 'au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux', qui interdit à leurs amis comme à leurs ennemis de faire de l'Islam une religion implacable" (25, t. III, p. 836).

D'Ansari:

"Si Tu nous donnes le Paradis en échange de notre obéissance,
c'est une vente: ta grâce et ta libéralité, où sont-elles?
"Si l'on n'obtient la grâce qu'avec l'obéissance,
on dira que Tu les vends: sois généreux et libéral" (7 bis p. 81).

(On pourrait en rapprocher ces vers du poète bacchique 'Umar ibn Khayyâm:

"Si tu punis le mal que j'ai fait par le mal,
quelle est la différence entre Toi et moi, dis?")

D'Ibn 'Atâ' Allâh:

"Si grand que soit ton péché, garde un préjugé favorable envers Dieu. Celui qui connaît son Seigneur sait que son péché n'est rien en face de sa générosité *(karam)* (31, p. 108).

14. Discernement des esprits

"Règles pour sentir et reconnaître en quelque manière les diverses motions qui se produisent dans l'âme: les bonnes pour les recevoir et les mauvaises pour les rejeter" (Ex. 313. Suivent quatorze règles: Ex. 314-327).

"Règles visant le même effet avec un plus grand discernement des esprits" (Ex. 328. Suivent huit règles, de 329 à 336).

Massignon dit que "l'état des deux *'khâtir',* ou suggestions instantanées, fut poussé très loin". Il explique en note que venant de Dieu ou d'un ange les *'khawâtir'* (pluriel de *khâtir)* portent le nom d'*'ilhâm'* (inspiration), et provenant du démon on les nomme *'waswasa'* (suggestion, tentation) (26, t. III, p. 30).

Nwyia cite deux passages "dans lesquels Ibn 'Abbâd pose quelques règles pour ce qu'on pourrait appeler 'le discernement des esprits'":

"Les clartés des inspirations répandues par Dieu sur son serviteur modifient son extérieur et son intérieur en les revêtant des qualités de la Servitude et des mystères cachés en elle, fruits de la contemplation de la majesté du Seigneur. Lors donc que les touches de la grâce produisent en toi ces mystiques effets, prends garde de désirer leur prolongement quand tu les éprouves ou de

t'attrister quand elles viennent à disparaître: Dieu seul te suffit, Lui dont la perte ne peut être suppléée par aucune chose, comme dit le poète:

'Toute perte est compensée, mais Dieu perdu, rien ne le remplace'.

(...)

"Se sentir dans la désolation (*qabd*) par la privation des faveurs divines et dans la dilatation (*bast*) en les recevant, c'est le symptôme que l'âme désire encore son bien-être et désire l'atteindre; et ceci, au jugement des contemplatifs, est contraire à la servitude. Celui qui expérimente en lui-même cet état d'esprit doit reconnaître qu'il lui manque la pureté d'intention requise pour servir Dieu. Pareil au jeune garçon quémandeur, il prétend que Dieu lui donne les demeures, alors qu'il en est indigne" (29, p. l06).

15. Consolation / Désolation

"Une des causes de la désolation est de nous faire savoir qu'il ne dépend pas de nous de faire naître ou de conserver une grande dévotion, un amour intense, des larmes, ni aucune autre consolation spirituelle, mais que tout est don et grâce de Dieu notre Seigneur" (Ex. 322).

L'idée de consolation (*bast,* proprement: dilatation) et de désolation (*qabd,* proprement: resserrement) est fréquente chez les soufis, souvent associée au binôme lumière / obscurité; ce qui a poussé Asín Palacios à chercher une influence d'Ibn 'Abbâd sur Saint Jean de la Croix. Dans son livre sur Ibn 'Abbâd (29, pp. 28-36), Paul Nwyia étudie la question, avec les mises au point de Baruzi[3]. Disant "Nous sommes loin, cependant, des purifications contenues dans le symbolisme des nuits sanjuaniennes", il juge peu probable une influence. Mais il cite un texte de Châdhilî, qui aurait été le premier à utiliser explicitement l'idée du jour et de la nuit pour symboliser les états mystiques, texte repris par Ibn 'Abbâd dans son commentaire des "Sentences" d'Ibn 'Atâ' Allâh, et que voici:

"Le *qabd* (resserrement) et le *bast* (dilatation) sont deux états dont est rarement exempt le serviteur de Dieu. Tous deux se succèdent alternativement, comme la nuit et le jour (...). Si le *qabd* s'empare de toi soudainement, sans que tu en connaisses la raison, rappelle-toi que le 'temps' *(waqt)* est alors double: nuit et jour. Le *qabd* est ce qui ressemble le plus à la nuit, le *bast* est ce qui ressemble le plus au jour. Si donc te survient le *qabd* sans que tu en

[3] Cfr. Baruzi, J. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1924 y [2]1931. *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991; traducción de Carlos Ortega sobre la primera edición; prólogo a la edición castellana de José Jiménez Lozano y postfacio de Rosa Rossi (nota del editor de ATG).

connaisses la cause, ton devoir est alors le calme et le repos dans les paroles et les mouvements extérieurs et intérieurs. Si tu agis ainsi, très vite la nuit se retirera de toi avec l'apparition du soleil de ta journée, ou d'un astre qui te guidera ou de la lune qui t'éclairera, ou enfin d'un soleil à la lumière duquel tu verras". A propos de cet appel au calme et au repos, Nwyia met en note: "Il est intéressant de rapprocher de ce texte ce que Saint Ignace écrit lui-même de la désolation: 'Au temps de la désolation il ne faut rien changer mais s'en tenir avec fermeté et constance au dessein formé antérieurement'" (29, p. 34; référence à Ex. 318).

Voici maintenant quelques sentences d'Ibn 'Atâ' Allâh:

"Fréquemment Dieu t'octroie dans la nuit de la désolation plus que tu n'acquiers dans le resplendissement du jour de la consolation" (29, p. 35).

"La consolation est l'écueil où trébuchent les pieds des parfaits. En cet état ils doivent donc être plus attentifs et vigilants à éviter le danger. La désolation est par contre beaucoup plus proche de la sécurité (*salâma*), car elle est réellement la patrie du serviteur, puisqu'il y est empoigné par Dieu et entouré complètement par Lui" (31, pp. 111-112).

"Bien plus que la désolation, les gnostiques craignent la consolation. Peux, dans la consolation, restent dans les limites de la courtoisie (*adab*). Car dans la consolation l'âme trouve sa part: la joie, mais pas de part pour elle dans la désolation" (31, p. 120).

"Il te pose dans la consolation
pour ne pas te laisser dans la désolation.
"Il te pose dans la désolation
pour ne pas te laisser dans la consolation.
"Puis Il t'arrache à l'une et à l'autre
pour que tu ne sois à rien d'autre qu'à Lui". (30, p. 120).

16. Prière

"Par ce terme d'exercices spirituels, on entend toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier vocalement ou mentalement" (Ex. 1).

"Prier, dit Nwyia commentant Tirmidhî, c'est se tenir en face de Dieu pour l'implorer dans le besoin, comme on se met face au feu pour se réchauffer. (...) Tel est pour Tirmidhî le sens premier de *salât,* un sens tiré du verbe *salâ* qui désigne, originairement, l'acte de s'exposer à la chaleur du feu pour se réchauffer: telle est l'image première et concrète que suggèrent les verbes *salâ* et *istalâ"* (30, pp. 134-135).

Le mot *salât* désigne habituellement la prière rituelle, et *du 'â* (invocation) la prière personnelle, surérogatoire.

D'Ibn al-Bannâ: "La meilleure invocation est celle qui jaillit d'une inspiration venant de l'Invoqué –son souvenir soit glorifié– telle est l'oraison secrète des soufis, (une oraison) continue qui prend possession des coeurs. (...) Le cœur en oraison est par l'oraison vide de toutes choses; il ne contient plus que Dieu –que son souvenir soit glorifié– et il devient la demeure de Dieu *(bayt al-Haqq)* dont il est plein. Ainsi l'invocation en jaillit-elle spontanément, sans préméditation" (29, p. XLIII).

Le cœur doit avant tout se purifier de son moi pour que Dieu, devant qui il se tient, puisse imprimer en lui ses qualités (Le Christ disait à Ste Marguerite-Marie: "Tiens-toi devant moi comme la toile devant le peintre"...). Ghazâlî emploie la comparaison du miroir qui doit être net pour donner une image fidèle. Reprenant un apologue de Ghazâlî, Rûmî raconte:

"Un jour un Sultan appela à son palais des peintres, venus les uns de la Chine, les autres de Byzance. Les Chinois prétendaient être les meilleurs des artistes; les Grecs, de leur côté, revendiquaient la précellence dans leur art.

Le Sultan les chargea de décorer à fresque deux murs qui se faisaient face. Un rideau séparait les deux groupes de concurrents, qui peignaient chacun une paroi sans savoir ce que faisaient leurs rivaux. Mais, tandis que les Chinois employaient toutes sortes de peintures et déployaient de grands efforts, les Grecs se contentaient de polir et lisser sans relâche leur mur. Lorsque le rideau fut tiré, l'on put admirer les magnifiques fresques des peintres chinois se reflétant dans le mur opposé qui brillait comme un miroir. Or, tout ce que le Sultan avait vu sur le mur des Chinois semblait beaucoup plus beau reflété sur celui des Grecs" (36, pp. 38-39). (Notons qu'Ibn Khaldûn reprend la même parabole de Ghazâlî (19, p. 130), mais chez lui les Chinois deviennent les véritables soufis qui purifient leur cœur, opposés non pas aux Grecs, mais aux artistes de l'Inde).

17. Méditation

La méditation *(fikr)* est souvent opposée à la prière vocale *(dhikr)*.

Mise en présence de Dieu

"A un ou deux pas de l'endroit où je dois contempler ou méditer, je me tiendrai debout, le temps d'un Pater noster, l'esprit tourné vers le haut, considérant comment Dieu notre Seigneur me regarde, etc...; puis faire une révérence ou une génuflexion" (Ex. 75).

"La *muhâdara,* dit Arnaldez, est un effort pour se mettre en présence de Dieu; effort bien connu dans tous les exercices spirituels chrétiens" (5, p. 143).

Certains musulmans expliquent que c'est là le sens profond des ablutions. Il est de fait frappant de voir le sérieux qui y est mis, et la concentration dont fait preuve celui qui se met en prière. D'ailleurs Abû Tâlib al-Makkî rapporte la prière que fait le fidèle à l'ablution de chaque membre du corps (5, pp. 36-37).

Composition de lieu

"Le premier préambule (à la méditation) est une composition en se représentant le lieu" (Ex. 47).

"Muhâsibî, dit Massignon, a laissé un manuel de méditations eschatologiques où ce procédé d'intériorisation est constamment requis: c'est le *Kitâb al-tawahhum* (*tawahhum* ici n'est pas péjoratif, c'est l'effort d'imagination requis pour 'composer' la méditation en son cadre); à chaque instant on y trouve cette clausule: 'figure-toi maintenant que tu es dans tel état, au seuil de la mort', etc.." (25, t. II, p. 354). (Le sens péjoratif du terme *tawahhum* serait: s'illusionner).

Thèmes

De Hasan al-Basri:

"La méditation est comme un miroir dans lequel chacun de ceux qui la pratiquent, en examinant son état, voit réfléchis devant lui ses vertus et ses vices" (6, p. 54).

Dans l'exercice du *fikr* (réflexion, méditation), dit Gardet, "le soufi, centré sur un sujet religieux, médite selon un enchaînement d'idées ou une suite d'évocations qu'il intériorise et revit" (11, s.v. *fikr)*.

Kharrâz -qui emploie le mot *jikra,* note Nwyia, donne la définition suivante: "Un cœur contemplant, par un œil qui cueille l'avertissement *('ibra),* la majesté de la puissance et la beauté du bienfait". Et Nwyia commente: "La *fikra* est donc la méditation sur la puissance de Dieu et les merveilles de la créature pour y saisir un avertissement: tout est en effet signe, et tout signe porte en lui une *'ibra* (leçon) qu'il faut cueillir dans la méditation. (...) Cette méditation suscite dans le cœur les lumières des fruits spirituels *(fawâ'id)* et de l'avertissement et elle y éteint le feu des passions" (30, pp. 302-303).

On peut être étonné de voir l'importance que prennent les "attributs" de Dieu dans la méditation des soufis. C'est à travers ces "noms" que Dieu se révèle dans le Coran, c'est eux que reprend indéfiniment la méditation des soufis, et on a souvent l'impression d'un déluge de mots très "conceptuels".

Dieu ne se définit pas dans la Bible, même quand on le lui demande comme Moïse. Il se situe par rapport à une histoire qui est à faire ("Je suis qui je se-

rai", traduction de la TOB[4] de Genèse 3, 14) ou passée ("Je suis le Dieu de tes pères"), qui détermine l'histoire en cours, celle du salut, dont le déroulement se situe entre passé et avenir. Pour le chrétien, c'est dans la personne du Christ que viennent converger les rayons de cette histoire pour en repartir éclairer la destinée des hommes.

Pour le musulman, dit Allard, "Dieu est l'unique auteur du Coran, le fond comme la forme de ce livre ne sont pas seulement inspirés au sens large, ils sont l'œuvre exclusive du Créateur. De là une conclusion importante s'impose: la Révélation est parfaite, Dieu a dit tout ce qu'Il avait à dire, en un langage parfaitement adapté à son propos" (2, p. 156). Tout a été dit, une fois pour toutes, définitivement. Il n'y a pas dans le Coran ce déroulement de l'histoire, mais une suite d'histoires particulières, chacune ayant pour cause un acte isolé de Dieu, provenant de sa volonté souveraine. Comme le dit Nwyia, le Coran arrache les Prophètes "à une histoire réelle pour en faire les acteurs d'une action qui se passe hors d'un temps déterminé et qui se répète inlassablement. (...) En rompant avec les Juifs et les Chrétiens, Mahomet a mis fin à l'histoire pour la remplacer par des histoires" (30, 177).

Comment les soufis pourront-ils échapper à ce que Nwyia appelle "ce malheur", "cette aliénation dans le légendaire"? C'est, répond-il, "en substituant au monde imaginaire des *qisav al-anbiyâ'* (histoires des prophètes) une histoire authentique, celle de leur propre itinéraire spirituel" (30, p. 178).

18. "Dhikr"

Pour les soufis, dit Gardet, le *dhikr* (remémoration) "est la formule de prière la plus fréquente peut-être, son *muqâbal* (corrélatif-opposé) étant le *fikr,* réflexion (discursive), méditation. (...) Oraison jaculatoire inlassablement répétée, le *dhikr* peut être mis en regard de la "prière de Jésus" des chrétiens orientaux, sinaïtiques puis athoniques" (11, s.v. *dhikr*).

Le *dhikr* peut se faire solitaire ou en groupe. C'est le *dhikr* solitaire, dit Gardet, "qu'ont en vue les textes majeurs des grands auteurs spirituels", et il cite Ghazâlî: "Le soufi se retire seul avec lui-même dans une cellule *(zâwiya)*. Après s'être assis dans la solitude, il ne cesse de dire de bouche: 'Allâh' (Dieu) continuellement, et avec la présence du cœur" (id.). On a souvent rapproché du *dhikr* ainsi compris la "troisième manière de prier" de saint Ignace aux *Exercices*: "A chaque respiration ou expiration, on priera mentalement en di-

[4] Traduction Oécuménique de la Bible (TOB), Paris 1975. La dernière édition, Paris, Cerf et Societé Biblique Française. (Nota del editor de ATG)

sant un mot du Pater noster ou d'une autre prière que l'on récite, de façon à ne dire qu'un seul mot entre une respiration et une autre" (Ex. 258).

Le *dhikr* collectif, tel-qu'on le voit pratiqué dans les confréries, mène facilement à des excès.

"Nous trouvons, dit encore Gardet, au cours de l'histoire du soufisme, deux lignes d'utilisation différente du *dhikr*. La première, la plus ancienne, en fait une simple méthode de prière, non exclusive, et où la technique n'apparaît qu'à titre inchoatif. La deuxième, qui deviendra dominante, y verra une efficacité garantie de l'obtention des plus hauts états (*ahwâl*): au gré de la recherche de *l'ittihâd* (union) conçue comme une identification (substantielle) au divin. Cette deuxième tendance se laissera emporter souvent par l'attrait de 'procédés' et de gnoses plus poussés" (id.)

19. Familiarité

"Comme un ami parle à un ami" (Ex. 54).

De Suhrawardî:

"On demanda à Junayd ce que signifiait le mot *uns* (familiarité). 'C'est, répondit-il, un état où la révérence (*hichma*) disparaît, quoique le respect (*hîba*) demeure'. On fit la même question à Dhù-l-Nûn, et il dit: 'C'est un état où celui qui aime se met à son aise avec celui qui est l'objet de son amour (*inbisât al-muhibb ilâ-1-mahbûb*)'". (20, p. 35, note 1).

D'Ibn 'Atâ' Allâh:

"Quand Il t'esseule (*awhachaka*) de ses créatures,
sache qu'Il veut t'ouvrir la porte de l'intimité avec Lui" (31, p. 126).

Nwyia commente:

"Ibn 'Ajîba note qu'il y a ici comme un comportement habituel (*sunna*) de Dieu avec l'homme. Dieu l'attire dans Son intimité en lui inspirant une sorte de retrait intérieur vis-à-vis des choses, un sentiment de dépassement et de vide (*wahcha*) au milieu des créatures. L'homme se détache d'elles pour entrer peu à peu dans la familiarité avec Dieu (*uns*), pour jouir de Son intimité. *Wahcha* et *uns* sont donc deux termes antithétiques qui appartiennent au langage des relations humaines avant d'être transposés par les soufis dans le langage des relations avec Dieu" (31, 265).

20. "Sentir et goûter intérieurement"

"Ce n'est pas d'en savoir beaucoup qui rassasie et satisfait l'âme, mais de sentir ete de goûter les choses intérieurement" (Ex. 2).

De Ghazâlî:

"Celui qui s'est longtemps rompu l'esprit à connaître Dieu, et à qui ont été dévoilés, un tant soit peu, les mystères de son Règne, en ressentira au cœur, face à cette découverte (*kachf*) une si grande joie, qu'elle le fera pour ainsi dire sauter de joie, et il sera tout surpris de se voir encore sur ses pieds et capable, face à une joie et à un bonheur si grands, d'en supporter l'intensité.

"Or, cela n'est accessible qu'à la connaissance savoureuse (*dhawq*). Tout ce qu'on peut en dire est loin de la réalité. Ce qu'on en a dit suffit à montrer que la connaissance de Dieu est ce qu'il y a de plus suave, face à quoi aucun autre plaisir n'est comparable" (15, p. 69-70).

21. Humilité

"La plus grande pauvreté spirituelle" ou "effective", le "désir des opprobres et des mépris": "de ces deux choses résulte l'humilité" (Ex. 146)

(A propos du mot *tawâdu',* qui en langage chrétien désigne l'humilité, Nwyia dit qu'il faut être circonspect quand il s'agit de traduire, mot pour mot, un terme du vocabulaire musulman en un autre du vocabulaire chrétien". Il cite deux textes où Muqâtil emploie le mot, une fois au sens de recueillement, une autre au sens de dureté de cœur (30, p. 43).

Kharrâz explique ainsi ce qu'est l'humilité:" Celui qui s'humilie devant le Clément à tout instant et toute heure, et qui se montre conciliant avec les gens de la foi sans nuire à la religion, celui-là est humble" (30, p. 290).

Pour Tirmidhî, "l'humilité, c'est fondamentalement de t'abaisser devant ceux qui ont des droits (sur toi), sans distinction; son acte est le renoncement aux passions; son contraire, l'orgueil et la vaine gloire" (30, p. 290).

Abû Zakariyâ', émir des Sanhâja au Maroc, pour montrer qu'il veut vraiment s'adonner à l'ascèse, va couper du bois à la montagne. Il le ramène sur son dos, traverse avec son fagot la cour du palais –les émirs ses égaux s'enfuient de bonte– puis va le vendre sur la place du village (33, biographie 19).

Abû Ishâq Barân, notable connu de Marrakech, sur le conseil de son chaykh soufi, quitte son "lithâm" (le voile dont les Touaregs se couvrent le visage, et que portaient une partie des tribus Sanhâja), va au marché et ramène sur sa tête un plateau de nourriture. Son chaykh lui dit alors: "Tu as rejoint la voie soufie, tu n'as plus d'orgueil" (33, biographie 105).

Il faut être d'autant plus sensible aux marques d'humilité que la certitude d'être arrivés à des états mystiques engendre chez beaucoup de soufis un sentiment contraire. On cite par exemple ces paroles de Mursî: "Dieu m'a rendu témoin des Anges adorant Adam", et encore: "Par Dieu, si les docteurs d'Iraq et de Syrie savaient ce qui se cache sous ces poils (de barbe), ils viendraient à eux, dussent-ils ramper par terre". Nwyia commente ainsi: "Cette exaltation dans l'enivrement du sentiment de sa propre grandeur morale n'est pas propre à Mursî. D'autres soufis ont été pris de vertige en contemplant en eux-mêmes la naissance d'une personnalité nouvelle. Massignon appelait cela 'd'étranges fusées d'orgueil' (*Essai*, 24, pp. 19-20)" (31, p. 32)

Nwyia dit ailleurs: "Un des traits les plus déconcertants dans l'hagiographie musulmane, c'est la contradiction entre l'enseignement des soufis sur l'humilité, et la conduite de certains d'entre eux quant à cette vertu. Massignon a fréquemment relevé chez eux 'd'étranges accès d'orgueil' inexplicables. Ainsi chez Bistâmî qui disait à un de ses disciples: 'Mieux vaut pour toi me voir une seule fois que de voir Dieu mille fois'. Il répliqua un jour à un muezzin qui criait *Allâhu Akbar*: 'Je suis encore plus grand' (*Essai*, 24, p. 277). Mêmes fusées d'orgueil chez les maîtres chadhilites (...)" (31, p. 282).

22. "Joie parfaite"

"C'est le propre de Dieu et de ses anges de donner, dans leurs motions, la véritable allégresse et joie spirituelle" (Ex. 329).

Comment nommer autrement ce qu'on rapporte d'Abû Isbâq Ibrâhîm ibn Adbam qui avait troqué le royaume de Balkh pour celle que saint François appelait "Dame Pauvreté"?

On lui demanda: "Depuis que tu es entré dans la voie, as-tu jamais connu la joie"?

"Oui, plusieurs fois, répondit-il. Une fois j'étais dans un navire; le capitaine ne me connaissait pas. J'étais vêtu de baillons, mes cheveux hirsutes, et je me trouvais dans un état d'extase ignoré par tous ceux qui se trouvaient à bord. Ils se moquaient de moi et me tournaient en dérision. Il y avait là un bouffon qui passait son temps à me tirer les cheveux, les arracher et me frapper. J'avais atteint mon désir et me trouvais parfaitement heureux d'être ainsi humilié. Ma joie atteignit son plus haut point quand le bouffon s'approcha et urina sur moi.

"Une autre fois je vins à une mosquée pour y dormir, mais on ne m'y laissa pas entrer, et j'étais si faible et épuisé que je ne pouvais me lever. On me prit par les pieds et on me traîna dehors. Or, cette mosquée avait trois marches:

ma tête cogna chacune d'elles et le sang coula. À chacune de ces marches, un mystère me fut révélé. Je m'écriai: "Ah! si la mosquée pouvait avoir plus de marches, que soit augmentée ma félicité!"

(...)

"Un jour Ibrâhîm passa près d'un ivrogne dont la bouche était souillée. Il alla chercher de l'eau et lui lava la bouche. 'Comment laisser souillée la bouche qui a prononcé le nom de Dieu? Ce serait de l'irrespect' se dit Ibrâhîm.

"Quand l'ivrogne se réveilla, on lui raconta que l'ascète du Khorassan lui avait lavé la bouche. 'Je me repens', dit l'homme. Ibrâhîm entendit alors en rêve: 'Tu as lavé une bouche par amour pour moi. Moi, j'ai lavé ton cœur'" (36, pp. 213-214).

23. Souffrance

"...subissant tous les outrages, toute opprobre et toute pauvreté, aussi bien effective que spirituelle, si votre Majesté veut me choisir et me recevoir en cette vie et en cet état". (Ex. 98).

D'Ibn 'Atâ' Allâh:

"Parfois tu acquerras par les tribulations un surcroît que tu ne trouveras ni dans le jeûne, ni dans la prière. Les tribulations sont le déploiement des présents" (31, p. l54, n°163).

Commentaire de Nwyia:

"Si les tribulations peuvent être une source de grâces plus enrichissante que le jeûne et la prière, c'est que ceux-ci sont des éléments de la religion exotérique et légaliste, tandis que les tribulations atteignent notre volonté de l'intérieur et mortifient notre amour-propre. Ibn 'Ajîba commente: 'L'homme trouve dans la tribulation un surcroît de grâces qu'il ne trouve pas dans le jeûne et la prière, parce que la tribulation agit dans les coeurs, tandis que le jeûne et la prière sont des œuvres des membres extérieurs (*jawârih*)'.

Par tribulations (*fâqât*) il faut entendre toutes les épreuves par lesquelles Dieu dépouille le cœur de l'homme des attaches (*'alâ'iq*) terrestres. Il semble que les soufis –certains du moins– soient arrivés par une expérience personnelle à découvrir le pouvoir spiritualisant de la souffrance. Là est peut-être le critère qui permet de faire le départ entre les vrais mystiques et les *fuqarâ'* qui se grisent de mots" (31, pp. 274-275).

D'Ibn al-'Abbâd:

"Les tribulations portent l'âme à la présence de Dieu et lui apprennent à converser avec Lui sur le tapis de la sincérité" (29, p. 111).

Du même:

"Par la visite des tribulations, celui qui cherche Dieu obtiendra une grande pureté de cœur et une délicatesse de conscience que parfois il n'obtient ni par l'oraison ni par le jeûne. Il arrive en effet que l'oraison et le jeûne se prêtent à la satisfaction de quelque appétit, goût ou amour-propre" (29, p. 111).

Quelqu'un demanda à Râbi'a:

"Quand un serviteur de Dieu trouve-t-il grâce devant son Créateur?

Lorsque les épreuves de la vie, répondit-elle, suscitent en lui une joie égale à celle qu'il ressent en recevant les faveurs du ciel" (22, p. l75).

De Hallâj:

"Quand Dieu prend un cœur, Il le vide de ce qui n'est pas Lui; quand Il aime un serviteur, Il incite les autres à le persécuter, pour que ce serviteur vienne se serrer contre Lui". (25, t. II, p. 324).

Propos mis par 'Attâr dans la bouche de Hallâj sur son gibet:

"Comme Jésus, porteur de l'Évangile de l'amour – j'ai réalisé en haut du gibet toutes les modalités de l'amour. (...)

Le gibet de Jésus est devenu ma demeure et ma résidence – le gibet de Jésus est devenu tout mon lot" (25, t. II, pp. 159-160).

24. Abandon

"Considérer comment Dieu agit et travaille pour moi dans toutes les choses créées sur la face de la terre" (Ex. 236). "Considérer comment tous les biens et tous les dons viennent d'en haut" (Ex. 237).

De Sahl ibn 'Abd Allâh al-Tustarî:

"La première station dans le *tawakkul* (abandon à Dieu), c'est que l'homme soit entre les mains de Dieu comme le cadavre entre les mains du laveur de morts: il le retourne comme il veut et le corps n'a ni mouvement, ni initiative".

Arnaldez commente:

"Le *perinde ac cadaver* d'Ignace de Loyola est peut-être tiré de là. Ghazâlî prend l'image du petit enfant sur le sein de sa mère, ce qui évoque le psaume 131, 2" (5, p. l47).

Il y a certes une passivité nécessaire dans cette remise entre les mains de Dieu. Le père Arrupe a écrit:

"Faire l'expérience de Dieu, c'est le subir, le laisser être tout en toutes choses en renonçant à toute prétention dominatrice qui tente de l'enclore dans la prison de nos schèmes étroits et ambigus.

"C'est ainsi que l'authentique expérience de Dieu est libératrice: saisi par l'absolu de Dieu, le religieux se rend volontairement désarmé, disponible en

ses mains, découvrant dans cet abandon de soi actif et confiant la plénitude de son être personnel" (*Écrits pour évangéliser*, p. 318).

Cet abandon, cette remise entre les mains de Dieu, est un des thèmes majeurs du soufisme. Mais il y a ambiguïté: il deviendra souvent une véritable fuite de l'action.

Commentant cette sentence d'Ibn 'Atâ' Allâh:

"Tu as plus besoin de sa Clémence si tu lui obéis que si tu ne lui obéis pas".

Nwyia nous dit:

"L'école chadhilite rejoint ici en profondeur ce que Louis Massignon appelle 'la tendance générale de la théologie islamique à affirmer Dieu plutôt par la destruction que par la construction des êtres', ou comme il le dit ailleurs à propos de Junayd: "Dieu est affirmé davantage par le non être que par l'être".

"Ce non-être, cette destruction des êtres, est en effet la seule voie pour résoudre l'antinomie qui surgit à la conscience musulmane dans sa recherche de Dieu. Dès lors en effet qu'on pose Dieu dans une Transcendance qui est telle qu'elle exclut non seulement toute Immanence, mais encore toute participation analogique, la seule attitude religieuse valable sera nécessairement, au plan de l'action, la démission totale, comme elle sera, au plan de l'être, le refus de se reconnaître comme tel. Nous retrouvons ce refus et cette démission au cœur de la plus fondamentale des catégories du soufisme, celle qu'Ibn 'Abbâd nomme tantôt *tawakkul* (confiance passive), tantôt *istislâm* (abandon), tantôt *ridâ* (acceptation), tantôt *'adam al-tadbî'r* (refus de l'autodirection), et dont il dit 'qu'elle est le fondement de la doctrine soufie, bien plus, sa quintessence et sa totalité'. (...)

Certes, la mystique chrétienne connaît aussi ce sentiment d'abandon à la volonté souveraine de Dieu. Mais tandis que le chrétien s'abandonne à un Dieu qui apparaît dans le Christ immanent à son histoire, et se soumet à une volonté divine qui devient, par la Grâce et l'Esprit habitant en lui, la loi intrinsèque de son action, Ibn 'Abbâd conçoit l'abandon comme une sorte d'acceptation passive d'un plan extrinsèque, éternel et immuable, auquel Dieu soumet son serviteur, qu'il le veuille ou non; l'homme ne participe pas à proprement parler à la réalisation active de sa destinée, en aucune manière il ne peut être dit coopérateur de Dieu dans l'œuvre de son salut; il est seulement 'le lieu d'application des Décrets divins' (*tajrî 'alayhi al-aqdâr*), la passivité pure devant un Dieu dont l'action pulvérise toute autre action. (...)

On devine alors qu'une spiritualité qui pose ainsi l'homme dans la passivité pure, déniant à son action toute efficacité et même toute réalité, rend illusoire par le fait même toute relation entre les hommes et condamne le croyant à un isolement radical. (...) Tout se passe comme si les croyants n'étaient frères, vivant ensemble la même foi, que sur le plan de la cité temporelle, c'est-à-dire sur le plan où la personnalité religieuse reste encore absorbée dans

le comportement social; dès que naît en lui le sentiment d'une vie personnelle et qu'il prend conscience d'un appel spécial vers une religion plus intérieure, le croyant devient pour ainsi dire étranger à ses frères. Il ne peut d'ailleurs en être autrement si la destinée de chacun est décrétée à l'avance et s'il la vit, non pas dans le déroulement d'une histoire dont il serait l'artisan, mais dans une succession d'instants dont chacun vient révéler au cœur du croyant un ordre (*amr*) de Dieu inéluctable" (29, pp. 114-115).

La question de l'abandon à Dieu s'est souvent posée aux soufis par rapport au gagne-pain: fallait-il gagner sa vie ou compter sur Dieu? Certains ont préféré laisser vivre leur famille dans la misère. Mais heureusement, le simple bon sens a fréquemment résolu la question, comme dans cet apologue raconté il y a bien des années par un journal tunisien:

Un musulman, allant à la mosquée, voit une chouette aveugle dans un trou du mur. Comment peut-elle trouver sa nourriture, puisqu'elle est aveugle, se demande-t-il. Il voit alors un épervier apporter à la chouette un petit serpent. L'homme décide alors de se confier à la Providence, il va fermer sa boutique et se met à mendier à la porte de la mosquée. Un de ses amis passant par là lui demande ce qu'il fait. L'homme lui explique pourquoi il a changé de vie, et comment il compte désormais sur la Providence pour le nourrir. Son ami lui dit alors: "Tu n'as rien compris à la leçon. Tu n'es pas aveugle pour imiter la chouette. Tu dois travailler pour pouvoir, comme l'épervier, aider ceux qui sont dans le besoin".

25. Grâce prévenante

"C'est seulement à Dieu notre Seigneur qu'il appartient de donner à l'âme une consolation sans cause précédente; car c'est le propre du Créateur d'entrer, de sortir, de produire en elle une motion, l'amenant toute entière à l'amour de sa divine majesté" (Ex. 330).

Arnaldez écrit: "On peut rapprocher, *mutatis mutandis*, de ce que disent les mystiques musulmans sur l'action prévenante de Dieu, cette révélation de Jean (1 Jn. 4, 10): 'L'amour ne consiste pas dans les marques d'amour que nous, nous avons pu donner à Dieu, mais en cette marque d'amour qu'Il nous a donnée, Lui, en envoyant son Fils', et (1 Jn. 4, 19): 'Aimons, nous autres, parce que Dieu nous a aimés le premier'." (5, p. 128).

Voici quelques-uns de ces propos:

"Quelqu'un demanda à Râbi'a: 'J'ai commis beaucoup de fautes. Si je me tourne vers Dieu, est-ce qu'Il se tournera vers moi?' Râbi'a lui répondit: 'Non, mais s'Il se tourne vers toi, alors tu te tourneras vers Lui'" (5, p. 158).

De Bistâmî:

"Pendant trois ans je marchai à la recherche de Dieu, et lorsque j'ai ouvert les yeux au bout de ce temps, j'ai découvert que c'est Lui qui me cherchait" (9, p. 221 et 6, p. l63).

De Hallâj:

"Je T'appelle..., non, c'est Toi qui m'appelles à Toi.

'Comment T'aurais-je invoqué 'C'est Toi' si Tu ne m'avais susurré 'C'est Moi?'(...)

"Si je pouvais aller à Toi, je T'arriverais, rampant sur mon visage ou marchant sur ma tête.

"Ta place dans mon cœur, c'est mon cœur tout entier, rien d'autre n'y a de place" (1, pp. 151-152).

De Ghazâlî:

"Seigneur, où es-Tu pour que je me dirige vers Toi?

"–Si tu es parti avec cette intention, tu es déjà arrivé" (A rapprocher du "Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé" de Pascal).

D'Ibn 'Atâ' Allâh:

"L'insouciant se réveille en disant: Que vais-je faire? "Et le sage: Que va faire Dieu de moi? (31, p. 132).

D'Ibn 'Atâ' al Iskandarî:

"Toi qui as commencé à répandre les bienfaits avant que se tournent vers Toi les visages de tes serviteurs.

"Toi qui es libéral de tes dons avant toute demande!

"Mon Dieu, cherche-moi par ta miséricorde afin que je Te rejoigne; attire-moi par ta libéralité afin que je me tourne vers Toi" (36, p. 159).

De Chiblî:

"L'effort personnel (*ijtihâd*) et l'ascèse (*zuhd*) sont nécessaires, mais ils n'aboutissent pas si Dieu ne donne pas de les faire. Si Dieu n'avait commencé d'aimer les hommes, ils ne L'auraient pas aimé" (8, p. 94).

De Sultan Valad:

"J'ai transformé en force ta faiblesse. J'accepte tout de toi et Je suis ton obligé. Mais en vérité, c'est Moi qui ai tout fait. C'est comme un père qui joue par affection avec son enfant. Il place un lourd fardeau dans la main de l'enfant et il prend sa main et soulève le fardeau, puis il félicite l'enfant et le complimente" (36, p. 64).

De l'emir 'Abd el-Kâder:

"Dieu dit à l'un de ses serviteurs: 'Prétends-tu m'aimer? Si tel est le cas, sache que ton amour pour moi est seulement une conséquence de mon amour pour toi. Tu aimes celui qui est. Mais je t'ai aimé, moi, alors que tu n'étais pas'.

"Il lui dit encore: Prétends-tu que tu cherches à t'approcher de moi? Mais je te cherche, moi, bien plus que tu ne me cherches'." (10, p. 50).

26. Charité

"Vouloir aider tous les hommes" (Ex. 146). Pour saint Ignace le service de Dieu passe par celui des hommes.

"Il est rare, dit Nwyia, chez les soufis, que dans l'analyse de l'expérience religieuse apparaisse la référence à une dimension sociale" (30, p. 223). Très souvent en effet se manifeste un certain mépris de l'humanité, comme dans ces mots de Ruwaym: "Tu as fait de moi affectueusement ton familier, et Tu m'as écarté de toute cette humanité" (21, p. l17). Nous serons donc d'autant plus sensibles à tout ce qui manifeste un réel amour des hommes.

De Chaqîq Balkhî:

C'est à propos de lui que Nwyia fait la réflexion précédente, disant que pour lui, au contraire, le craignant Dieu inspire confiance aux autres, en sorte que "son voisin est à l'abri de ses machinations et ne craint plus sa méchanceté" (30, p. 223).

Pour Chaqîq, dit encore Nwyia, celui qui aime Dieu et son bon plaisir devient "un être éminemment sociable (...) car l'amour le rend doux, affable, généreux, gai et souriant, ennemi du mensonge et éloigné de toute ambition dominatrice". Une fois de plus, conclut-il, "le mysticisme de Chaqîq apparaît avec des dimensions sociales trop souvent absentes de la spiritualité des soufis" (30, pp. 228-229).

De Rifâ'î:

"Le fidèle n'atteint la pureté du cœur que s'il ne reste plus en lui aucune trace de méchanceté ni à l'égard d'un ennemi, ni à l'égard d'un ami, ni à l'égard d'aucune créature de Dieu. S'il en est ainsi, même les bêtes sauvages se complaisent en sa compagnie". Nwyia qui cite ces paroles ajoute: "Il avait une attention particulière pour les malades, qu'il visitait souvent, les servant comme ses maîtres. On nous le montre aussi pratiquant le pardon des offenses à un degré héroïque" (31, p. 50).

De Kharràz:

"Le novice doit se laisser dominer par la compassion, la pitié, une bienveillance qui s'exerce envers autrui d'une manière délicate, le don généreux de sa personne, la patience à supporter les contrariétés provenant des serviteurs de Dieu et de toutes les créatures. Il sera pour ces serviteurs comme la terre sur laquelle ils marchent, il se conduira en fils pieux du cheikh qui le dirige, en père compatissant pour les garçons qui le servent. Il agira de même

envers toutes les créatures, malade avec les malades, affligé avec les affligés, et supportera en outre le mal qu'elles pourraient lui faire" (22, pp. 76-77).

De 'Aycha, fille d'Abü 'Uthman

"Celui qui traite avec mépris les serviteurs connaît d'une manière insuffisante le Maître. Celui qui aime l'Artisan aime l'œuvre de ses mains" (22, p. 200).

Bichr al-Hâfî, dit Arnaldez, "s'intéressa à la condition des pauvres et au problème de la mendicité en relation avec le problème de l'abandon à Dieu" (5, p. 222).

Un jour où le froid était rigoureux, des amis rencontrèrent Bichr al-Hâfî presque nu. Il grelottait.

–"Pourquoi es-tu ainsi, ô Abü Nasr?", lui demandèrent-ils.

–"Le souvenir des indigents m'est venu à l'esprit, répondit-il. Comme ils n'ont pas de quoi se couvrir et que je n'ai rien qui puisse être partagé avec eux, j'ai aimé leur donner en partage ma propre personne, en souffrant avec eux les mêmes tourments, à cause du froid" (22, p. 26).

D'Ibn 'Atâ al-Baghdâdî, Massignon dit qu'il "place l'essentiel de la vie mystique dans sa portée sociale, l'entr'aide fraternelle, les œuvres de miséricorde, la substitution mystique, conçues comme voies d'union à Dieu. Toute sa vie (...) a tendu vers la compassion. Abü Nu'aym l'a dit magnifiquement: 'il s'est penché sur les misères des captifs, sur les divers modes de souffrir à quoi les hommes sont soumis, il a convoité cette pureté et cette grandeur à eux seuls conférées; après quoi il a été éprouvé sur ce qu'il avait désiré, en fait de tribulations et de souffrances" (26, t. I, p. l31).

Sârî Saqatî, note Arnaldez, "voulait prendre sur lui toute la tristesse du monde en expiation des fautes des hommes (24, p. 320). En ce sens il annonce Hallâj" (5, p. 231).

Le biographe de Tierno Bokar écrit:

"Sa Zawiya s'appelai cellule d'amour et de charité. (...) C'est à quatorze ans sans doute qu'il apprit des lèvres de sa mère, ou de sa grand-mère prête à mourir, ou de sa tante, cette définition de la religion: un disque de vannerie portant sur l'une de ses faces le mot 'Amour', et sur l'autre le mot 'Charité'" (3, p. 24).

Remarque

A propos d'Ibn 'Arabî, Massignon parle de sa "théorie complexe d'émanations cycliques, sortant de Dieu pour rentrer en Lui, manifestant à Dieu Son existence pour se noyer, après avoir traversé les 'cinq mondes' dans une inconnaissable, impersonnelle et silencieuse Essence. Il n'est plus question de prêcher, de lutter dans la Communauté, mais d'atteindre à une sérénité quiétiste, où il n'y a plus 'toi', ni 'moi', ni 'nous', ni même 'il'".

Et Massignon en montre ainsi les conséquences:

"Parallèlement à la doctrine d'Ibn 'Arabî, qui priva en fait la communauté d'une élite intellectuelle indispensable, – le peuple s'efforça à provoquer des 'revivals' congrégationnels, par des séances de *dhikr,* litanies chantées ou psalmodiées, destinées à provoquer l'extase. Se remémorer Dieu ensemble est évidemment plus 'réel' que penser à Dieu en silence, immobile, seul. Mais il est étrange que dans l'Islam, pour qui temporel et spirituel sont indivisibles, l'influence d'Ibn 'Arabî ait abouti à priver la Communauté musulmane de la participation des mystiques aux œuvres de bienfaisance et de miséricorde qui donnent à tout groupe humain sa cohésion fraternelle. Ce n'est que depuis cent ans, et sous l'influence de l'invasion coloniale chrétienne, que certaines congrégations musulmanes ont repris le sens de l'entraide sociale; au début sous la forme de la défense des *'mustad'afîn'* (opprimés), c'est-à-dire la Guerre Sainte contre l'infiltration capitaliste et bancaire de l'Europe et de l'Amérique, la mobilisation sourde des croyants musulmans, au nom de la transcendance divine que tout pouvoir temporel doit reconnaître, contre le fétichisme de Mamon" (25, t. II, pp. 480-481).

27. Action de grace

Pour l'examen bi-quotidien, "le premier point est de rendre grâce à Dieu notre Seigneur pour les bienfaits reçus" (Ex. 43).

Pour Ibn 'Abbâd, l'action de grâce (*chukr*) "est d'abord une voie facile, car elle est toute spirituelle (*rûhânî*)*;* elle ne comporte pas d'exercices physiques, sinon accessoirement, et ne fatigue pas l'âme pour qu'elle s'y sente à l'étroit. Elle est facile de ce point de vue. D'autre part, elle est une voie qui mène efficacement au but recherché, *car elle est pur attachement à Dieu;* un regard posé sur Lui et un désir préoccupé de Lui sans relâche (...) et c'est cela l'arrivée (*wusûl*) dont parlent les soufis" (29, p. 219).

L'action de grâce repose pour lui sur le sentiment de la grandeur de Dieu de qui vient tout don; et de la petitesse de l'homme qui ne peut que recevoir. "À la lumière de ces deux connaissances, dit-il, l'homme se tournant vers lui-même, considérera les paroles et actions que Dieu a réalisées en Lui, et Les étapes (spirituelles) par lesquelles Il l'a fait passer; il verra alors ce que nulle intelligence ne pourrait soupçonner en fait de la miséricorde pleine d'affection et de la surabondante sollicitude de Dieu à son égard. Par là il acquerra une disposition d'amour et de respect qui le portera à l'action de grâce (*chukr*) envers Dieu dans la reconnaissance de ses faveurs et dans une belle courtoisie (*husn al-adab*)" (29, p. 240).

Nwyia commente ce texte en disant que cette vertu de *chukr* "joue dans la spiritualité d'Ibn 'Abbâd un rôle comparable à celui de la charité dans la spiritualité chrétienne, étant une vertu axée sur le dogme fondamental de l'Islam, la transcendance de Dieu devant qui l'homme s'abîme dans le néant de son être" (29, p. 240).

De Râzî (Fakhr al-Dîn):

"Les bienfaits spirituels consistent en ce que l'homme qui remercie ne cesse de considérer attentivement toutes les ramifications des largesses divines et les nombreuses formes que prennent les faveurs et les générosités de Dieu. Or, plus on fait de bien, plus on est aimé. C'est inévitable. Donc, lorsque l'âme s'occupe de penser à toutes les formes que prennent les bienfaits et la bienveillance de Dieu, son amour pour Lui se fortifie nécessairement. La station de l'amour est la plus haute des stations auxquelles parviennent les justes *(al-siddîqîn)*. Puis l'homme peut être élevé à partir de cette condition jusqu'à ce que son amour pour celui qui le comble occupe son esprit au point qu'il n'accorde plus aucune attention au bienfait reçu. Or il n'y a pas de doute que l'origine du bonheur et la source de tous les biens sont l'amour et la connaissance de Dieu. Il est par conséquent établi que c'est un accroissement de biens spirituels que d'avoir l'esprit occupé par l'action de grâces" (5, 173-174).

De Chiblî:

"L'action de grâce consiste à voir le bienfaiteur et à ne pas voir le bienfait" (5, p. 174).

Chukr al-Mun'im (la reconnaissance envers le Bienfaiteur, envers Dieu pour ses bienfaits), est en Islam, dit Massignon, "un devoir d'obligation légale, sans plus. (...) Pour les mystiques, surtout pour Hallâj, *chukr*, c'est l'action de grâce de la créature à son Créateur, et elle ne vaut que si c'est Lui, qui à travers nous, se l'exprime à Lui-même" (26, t. I, p. 422).

De Hallâj:

"O mon Dieu, Tu me sais impuissant à T'offrir l'action de grâce (*chukr*) qu'il Te faut. Remercie-Toi Toi-même par moi, telle est la vraie action de grâce" (26, t. I, p. 267).

28. Chercher Dieu en toute chose

Saint Ignace a écrit au n° 288 des *Constitutions,* au sujet de ceux qui sont en formation:

"On les exhortera souvent à chercher en toutes choses Dieu Notre-Seigneur, arrachant autant que possible d'eux-mêmes l'amour de toutes les créa-

tures, pour les placer dans leur Créateur, l'aimant en toutes et les aimant toutes en Lui, conformément à sa très sainte et divine volonté".

Ces mots des *Constitutions* reviennent souvent sous la plume de saint Ignace, sous des formes différentes: chercher, trouver Dieu en toutes choses, voir, aimer Dieu en toutes choses et toutes choses en Dieu. La "Contemplation pour obtenir l'amour", aux nn. 230 à 234 des *Exercices*, invite à "considérer comment Dieu habite dam les créatures, dans les éléments, leur donnant l'être (...) Considérer comment Dieu agit et travaille pour nous dans les choses créées sur la terre".

Or, voir Dieu en toutes choses et toutes choses en Dieu est un thème qui revient souvent chez les soufis, là aussi sous diverses formes.

Certes, tous ne sont pas ainsi. Certains manifestent le plus violent mépris du monde, comme Chiblî qui déclare:

"Si tu veux voir ce monde, regarde un dépôt d'ordures. Si tu veux te voir toi-même, prends une poignée de terre. Car c'est de là que tu es venu et c'est là que tu retourneras.

"Ce bas-monde: marmite qui bout et latrines qui se remplissent" (8, p. 94).

Voici un beau texte de Ghazâlî:

"Le monde entier est le livre de Dieu. Quiconque le considère comme oeuvre de Dieu, l'aimera en tant qu'œuvre de Dieu, et il ne considérera plus rien qu'en Dieu, n'aimera que Dieu (...) Les hommes qui cherchent Dieu ressemblent à cet étourdi proverbialement connu qui était sur son âne et qui le cherchait" (15, p. 106-107).

D'Ibn 'Atâ' Allâh:

"Les dévots et les ascètes s'effarouchent de toute chose, parce que tout les rend absents de Dieu. S'ils le voyaient en toutes choses, ils ne s'effaroucheraient de rien" (31, p. l32).

Du même:

"Toi qui es le Dieu unique, Tu T'es fait connaître à toute chose,
et rien ne T'ignore plus.
Tu T'es fait connaître à moi à travers toute chose,
et je T'ai vu apparaître en toute chose,
ô Toi qui apparais en toute chose.
Qui a connu Dieu le voit en toute chose.
Ce qui te voile Dieu, c'est l'excès même de la Proximité.
Il se voile par sa trop grande transparence et devient invisible par l'intensité de sa lumière" (29, pp. 96-97).

D'Ibn 'Arabî:

"Comment Te connaîtrais-je, alors que Tu es l'Intérieur qu'on ne connaît pas? Et comment ne Te connaîtrais-je pas, alors que Tu es l'Apparent qui de toute chose Te rends envers moi connaissable?" (18, p. 43).

De Sarrâf:

"Ceux qui sont maîtres de leur cœur et dont le cœur vit en la présence de Dieu, se souviennent continuellement de Dieu et voient toute chose en Dieu, pour Dieu, de Dieu et vers Dieu" (31, p. 239).

Certains soufis distinguent deux catégories: l'itinérant *(sâlik)* trouve Dieu dans les créatures; l'extatique *(majdhûb)* connaît Dieu par Dieu, et de Dieu redescend vers les créatures. Paul Nwyia définit ainsi les deux termes: "On appelle *sâlik* celui qui va vers la mystique par le long chemin de l'ascèse, tandis que le *majdhûb* est celui que Dieu 'saisit' dès le début pour l'introduire à la mystique sans passer par une longue ascèse. Ce sont deux catégories très anciennes du soufisme" (29, p. 98, note). Ibn 'Atâ' Allâh explique qu'au *majdhûb* Dieu se révèle d'abord Lui-même, puis le renvoie aux créatures, tandis qu'Il fait suivre le chemin inverse au *sâlik,* de sorte que ce qui est départ pour l'un est aboutissement pour l'autre. "Il arrive aussi, dit-il, qu'ils se rencontrent en route, l'un montant, l'autre descendant" (29, p. 98).

29. Universalisme

"Voir le Christ notre Seigneur, Roi éternel, et devant lui l'univers qu'il appelle, ainsi que chacun en particulier" (Ex. 95).

"Il y a en Islam, a écrit Massignon, grâce à de grands philosophes mystiques, comme Ibn 'Arabî, Ibn Sab'în, Jalâl Rûmî et Jîlî, une espérance d'ascension, une confiance grandissant dans les saints des derniers temps pour la construction d'une unité spirituelle humaine, de plus en plus haute, belle et universelle, construction où Hallâj semble bien, de leur aveu même, avoir posé la pierre musulmane fondamentale: par son martyre" (26, t. II, p. 98).

Il dit ailleurs du même Hallâj: "Cet homme passionné de l'Unique, qui avait voulu mourir anathème pour que l'Islam se consomme dans l'unité adoratrice de tous les hommes" (25, t. II, p. 337).

La raison profonde de cet universalisme repose sur l'unicité de Dieu: puisque Dieu est unique, les actes d'adoration des hommes, même hésitants ou erronés, ne peuvent aboutir finalement qu'à Lui.

Et à la limite, l'impiété même est une forme de recherche de Dieu, selon le mot de Sanâ'î: "L'impiété et la foi courent toutes deux sur le chemin de Dieu" (36, p. 265).

De Hallâj:

"J'ai réfléchi pour donner des confessions religieuses une définition expérimentale.

Et je la formule: un principe unique à ramifications multiples.

N'exige donc pas de ton interlocuteur qu'il adopte telle ou telle dénomination confessionnelle,

Cela l'empêcherait de parvenir à l'union loyale avec toi et avec Dieu.

C'est au Principe Lui-même de venir à cet homme et d'élucider

Toutes les significations suprêmes, et alors cet homme comprendra (tout)" (26, t. I, pp. 238-239).

Isfahânî (Hâtef) raconte en cinq odes sa recherche de Dieu, qu'il trouve aussi bien chez les mages anciens que chez les chrétiens:

"L'autre nuit, embrasé d'amour et de nostalgie, je courais ça et là, comme un insensé".

"A la fin, mon désir de Te voir m'amena au monastère des Mages". (...)

"Le *pîr* (maître spirituel) demanda: 'Qui est celui-ci?' Ils répondirent: 'Un amoureux au cœur bouleversé'. Il dit: 'Donnez-lui une coupe de vin pur' (...) J'étais enivré, et au sein de cette ivresse (...) en moi-même chaque chose, mes veines et mes artères même, répétait: Il est Un, nul n'existe que Lui, Il est Unique, il n'est d'autre Dieu que Lui". (...)

"Dans une église, un jour, je dis à une jeune fille chrétienne: 'Bien-aimée, toi qui as pris mon cœur au piège (...) Combien de temps auras-tu la honte de voir trois dieux au lieu d'Un seul?'(...) Elle répondit: (...) Dans trois miroirs, la Beauté éternelle a reflété son Visage éblouissant". (...)

"Nous en étions là de notre causerie quand les cloches carillonnèrent cette mélodie: Il est Un, nul n'existe que Lui" (36, pp. 256-258).

De Rûmî:

''Il existe bien des chemins de recherche, mais la recherche est toujours la même" (36, p. 264).

D'Ibn 'Arabî:

"Celui qui est fixé sur telle adoration particulière ignore nécessairement (la vérité intrinsèque d'autres croyances) par là-même que sa croyance en Dieu implique la négation d'autres formes de croyance. S'il connaissait le sens de la parole de Junayd: 'La couleur de l'eau, c'est la couleur de son récipient', il admettrait la validité de toute croyance, et il reconnaîtrait Dieu en toute forme et en tout objet de foi" (36, p. 265).

Du même Ibn 'Arabî:

"Mon cœur est devenu capable de toutes les formes: Une prairie pour les gazelles, un couvent pour les moines, un temple pour les idoles, la Ka'ba du pèlerin, les Tables de la Torah, le Livre du Coran. Je professe la religion de l'Amour, et quelque direction que prenne sa monture, l'Amour est ma Religion et ma Foi"[5].

[5] Cf. H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Paris [2]1977, p. 109; hay traducción castellana, Barcelona 1993.

(in H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, P. 1977 hayed. B 1993 2ème édition, Paris 1077, p. 109).

De Tierno Bokar:

"L'arc-en-ciel doit sa beauté aux tons variés de ses couleurs. De même, nous considérons les voix des divers croyants qui s'élèvent de tous les points de la terre comme une symphonie de louanges à l'adresse de Dieu qui ne peut être qu'Unique" (3, p. l45).

Pour lui, la foi nous vient par deux voies: "par l'enseignement d'un maître, telle une lumière dont nous voyons l'image sur un miroir", et il y a aussi celle "qui vient directement de Dieu, qui pénètre en nous comme un rayon de soleil dans la case par la porte entrebâillée" (28, p. 253).

Il dit encore: "Il n'y a qu'un Dieu. Il ne peut y avoir qu'une voie pour mener à Lui, une religion dont les autres ne sont que les formes variées. Cette religion ne pourrait s'appeler que 'Vérité'. Ses dogmes ne peuvent être que trois: amour, charité, fraternité" (28, p. 255).

De l'emir 'Abd el-Qâdir:

"Notre Dieu, celui des chrétiens, des juifs, des sabéens et de toutes les sectes égarées, est Un, ainsi qu'Il nous l'a enseigné. Mais Il s'est manifesté par une théophanie différente de celle par laquelle Il s'est manifesté dans Sa révélation aux chrétiens, aux juifs et aux autres sectes. (...) En dépit de cette diversité, Celui qui s'épiphanise est Un, sans changement de l'éternité sans commencement à l'éternité sans fin. Mais Il se révèle à tout être doué d'intelligence à la mesure de son intelligence. 'Et Allâh embrasse toute chose, et ll est le Savant par excellence' (*Coran*, 2: 115).

"Il y a donc en fait unanimité des religions quant à l'objet de l'adoration –cette adoration étant co-naturelle à toutes les créatures, même si peu d'entre elles en ont conscience– du moins en tant qu'elle est inconditionnée, et non point quand on la considère sous le rapport de la diversité de ses déterminations. (...) Il n'y a pas au monde un seul être –fût-il de ceux qu'on appelle 'naturalistes', 'matérialistes' ou autrement– qui soit véritablement athée" (10, pp. 133-134).

Cet universalisme se manifeste dans le fait de vouloir le salut de tous les hommes.

De Chiblî:

"Par Dieu! Muhammad n'est pas satisfait tant qu'il y a en enfer un seul homme de sa communauté. Certes, il intercède pour sa communauté. Mais moi, après lui, j'intercéderai jusqu'à ce qu'il ne reste personne dans le feu de l'enfer" (5, p. 237).

"Hâtim Asamm disait à ses disciples: 'Si, au jour de la Résurrection, vous n'intercédez pas pour ceux qu'on conduit en enfer, vous n'êtes pas mes dis-

ciples'. Lorsque Bayazîd eut connaissance de ce propos, il dit à son tour: 'Ils seront vraiment mes disciples ceux qui, au jour de la Résurrection, se tiendront au bord de l'enfer pour se saisir des malheureux qu'on y précipitera et les envoyer au Paradis, dussent-ils, pour le salut des autres, entrer eux-mêmes dans le feu éternel"' (6, p. l70).

"Bayazîd demanda à Dieu:

–Mon Dieu, accorde-moi la grâce de tous les hommes et fais-leur miséricorde.

Une voix se fit entendre:

–O Bayazîd, lève les yeux.

Je levai les yeux et je vis que le Seigneur était encore plus porté que moi à l'indulgence pour ses serviteurs" (6, p. 173).

30. Amour de Dieu pour l'homme

"Me remettre en mémoire les bienfaits reçus: ceux de la création, de la rédemption et les dons particuliers, pesant avec beaucoup d'émotion tout ce que Dieu notre Seigneur a fait pour moi, et tout ce qu'il m'a donné de ce qu'il a, et enfin que le Seigneur lui-même désire se donner à moi autant qu'il le peut, selon son divin dessein" (Ex. 234).

Michel Hayek écrit: "Malgré quelques données essentielles aux deux religions, impliquant l'affirmation de la création, de la vocation éternelle de l'homme à la béatitude, l'achèvement ne se situe pas au même terme. Car là où le christianisme pose la charité comme point de départ et terme d'arrivée, l'islam jette le discrédit sur le concept de l'Amour créateur, et plus encore sur celui de la communion d'amour au jaillissement intime de Dieu" (16, p. 25).

Mais comme le dit Gardet, "après quelques hésitations, le terme et la notion 'd'amour de Dieu' et d'amour mutuel de Dieu et de l'homme, recevra droit de cité en *Tasawwuf*" (12, p. 230).

Chez Ghazâlî, c'est plus qu'une hésitation, mais un refus. "Le terme 'Amour' *(mahabba),* dit-il, du point de vue morphologique, signifie 'inclination de l'âme à, vers...'ce qui lui 'convient', ce qui lui est 'conforme'. Or, cela ne peut se concevoir que pour un être imparfait, à qui manque ce qui lui convient *(nâqis),* et dont la possession causera une plénitude qui causera du plaisir. Chose absolument impensable en ce qui concerne Dieu (...) Dieu ne peut avoir de l'intérêt pour autre chose que Lui en tant que tel. Dieu ne peut avoir d'intérêt que pour Lui-même et ses œuvres" (15, p. l22).

Bien plus, Ghazâlî voit en Dieu de la haine, que l'homme doit partager.

"Il incombe, dit-il à l'amour de Dieu (= pour Dieu) de détester ce qu'Il déteste, d'avoir en aversion ce qu'Il a en aversion, de considérer comme

ennemis ceux qu'Il a damnés, même s'Il les a contraints, par un effet de sa puissance, à lui manifester leur inimitié et leur désobéissance. C'est un fait qu'ils sont damnés, maudits (*matrûd*), même si cette damnation a été le fruit d'une contrainte, et cette malédiction le fruit d'une nécessité.

"Celui qui est refoulé loin des degrés de la proximité (*darajât al-qurb*) on doit le détester: il doit l'être de la part de tous les dévots, et ce, pour se conformer au Bien-Aimé et pour manifester l'aversion à tous ceux à qui le Bien-Aimé manifeste son aversion en les damnant.

"C'est sous cet angle-là qu'il faut comprendre tout ce que rapportent les dits concernant l'aversion et l'amour qui animent Dieu; tout ce qui concerne sa sévérité (*tachdîd*) vis-à-vis des infidèles, sa dureté (*taghlîz*) à leur égard, le caractère excessif de son aversion pour eux, et l'acquiescement qu'on doit donner volontiers au décret éternel de Dieu, en tant qu'il est son décret.

"Tout cela découle du mystère de la prédestination (*qadar*) –dont il est défendu de parler– qui veut que le bien et le mal fassent tous les deux partie intégrante de la volonté radicale (*machî'a*) et de la volonté éternelle (*irâda*) de Dieu.

"Si quelqu'un dit que Dieu n'est pas l'auteur du mal, il est un ignorant (...) Mais il n'est pas permis d'en dévoiler le secret. Il vaut mieux se taire et se conformer à la Loi. Le Prophète a dit: 'La prédestination tient du mystère de Dieu, ne le divulguez pas'" (15, pp. 191-192).

Pourtant, deux siècles avant, Hallàj affirmait que la création est un mystère d'amour:

"Pour Hallâj, dit Massignon (et c'est la première fois, remarque Baqlî, que la thèse s'affirme) le mystère de la création, c'est l'amour, "essence de l'essence divine". Et le covenant de l'humanité, c'est la cérémonie de l'élection énoncée par l'Esprit de Dieu, la figure de la prédestination des hommes à participer à cet amour essentiel, sans aucun motif que la générosité divine" (26, t. III, p. 116).

De Rûmî:

"Ce Quelqu'un, dont la Beauté rend jaloux les Anges,
Est venu au petit jour, et Il a regardé dans mon cœur;
Il pleurait, et je pleurais, jusqu'à la venue de l'aube,
Puis Il m'a demandé: de nous deux, dis, qui est l'amant?"[6]

De Tierno Bokar:

"Dieu est Amour et Puissance. La création des êtres procède de son amour. N'aimer que ce qui nous ressemble, c'est s'aimer soi-même. L'infidèle, en

[6] Cité par Massignon à la fin de *La Visitation de l'Étranger*: *Islamochristiana* 14 (1988), pp. 195-196.

tant qu'homme, ne peut être exclu de l'amour divin. Pourquoi le serait-il du nôtre"? (3, p. 142).

Mais un problème se pose: celui de la souffrance. Comment allier amour de Dieu et souffrance de l'homme?

"Les mystiques, dit Massignon, en acceptent l'objection. Antakî, Muhàsibî et Hallâj maintiennent que la création s'est faite par pure bonté (*lutf, jûd, karam*). Muhâsibî, résumant avec force l'enseignement de ses maîtres, affirme que 'le cœur sait que le Seigneur, juste en son décret, ne saurait être suspecté d'injustice, et que le choix que Dieu fait pour le cœur est meilleur que le choix propre du cœur'.

"C'est donc le renoncement qui est la plénitude de la liberté. 'Etre satisfait de Dieu, précise Ibn 'Atâ' c'est reposer son cœur dans le choix préétternel fait par le Seigneur pour son serviteur, car il lui a choisi la meilleure part (*afdal*)'. Quelle est cette meilleure part selon Ibn 'Atâ', selon la doctrine de Hayyân Qaysî, Abû Hachim 'Uthmân Ibn Charîk Kufî et Yahyâ Râzî? C'est l'épreuve sanctifiante (*mihna*), dont la tentation (*fitna*) n'est que l'esquisse. 'Lorsque Dieu aime son serviteur, Il l'éprouve, et quand il l'(en) aime davantage, Il s'empare de lui, ne lui laissant, à lui, ni bien, ni fils'. L'épreuve, tentation, puis souffrance, est le signe de la vocation, de l'élection" (26, t. III, pp. 124-125).

De Kilânî: "La souffrance est parfum pour les esp1its des sages" (26, t. III, p. 126).

"Nabulusî répond à l'objection: 'Pourquoi Dieu fait-il souffrir ses saints, s'Il les aime'? (...) C'est à celui qui déclare aimer qu'incombe la charge de le prouver. La gloire éternelle prouve la sincérité de l'amour de Dieu pour ses saints, et la souffrance qu'Il leur envoie éprouve la sincérité de leur amour pour Lui" (26, t. III, p. 128, note). Mais "l'amour suppose réciprocité, dit Junayd. Supprimez la réciprocité et vous supprimez l'amour" (15, p. 209). Qu'en est-il donc de l'amour de l'homme pour Dieu? Mais il faut auparavant préciser un point de vocabulaire.

31. "'Érôs" et "'agápê"

Le mot coranique pour l'amour est *mahabba*. Avec le soufisme un autre mot s'impose: *'ichq,* désir passionné.

"Avec les soufis, écrit Arkoun, la fougue amoureuse du *'ichq* finit, malgré les réticences, par s'insérer dans la vie de foi comme un développement normal de la *mahabba,* affection mesurée dont parle le Coran (3, 31; 20, 39, etc.). L'amour n'est pas seulement l'expression d'une reconnaissance pour les bien-

faits de Dieu, il ne se contente plus d'une dure ascèse et d'une pratique rituelle scrupuleuse. Il devient une exigence absolue qui ne suppose ni jouissance, ni apaisement, mais qui s'intensifie à mesure que s'intensifie la réciprocité de perspective entre l'amant et l'Aimé" (11, s.v. *'ichq*).

Massignon, de son côté, dit que Nûrî "accentua, après Sarl, la notion de désir *('ichq)* que Dieu inspire à l'âme fervente. C'était s'acheminer vers la thèse hallajienne de l'union à Dieu par l'amour, mais la théologie d'alors niait que l'amour pût être autre chose qu'une espèce du genre 'volonté', ne s'attachant que momentanément à des choses particulières" (26, t. I, pp. 121-122).

Pour Nwyia, Nûrî "précise la différence entre son langage du *'ichq* et le langage coranique de la *mahabba*. Selon lui, la relation d'amour entre Dieu et l'homme à laquelle fait allusion le Coran, est une relation vécue par le fidèle qui est déjà au terme de son itinéraire spirituel, et qui dans l'union mystique jouit de la présence de celui qu'il aime. Or dans l'expérience spirituelle, l'homme prend conscience que le chemin qui mène à ce terme est long: il parcourt de nombreuses 'stations' au cours desquelles la relation à Dieu change de mille manières: avant d'arriver à la *mahabba* il faut passer aussi par le *'ichq,* l'amour passionné pour Dieu qui se fait désirer *(chawq)* et dont la présence se fait encore sentir sous le mode de l'absence" (30, p. 318).

Massignon explique que Hallâj a choisi et défendu le mot *'ichq* contre le mot coranique *mahabba* "comme indiquant une réciprocité d'amour", "une attraction entre Dieu et l'âme". Et il ajoute que "Dhû-l-Nûn al-Misrî avait placé le *'ichq* à la suprême étape de l'itinéraire de l'âme vers Dieu" (25, t. II p. 246-247).

Dans un long passage, Massignon compare le destin de ces deux mots au destin *d''érôs* et *'agápê*:

"Une confrontation, dit-il, peut être esquissée utilement entre le destin 'aryen' des mots *'agápê* et *d''érôs* dans la communauté chrétienne, et le destin 'sémitique' des mots *mahabba* et *'ichq* dans la communauté musulmane; elle soulignera la différence de potentiel spirituel, la surclasse des langues sémitiques, langues de la révélation monothéiste, au-dessus des langues aryennes.

On connaît l'argumentation de Nyggren, puis de L. Canet, condamnant, dans *'érôs*, l'égoïsme transcendant d'un dieu qui veut tout pour soi". Massignon pense que la mentalité aryenne "ne peut se référer, dépourvue qu'elle est de tout instinct natal de l'étymologie, à un sens radical, primordial de ces deux mots, lui permettant de 's'involuer' en Dieu par la méditation". Pour Massignon *"mahabba* (comme *'agápê*) est une relation statique, un 'agrément' entre deux personnes" Quant à *'ichq,* que les soufis ont osé introduire, il est (comme *'érôs*) dynamique, c'est l'amour-passion, l'amour-désir. "Dire que

l'essence divine est désir, *'ichq dhâtî* (Hallâj) (...) c'est réintégrer au dedans de la structure essentielle du Mystère Divin, *al-Ghayb*, qui n'est pas un état, mais un Acte, une vie donnée, une Intention libre, un Appel à cette infinitude actuellement ouverte, et pour toujours, même à nous, insectes d'un instant (...)" (25, t. II, pp. 251-253).

32. Amour del'homme pour Dieu

Au début de sa "Contemplation pour parvenir à l'amour", saint Ignace fait deux remarques:

"La première est que l'amour doit se mettre dans les actes plus que dans les paroles.

La seconde: l'amour consiste en une communication réciproque; c'est-à-dire que celui qui aime donne et communique ce qu'il a, (...) et de même, à l'inverse, celui qui est aimé à celui qui l'aime" (Ex. 230, 231).

"En Islam, dit Massignon, la foi, 'qui ne mourra jamais', est supérieure à la charité. L'essence de la béatitude n'est pas que la charité soif rassasiée de Dieu, mais que la foi soit satisfaite, dans la plénitude de possession des récompenses, créées à la mesure des créatures raisonnables qui ont obéi à la Loi. (...) L'homme n'a pas été fait pour aimer Dieu, mais pour le servir; l'obéissance passe avant la charité; le Créateur incréé n'a que faire de l'amour imparfait, profane et profané, de telle ou telle de ses créatures; ce qu'Il exige d'elles, –avant tout–, c'est qu'elles remplissent leurs fonctions, dans leur ordre, suivant la prescription de Sa Loi" (25, t. II, p. 23).

Nwyia dit que "l'amour, chez les soufis, ne sera qu'une station parmi les stations" (30, p. 187). Il dit encore qu'Ibn 'Abbâd place, "au sommet de l'itinéraire spirituel, non pas l'adhésion à Dieu par l'amour, mais l'épanouissement de la foi dans la Certitude (*yaqîn*). Ibn 'Abbâd reste ici fidèle à l'une des notes les plus constantes du soufisme musulman, la tendance à l'intellectualisme. Certes, la notion d'amour (*hubb*) n'est pas ignorée des théoriciens du soufisme, encore moins de ses poètes et de ses grandes figures; mais l'amour est pour eux un moment parmi d'autres moments de l'itinéraire spirituel. C'est le *yaqîn* qui en est le couronnement" (29, p. 225).

Pour Ansârî, l'amour (*mahabba*) n'est qu'une étape où l'avant-garde du commun des spirituels rencontre l'arrière-garde des privilégiés. C'est donc une demeure spirituelle "déficiente", la primauté appartenant au *tawhîd* (unicité) qui est l'aboutissement (7, p. 244).

Pour Ghazâlî, au contraire, "l'amour (*mahabba*) de Dieu est l'ultime des stations (*maqâmât*), la plus parfaite de toutes, le sommet le plus élevé de tous

les degrés" (*darajât*) (15, p. 23). En quoi consiste-t-il? Parler de "l'amour du serviteur pour Dieu, cela voudra dire qu'il trouve en lui une inclination qui l'engage à percevoir cette perfection divine qui lui manque et dont il ressent un besoin pressant. Il est alors tout naturel qu'il aspire vers ce qui lui manque! S'il arrive à en posséder quelque chose, il en ressentira de la joie. L'amour, le désir, pris dans ce sens, ne peuvent absolument pas s'appliquer à Dieu" (15, p. 125).

Et Ghazâlî donne un certain nombre de critères de cet amour:

–"On ne peut concevoir que le cœur aime sans aspirer à voir le Bien-Aimé et à le rencontrer". Ne pas avoir peur de la mort qui est "la clé de la rencontre, la porte qui ouvre sur la contemplation (*muchâhada*)".

–"Préférer, tant intérieurement qu'extérieurement, ce que Dieu aime à ce qu'on aime. (...) Sahl a dit: 'Le signe infaillible de l'amour, c'est lorsqu'on se sacrifie pour lui . Quiconque s'emploie à obéir à Dieu devient son bien-aimé'".

–"Celui qui vit sous l'emprise de l'amour aimera toutes les créatures en Dieu, en tant qu'elles sont ses créatures".

–Trouver "ses délices (*taladhdhudh*) dans la retraite solitaire avec le Bien-Aimé et sa joie dans le recueillement (...) Réaliser l'intimité parfaite dans une oraison simple avec le Bien-Aimé (...) Quant à la marque de l'intimité confiante (*uns*), la voici: il faut que toute l'action de la raison (*aql*) et de l'entendement (*fahm*) soit noyée dans la douceur de l'oraison simple et familière. C'est comme un amoureux qui converse avec son amant, et qui s'entretient familièrement et d'une façon intime avec lui".

–Ne jamais dire "assez" pour ce que le Seigneur nous demande.

–"Aimer dans le secret, sans ostentation", "comme le dit l'Evangile", et Ghazâlî cite ici Matthieu 6, 1 à 4.

Malheureusement Ghazâlî dit aussi –et c'est la conséquence de sa conception de Dieu en qui il met la haine:

–"Être intraitable (*chadîd*) avec les ennemis de Dieu (...) selon la parole de Dieu: 'Combattez les polythéistes totalement' (Coran 19, 16)" (15, pp. 127-147).

"Les musulmans, dit Abd-el-Jalil, parlent habituellement "'d'aimer les hommes en Dieu et de les haïr en Dieu'. L'attitude à l'égard de Dieu, le Bien Suprême et Eternel, est le seul critère d'amour ou de haine. Le chrétien, digne de ce nom, ne se laisse aller à haïr qui que ce soit, quelque prix élévé qu'il doive payer la fidélité au "Commandement nouveau' du Christ (Jn. 13, 34)" (in *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, 1979-1980, p. 205).

On conçoit que cet appel à haïr et combattre ceux qu'on désigne comme ennemis de Dieu puisse légitimer toutes les "guerres saintes". Nous sommes loin, là, du "pur amour" qui a eu aussi ses chantres parmi les soufis.

33. Pur amour

"La crainte servile peut aider à sortir du péché". "La crainte filiale est une chose pieuse et très sainte" et elle "ne fait qu'un avec l'amour de Dieu". Mais il faut "estimer par dessus tout le fait de senvir Dieu notre Seigneur par pur amour" (Ex. 370).

Le plus célèbre des chantres soufis du pur amour est une femme, Râbi'a al-'Adawiyya, une ancienne joueuse de flûte qui, affranchie, se fixa à Basra. On la vit un jour parcourir la ville, tenant un brandon enflammé dans une main et une cruche d'eau de l'autre. Et à qui lui demandait ce qu'elle faisait, elle répondait qu'elle voulait brûler le paradis avec le feu et éteindre l'enfer avec l'eau pour qu'on ne puisse plus aimer Dieu par désir de l'un ou peur de l'autre, mais seulement par pur amour pour Lui.

R. Caspar rappelle comment elle a passé en chrétienté grâce à Joinville, qui en parle dans son *Histoire de Saint Louis*. "Par Joinville, dit-il, la figure de Râbi'a, chantre du pur amour, passe en France et sera reprise au XVII^{ème} siècle, en pleine querelle de l'amour pur, par Jean-Pierre Camus, évêque de Belley (1582-1653), ami et disciple de st François de Sales, dans un ouvrage intitulé *La Caritée ou le pourtraict de la vraie charité, histoire dévote tirée de la vie de St Louis*; Paris, 1641. Ainsi, par Joinville et J. P. Camus, Râbi'a, devenue Dame Caritée, passa en chrétienté" (8, p. 38, note 5).

On demanda à Râbi'a:

"Quand le serviteur manifeste-t-il sa complaisance en Dieu?

–Quand sa joie dans l'épreuve, dit-elle, est aussi forte que dans la réussite" (15, p. 172).

Râbi'a est surtout connue par ce poème des deux amours, souvent cité, avec des traductions différentes. Celle-ci essaie de garder le rythme poétique:

"Je t'aime de deux amours:
l'un est un amour d'instinct,
et l'autre de ces amours
à Toi, à Toi seul convient.
L'amour que je dis d'instinct
à Toi seul me fait penser.
Et celui qui Te convient
Te demanderait d'ôter
le voile, et que je Te vois.
Je n'en puis être louée:
pour les deux, louange à Toi".

Ghazâlî commente ainsi ce poème:

"Sans doute entendait-elle, par amour d'instinct, l'amour de Dieu pour ses

bienfaits et ce dont Il la gratifie de biens éphémères – et par l'amour qui Lui convient: l'amour de sa Beauté et de sa Majesté qui lui ont été révélées. Des deux amours, c'est le plus élevé et le plus fort" (15, p. 72).

Al-Tbawrî dit un jour à Râbi'a:

–"Quelle est la raison profonde de ta foi?

–"Si je me suis vouée au culte de Dieu, dit-elle, ce n'est pas par crainte de l'enfer ou par amour du Paradis, j'aurais été vile mercenaire. C'est par pur amour et brûlée d'un ardent désir (*chawq*) que je L'ai aimé" (15, p. 71).

"Râbi'a entendit un jour un lecteur du Coran réciter: L'élu admis au Paradis est occupé 'à passer agréablement son temps (Coran 53, 4).

–"Pauvres habitants du Paradis, s'écria-t-elle. Ils sont donc occupés à une tâche vulgaire, eux et leurs femmes".

"Plus tard le propos devait être critiqué en termes sévères par le mystique andalou Ibn 'Arabî:

"C'est elle l'ignorante, a-t-il dit, c'est elle la malheureuse! Car la tâche des gens du Paradis consiste à s'occuper de Dieu. Cette attitude est un effet des ruses cachées de Dieu, en ce qui concerne les gens de la connaissance initiatique. Car ils appliquent aux autres le sens apparent qui se manifeste à la lumière des principes qui régissent l'expression en général et la comparaison entre différents termes. Ils conservent l'avantage de la compréhension réelle pour leur propre personne qu'ils supposent exempte de ces faiblesses" (22, 180-181).

Si ignorance il y a, elle n'est pas du côté de Râbi'a. Nous voyons en effet un homme comme le grand Ghazâlî accepter les descriptions les plus matérielles:

"Celui, dit-il, qui aura aimé ici-bas dans l'espoir des délices du Paradis, des houris et des palais, sera admis définitivement au paradis, et pourra choisir le lieu qui lui conviendra: il s'amusera avec les jeunes garçons et se complaira dans la compagnie des femmes. C'est à cette sorte de jouissance que se limitera son bonheur. (...)

Les purs (*abrâr*) se prélasseront dans les prés verdoyants, jouiront dans les jardins fleuris de l'Eden *(jinân)* avec les houris et les jeunes garçons (*wildân*)" (Ici une note d'Antoine Moussali précise: "*Wildân*: jeunes hommes; en général on parle de *ghilmân*. On pense généralement que ce sont les enfants des *muchrikîn* (associationnistes)". Voir dans le même sens la note 4 de Massignon en 26, t. III, p. 177).

Quant aux rapprochés de Dieu (*muqarrabûn*), ils sont perdus dans la présence divine, les yeux noyés en elle, n'ayant que mépris pour les délices du paradis en comparaison de l'omniprésence divine" (15, 140-141).

De Ghazâlî:

"On peut donner sa complaisance à Dieu dans la douleur, dans l'espoir d'une récompense à venir; ce qui équivaut à l'acquiescement raisonnable

qu'on donne à l'emploi de ventouses et aux remèdes dans l'espoir de guérir.

On peut donner sa complaisance à Dieu sans avoir autre chose en vue que de se conformer au vouloir (*murâd*) du Bien-Aimé, et parce que cela Lui agrée.

L'amour dans ce dernier cas est le plus fort. En ce sens que la volonté de l'amant est entièrement fondue dans la volonté du Bien-Aimé. On n'a rien de plus doux que la joie de l'Aimé, sa satisfaction et la réalisation de sa volonté, dût cela nous coûter la vie!" (15, p. 184).

D'Ibn 'Arabî:

"Bien-aimé, aime-Moi,
aime-Moi seul, aime-Moi d'amour.
Nul n'est plus intime que Moi.
Les autres t'aiment pour eux-mêmes,
Moi, je t'aime pour toi" (36, p. 47).

D'al-Fudaîl:

"Quand il devient indifférent que Dieu donne ou qu'Il refuse de donner, c'est la marque que le serviteur met sa complaisance en Dieu" (15, p. 173).

De Bistâmî:

"Le Paradis est un jouet pour les enfants. Un seul atome d'amour de Dieu vaut mieux que cent Paradis".

De Hallâj:

"Mon cœur avait tant de désirs épars, mais dès que je T'ai vu, ils se sont condensés en un".

34. Quelques invocations

D'Abû Hayyân al-Tawhîdî, ces invocations qui rappellent les accents du "Veni Sancte Spiritus, Et emitte caelitus" de la liturgie de Pentecôte:

"O mon Dieu, apaise nos poitrines par la brise de la tendresse; comble les espérances de nos cœurs par les flots de Ton assistance; fais-nous goûter la douceur de Ta bonté; mets-nous en possession des clés de Ton Royaume. Sois pour nous généreux de Toi-même. (...) Quand nous avons soif, abreuve-nous; quand nous sommes faibles, fortifie nous; quand nous sommes déviés, redresse-nous; quand nous sommes angoissés, aie pitié de nous; quand nous sommes malades, soigne-nous; quand nous sommes corrompus, rétablis-nous. (...) Quand nous sommes éloignés de Toi, réunis-nous à Toi; quand nous nous contournons devant Toi, mène-nous tout droit vers Toi. (5, pp. 206-207).

De Dhû-l-Nûn, cette prière qui fait penser à St François d'Assise:

"O mon Dieu, jamais je ne me penche pour écouter le cri d'un animal, le bruissement du feuillage dans les arbres, le murmure de l'eau, la douce

psalmodie des oiseaux, jamais je ne tends l'oreille à la délicieuse invite de l'ombre, au bourdonnement du vent ou au grondement du tonnerre, sans trouver qu'ils témoignent de Ton unicité, qu'ils montrent que rien au monde ne peut s'égaler à Toi, que Tu domines toute chose et n'es dominé par aucune, que Tu sais tout et n'ignores rien, que Tu es clément et n'accables personne de reproches, que Tu es juste et ne commets aucune injustice, que Tu es véridique et ne trompes jamais" (22, pp. 45-46).

Ce poème, dont le texte arabe, sans attribution (33, pp. 123-124):

"Ton amour m'appela, et mon cœur répondit,
et je ne conçois pas qu'il quitte Tes parvis.
Si je mens que je sois rejeté loin de Toi,
si en autre que Toi je vais chercher ma joie,
et s'il est quelque chose au pays tout entier
qui soit beau à mes yeux quand Tu restes caché.
Si Tu veux viens à moi; si Tu veux ne viens pas:
je ne vois pas mon cœur fait pour autre que Toi".

(Massignon cite ce poème, avec une traduction un peu différente: la sœur de Hallâj, en rêve, entend son frère mourant le réciter: 25, t. II, p. 320).

De Râb'ia:

"O mon Dieu, tout ce que Tu m'as réservé en fait de choses terrestres, donne-le à tes ennemis, et tout ce que Tu m'as réservé dans le monde à venir, donne-le à tes amis, car Toi seul me suffis.

O mon Dieu, si je T'adore par crainte de l'enfer, brûle-moi en enfer, et si je t'adore par espoir du Paradis, exclus-moi du Paradis. Mais si je T'adore uniquement pour Toi-même, ne me prive pas de ta Beauté éternelle.

O mon Dieu, ma seule occupation et tout mon désir en ce monde, de toutes les choses créées, c'est de me souvenir de Toi, et dans le monde à venir, c'est de Te rencontrer. Il en est pour moi ainsi que je l'ai dit. Mais Toi, fais ce que Tu veux" (36, p. l54).

De Nizâmî:

"O Dieu, c'est Toi qui viens à l'appel de chacun, accours donc à mes cris: j'implore ton secours; devant tant de soucis je n'ai plus d'endurance, assiste-moi, ô Toi qui assistes les autres! Par les pleurs des enfants déshérités de tout, par le sein consumé des vieillards opprimés, par les errants qui ont pour oreiller la route, par la résignation des captifs dans un puits, par l'appel 'Justicier!' de tous ceux qui T'implorent, par l'appel 'ô Seigneur! ô Seigneur!' des pécheurs, (...) par les pauvres qui sont devant porte fermée, par les blessés tombés et baignant dans leur sang, par ceux qui restent loin de demeure et famille, par ceux qui n'ont pu suivre la caravane, (...) je t'en prie! aie pitié de mon cœur tout sanglant... (36, pp. 161-162).

De Hallâj:

"Il n'est pas pour moi d'éloignement de Toi depuis que j'ai constaté que (pour Toi) rapprochement et éloignement ne font qu'un.

Pour moi, si je suis délaissé, c'est encore une société pour moi que ton délaissement.

D'ailleurs, comment ce délaissement s'opérerait-il, puisque l'Amour fait trouver" (12, pp. 238-240).

35. Réflexion finale

On a l'impression que dans sa recherche de Dieu, l'islam a éprouvé le besoin d'une médiation qui lui permette d'entrer en relation avec lui. Pour le chrétien, le Christ est l'unique Médiateur. Pour l'Islam il n'est qu'un prophète parmi les autres, même s'il représente pour certains "le Sceau de la Sainteté". Au cours des âges, note Abd-el-Jalil, l'islam s'est composé de lui "une physionomie étrange et irréelle, sorte de moine errant intemporel et inconsistant; cela même chez les mystiques qui ont vu en lui le maître de la vie parfaite" (1, p. 194). Jésus n'étant pas reconnu comme l'incarnation de Dieu dans l'humanité, il fallait trouver d'autres liens entre Dieu et l'homme. C'est là qu'intervient, entre autres, la conception du Coran telle qu'elle s'est affirmée, et celle de Muhammad.

1) Le Coran

Pour l'islam orthodoxe, on le sait, le Coran est la parole même de Dieu, incréée et éternelle. Le Verbe de Dieu s'est fait Livre. "Sans aller, dit Abd-el-Jalil, jusqu'à diviniser les lettres et les sons, l'encre et le papier qui servent pour la récitation ou la transcription de ce texte –comme certains anciens littéralistes avaient commis l'erreur de l'enseigner– les musulmans professent pour le Coran une vénération qui s'arrête à la limite de l'adoration" (1, p. l43).

2) Muhammad

A côté de la figure historique du Prophète se dessinent, dit Nwyia, "les traits d'une figure idéale qui amènera progressivement la conscience musulmane à faire de Mahomet une figure transhistorique, préexistant au monde comme une lumière dont Dieu créera toute chose" (30, pp. 94-95).

De son côté, Massignon écrit: "L'on doit reconnaître qu'un certain monisme intellectualiste musulman, assez tardivement d'ailleurs, a fini par élabo-

rer un concept de l'homme 'pupille de l'existence (créée)'- *'Insân 'ayn al-wujûd',* remplaçant le Logos incarné du chrétien par une Idée-Type, marque intelligible du Créateur sur sa création, établissant une sorte de nexus abstrait entre les deux (au détriment de la transcendance divine); cette Pupille, c'est le prophète Muhammad, cette lumière prophétique primordiale à qui Dieu aurait dit 'Sois' (=*kûnî,* au féminin), 'sans toi (*lawlâka*) je n'aurais pas créé les cieux'" (25, t. I, p. 111).

Dans son introduction à la Profession de Foi d'Ibn 'Arabî, Deladrière explique que "cette réalité intemporelle de Muhammad est attestée par les célèbres hadiths: 'Je suis le premier des prophètes à avoir été envoyé' et 'J'étais prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile' " (18, p. 51, et p. 110 du texte). C'est chez Ibn 'Arabî que fleurit cette théorie de l'Homme parfait (*insân kâmil*), "archétype de l'univers", qui n'est autre que Muhammad. "C'est de lui, dit-il, que Dieu créa l'Ange Gabriel dans la prééternité. Aussi Muhammad est-il un père pour Gabriel et un principe pour la totalité du monde" (11, s.v. Insan Kamil).

D'Ibn al-Sakkâk:

"Dieu fit naître, du sein de sa science, l'essence préétemelle de Muhammad, dont il fit ensuite exploser le monde. Il décomposa celui-ci en parties, modelées sur l'archétype muhammadien qui est la racine de tout l'être" (29, p. l9).

De l'Emir 'Abd el-Qâdir:

"Abraham étant leur origine et leur père, représente la totalité de ceux qui suivent sa voie. Il symbolise la reconnaissance la plus pure de l'unicité divine, l'orientation exclusive vers le Seigneur des mondes, de même qu'Adam est l'origine et le père du genre humain, c'est-à-dire des animaux doués de raison. Quant à Muhammad –sur lui la Grâce et la Paix– il est le père et l'origine d'Abraham et d'Adam en cela même qui constitue leur paternité". Michel Chodekiewicz commente en note: "Allusion à un hadith célèbre (...) 'J'étais prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et la boue' (..) Ibn 'Arabî a commenté à maintes reprises les implications doctrinales de cette notion selon laquelle le 'Sceau des Prophètes', qui clôt le cycle de la prophétie, est aussi la source originelle de la prophétie". (10, p. 99 et p. 204, note 87).

Nous le disions en commençant, notre quête nous permet de nombreux rapprochements avec la "première semaine" des *Exercices*. Et même, l'avancement spirituel des soufis se situe bien au-delà de la première semaine. C'est ainsi que la "Contemplation pour parvenir à l'amour" (Ex. 230-237) trouve des concordances dans leurs propos. Mais nous ne pouvons pas continuer notre route commune dans la mesure où dans les trois autres semaines nous suivons le Christ pas à pas dans sa vie terrestre, sa mort et sa vie de

Ressuscité. Non seulement le Christ du Coran est trop différent du nôtre, mais même ce Christ coranique est étrangement absent de le méditation des soufis.

Chrétiens, nous portons une responsabilité. Car l'islam est né en pleines querelles christologiques. Et comme le dit Michel Hayek:

"Que Muhammad n'ait pas pu réaliser pleinement le véritable credo de l'Église, et n'en ait vu que l'aspect purement extérieur trop défiguré par les chrétiens eux-mêmes, c'est un fait qui demeure absolument hors de doute et qui continue depuis des siècles à peser sur les relations islamo-chrétiennes. Une recherche historique sur l'état du christianisme syro-arabe, à partir du Concile d'Ephèse (431) notamment, expliquerait l'attitude du Prophète de l'Islam et l'innocenterait des dépositions accablantes dont les descendants des chrétiens de son temps chargeront sa mémoire. C'est à ces derniers seulement qu'il s'était opposé. Ses négations, ses méprises, ses réticences s'expliquent par leurs déficiences et par leurs oppositions au nom de la foi, de l'intérêt, de la race, de la langue. 'Quand dix chrétiens se réunissaient, dit un historien arabe, ils formaient onze opinions différentes'. Si le Prophète avait pu rencontrer un seul chrétien moins banal, la face du monde aurait été différente, plus sûrement encore que si le nez de Cléopâtre avait été plus grand aux yeux d'Antoine" (16, pp. 10-11).

Hélas! nous n'avons pas fait mieux depuis. Les séparations qui n'ont cessé de diviser la chrétienté ont continué à défigurer le vrai visage du Christ, et donc du Dieu d'amour qu'Il est venu nous révéler. De jeunes Églises nous ont reproché amèrement d'avoir transporté chez elles nos divisions. Puissions-nous travailler à ce que se réalise la prière de Jésus: "Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient en nous aussi afin que le monde croie que tu m'as envoyé" (Jn. 17, 21).

36. Notices biographiques

'Abd al-Qâdir: Voir: Emir 'Abd al-Qâdir.

'Abd Allâh ibn Khubayq al-Antâkî: D'une famille de Kûfa, émigrée à Antioche.

'Abd al-Rahmân al-Asamm: Un des plus anciens maîtres soufis du Khurâsân, né à Balkh, mort en Transoxiane.

Abû Hâchim: Voir: Kûfî.

Abû Hayyân: Voir: Tawhîdî.

Abû Ishâq Barân: Notable de Marrakech qui s'adonna au soufisme (33, biographie 105).

Abû Ishâq Ibrahim ibn Adham: "Né à Balkh d'une famille noble arabe, dépeint par les légendes soufies comme un jeune prince ayant renoncé à son royaume pour mener la vie d'un ascète. Il travailla en Syrie de ses propres mains jusqu'à sa mort vers 782. L'histoire de sa conversion est célèbre" (36, p. 338).

Abû Madyan Chu'ayb: Mystique andalou, né vers 1126 près de Séville. Il voyagea en Orient, puis vint se fixer à Bougie. "Le bruit de sa renommée étant parvenu au souverain mu'minide Abû Yûsuf Ya'qûb al-Mansûr, celui-ci, sans doute inquiet de ce prestige religieux étranger à la secte almohade, le fit mander à la cour de Marrakech. Arrivé en vue de Tlemcen, Abû Madyan tomba malade et mourut (1197). Selon le vœu qu'il avait exprimé, il fut enterré à al-'Ubbâd, village de la banlieue de Tlemcen qui, apparemment, était déjà fréquenté par les ascètes, mais que sa sépulture devait rendre particulièrement vénérable. (...) Tlemcen, où il mourut, l'adopta comme patron. Son tombeau, qui devint le centre de belles fondations architecturales (mosquée d'al-'Ubbâd, 737/1339, medersa 747/1347, petit palais, hammâm) dues surtout au sultan marînide de Fèz Abû-l-Hasan, maître de Tlemcen, est encore un lieu de pèlerinage très fréquenté" (G. Marçais, *Encyclopédie de l'Islam*, 1ère édition).

Abû Tâlib al-Makkî: Mort à Baghdad en 996. Auteur du "Qût al-Qulûb" (*La Nourriture des Cœurs*) dont Ghazalî a transcrit des passages entiers dans son "Ihyâ' 'ulûm al-dîn".

Abû Zakariyâ ibn Bughân: Marocain, un des émirs des Sanhâja au XIIème siècle. S'adonna au soufisme. Mort à Tlemcen (33, biographie 14).

Abû Zakariyâ Yahyâ: Marocain. Rendu aveugle à force de pleurer; il en rendit grâces à Dieu (33, biographie 186).

'A'icha, fille d'Abû 'Uthmân: Mystique du Xème siècle, de Nichapûr.

'Aiî ibn Wafâ: Est une des grandes figures du châdhilisme égyptien, dit Nwyia. Né en 759 ou 761/1357 d'une famille de savants et de walî réputés, il mourut en 807/1401 (29, p. l8, note 4).

Amadou Hampâté Bâ: Malien, longtemps collaborateur de l'UNESCO, membre de son conseil exécutif. Artisan inlassable du dialogue des cultures et du dialogue islamo-chrétien.

Ansârî 'Abdullâh: Né en 1006 à Hérat (Afghanistan) où il meurt en 1089. Il a écrit surtout en persan. Son livre des "Etapes" a été édité et traduit par Serge de Laugier de Beaurecueil.

Antâkî: Voir: 'Abd Allâh ibn Khubayq.

'Attâr Farid al-Dîn: Né vers 1142 dans le Khurâsân, mort entre 1220 et 1230. Son nom de 'Attâr lui vient du commerce des drogues, épices et parfums pratiqué par son père, puis par lui. Son ouvrage (*Mémorial des Saints*), rédigé en persan, fut traduit en turc ouigour dès le début du XIIIème siècle, puis

en français par Pavet de Courteille. Massignon dit de lui qu'il fut "un artiste aux yeux ravis par la beauté éparse dans l'univers, et un mystique au cœur épris des plus héroïques anéantissements de l'amour" (25, t. II, p. 141).

Balkhî: Voir: Chaqîq Balkhî.

Baglî Ruzbehan: Né à Fasâ dans le Fars en 1128, mort en 1209. Parmi ses œuvres il y a le "Kachf al-asrâr" (dévoilement des mystères) "écrit, dit Massignon, à la demande d'un ami pour lui conter l'histoire des touches divines qui illuminèrent sa vie. Histoire contée à 55 ans, comme celle d'un enfant aux yeux émerveillés, avec un charme de naïveté puérile, dans un arabe très simple" (25, t. II, p. 452).

Basrî: Voir Hasan al-Basrî.

Bayazîd: Voir: Bistâmî.

Bichr al-Hâfi: Appelé ainsi parce qu'il marchait pieds nus. Né dans le Kburâsân en 767 ou 769, il aurait fait partie d'une bande de voleurs. On sait peu de choses sur sa jeunesse et sa conversion. A Baghdad il étudia, puis enseigna, les traditions, puis se consacra uniquement au soufisme. "Il prêchait la pauvreté qu'il faut supporter avec patience et charité" (11, s.v. Bichr al-Hâfi). Il mourut à Baghdad en 841 ou 842.

Bistâmî Bayazîd: Né en 777 ou 778 à Bistâm, dans le Tabaristân, au sud de la mer Caspienne, mort en 818 ou 819. Sans doute illettré, mais parlant arabe et persan, il n'a laissé aucun écrit. "On retient surtout de lui, dit Roger Pérez, sa piété scrupuleuse, son ascèse forcenée, son effort pour se dépouiller de son moi au profit du Moi divin. Premier représentant en date du "soufisme ivre", il scandalisa ses contemporains par ses locutions extatiques (*chatahât*) où il prenait à son compte des expressions proprement réservées à Dieu" (19, p. 288).

Châdhilî (Abû-l-Hasan): Andalou, né près de Séville en 1125. Il commence son ministère en Tunisie, mais devant les jalousies suscitées par son succès, il s'exile en Orient, s'installe à Alexandrie, prêche au Caire, et meurt sur la route de La Mekke en 1258, l'année où les Mongols s'emparent de Baghdad. Il a fondé la confrérie qui porte son nom.

Chaqîq al-Balkhî: Nwyia dit de lui: "Disciple d'Ibrâhîm ibn Adham (m. vers 165/782) et maître de Hâtim al-Asamm (m. 237/852), Chaqîq qui fut tué à la guerre sainte en 194/810, est un des fondateurs de l'école soufie du Khurâsân. Les hagiographes musulmans répètent tous 'qu'il parlait bien du *tawakkul*', ce que Massignon traduit en ces termes: 'Chaqîq est le premier à avoir défini comme un état mystique le concept idéal du *tawakkul,* résignation, abandon permanent à Dieu' (*Essai*, pp. 258-259)" (30, p. 213). Nwyia dit encore (p. 216) que Chaqîq indique quatre mansions (*manâzil*) dans la vie spirituelle: le renoncement (*zuhd*), la crainte (*khawf*), le désir (*chawq*) du Paradis, et enfin l'amour pour Dieu (*mahabba lil-Lâh*).

Chiblî (Abû Bakr Dulaf ibn Jahdar): Né à Samarra en 861, mort à Baghdad en 945. Il fit des séjours à Basra. "Lié d'amitié avec Hallâj depuis longtemps, dit Massignon, il eut à ce moment des discussions publiques avec lui; car Hallâj entendait prêcher en restant maître de soi, et Chiblî, pour motif de sécurité personnelle, préférait assumer les gestes déséquilibrés d'un irresponsable, pour clamer, en feints écarts de langage, des vérités mystiques. On dut l'interner plusieurs fois comme fou au Mâristân" (26, t. I, p. l24).

Chuchtari 'Alî: Andalou né vers 1212 à Cadix. Il suit son maître Ibn Sab'în en Egypte, où il meurt en 1269. Enterré à Damiette, où Massignon pense avoir trouvé sa tombe (25, t. II, p. 410). "Il a laissé, dit Massignon, de courts poèmes en dialecte vulgaire, d'une notation poignante et d'une métrique toute moderne, sur lesquels, de suite, des mélodies furent innovées" (25, t. II, p. 366).

Dhû-l-Nûn al-Misrî: Né à Akhmîm, en Haute-Egypte, d'un père nubien. Mort en 860 au Caire, où son mausolée est vénéré. Il disait que le moi est l'obstacle premier à tout progrès spirituel. C'est lui qui a systématisé le premier les stations (*maqâmât*) et les états (*ahwâl*) mystiques. Dénoncé comme hérétique, il est traîné fers aux pieds à Baghdad. Le Calife pleure en l'écoutant et le renvoie comblé de présents.

Emir 'Abd al-Qâdir: Né à El-Qetna, près de Mascara en 1808. De 1832 à 1847 il mène la guerre contre les Français qui, par le traité de la Tafna, reconnaissent son autorité sur l'ouest de l'Algérie. Défait en 1847, il doit se rendre. Interné en France (malgré les promesses faites), puis libéré en 1852, il se retire à Damas, près du tombeau de son maître Ibn 'Arabî, et s'adonne à la vie mystique. En 1860, lors des troubles qui déchaînent la population musulmane contre les chrétiens (dont 5.000 sont assassinés), il ouvre sa maison à tous les chrétiens qui peuvent venir s'y réfugier, et annonce qu'il les défendra par les armes avec ses partisans. Il meurt en 1883. Son corps a été ramené de Damas à Alger après l'indépendance.

Fudaîl ibn 'Iyâd: Ancien voleur de grands chemins, converti en entendant le Coran. Il étudie à Kûfa et entre à la cour de Hârûn al-Rachid où il prêche l'ascétisme. Il meurt en 803.

Ghazâlî Ahmad: "Prédicateur, et directeur d'âmes: né à Tûs (Perse), il mourut à Qazvîn en 1126; c'est à Baghdad que ses sermons, en arabe, eurent le plus de retentissement. C'est lui qui détermina chez son frère aîné, Muhammad Ghazâlî, l'illustre théologien que notre Moyen-Age appellera 'Algazel', –cette crise de conversion momentanée à la vie solitaire dont sa célèbre 'Confession philosophique' nous a laissé le récit. Sans qu'il ait réussi à lui communiquer, remarquera Jalâl Rûmî, le fondateur des derviches tourneurs de Qonié, 'un atome' de cet amour dont il brûlait" (25, t. II, p. 368).

Ghazâlî Muhammad: Frère du précédent, né à Tûs (Perse) en 1058. Elève de Juwaynî. Il dirige à 34 ans l'école Nizâmiyya de Baghdad. Il quitte brusquement l'enseignement pour se réfugier pendant 10 ans dans la retraite. Il reprend son enseignement en 1106 à Nichâpûr et meurt en 1111 à Tûs. C'est lui, l'Algazel du Moyen-Age. Son œuvre fondamentale est l' "Ihyâ' 'ulûm al-dîn" (*Revivification des sciences de la religion*). Il a laissé le récit de sa crise religieuse dans "al-Munqidh min al-dalâl" (*Délivrance de l'erreur*). De cet ouvrage Massignon a dit: "On a comparé le 'Munqidh' aux 'Confessions' de St Augustin, mais ce dernier présente chronologiquement son itinéraire spirituel, tandis que Ghazâlî projette dans une classification philosophique des disciplines de pensée de brèves remarques personnelles" (25; t. II, p. 479). Massignon dit encore: "Il n'est pas exact, comme on l'a trop souvent fait, de comparer le cas de Ghazâlî au cas de St Augustin; il ne s'est pas 'converti' au mysticisme; il l'a expérimenté avec une étonnante curiosité intellectuelle, renonçant momentanément à sa situation sociale, à sa vie de famille, pour pouvoir suivre exactement les 'règles du jeu', pour expérimenter comment les mystiques se disposaient à ressentir certains états mentaux" (25, t. II, p. 493).

Hâfez: Persan, mort en 1389. Son "Diwan" est très populaire en Perse où il est souvent cité.

Hallâj (Husayn ibn Mansûr): Né en Perse à Tûs vers 858, il suit son père qui va s'installer en Mésopotamie. Il ressent l'appel à la vocation de soufi, retourne en Perse, s'initie auprès de Sahl Tustarî, puis à Baghdad auprès de Makkî, et reste enfin 20 ans, toujours à Baghdad, auprès de Junayd. À cause de certaines de ses formules mal comprises, il est condamné à mort, atrocement torturé et suspendu au gibet. L'œuvre monumentale de Massignon (26) s'applique à montrer sa haute valeur mystique, qui explique sa survie dans la conscience musulmane. Massignon a écrit: "Il a partagé, par ailleurs avec Eckhart, ce don très rare de pouvoir analyser les états extatiques, tout en y participant (...) Il meurt par la Loi, pour la Loi qui le condamne: comme Jeanne d'Arc" (25, t. II, p. 480).

Hasan al-Basrî: 642-728. Célèbre prédicateur de Basra, connu pour sa piété ascétique, qui "lui valut le respect de tous ceux qui le citent" (5, p. 226).

Hâtim al-Asamm: Mort en 851. Il vécut à Balkh. Fondateur d'une école de soufisme. "Il s'efforça surtout, dit Khawâm, de susciter une réaction de ferveur contre l'amollissement des mœurs et le luxe des grands dignitaires de l'administration" (22, p. 27).

Hujwîrî: Né à Ghazna, autrefois en Perse, aujourd'hui en Afghanistan, mort entre 1063 et 1076. "Hujwîrî appartient à une branche du soufisme appelée *ahl al-sahw* (soufis de la 'sobriété') et il favorise l'ascétisme et l'austérité" (17, p. 16).

Ibn 'Abbâd al-Rundî: 1332-1390. Andalou, mystique et directeur de conscience, qui s'établit au Maroc. Paul Nwyia lui a consacré une magistrale étude (29) et a publié ses lettres de direction (en arabe).

Ibn 'Achir (Abû-l-'Abbâs Ahmad): Ascète qui eut un extraordinaire rayonnement sur le Maghreb mérinide. Né à Jimena en Espagne, à la fin du XIIIème ou au début du XIV^{ème} siècle, il vint s'installer à Algésiras, puis se retira à Salé. Beaucoup de soufis vinrent chercher auprès de lui recueillement et direction: parmi eux, Ibn 'Abbâd. Mort à Salé en 1362 ou 1363.

Ibn Adham (Ibrâhîm): Voir: Abû Ishâq.

Ibn 'Ajîba: Soufi marocain d'origine chrétienne, né en 1747, mort en 1809. "Après de solides études dans les sciences de la religion, il reçut une forte impression de la lecture de l'œuvre d'Ibn 'Atâ' Allâh d'Alexandrie (...), se convertit à la vie mystique, se dépouilla de ses biens et revêtit le froc rapiécé" (5, p. 226).

Ibn 'Arabi (Muhyî-l-Dîn): Né à Murcie (Espagne) en 1165; étudie à Lisbonne, Séville, Cordoue; meurt à Damas en 1240. Appelé "le plus grand maître spirituel" (*al-chaykh al-akbar*). "La profondeur de son enseignement a exercé une profonde influence sur les penseurs et mystiques venus après lui. Un exemple prestigieux de cette influence: l'Emir 'Abd el-Qâdir (...) écrivit un admirable ensemble de commentaires des *Futûhât"* (36, 338-339).

Ibn 'Atâ' Allâh (al-Iskandarî): Né à Alexandrie, converti au soufisme par Mursî, il passe 12 ans avec lui, puis va au Caire où il enseigne à al Azhar. Il meurt en 1309, et est enterré au Caire au cimetière de Qarafa. Ses Sentences (*Hikam*) ont été publiées, avec traduction et commentaire, par Paul Nwyia (31). "Les *Hikam,* dit Nwyia, ont été lues, méditées, 'ressassées', comme dit Jacques Berque, non seulement dans les siècles passés, mais aujourd'hui encore. Objet de nombreux commentaires, elles ont été aussi adoptées comme manuel d'enseignement soufi à la Qarawiyîn comme à al Azhar, à Tunis comme à Damas. (...) Si les *Hikam* ont été riches pour nourrir la méditation des soufis durant des siècles, c'est qu'elles sont d'abord le fruit de la méditation de leur auteur, l'objet de sa prière et l'expression de son expérience personnelle" (31, pp. 35-37).

Ibn 'Atâ' al-Baghdâdî (Abû-'Abbâs Ahmad): Disciple de Junayd, compagnon et ami de Hallâj, il a le courage de le défendre jusqu'au bout, ce qui lui vaudra des coups dont il mourra au bout de sept jours, avant Hallâj, en 922. On rapporte de lui ces paroles: "J'ai demandé à Dieu de m'éprouver, lui disant: 'O mon Dieu, fais-moi souffrir, et conserve-moi bien durant cette souffrance'". En quelques jours, vingt-et-une personnes de sa famille moururent. "Il perdit sa fortune, il perdit sa raison, il perdit son fils et sa femme, et demeura pendant environ sept ans dans une sorte de ravissement (*ghalaba*), et, disait Ghulafi, je

n'ai jamais vu quelqu'un sortant d'un ravissement s'exprimer avec autant de sagesse qu'Ibn 'Atâ'"(26, t. I, pp. 131-132).

Ibn al-Bannâ (Abû-l-'Abbâs Ahmad): Né à Marrakech en 1256; mort en 1320. Savant mathématicien, astrologue et soufi.

Ibn al Sab'în: Philosophe et mystique, né à Murcie (Espagne) en 1217 ou 1218, mort entre 1269 et 1271. S'étant installé à Ceuta, "il y gagna une telle notoriété qu'Ibn Khalâs, gouverneur de la cité, le chargea de répondre aux questions philosophiques que l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen avait adressées, par l'intermédiaire d'un ambassadeur, au sultan almohade 'Abd al-Wâhid al-Rachîd" (11, s.v. Ibn Sab'în). Il "se suicida à La Mekke en s'ouvrant les veines (...) afin d'atteindre plus tôt à la vision béatifique" (25, t. II, p. 400, note 2).

Ibn al-Sakkâk: Mort à Fèz en 1451. Son père abandonna son éducation à la Providence par excès de remise entre les mains de Dieu. "Il m'a confié à Lui, dit-il, depuis mon enfance, et je ne me souviens pas qu'il m'ait jamais ordonné ou défendu quelque chose. Il ne prenait jamais ma défense ou ne venait à mon secours comme le font d'ordinaire les parents" (29, p. 17).

Ibn al-Sammâk: Mort à Kûfa en 799-800.

Ibrahim ibn Adham: Voir: Abû Ishâq.

Isfahânî (Sayyid Ahmad Hâtif): Né à Isfahan au XVIII^{ème} siècle. "Il est surtout connu pour ses 'Cinq grandes odes sur l'unité divine', dont le symbolisme unit les Mages de l'Iran avec Christianisme et Islam" (36, p. 341).

Jâmî: Né à Jâm en Khurâsân en 1414, mort en 1492. Il s'affilia à la confrérie soufie des Naqchahabandis dont il devint le directeur. Il a laissé de nombreuses œuvres en persan et en arabe. Un volume a été traduit au siècle dernier par Sylvestre de Sacy, et réédité par Michel Allard: *Vie des Saints* (Paris 1972). C'est un des maîtres de la littérature persane.

Jîlî ('Abd al-Karîm): Né en 1365, mort vers 1428. Il vécut au Yémen et en Inde.

Junayd (Abû-l-Qâsim Muhammad): "Né à Nihawand, il fut un des grands maîtres de l'école de Baghdad, où il mourut en 298/910. Il était le neveu de Sari Saqatî dont il fut l'élève. Il fut, un temps, maître de Hallâj. Il était lié avec al-Hârith al-Muhâsibî et il représente à côté de lui le soufisme modéré" (5, p. 228).

Kalâbâdhî (Abû Bakr): Mort vers 995. Il a vécu et est mort à Bukhâra, dont Kalâbâdh était un quartier. Nwyia dit que son livre sur le soufisme "est l'ouvrage de base pour la connaissance du soufisme des trois premiers siècles de l'Islam" (11, s.v. Kalabadhi).

Kharrâz (Abû Sa'îd al): Baghdadien, mort en exil au Caire vers 899. Nwyia, qui lui a consacré une longue étude dans son "Exégèse coranique" (30) dit

qu'il se trouve "au terme ou au sommet d'un mouvement spiritualiste qui, commencé dès le premier siècle (de l'hégire) et se développant un peu partout dans le monde musulman, a trouvé son plein épanouissement dans le milieu soufi de Baghdad, parmi les mystiques dont les œuvres ont été fouillées par L. Massignon. Contemporain de Tirmidhî, Junayd, Nûrî et Ibn 'Atâ' (qui furent les aînés de Hallâj), et ayant séjourné dans les plus importants centres islamiques d'alors, Kharrâz est vraiment le *lisân al-tasawwuf,* comme on l'appelait, celui qui parlait le mieux du soufisme" (30, p. 212).

Kilânî (Muhyî-l-Dîn 'Abd al-Qâdir): Mort en 1166. Il a écrit plusieurs fois sur la sainteté de Hallâj.

Kûfî (Abû Hâchim 'Uthmân ibn Charîk): De Kûfa. Mort en 160 h.

Misrî: Voir: Dhû-l-Nûn.

Muhâsibî (Abû 'Abd Allâh al-Hârith): Né à Basra, il vint très tôt à Baghdad, où il mourut en 867. Il pratiqua et recommanda l'examen de conscience (*muhâsabat al-nafs*, bilan intérieur), d'ou son nom de Muhâsibî. "Il est parmi les mystiques, dit Amaldez, celui dont la réflexion est la plus psychologique; elle est marquée par l'attachement aux valeurs morales" (11, s.v. Muhâsibî)

Mursî (Abû-l-'Abbâs): Un des maîtres de l'école châdhilite, mort à Alexandrie en 1287. À son disciple Ibn 'Atâ' Allâh qui ne savait pas s'il devait quitter l'étude des sciences légales pour d'adonner au soufisme, il répondit qu'on ne demandait pas à l'aspirant soufi de quitter commerce, métier ou études. "Nous confirmons chacun dans ce en quoi Dieu l'a mis, et pourtant, il recevra ce que Dieu a décidé de lui donner par notre médiation". Puis, comme Ibn 'Atâ' Allâh ressent un conflit intérieur entre soufisme et science légale, et découvre que "l'abandon de la science comme de tout le reste (*tajarrud*) est la condition sine qua non de l'arrivée à Dieu", il lui dit: "Les justes ne quittent pas un état (ici le renoncement à la science) tant que Dieu ne se charge pas lui-même de les en sortir". Nwyia commente: "Il semble qu'Ibn 'Atâ' Allâh ait, après cela, dépassé définitivement ses conflits intérieurs (...). Il deviendra maître dans l'un et l'autre domaine et enseignera les deux sciences, comme l'avait pressenti Mursî" (31, pp. 22-23).

Nabulusî ('Abd al-Ghanî): Né en 1641, mort à Damas en 1731. "Il avait d'innombrables disciples, et est l'auteur de 200 à 250 ouvrages (soufisme, poésie, récits de voyages (...)" (36, p. 342).

Nizâmî: Né entre 1138 et 1140 en Azerbeidjan caucasien. "Un des plus grands poètes de l'Iran (...). Mena une vie d'ascète, consacrée à l'étude et à la pratique du soufisme" (36, p. 343).

Nûri (Abu-l-Hasan Ahmad ibn Muhammad al-Baghawî): Important représentant de l'école de Baghdad, né à Baghdad où il meurt en 907. "Il disait: 'Celui qui parvient à l'amour (*wudd*) de Dieu vit dans l'intimité (*anasa,* cf.

uns) de la proximité (*qurb*). Celui qui implore avec amour (*widâd*), Dieu le choisit parmi ses serviteurs'. Comme on l'interrogeait sur le pauvre véritable, il répondit: 'C'est celui qui n'incrimine pas Dieu à propos des conditions de subsistance qui lui sont faites, et qui se repose en Lui dans toutes les situations. (...) Celui qui conçoit toute chose eu Dieu est en toute chose ramené vers Dieu'" (5, 232).

Quchayrî (Abû-l-Qâsim 'Abd al-Karîm): Né dans le Khurâsân, mort vers 1072. "Sa célèbre *Risâla* est un compendium très important des principes et de la terminologie du soufisme. (...) Al-Kushayrî a essayé de concilier les pratiques mystiques, suspectées par tant de savants, avec les principes de la *Charî'a"* (11, s.v. Kushayrî).

Râbi'a (bint Ismâ'îl al-'Adawiya): Vécut au VIII[ème] siècle. Vendue comme esclave dans son enfance, puis affranchie, elle vint se fixer à Basra où elle acquit une grande réputation de sainteté. Elle est par excellence le chantre du pur amour. 'Attar la nomme "la deuxième Marie". "Chaque année, dit Caspar, on lui consacre des ouvrages de vulgarisation, des articles de revues, des films (au moins deux films égyptiens)" (8, pp. 40 et 42).

Râzî (Fakhr al-Dîn): 1149-1209. Né à Rayy, en Perse. "Un des esprits les plus larges et les plus complets de la pensée musulmane" (5, p. 232).

Rifâ'î Ahmad: 1118-1182. Né en Iraq. Fondateur de la confrérie qui porte son nom. "Il eut d'innombrables disciples (on parle de plusieurs centaines de milliers). A la fin du XIX[ème] siècle, la *tarîqa rifà'iyya* comptait des disciples dans presque tous les pays musulmans, des Indes à l'Afrique du Nord et à l'Afrique noire, et même dans les Balkans" (36, p. 343).

Rûmî (Jalâl al-Dîn): Né à Balkh, dans le Khurâsân, initié au soufisme par son père. Sa famille se fixe à Qonya (Iconium des *Actes*, actuellement en Turquie) où il meurt. Fondateur des derviches tourneurs. "Le plus grand poète mystique de langue persane, et l'un des plus hauts génies de la littérature spirituelle universelle" (36, p. 344)

Ruwaym (ibn Ahmad al-Baghdâdî): Soufi de Baghdad, disciple de Junayd, mort en 915.

Sahl ibn 'abd Allâh al-Tustârî: Grand maître mystique né à Tustâr, mort en exil à Basra en 896. Disciple de Dhû-l-Nûn al-Misrî, il n'a "ni la minutie d'introspection, ni la somptuosité d'images de ce maître; c'est avant tout un ascète de foi intense et un dialecticien vigoureux, déterminé à faire cadrer les expériences mystiques avec un exposé systématique de l'orthodoxie sunnite" (Massignon, 26, t. I, p. 110). il eut Hallâj parmi ses disciples.

Sanâ'î: Un des premiers poètes mystiques de la Perse, né vers le milieu du XI[ème] siècle. "Son œuvre marque un tournant dans la littérature persane. Elle a inspiré entre autres le plus grand d'entre eux, Jalâl al-Dîn Rûmî" (36, p. 344).

Sarî Sagatî: Mort en 867 à Baghdad. Disciple d'al-Muhâsibî, oncle de Junayd, il fut le maître de Nûri et de Kharrâz. "Le premier prédicateur à Baghdad des vérités mystiques du soufisme (...). Il occupa une place éminente parmi les soufis de Baghdad" (36, p. 344).

Sufyân al-Thawrî: Soufi iraquien (715-778).

Suhrawardî (Chihâb al-Dîn): 1154-1191. "Maître en prose persane (...) Dans les dernières années de cette courte vie, Suhrawardî circule comme une sorte de soufi errant. (...) Après avoir été à Damas, il se fixa à Alep auprès du fils de Saladin, Mâlik Zâhir, qui, sur l'ordre de son père, le fit mettre à mort pour impiété (*zandaqa,* refus de dire la seconde partie de la *chahâda*, sur la mission de Muhammad)" (26, t. II, p. 434).

Sultân Valad: 1226-1318. Fils et successeur de Jalâl al-Dîn Rûmî à la tête de la confrérie des derviches tourneurs fondée par son père à Qonya.

Sumnûn l'amoureux: Mort en 915. Il eut à souffrir des pouvoirs publics à cause de sa doctrine mystique qui le fit surnommer l'amoureux *(al-muhibb)* et de l'influence qu'il exerçait sur les masses.

Tawhîdî (Abû Hayyân): Né entre 922 et 932 en Iran, ou peut-être en Iraq. "Ce n'est pas un mystique, dit Arnaldez, mais le plus grand écrivain arabe du IV^{ème} siècle de l'hégire. Il vécut de la faveur des grands et de la libéralité des mécènes. Il lui fallut éviter la disgrâce et lutter contre les rivaux. Il fit ainsi une amère expérience des vices de la société, et vers la fin de sa vie il se tourna vers Dieu" (5, p. 205).

Thawrî: Voir: Sufyân.

Tierno Bokar: Né au Mali en 1875. Mort le 19 février 1940. Chef de la confrérie Tijâniyya. Sa vie a été écrite par son disciple Amadou Hampaté Bâ (3), qui dit de lui: "On n'enferme pas un homme tel que Tierno Bokar dans un livre. Découper sa vie, sa parole et son enseignement en chapitres bien distincts est une tentative nécessairement artificielle et imparfaite, car un tel homme était un tout. Tout en lui était enseignement, sa parole, ses actes, le moindre de ses gestes et jusqu'à ses silences, que nous aimions partager tant ils étaient paisibles" (3, pp. 10-11). J. Roger de Benoist a écrit: "Le professeur Théodore Monod, du Muséum d'Histoire naturelle de Paris, fondateur et premier directeur de l'Institut Français d'Afrique Noire (IFAN), aujourd'hui Institut fondamental d'Afrique Noire, fut le premier européen à s'intéresser à Tierno Bokar, qu'il appelle le Saint François d'Assise de Bandiagara, tant cet homme rappelait le 'Poverello' par la simplicité de sa vie, son choix de la pauvreté et son amour universel de toutes les créatures et particulièrement de tous les hommes" (*Islamo-Christiana* 19, 1993, p. 3).

Tirmidhî (Hakim): Né au début du IX^{ème} siècle à Tirmidh, dans le Khurâsân. On sait peu de choses sur sa vie. Il parfait ses études à Baghdad, et ter-

mine sa vie à Tirmidh après s'être réfugié quelque temps à Balkh pour cause de persécutions.

Tustarî: Voir: Sahl.

Yahyâ Râzî: Originaire de Rayy, vécut surtout à Nichâpûr, dans le Khurâsân, séjourna à Balkh, à Baghdad, puis revint à Nichâpûr où il mourut. "Célèbre par ses oraisons dont l'humilité contrite et la fraîcheur naissante surprennent", dit Massignon (31, p. 289).

37. Livres auxquels il est fait référence

(Le numéro précédant l'ouvrage est celui donné en référence dans le texte).

(1) ABD-EL-JALIL, J., *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, Seuil, 1949.

(2) ALLARD, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Ach'arî et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965.

(3) AMADOU HAMPÂTE BÂ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, Seuil, 1980.

(4) ARNÁLDEZ, R., *Trois messagers pour un seul Dieu*, Paris, Albin-Michel, 1983.

(5) ARNÁLDEZ, R., *Reflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*, Paris, O.E.I.L. 1989.

(6) 'ATTAR FARÎD-UD-DÎN, *Le mémorial des Saints*, Paris, Seuil, 1976.

(7) BEAURECUEIL, S. DE LAUGIER DE, *Khwâdja 'Abdullâh Ansarî*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1963.

(7bis) BEAURECUEIL, S. DE LAUGIER DE, *Pauvreté et vie spirituelle chez Ansârî*, in: *Les Mardis de Dar el Salâm,* Paris, Vrin, 1956.

(8) CASPAR, R., *Cours de Mystique musulmane*, Rome, Institut Pontifical d'Études Arabes (IPEA), 1968/1969.

(9) DERMENGHEM, E., *Vie des saints musulmans*, Alger Baconnier. Nouvelle édition (sans date).

(10) 'ABD EL-KADER, emir ('Abd al-Qâdir), *Écrits spirituels,* présentés et traduits de l'arabe par Michel Chodkiewicz, Paris, Seuil, 1982.

(11) *Encyclopédie de l'Islam,* 2ème édition. Leiden, –Paris, Brill–, G. P. Maisonneuve et Larose (En cours de parution).

(12) GARDET, L., *L'Islam*. Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

(13) GARDET, L. et ANAWATI, *Mystique musulmane*, Paris, Vrin.

(14) AL-GHAZALI. *Al-Munqidh min al-dalâl*. *Erreur et délivrance* (traduction française de Farid Jabre). Collection UNESCO, Beyrouth, 1959.

(15) AL-GHAZALI, *Revivification des sciences religieuses* (traduction et notes par A. Moussali), Alger, ENAL, 1985.

(16) HAYEK, M., *Le Christ de l'Islam*, Paris, Seuil, 1959.

(17) HUJWIRI, *Somme spirituelle* (traduit du persan par Djamshid Mortazavi), Paris, Sindbad, 1988.

(18) IBN 'ARABI, *La Profession de Foi* (traduit de l'arabe par R. Deladrière), Paris, Sindbad, 1985.

(19) IBN KHALDUN, *La Voie et la Loi* (traduit de l'arabe, présenté et annoté par R. Pérèz), Paris, Sindbad, 1991.

(20) JAMI ('Abd al-Rahmân), *Vie des soufis, ou les haleines de la familiarité* (traduit du persan par S. de Sacy), Paris, Sindbad (sans date).

(21) KALABADHI, *Traité du soufisme* (traduit de l'arabe et présenté par R. Deladrière), Paris, Sindbad, 1982.

(22) KHAWAM, R., *Propos d'amour des mystiques musulmans,* Paris, l'Orante, 1960.

(23) LEVRAT, J., *Du dialogue*, Casablanca, Horizons méditerranéens, 1993.

(24) MASSIGNON, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1922 et 1954.

(24bis) MASSIGNON, L., *L'Hospitalité sacrée*, Paris, Nouvelle Cité, 1987.

(25) MASSIGNON, L., *Opera minora* (3 volumes), Beyrouth, Dar al-Maaref, 1963.

(26) MASSIGNON, L., *La Passion de Hallâj* (4 volumes), Paris, Gallimard, 1975.

(27) MOLÉ, M., *Les mystiques musulmans*, Paris, Presses universitaires de France, 1965.

(28) MOREAU, R.-L., *Africains musulmans*, Abidjan, INADES - Paris, Présence Africaine, 1982.

(29) NWYIA, P., *Ibn 'Abbad de Ronda (1332-1390)*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1956.

(30) NWYIA, P., *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dâr al-Machreq, 1970.

(31) NWYIA, P., *Ibn 'Atâ' Allah et la naissance de la confrérie chadhilite* (Édition critique et traduction des *Hikam* par Paul Nwyia), Beyrouth, Daâr el-Machreq, 1971.

(32) SANSON, H., *Liberté spirituelle*. *Retraite en Terre d'Islam*, Rome Centrum ignatianium spiritualitatis, 1988.

(33) TADILI (Abû Ya'qûb Yûsuf ibn Yahyâ, connu sous le nom d'Ibn al-Zayyât). *Al-tachawwuf ilâ rijâl al-Tas'awwuf* (Texte arabe établi et annoté par A. Toufiq), Rabat, Faculté des Lettres, 1984. (Traduction française par M. de

Fenoyl), *Regards sur le temps des Soufis*, EDDIF, Casablanca, 1995, et UNESCO, Paris, 1994.

(34) TEISSIER, H., "Ibn 'Arabi et Saint Jean de La Croix": *Studies in Spirituality* 1991/1.

(35) Université Saint Louis. *Aspects de la foi de l'Islam*, Bruxelles, Facultés universitaires, 1985.

(36) VITRAY-MEYEROYITCH, E. DE, *Anthologie du Soufisme*, Paris, Sindbad, 1978.

Archivo Teológico Granadino 81 (2018) 71–146

Castellano y vascuence en el apóstol navarro San Francisco Javier

Gabriel María Verd Conradi s.i.[1]

Sumario:

Este artículo completa otro que se publicó en 2011 en ATG sobre el vascuence y el castellano en San Ignacio de Loyola. Expone en primer lugar la facilidad para los idiomas de San Francisco Javier, que, además de su conocimiento de varias lenguas europeas, y en especial del portugués, se lanzó a aprender las lenguas orientales que necesitaba para su evangelización: el criollo portugués de la India, el tamil, el malayo y el japonés. Se valora debidamente el papel principal que tenía en él el castellano, su lengua propia, la que se hablaba en el castillo y la zona en que nació, un territorio navarro de lengua romance en contacto directo con Aragón. Después se analiza la cuestión de si conocía el vascuence, un debate planteado entre distintos autores, y acaba con una consideración sobre la condición navarra del santo.

Palabras clave:

Castillo de Javier, Francisco Javier, Juan de Jaso, Navarra, vascuence.

Castilian and Basque in the Navarrese Apostle St. Francis Xavier

Abstract:

This article completes another one that was published in 2011 in ATG about the Basque and Spanish languages in St. Ignatius of Loyola. It begins by presenting St. Francis Xavier's ease for languages. In addition to his fluency in various European languages, especially Portuguese, he learned Oriental languages needed for evangelization: Portuguese Creole of India, Tamil, Malay and Japanese. Spanish, his preeminent language is duly regarded since it was the language spoken in his family's castle and in the region of his birthplace Navarre, which had direct contact with Aragon. Then, the question of whether he knew Basque is analyzed, a debate presented by different authors. It ends considering the saint's Navarre ethnicity.

Keywords:

Castle of Xavier, Francis Xavier, Juan de Jaso, Navarre, Basque.

En continuidad con un estudio anterior sobre el vascuence y el castellano en San Ignacio de Loyola[2], pretendo exponer a continuación el papel de ambas lenguas en su mejor hijo, San Francisco Javier. Mientras que la relación entre

[1] Biblioteca de la Facultad de Teología, Granada. Investigador.

[2] Verd 2011.

el castellano y el apóstol de Oriente ha parecido una obviedad sobre la que no había nada que decir, discrepan los autores sobre la presencia de la lengua vasca en su vida. Este estudio intenta analizar los argumentos de la controversia, así como valorar el papel del castellano en el santo. Procurando distinguir entre lo cierto y lo probable, entre lo que es un dato y una deducción.

1. Las lenguas de San Francisco Javier

Esa exposición no quedaría completa sin conocer todas las lenguas que aprendió y practicó el apóstol en Europa y en sus misiones de Oriente. Se puede tratar como un complemento, pero ha parecido preferible exponerlo al principio, para tener una idea de su competencia lingüística y porque aclarará algunos aspectos de su vida, como cuando, en la postración de su muerte en la isla de Sancián frente a las costas de China, «hacía grandes coloquios en voz alta con nuestro Señor en diversas lenguas que savia»[3]. Que son las siguientes.

Existen dos estudios sobre las lenguas que conoció San Francisco Javier, uno del P. Schurhammer, sintético y bien documentado, fruto de otras investigaciones suyas anteriores[4]; y un segundo estudio, extenso, del que fue profesor de filología portuguesa en la Universidad de Salamanca, Eduardo Javier Alonso Romo (1969–2014)[5]. No es cuestión, pues, de iniciar una nueva investigación sobre las lenguas que hablaba el santo, sino de presentar los datos esenciales, tomándolos de ambos autores, a cuya documentación remito.

San Francisco Javier mostró una gran capacidad para el aprendizaje práctico de los idiomas, de modo que se decía que poseía el don de lenguas, como si se hubiera repetido en él el fenómeno de Pentecostés, aunque en realidad lo que tenía era una gran facilidad para aprender el rudimento de las lenguas[6]. Una gran facilidad, pero también un gran empeño, pues su ímpetu apostólico le lanzaba a estudiar las lenguas de su entorno —no de un modo académico, sino improvisadamente— con el fin de llevar el evangelio a todas las gentes.

Aprendió tres lenguas orientales[7]. Primero el *tamil* (o *tamul*) durante su

---

[3] *Mon. Xav.*, II, p. 896.

[4] SCHURHAMMER 1944, I, p. 40*–45*: «De linguis Xaverii».

[5] ALONSO ROMO 2000, principalmente en p. 58–77: «Lenguas que aprendió Javier».

[6] Ib., p. 58–60. Véase también p. 92: «Fue precisamente Antonio Vieira uno de los promotores de la leyenda del "don de lenguas" de Javier, a que anteriormente nos hemos referido, en su versión más exagerada».

[7] Una exposición narrativa sobre su aprendizaje de las lenguas orientales en sus viajes de evangelización, en CACHO NAZÁBAL 2000, p. 84–91.

estancia en el sureste de la India, lengua a la que el santo llamaba *malabar* (una lengua afín). Catequizaba en tamil y en tamil compuso un catecismo[8].

En sus viajes por el archipiélago de Indonesia, aprendió la lengua general de esa multitud de islas, el *malayo*, lo que le resultó muy «trabajoso». Aunque esto desmiente el don de lenguas infuso, enaltece al apóstol. Tradujo al malayo las oraciones del catecismo, los mandamientos, el credo, la confesión general[9]. Predicaba a los naturales y a los marineros malayos en su lengua, lo que causaba gran asombro.

El *japonés*, en cambio, no le pareció muy difícil[10]. Predicaba en japonés, como dice él mismo en sus cartas. Y, con varios colaboradores, logró que se escribieran en japonés distintos tratados catequéticos[11].

Chino. No conocía el chino, pero no se arredraba y estaba dispuesto a aprenderlo en su afán misionero. Como es sabido, en la escritura china cada carácter es como un pictograma o ideograma, que representa el concepto, pero no su pronunciación. Este sistema gráfico permite que un mismo texto pueda ser entendido por hablantes de lenguas diferentes (como los iconos de la informática), aunque cada uno lo lea de modo diverso. Admirado San Francisco Javier de que los japoneses pudieran entender los textos chinos sin saber su lengua, le explica a San Ignacio en una carta cómo funciona su sistema de escritura y sus planes para entrar en China con un libro escrito por japoneses en caracteres chinos, que los chinos entenderían. De modo que hizo escribir un libro sobre la creación del mundo y los misterios de la vida de Cristo «en letra de la Chyna, para quando a la Chyna fuere, para darme a entender hasta saber hablar chyna»[12]. Hasta saber hablar chino.

En cuanto a las lenguas europeas, el *latín* lo hablaba con soltura, como no podía ser menos. Los estudios eclesiásticos, en su caso en la Universidad de París, eran —y lo han sido hasta mediados del siglo XX— siempre en latín: las clases, los libros de texto y los exámenes. Javier vivió once años en París y durante tres años y medio enseñó filosofía, lo que requería soltura en la lengua del Lacio. En

---

[8] Sobre este catecismo, *Epp. Xav.*, II, p. 581–590: «Appendix VII. Xaverii opera tamulica deperdita». Sobre la lengua tamul o malabar, p. 581, nota 2. Señala Alonso Romo 2000, p. 75, que el P. Henrique Henriques se lo corrigió, por lo que no dominaba enteramente el tamil. Pero ya era bastante.

[9] Véase *Epp. Xav.*, II, p. 590–594: «Appendix VIII. Catechismus malaius Xaverii».

[10] En una carta del 29 de enero de 1552 dice que la lengua de Japón «não hé muito defficil de tomar» (*Epp. Xav.*, II, p. 254).

[11] *Epp. Xav.*, II, p. 595–599: «Appendix IX. Xaverii documenta in lingua iaponica scripta». El artículo de Alonso Romo 1999 trata principalmente sobre el japonés de San Francisco Javier.

[12] Carta a San Ignacio del 30 de enero de 1552 (*Epp. Xav.*, II, p. 292).

cuanto al *griego*, este gozaba entonces de gran predicamento en la Universidad, pero no tenemos ninguna señal de que San Francisco Javier lo hubiera estudiado[13].

Francés. Parece que lo hablaba muy bien[14]. Algunos sugieren que Javier conocería el francés antes de ir a París, pues su padre y sus hermanos tuvieron relación, civil y militar respectivamente, con la casa de Albret, que reinó en Navarra, lo que suponía el conocimiento del francés (aunque en realidad allí se hablaba el occitano). Pero esto no va con Francisco, diez años menor que sus hermanos, que se marchó joven a París y nunca estuvo en relación con la dinastía. Pero, ya en París, dio clases en un colegio puramente francés y, aunque estas eran en latín, no todo eran clases. Fuera de estos y otros indicios, tenemos el hecho de que en Roma oía confesiones en la iglesia nacional francesa, San Luigi dei Francesi.

Italiano. Vivió tres años en Italia, y allí ejerció los ministerios espirituales, predicó y dirigía las almas, lo que no hubiera podido realizar sin un conocimiento de su lengua, aunque seguramente —como sus compañeros los primeros jesuitas cuando llegaron en grupo a Italia— la habría aprendido sobre el terreno y no de una forma académica[15].

El *portugués* fue la principal de las lenguas que aprendió[16], lengua que asimiló y hasta interiorizó. En 1540 llegó a Portugal y de allí pasó al Oriente portugués, con lo que permaneció en contacto con su lengua casi los doce últimos años de su vida. Alonso Romo, que dedica un libro a la lengua portuguesa de Francisco Javier, destaca la identificación del gran misionero con el portugués y lo portugués, o su lusitanización[17]. Aunque se trataba de un fenómeno natural en los misioneros de las Indias portuguesas de Oriente[18], en Javier cobró un peso especial. En su correspondencia llama al portugués «nuestra lengua», pero el hecho más conocido y llamativo es el siguiente. En una carta escrita en Malaca el 20 de junio de 1549, camino del Japón, dice: «Vamos tres portu-

---

[13] Sobre el latín y el griego, ALONSO ROMO 2000, p. 65–68, donde analiza las distintas opiniones sobre su conocimiento de la lengua griega.

[14] SCHURHAMMER 1944, I, p. 41*, nota 3; ID. 1992, I, p. 364, nota 11; ALONSO ROMO 2000, p. 68–70. Pero GARCÍA VILLOSLADA 1958, p. 513–515, defiende que no dominaba el francés; lo que le replica SCHURHAMMER 1960, p. 283–286 (reed. en ID. 1964, p. 378–380); aunque su suposición de que «de su tío [Martín de Azpilcueta] el joven Francisco pudo aprender el francés en el solitario castillo» (p. 285; ID. 1964, p. 379) parece imaginación.

[15] SCHURHAMMER 1944, p. 41*, nota 5; ALONSO ROMO 2000, p. 70–72. En sus escritos solo aparece una frase en italiano (ALONSO ROMO 1999, p. 158).

[16] Sobre su proceso de aprendizaje del portugués, ID. 1998, p. 570–573; ID. 2000, p. 72–74.

[17] ID. 1998; ID. 2000, p. 179–180.

[18] ID. 1998, p. 566–568,

gueses»[19]. Pero los tres son españoles (y jesuitas): Francisco Javier, navarro; Cosme de Torres, valenciano; y Juan Fernández, cordobés. Estas expresiones testifican que, después de nueve años de inmersión física y lingüística en el ámbito portugués, esta se había convertido también en una inmersión mental y afectiva. En cuanto al carácter de su portugués, Alonso Romo realiza un estudio lingüístico de casi doscientas páginas[20]. No era su lengua materna, por lo que eran naturales las imperfecciones y sus interferencias con el castellano (y viceversa). «El castellano […] era la lengua con la que estaba más familiarizado, tanto oralmente como por escrito»[21], y era un castellano normal[22].

El *negro–portugués* de los esclavos de la India. Una muestra de la acomodación lingüística de Javier en el apostolado es el aprendizaje y el uso de una especie de criollo portugués usado en la India[23]. Pues hablaba y predicaba a dos públicos distintos lingüísticamente: por un lado los portugueses y, por otro, los indígenas de la India y los esclavos traídos de Mozambique, los cuales usaban un portugués simplificado y mezclado con palabras indígenas, una suerte de criollo. Esta segunda lengua era llamada en los textos contemporáneos *fala negra*, o «medio negro», y es la misma expresión que empleaban los portugueses al describir la lengua que usaba Javier con los indígenas y esclavos. No se conservan muestras de este criollo en los escritos del santo, porque se trataba de una lengua exclusivamente oral. Javier exhortaba a los misioneros a que usaran un lenguaje que todos entendieran, tanto en Goa como en Malaca, poniéndose como ejemplo: «falando el portugués como lo falan los esclavos, de la misma manera como hio lo hacía quando allá estava»[24]. «El Padre hablaba lisa y llanamente; se adaptaba a la comprensión de sus oyentes, y para ser mejor entendido, imitaba el chapurreado negro–portugués de los esclavos y esclavas», dice Schurhammer[25]. Como San Pablo, se hacía todo a todos, se hacía esclavo de todos, para ganarlos a Cristo (1 Cor, 9,19–23).

Nos quedan dos lenguas por examinar, el castellano y el vascuence, que son el objeto de este estudio.

---

[19] *Epp. Xav.*, II, p. 111.

[20] Alonso Romo 2000, p. 141–336.

[21] Ib., p. 107.

[22] Ib., p. 65.

[23] Id. 1998, p. 573–578; Id. 1999, p. 159: Id. 2000, p. 174–179.

[24] Carta del 5 de noviembre de 1549 (*Epp. Xav.*, II, p. 220).

[25] Schurhammer 1992, II, p. 284.

2. La lengua de una familia noble en la Guipúzcoa vascohablante, los Oñaz y Loyola

Creo que el conocimiento y el uso del castellano y el vascuence en la familia de San Ignacio[26] puede ilustrarnos *a fortiori* sobre su uso en la familia noble de San Francisco Javier, pues la provincia de Guipúzcoa ha sido siempre la más densamente vascohablante por no lindar con zonas de otras lenguas. Y, en particular, el municipio de Azpeitia, situado en el centro de la provincia. Como se trata de una ciudad claramente vascohablante, hay que dar por supuesto el conocimiento del vascuence en la familia Loyola, y lo que hay que indagar es el alcance del castellano, mientras que el caso de San Francisco Javier es distinto, pues nació en una zona de lengua castellana, aunque los dos coinciden en pertenecer a una familia principal, lo que influye en el uso de la lengua.

Como es bien sabido, ningún territorio vascohablante ha sido totalmente monolingüe desde la Antigüedad, conviviendo con el ibérico (si es una lengua distinta), el celta, el latín, el árabe, el gascón, el bearnés, el francés, el romance local y el castellano. En la Edad Media, tras decantarse los tres territorios vascos por la Corona de Castilla frente a la de Navarra, el castellano estuvo cada vez más presente a través de los funcionarios, los comerciantes, los escribanos y de todo el que tuviera intereses de cualquier tipo fuera de sus fronteras. Así como en toda persona de cultura o que tuviera que escribir, pues solo se escribía en latín y en romance. De modo que el embajador de Venecia ante Carlos V Andrea Navagero, que pasó por Guipúzcoa en 1529, dijo que en Guipúzcoa y en Vizcaya la mayoría de los hombres sabían el castellano, a diferencia de las mujeres[27]. Y Luis Michelena:

> «El bilingüismo, por lo menos, tuvo que estar siempre bastante difundido en todo el país. Uno puede dudar de que buena parte del público estuviera capacitado para apreciar los matices de las representaciones teatrales en castellano que se daban en el siglo XVI, en Rentería y Lesaca por ejemplo, pero no tiene más remedio que aceptar su realidad».[28]

Como dicen los autores, este bilingüismo no era horizontal o territorial, sino vertical o social. Se daba sobre todo en las capas sociales superiores,

---

[26] Véase en VERD 2011 un estudio sobre el particular con las referencias bibliográficas correspondientes.

[27] «Los más de los hombres lo saben [el castellano], pero las mujeres no conocen más que su habla nativa» (VERD 2011, p. 155).

[28] MICHELENA 1977, p. 24.

las cuales, aunque normalmente bilingües, conocían bien el castellano, y con esto pasamos a la familia de los Loyola[29]. Los señores de Loyola, además del vascuence, conocían y usaban el castellano, no solo por pertenecer a las familias principales (Parientes Mayores), sino por sus frecuentísimas incursiones y relaciones en los otros territorios de Castilla, América y Europa, para lo que les era imprescindible la lengua de Castilla. He aquí una visión general del uso del castellano en la familia[30].

— El tatarabuelo de San Ignacio, Beltrán Ibáñez (o Yáñez) de Loyola (I), se había criado en casa del magnate castellano Diego López de Zúñiga o Stúñiga, mariscal y justicia mayor de Castilla, cuya esposa estaba emparentada con los Loyola. Y un hijo suyo, Juan Pérez de Loyola, «murió moço en Castilla».

— Su nieto (y abuelo paterno de San Ignacio), Juan Pérez de Loyola (III), fue castigado con cuatro años de destierro en Jimena de la Frontera (Cádiz) por Enrique IV, junto con otros Parientes Mayores, por sus luchas en Guipúzcoa contra las villas. Lo cual no menoscabó su lealtad al monarca, que le confirmó sus privilegios y le concedió otros.

— Beltrán Yáñez (Ibáñez) de Oñaz y Loyola (II), padre de San Ignacio, luchó por la sucesión de Isabel la Católica contra el rey de Portugal, que defendía a la Beltraneja, estuvo en el cerco de Toro, que había ocupado Portugal, y defendió Burgos contra el asedio lusitano (además de defender Fuenterrabía, asediada por los franceses). Estuvo en la conquista de Granada. Por todo ello le recompensaron los Reyes Católicos.

— De Marina Sánchez de Licona, madre de San Ignacio, se sabe muy poco, ni su lugar de nacimiento, pero tenía que hablar perfectamente el castellano, pues vivió en Valladolid, donde su padre se vio obligado a residir mucho tiempo. Pues este, Martín García de Licona, estuvo consagrado al servicio del rey de Castilla y fue oidor de la Real Audiencia o Chancillería de Valladolid.

Con estos padres, ¿quién duda del conocimiento y del uso de la lengua de Castilla en el hogar de San Ignacio?

— Todos los hermanos varones del santo salieron del solar de Loyola. El mayor, Juan Pérez de Loyola, fue a luchar por España contra los franceses en

---

[29] La investigación más completa sobre la genealogía de la familia Oñaz–Loyola es la de Cándido de Dalmases, en latín, en *Fontes doc.*, p. 759–826. Dalmases 1978 es una exposición condensada en español del estudio anterior. Fernández Martín 1991, p. 53–81, completa con documentos de toda índole la saga de los Loyola, como la llama. Véase también Cabasés 2003, con las dos genealogías de los Loyola y los Javier, que terminaron unificadas. El de Marín Paredes 1998 es un estudio histórico, social y político sobre la estirpe de la familia Oñaz–Loyola (especialmente en p. 139–316).

[30] Para las referencias bibliográficas y una exposición detallada de lo que sigue, Verd 2011, p. 162–173.

Nápoles, donde parece que murió. Sobre el segundogénito y heredero, Martín García de Oñaz, véase a continuación. Beltrán de Loyola fue bachiller, por lo que tuvo que acudir a un centro académico fuera de las Vascongadas, pero se dio a las armas, muriendo en Nápoles al servicio de España, como su hermano mayor. Ochoa Pérez de Loyola también se dio a la milicia, en Flandes y en España. Hernando de Loyola marchó a América. El hermano sacerdote, Pero López de Loyola, hizo tres viajes a Roma, desde donde escribía en castellano a su hermano mayor.

— Martín García de Oñaz, el heredero por la muerte de su hermano mayor y hermano de San Ignacio, debió de frecuentar la corte de Castilla, pues se casó en Ocaña (Toledo) con Magdalena de Araoz (tía del P. Araoz), dama de la reina Isabel. Instituyó el mayorazgo en favor de su hijo Beltrán.

— Beltrán de Oñaz y Loyola se casó con Juana de Recalde, que era sevillana[31], el domingo 9 de julio de 1536 en Lebrija, a donde acudió como testigo su hermano Martín García de Loyola (II). En octubre del año siguiente nació y fue bautizado en Lebrija el primogénito Martín, que murió.

— Lorenza de Oñaz, hija de Beltrán, heredó el mayorazgo por muerte de sus hermanos varones y se casó con Juan de Borja, tercer hijo de San Francisco de Borja, que sería embajador en Portugal, donde vivió. Lorenza hizo su testamento en Oporto y murió en Berlanga (Badajoz). No sigo con sus hijas, todas residentes en Castilla. Con este matrimonio entre Lorenza de Oñaz y Juan de Borja la integración de la familia Loyola con el reino de España llegó a su culminación.

No hace falta continuar con los sobrinos de San Ignacio y con los que se fueron a América, como su sobrino nieto el franciscano Martín Ignacio de Loyola, que fue la primera persona que dio dos veces la vuelta al mundo, terminando como obispo de Asunción (Paraguay).

Sin duda se expresó bien el P. Ricardo García Villoslada, cuando calificó a los miembros de la familia Loyola como «saetas disparadas a la redonda»[32]. Fernández Martín muestra, a partir de los documentos que recoge, cómo «la familia Loyola se expandió por el ancho mundo», por toda España, México, Perú, Lima, Quito, Río de la Plata, Nicaragua, Francia, Túnez, Argel, la India, China y Filipinas[33].

Está claro el dominio y el predominio del castellano en la familia de Loyola, normal en las personas socialmente relevantes, a pesar de vivir en una

---

[31] Era sabido que vivía en Lebrija, hija de padres azcoitianos. Que fuera sevillana lo descubrió y publicó en varios artículos Francisco de Borja Medina, S.J. (VERD 2011, p. 167–168).

[32] GARCÍA VILLOSLADA 1986, p. 48.

[33] FERNÁNDEZ MARTÍN 1991, p. 52.

ciudad densamente vascohablante como Azpeitia. Pasemos de los señores de Loyola a los señores de Javier. O sea, a una familia, que al contrario que la de los Loyola, vivía en un territorio de habla castellana.

3. La lengua de la zona, la villa y el castillo de Javier

En efecto, la familia de San Francisco Javier vivía en una zona de Navarra de lengua castellana[34]. Aparte de la ribera del Ebro, que había mantenido su romanidad, en la mayor parte del resto de Navarra prevalecía el vascuence, por una revasconización tras la caída del Imperio romano, cuando, por la intensa romanización, el vasco estuvo a punto de extinguirse según Michelena[35]. Pero la Iglesia sustituyó al Imperio como foco de romanización[36]. El latín no desapareció, como prueba la pervivencia y expansión del cristianismo, que sin el latín (en la doctrina, en la liturgia, en los estudios, en los monasterios, en la formación de los clérigos) no podía vivir. Además los núcleos romano–latinos en territorio vascón no habían desaparecido, continuaron con los visigodos y sobrevivieron con los musulmanes, como atestigua San Eulogio de Córdoba, cuando en el año 848 visitó Leyre y otros monasterios de la comarca, quedando maravillado por su legado latino. Y el cordobés San Eulogio se tenía que comunicar con los monjes navarros o en un latín tardío o en un protorromance. Leyre siguió existiendo.

Si en Navarra se formó un reino cristiano, como en el resto del norte peninsular, fue a partir de las minorías cristianas y romances, no de los caseríos vascohablantes[37]. Los reyes de Navarra tenían que conocer el romance para comunicarse con los otros reinos, sus reyes y sus aristocracias, con los que gozaban de parentesco y con los que colaboraban (como en las Navas de Tolosa). Aparte de que el mismo reino de Navarra ocupaba territorios de lengua romance, como la Rioja, que conquistó Sancho Garcés I (905–925), poniendo la capital en Nájera. Y la monarquía y la cancillería regia, por su carácter itinerante, fueron un foco de prestigio y difusión del romance en Navarra[38]. Por otra parte, el romance se sentía reforzado por los inmigrantes francos, que

[34] En Verd 2013 se encuentra el estudio, con las fuentes, sobre el habla de la zona de Javier.

[35] Ib., p. 335–340: «La romanización de Navarra en la Antigüedad»; y p. 338, sobre el peligro de extinción del vasco y su recuperación.

[36] Ib., p. 337–338.

[37] Ib., p. 339.

[38] Ib., p. 345–346.

hablaban occitano, gascón y bearnés, con sus barrios propios en Pamplona y Estella[39].

Se puede decir que la opción por la cultura romance ya estaba asentada en el siglo XII, pues favorecía el contacto con los vecinos peninsulares, y no se puede decir que en el siglo XIV el romance se limitaba a las minorías letradas. Por todo ello, el sentimiento en ese siglo era que el «lengoage de Navarra» y el «ydiomate Navarre terre» (el de la coronación de Carlos III en 1390, cuyo texto se conoce), o sea, la lengua oficial de reino, no era el vascuence sino la lengua romance, calificada en un acuerdo sinodal de 1454 como «lengua vulgar y maternal»[40]. Mientras que la discutida expresión «lingua Nauarrorum», de un documento privado de la época de Sancho el Sabio (1167), se refería entonces al vasco como la lengua de los campesinos[41].

Por otra parte, había en Navarra durante la Edad Media, además de en el sur, una zona especial en el este, colindante con Aragón, compacta y primitiva de lengua romance que comprendía Leyre, el Romanzado, el Almiradío de Navascués, Yesa, Sangüesa, Lumbier, Cáseda, Aibar… y Javier[42]. En toda ella se hablaba romance siglos antes de que naciera en 1506 el gran apóstol de Oriente[43]. Pues algunos autores, basados en la fuerza probatoria de la presencia, porcentaje y densidad de la lengua en que se expresa la toponimia

[39] Ib., p. 341.

[40] Ib., p. 342.

[41] En ib., p. 342–345 se trata sobre la discutida expresión *lingua Navarrorum*, usada como argumento a favor del vascuence como la lengua propia de Navarra según (dicen) el Rey Sancho el Sabio. Pero los investigadores dicen que no es un etnónimo sino un sociónimo, referido a una clase social, aquí a los campesinos. Así se deduce de otros textos, como el fuero concedido a los francos en Pamplona (1129): «que no habiten entre vosotros ni *navarros* ni clérigos ni soldados ni infanzones», donde los «navarros» aparecen como una clase social más. La expresión se le ha atribuido al rey Sancho VI el Sabio, pero se encuentra en un documento privado, no un documento regio, que además el rey no llegó a firmar. Véase también MICHELENA 1984, p. 15.

[42] Sobre la delimitación de esta zona romance, VERD 2013, p. 316–317, 353, 365. En p. 365–367: «El territorio del romance», con la problemática del Romanzado.

[43] En 1933 publicó Manuel de Lecuona un texto de 1587, con una lista de los pueblos del obispado de Pamplona, de los que pensaba que estaban agrupados por idiomas. Tomando los pueblos de la lista, Lecuona trazó una línea que separaría la parte vascohablante de la castellana, respectivamente al norte y al sur de Navarra. Y resulta que esa frontera lingüística quedaría por debajo de Sangüesa. Por tanto, en 1587 Sangüesa y Javier serían del norte vascohablante. Aunque al principio fue aceptada esta interpretación (incluso por Menéndez Pidal, que tuvo que modificar su exposición lingüística), hoy está totalmente desautorizada por los especialistas. Véase sobre ello VERD 2013, p. 354–357: «Objeciones. El documento de 1587». También lo refuta SCHURHAMMER 1992, I, p. 37–38, nota 130; texto que copia RECONDO 2001, p. 104 (rectificando así su posición de 1961, en la que había aceptado la interpretación de Lecuona).

menor[44], ponen la romanización de esa zona en el siglo XI, en el siglo X[45], e incluso en el siglo V para Sangüesa (y, consecuentemente, Javier), o sea, a la caída del Imperio romano[46]. Además, sus topónimos de origen vasco muestran con frecuencia un romanceamiento con diptongo (Sangüesa, Javier…), lo que supone una romanización antigua. Aparte de que en esos pueblos se han encontrado inscripciones romanas. En Javier quedan restos de la calzada romana, y en la colina que está enfrente se encuentran los vestigios de la fortaleza primitiva, *El Castellar*, con su templo romano y otros restos romanos y griegos (fortaleza a la que sustituyó nuestro castillo). Por doquier, dice el P. Schurhammer, tropieza el arado con reliquias romanas[47]. Y al pie del actual castillo de Javier se encontró una estela romana, cuya inscripción podemos leer[48].

Son muy importantes los corrimientos de frontera entre los reinos de Navarra y Aragón que sufrieron Javier y los pueblos de la franja[49]. Hoy el castillo y la villa están en la misma frontera, a dos kilómetros de Aragón, pero no siempre fue así. Tomemos como referencia a Sangüesa, que está unos ocho kilómetros al oeste de Javier, por tanto más separada de Aragón, y en la margen izquierda —al este— del río del mismo nombre, por lo que su inserción en el reino aragonés ponía la frontera en el río Aragón, incluyendo a Javier. Aunque Sangüesa era y es navarra, pasó a Ramiro I de Aragón con todos sus términos hasta el río Aragón en el siglo XI, hacia 1063–1064. Muerto Sancho el de Peñalén, con Sancho Ramírez de Aragón quedaron en una sola mano Aragón y Navarra desde 1076. En 1134 se separaron los reinos de Aragón y Pamplona y parece que Sangüesa se quedó en Navarra. Pero, por el pacto de Vadoluengo (enero de 1135), Sangüesa volvió a ser aragonesa, quedando la frontera en el río Aragón. La frontera definitiva quedó fijada en mayo de 1135, cuando Sangüesa volvió a Navarra. Todos estos cambios afectaban especialmente a Javier, más cercano a Aragón.

---

[44] La toponimia menor («camino de…», «fuente…») es la que atestigua el habla de la comunidad, pues nace —y se cambia— en el día a día, mientras que la toponimia mayor procede frecuentemente de tiempos remotos, sin conexión con la lengua de los hablantes actuales: Pirineos, Cádiz, México, Colonia, Lyon, Estambul, etc. Véase Verd 2013, p. 357–359: «El testimonio de la toponimia».

[45] Verd 2013, p. 357–358.

[46] Ib., p. 358, 361; Belasko 2004, p. 65, 72–73.

[47] Schurhammer 1992, I, p. 14.

[48] Verd 2013, p. 352. Véase el largo estudio arqueológico de Recondo 1957. Algunos datos arqueológicos, entre ellos la estela, en Moreno Escribano 1969, p. 3–5.

[49] Verd 2013, p. 347–348.

También sufrió cambios de dueño el mismo castillo de Javier, pues los reyes compraban y vendían castillos a sus súbditos, y una ciudad o una fortaleza de un territorio podía estar en posesión de otro monarca, sobre todo si eran de frontera. Parece que el castillo fue ocupado por un noble de origen navarro y alavés, don Ladrón, que había abandonado a su rey y había conquistado la fortaleza para el rey de Aragón hacia 1200. Después Sancho el Fuerte (1194–1234), el de las Navas de Tolosa, compró el castillo al caballero don Ladrón por dos años. Más tarde lo compró el infante Fernando de Aragón. Finalmente Sancho el Fuerte volvió a comprarlo definitivamente para Navarra y se lo entregó a don Adán de Sada[50]. Moreno Escribano lo expone con detalle y con los documentos notariales correspondientes, así como todos los posesores del castillo desde 1215 hasta nuestros días[51].

Con Adán de Sada (también llamado Adán Aznárez de Sada) empieza la lista de los Javier posesores del castillo, que forman el linaje más ilustre del santo, linaje que llegará a él sin interrupción, pues, como vamos a ver, la estirpe del solar de Javier (los Aznárez de Sada) no se extinguió, aunque se transmitiera por línea femenina, hasta nuestros días.

En cuanto al monasterio de Leyre, sus monjes se consideraban súbditos del rey de Aragón, aunque en 1137 aceptaron el señorío del rey de Navarra. Pero entonces era más aragonés que navarro, de tal modo que Alfonso II de Aragón (1162–1196) lo consideraba como uno de los monasterios de su reino[52].

Todos estos cambios indican la situación lingüística del castillo en los siglos anteriores al nacimiento del santo misionero y su fuerte relación con Aragón. Sin entrar en explicaciones filológicas especializadas y prolijas, su mismo nombre muestra que, por su forma vasca original y su derivado romance[53], pertenecía al dominio lingüístico pirenaico–aragonés, en hermandad con los numerosos *Javierre* de Aragón[54]. Modernamente los naturales de Javierre de Bielsa pronuncian su pueblo como *Ixabierre*, y esta es su grafía en aragonés;

---

[50] Ibidem, sobre los cambios de mano del castillo. También FORTÚN 2006, p. 15–17.

[51] MORENO ESCRIBANO 1969, p. 6–15. Con sus fechas, estos son los primeros posesores según su lista final (p. 15): don Ladrón Pérez (1215–1217); el rey de Navarra don Sancho VII el Fuerte (1217–1219); el Infante don Fernando de Aragón (1219–1223); el rey de Navarra don Sancho VII el Fuerte (1223–1234); el rey de Navarra Teobaldo I de Champaña (1234–1236); don Adán de Sada (o Aznárez de Sada) (1236–1251), con el que empieza el linaje en el castillo de Javier.

[52] Véanse las referencias en VERD 2013, p. 347.

[53] Para la explicación filológica del topónimo de Javier, véase ib., p. 313–334.

[54] Ib., p. 334: «Recapitulación. El dominio lingüístico»; p. 359–367: «Conclusión. Un dominio cultural y lingüístico». En p. 348–349 (y p. 361), sobre la comunidad vascónico–romance entre el este de Navarra y el Alto Aragón hasta el río Ésera.

pues bien, en la Edad Media nuestro castillo se llamaba también *Issabierr*, *Castieyllo de Isavier* (1236)[55].

Además, las comunicaciones de los habitantes de Javier con Aragón eran mucho más fáciles que con Sangüesa, por ejemplo; antiguamente muy difícil entre barrancos y peñascales[56]. Javier está a un par de kilómetros de la raya de Aragón, y a unos cinco kilómetros de Undués de (cabo) Lerda[57], el pueblo aragonés más cercano, que está bien a la vista, de manera que comparten el mismo valle, que algunos llaman «vallecito de Lerda» (lo que propiciará, como veremos, una relación estrecha de la familia de San Francisco Javier con el pueblo y la región). La cercanía de Lerda afectará al nombre del castillo y de la villa. Es usual que, cuando un topónimo es común, se le añada el nombre de un accidente geográfico cercano para distinguirlo, como en los numerosos Villanueva y Alcalá (Alcalá de Henares, del Júcar, del Moncayo, etc.). Y lo mismo ocurre con la docena de *Javierre* de Aragón[58]: Javierre de Bielsa, Javierre de Ara, Javierre del Obispo… Así como Undués se llamó Undués de (cabo) Lerda para distinguirlo de Undués Pintano, la villa de Javier era llamada *Javier de cabo Lerda* en el siglo XIII[59]. Fueron los aragoneses los que pusieron sobrenombre al *Javierre* de Navarra (así aparece nuestro Javier en las fuentes más antiguas). Después, cuando se impuso la forma *Javier* sin vocal final, decayó, por innecesario, el sobrenombre. No es el único aragonesismo del castillo[60].

Resumiendo, el castillo y la villa de Javier[61], de origen vascónico (ibérico, diría Menéndez Pidal), fueron romanizados tempranamente. Según Belasko perdieron la lengua vasca hacia el siglo V, a la caída del Imperio romano[62]. Y

---

[55] Ib., p. 314, 324.

[56] Ib., p. 360.

[57] Sobre Undués de Lerda, que aparecerá repetidamente en este estudio, véase la obra de López Aguerri *et al*. 2011.

[58] En Verd 2013, p. 350–351, la lista de los Javierre. También, con amplia información histórica de cada uno, en Recondo 2001, p. 126–132; y, brevemente, en Id. 1988, p. 5.

[59] Verd 2013, p. 364–365.

[60] Un topónimo de la zona de Javier es *El Molinaz*, y la antigua fortaleza frente a Javier *El Castellar* se llamaba antes *El Castellaz*. Se trata simplemente del sufijo aumentativo *–azo*, que en aragonés se apocopa: como en *fornaz* 'hornazo' u 'horno grande', que también es un topónimo de Huesca (ib., p. 330–331). Así como se llamaban *La Torraza* la misma torre del homenaje del castillo de Javier y otras fortificaciones aragonesas del contorno.

[61] El castillo se rodeó de una población: «Savierr, meum castellum et villam», se dice en un documento de 1217 (ib., p. 314, nota 8).

[62] Belasko 2004, p. 72–73, se inclina por la «romanización completa» en el siglo V para Sangüesa y Navascués. Y piensa que «las localidades llamadas *Javier* y *Javierre* que salpicaron la

evolucionaron del latín al romance local, que era un romance de influencia aragonesa[63]. Entre los siglos XIV–XV se produjo en Navarra (y en Javier) el paso del romance navarro autóctono al castellano[64]. La toponimia menor del territorio de Javier es toda castellana, no vascongada[65]. Esta es la historia y la realidad de la lengua de la zona y del castillo en el que nació San Francisco Javier[66].

4. La lengua de la familia de San Francisco Javier

No se trata de mostrar que la familia de San Francisco Javier conocía el castellano, algo completamente superfluo por la documentación existente, sino de considerar y valorar como es debido el lugar que ocupaba el castellano dentro de la familia y en el mismo santo. En la recopilación citada del P. Escalada con la documentación histórica del castillo hay escrituras en castellano del padre y de la madre del santo con sus firmas autógrafas. Los numerosos textos de la época que reproduce el P. Recondo en su libro de 1970 están en castellano, como espejo de la presencia de la lengua en los familiares y en todo el reino.

En cuanto al castillo, lo normal es que la familia hablara la lengua del lugar, cuando además era la lengua de prestigio social y la familia pertenecía a las clases superiores, que es el caso de los Javier (y, como vimos, de los Loyola). Es más, también en las zonas vascohablantes las clases altas (como los Azpilcueta y los Jaso) hablaban con normalidad la lengua oficial.

---

región navarrroaragonesa» se encuentran en un mismo dominio lingüístico y cultural con el Alto Aragón y que «la pérdida del euskera en esta comarca debió de darse en las postrimerías del Imperio romano» (ib., p. 65; VERD 2013, p. 367).

[63] VERD 2013, p. 317.

[64] El cambio se empezó en el siglo XIV y se consumó al final del siglo XV (ib., p. 341), mucho antes de la unión política entre Navarra y Castilla. Exactamente el mismo cambio encontramos en la documentación del castillo de Javier que publicó el P. Francisco Escalada (ver en la bibliografía). Empieza en 1217, y, fuera de algunos pocos documentos en latín, los demás están en romance, al principio navarro, y desde fines del siglo XV en castellano.

[65] Ejemplos de la toponimia menor del entorno de Javier (toda castellana, fuera de una palabra de origen dudoso): Abadía, Malpaso, El Viso, San Felices, La Torreta, Adoratorio, Las Viñas Viejas, etc. (VERD 2013, p. 358–359; RECONDO 1988, p. 6, mapa; y p. 7, nota 16; ID. 2001, p. 117–119: «La toponimia de Javier»).

[66] El mismo Schurhammer lo reconoce: «El Castillo en que él creció caía en terreno de habla castellana, a pesar de su nombre vasco. Es cierto que se hablaba el castellano en toda la cuenca del Aragón hasta Tudela, y en las estaciones romanas de Liédena y Lumbier, y en los once pueblos más hacia el norte, avanzada extrema de esa lengua, cuyo recinto se llamaba por lo mismo *El Romanzado*» (SCHURHAMMER 1992, I, p. 37).

Aduce Schurhammer a favor del uso de la lengua vasca que las familias de los padres del santo apóstol procedían de zona vascohablante: «vasca era la lengua de la Baja Navarra, patria de su padre»[67]. La frase está redactada como si su padre fuera primordialmente de lengua vasca, pero no era así. Y, aunque lo fuera, verdaderamente el argumento de Schurhammer es muy flojo. Cuántos hijos hay (el que esto escribe) que no hablan la lengua de su padre, incluso habiendo vivido en su tierra, y con más razón si viven fuera de ella, como es el caso de Francisco Javier, que no estuvo en Jassu[68].

Es cierto que la familia paterna, los Jaso o Jassu, procedían de Jatsu, de Ultrapuertos o Baja Navarra, más allá de los Pirineos, pero se trasladó a la corte de Navarra al servicio de Carlos, Príncipe de Viana, el cual había nacido en Castilla (Peñafiel, Valladolid). Era el caso de Arnal Periz de Jaso[69], el padre de don Juan de Jaso y abuelo del santo, que se fue a vivir a Pamplona, que, entre otros cargos, fue tesorero del Príncipe, y que consiguió un puesto entre la alta nobleza por su matrimonio con Guillerma de Atondo. La lengua castellana era el instrumento con el que realizaba sus cometidos políticos y administrativos. Pues, como dice García Villoslada, «la lengua oficial y ordinaria de la corte era el castellano, y en la lengua de Castilla se redactaban los documentos de la cancillería»[70]. Es más, también en la Baja Navarra, al norte de los Pirineos, había entrado el castellano en las esferas oficiales, pues, aunque las juntas, los debates en la Corte de Justicia, las discusiones de los Estados y las asambleas municipales tenían lugar en vascuence, «al redactar las actas se empleó el castellano antes de 1512», no el bearnés ni el francés[71]; y, según Irigaray, así fue «hasta entrado el siglo XVIII»[72].

Su hijo Juan de Jaso y Atondo, padre del santo, si no llegó a nacer en Pamplona[73], allí vivió con sus padres y hermanos. Pamplona en aquella época

---

[67] Schurhammer 1992, I, p. 38. Repite el argumento en Id. 1960, p. 270 (reed. en Id. 1964, p. 368).

[68] Schurhammer 1947, en p. 469–471: «Jassu» (artículo reproducido con otro título, *Casas habitadas por Javier en Navarra*, en Id. 1965, p. 251–252) niega que Francisco Javier hubiera estado en Jassu. También lo niega en Id. 1946, p. 90–93: «Jassu» (reed. en Id. 1964, p. 420–422).

[69] Sobre él, Moreno Escribano 1969, p. 33–35; Recondo 1988, p. 10–12; Id. 1970, p. 31–70; Schurhammer 1992, I, p. 4.

[70] García Villoslada 1958, p. 515.

[71] Recondo 1961, p. 122 (reed. en Id. 2001, p. 14).

[72] Irigaray 1961, p. 102.

[73] Nació en Pamplona según Recondo 1988, p. 13. Moreno Escribano 1969, p. 37, dice que nació en Saint–Jean–Pied–de–Port. Schurhammer no se pronuncia. Son conjeturas. Depende de con qué edad se trasladó su padre a Pamplona.

era bilingüe, y parece que mayoritariamente de lengua romance[74], sobre todo en las clases superiores, a la que pertenecía la familia. Juan de Jaso conocía probablemente el vascuence por su contexto familiar y su movilidad por Navarra, pero es una deducción; lo que consta documentalmente es que se encontraba a sus anchas con el castellano. Escribió una *Crónica de los Reyes de Navarra* en castellano[75]. Se doctoró en Derecho Canónico por la Universidad de Bolonia, donde realizó sus estudios como colegial en San Clemente *de los Españoles*. Fue embajador en la Corte de los Reyes Católicos, donde dejó a su hija Magdalena como dama de honor de Isabel la Católica. Tras la conquista de Navarra (1512), prestó homenaje muy pronto a Fernando el Católico en Medina del Campo (1513). El rey Fernando lo mantuvo en el Consejo Real, llamándolo «bienamado consejero»[76].

También alega Schurhammer el lugar de origen de la familia materna de San Francisco Javier, los Azpilcueta: «el vasco se hablaba en el valle del Baztán, la tierra de su madre»[77]. Pero no era «la tierra de su madre», sino la tierra del abuelo del santo. Además, aunque procediera de una zona vascohablante, Martín de Azpilcueta sin duda hablaba perfectamente el castellano por sus cargos en la corte del rey Juan de Albret, porque fue nombrado escudero del rey y camarlengo de su majestad, y porque entró a formar parte de las Cortes de Tafalla a título de diputado[78]; y sabemos que la lengua de las Cortes era el romance. En castellano tenía que hablar con su mujer, Juana Aznárez de Sada, cuando se fue a vivir en su castillo de lengua castellana.

Volvemos a lo mismo: la lengua de los abuelos no condiciona la de los nietos, y menos «la tierra» de los abuelos. El P. Arrupe, como veremos, no aprendió la lengua vasca en la que hablaban sus padres en casa.

---

[74] CIERBIDE 1998, p. 511: «afirmar que en la Pamplona medieval […] era común la lengua vasca […] no pasa de ser una sencilla exageración. […] Sí habría vascohablantes, pero de condición servil o de modestos labradores […]. La presencia real de vascohablantes en Pamplona fue un hecho posterior, de la segunda mitad del siglo XVI y del siglo XVII y fue el resultado de la inmigración interna, procedente de su entorno rural». Esta inmigración vasconizante es posterior a Juan de Jaso. Ver VERD 2013, p. 368.

[75] Publicada por FITA 1894.

[76] FORTÚN 2006, p. 36. La fotografía del documento del Rey, en el que le llama «bienamado consejero», en p. 43. Transcripción del documento, en ESCALADA, *Documentos*, doc. n. XIV, 2.º (ed. de 2001, p. 272). Ver también GARCÍA VILLOSLADA 1958, p. 501.

[77] SCHURHAMMER 1992, I, p. 38.

[78] MORENO ESCRIBANO 1969, p. 59–60.

4.1. La estirpe materna de San Francisco Javier

El valle del Baztán era el lugar de origen de una de las dos líneas genealógicas de la madre del santo, la de su padre —Martín de Azpilcueta—, pero no la de su madre —Juana Aznárez de Sada, «señora de Javier»—. Parece que la estirpe de los Aznárez de Sada, que es la estirpe del solar de Javier, tiene poca importancia para Schurhammer[79], pero era el linaje más ilustre del santo —que ese apellido escogió—, linaje que se había asentado en el castillo dos siglos y medio antes con Adán de Sada (o Adán Aznárez de Sada) y que llegará a Francisco sin interrupción[80], pues no se extinguió.

Conviene incluir aquí un inciso para justificar la última frase, que es importante. Pues hay un problema con Alfonso (Alonso) de Artieda, un extraño de la familia, que se hizo por la fuerza con la posesión del castillo hacia 1430[81]. ¿Suplantó del todo a los Aznárez de Sada? No, según los autores, porque, por su matrimonio con la señora del castillo de Javier, se mantuvo la sangre y la estirpe de los Aznárez. Se dan dos explicaciones de este hecho, aunque con el mismo resultado. Según Recondo, Alfonso de Artieda se casó con la heredera de Javier, de la que nació Juana Aznárez o Juana Alfonso[82], abuela del santo, con lo que se continuó el linaje por línea materna. Precisa

---

[79] Al dar la genealogía materna de San Francisco Javier, Schurhammer (1992, I, p. 956–957) solo expone la rama de los Azpilcueta, prescindiendo de la rama de los Javier (los Aznárez de Sada), que era mucho más importante. Sobre su estudio de los Aznárez de Sada, véase la nota siguiente.

[80] No hay una genealogía perfecta de los Aznárez de Sada, por lagunas en la documentación y porque la que hay la interpretan los autores de distinto modo. El texto de Schurhammer 1946, p. 104–107 (reed. en Id. 1964, p. 430–432), es el más riguroso, con especificación de las fuentes, pero no es una genealogía, pues es muy sucinto y le faltan eslabones; en Id. 1992, I, p. 16, trata solo de los primeros señores del castillo. Moreno Escribano 1969, p. 95–120 (y p. 1–15) es el más amplio, pero no está actualizado. Fortún 2006, *Los señores de Javier. Un linaje en torno a un santo*, expone con rigor en las guardas y en el texto la genealogía de la estirpe de Javier del siglo XIII al siglo XXI, pero escuetamente. Recondo 1988, p. 8–10, es narrativo sin seguir un riguroso orden sucesorio. También es narrativo, pero llegando hasta el siglo XX, Escalada, *Documentos*, ed. de 2001, p. 22–48. Véase también Cabasés 2003, p. 16–23 y el cuadro genealógico desplegable.

[81] Al menos desde 1423, según Schurhammer 1946, p. 110 (reed. en Id. 1964, p. 434): «seit wenigstens 1423 ist Alonso de Artieda Herr von Xavier». Según Recondo (ver la nota siguiente), hacia 1440.

[82] Recondo 1988, p. 9–10: «Hacia 1440 […] apareció violentamente Carlos de Artieda […] que tomó por fuerza el castillo de Xavier […]. Luego puso en él a su hermano Alfonso de Artieda y lo casó con la heredera anónima de Xavier. […] Alfonso de Artieda tuvo una hija, Juana Aznárez, llamada también Juana Alfonso, que vino a casar con Martín de Azpilcueta». Cabasés 2003, p. 16: «Alfonso de Artieda se casa con una Aznárez de Sada, cuyo nombre de pila ignoramos, con lo que el Castillo […] recupera el linaje que lo había tenido desde finales del primer tercio del siglo XIII».

más Schurhammer[83], que dice que Alfonso de Artieda se casó con la viuda del señor de Javier (Martín de Aznárez, o bien, Martín Ruiz de Aznárez, que son el mismo), la cual ya tenía tres hijos, de los cuales uno era Juana Aznárez[84], hijastra, por tanto, de Alfonso de Artieda, pero continuadora de la estirpe, que legó a San Francisco Javier. En las dos explicaciones se mantiene la línea genealógica de los Aznárez de Sada, pero en la segunda queda excluido Artieda en la generación, pues el padre de Juana es Martín Aznárez de Sada[85].

Cros llega más lejos en su desestima de la línea de los Aznárez de Sada, pues tiene en nada ese linaje de San Francisco Javier. Dice que la sangre de los Jaso y de los Azpilcueta es la verdadera sangre que corre por las venas de Francisco, mientras que lo que le viene de los Aznárez es, más verdaderamente, el destello de una «gloria humana»[86]. Me parece un despropósito. Primero, porque un hijo tiene la sangre del padre y la de la madre por igual; o, si me apuran, biológicamente la de la madre. Segundo, porque los Aznárez de Sada son los Javier. También dice que los Azpilcueta suplantaron a los Aznárez[87]. Pero solo en el orden de los apellidos según el uso tradicional; y ahora, cuando se puede anteponer el apellido materno, ni siquiera genealógicamente. Y menos en la sangre, pues los 4 o los 8 o los 16 o los 32 apellidos de una persona se reparten la sangre de los padres y las madres en la misma proporción. Francisco Javier era tan Aznárez de Sada —Javier— como Azpilcueta. (Al P. Cros le disgustará que ese linaje no tuviera nada que ver con Francia y con Tierra de Vascos, como veremos al tratar de la nacionalidad del santo).

---

[83] SCHURHAMMER 1946, p. 107–110 (reed. en ID. 1964, p. 432–434); sin la argumentación, en ID. 1992, I, p. 16–17, nota 23.

[84] SCHURHAMMER 1946, p. 109–110 (reed. en ID. 1964, p. 434) aclara los nombres de los tres hermanos: Alonso (Alfonsico), muerto prematuramente, María y Juana. Martín de Azpilcueta (el abuelo de San Francisco Javier) se casó primero con María, que murió sin hijos, y después con su hermana Juana.

[85] SCHURHAMMER 1946, p. 110 (reed. en ID. 1964, p. 434): «Franz Xaver war also kein Artieda». ID. 1992, I, p. 16–17, nota 23: «Juana era hija de Martín Aznárez (alias Ruyz) de Sada, e hijastra de Alonso de Artieda».

[86] CROS 1900, I, p. 23: «Le sang des Jassu ou des Echeberria, uni au sang des Azpilcueta, est donc le plus vrai sang des veines de Francisco: ce qui lui vient des Aznarez c'est, avec plus de vérité, le rayonnement d'une gloire humaine».

[87] Ib., I, p. 19 y 23. En la p. 23 dice que hubo dos suplantaciones de los Aznárez, primero por los Artieda y después por los Azpilcueta. Pero como acabamos de ver, Francisco Javier no era un Artieda, según Schurhammer.

4.2. El influjo del solar materno, tierra y patria de San Francisco Javier

Además, la parte materna del santo, no solo nobiliariamente sino en la práctica, en el día a día, era la principal en la vida de Francisco. Según Schurhammer, vivió con su madre en el castillo hasta que con diecinueve años partió para París[88], mientras que su padre había muerto cuando él tenía nueve años y estaba «casi siempre» ausente por sus obligaciones[89]. Pocos recuerdos podía tener su hijo de él, «en aquella soledad apartada del mundo»[90] en la que vivía, y sin salir de aquel «castillo solitario», según Schurhammer[91]. Pues, si su madre vivió unos años de su juventud en Sangüesa, que era también una ciudad de lengua castellana, con un excepcional Estudio Real[92], su hijo realizó sus estudios en el mismo Javier, según defiende Schurhammer con firmeza[93], y «no salió de él [el castillo] hasta que abandonó definitivamente y para siempre su tierra»[94]. Y, cuando el sabio alemán repasa la relación de Francisco Javier con sus familiares, no dice que los visitaba en sus casas sino que ellos iban a verle al castillo[95]; aunque supone que, «así como sus parientes vinieron repetidas veces al Castillo de Javier, también él seguramente los visitó más de una vez»[96], lo que aprovecha para dedicar varias páginas a los domicilios de sus

[88] Schurhammer 1992, I, p. 13: «El castillo de Javier debía ser el hogar de Francisco, hasta cumplidos los 19 años».

[89] Ib., p. 25: «El padre andaba casi siempre por Pamplona, retenido por sus obligaciones, y solo de cuando en cuando podía venir a visitar a su familia».

[90] Ib., p. 39.

[91] Schurhammer 1960, p. 272 («era un castillo solitario»), p. 285 («en el solitario castillo»); reed. en Id. 1964, p. 369 y p. 379.

[92] Recondo 1988, p. 44: «pasó parte de su juventud en Sangüesa, en las casas de Pedro Ortiz»; y en Id. 2001, p. 123. Schurhammer 1947, p. 475: «[en Sangüesa] la casa Ortiz (calle Mayor n. 10), en la cual su madre estuvo algunos años antes que se casara con el D. Juan de Jassu». Id. 1992, I, p. 36, describiendo Sangüesa: «el Palacio que perteneció a Pedro Ortiz y donde la madre de Francisco había pasado algunos años antes de casarse». También en Schurhammer 1946, p. 100 (reed. en Id. 1964, p. 426).

[93] Defiende que lo educaron los clérigos de la casa parroquial (Schurhammer 1992, I, p. 38–39). Id. 1946, p. 98–100 (reed. en Id. 1964, p. 426–427) expone los argumentos a favor de una educación privada en el castillo y rebate a los que defienden que hubiera estudiado en Sangüesa, donde, por cierto, había una floreciente escuela de latinidad. Es una cuestión muy debatida (Verd 2013, p. 364, nota 348).

[94] Schurhammer 1992, I, p. 37.

[95] Ib., I, p. 25–30.

[96] Ib., I, p. 87.

familiares[97]. Resulta llamativa esta vida tan recluida de Francisco hasta que se marchó a París, pero así lo retrata Schurhammer. Solo conoce este un viaje de Francisco, a Burguete, cerca de Roncesvalles[98]. Lo que se deduce de lo anterior es el papel preponderante de la madre en la vida del santo.

Las esposas, las señoras de Javier (una de las casas más distinguidas de la nobleza navarra)[99] eran las que en las dos generaciones aportaron el castillo en el que vivió la familia, tanto con Martín de Azpilcueta (Juana) como con Juan de Jaso (María).

La madre de Francisco Javier, María de Azpilcueta y Aznárez de Sada —también conocida como «María Aznarez», «María de Azpilcueta y Aznarez»[100], llamada por propia voluntad señora de Xavier y María de Xavier, y redundantemente María Aznárez de Xavier[101]— había nacido en el mismo castillo[102]. Ella había recibido el señorío por parte de su madre.

La madre de María de Azpilcueta y abuela materna del santo, Juana Aznárez[103] (de Sada) o Juana Alfonso —llamada también «Juana Aznárez de Javier, señora de Javier»[104]— habría nacido igualmente en Javier, donde vivía con su hija[105]. A falta de varones, madre e hija eran las herederas, y es natural

---

[97] Aunque SCHURHAMMER 1947, al repasar las casas de la familia en distintas localidades de Navarra, se muestra reticente a que Francisco hubiera vivido en ellas por falta de pruebas; solo afirma al llegar a Pamplona: «Que nuestro Santo visitó la capital de Navarra más de una vez, no es necesario probarlo» (p. 475). Es que no hay fuentes para probarlo, aunque es muy verosímil.

[98] SCHURHAMMER 1992, I, p. 87. RECONDO 1970, p. 320–321. El documento de Burguete, en ESCALADA, *Documentos*, doc. n. XVIII, de 1525 (ed. de 2001, p. 292–293).

[99] SCHURHAMMER 1992, I, p. 16: «Javier, como solar de linaje privilegiado, era una de las casas más antiguas y distinguidas de la nobleza navarra».

[100] Llamada «María Aznarez», «María de Azpilcueta y Aznarez» (SCHURHAMMER 1946, p. 106; reed. en ID. 1964, p. 431).

[101] RECONDO 1988, p. 44: «Mientras vivió su padre evitó cuidadosamente el título de señora de Xavier […]. Más tarde, tras sus muerte, se hizo llamar abiertamente señora de Xavier […]. […] y era alguna vez hermosamente nombrada "María de Xavier"». ID. 2001, p. 123: «D.ª María de Azpilcueta es llamada María de Xavier, y a mayor abundancia la hallamos nombrada como María Aznárez de Xabier».

[102] SCHURHAMMER 1992, I, p. 22: «Doña María, la madre, […] había visto la luz del mundo en el Castillo de Javier»; y MORENO ESCRIBANO 1969, p. 60. RECONDO 2001, p. 122: «Si la madre Dª Juana Aznárez, nació en Javier, parece más natural, a falta de otros datos, que su hija María de Azpilcueta naciese también en Javier».

[103] Llamada «Joana de Aznariz» en el proceso de nobleza de su nieto San Francisco Javier (*Mon. Xav*., II, p. 41).

[104] «Joana Aznariz de Xavier, señora de Xavier», en CROS 1894, p. 398; SCHURHAMMER 1946, p. 106 (reed. en ID. 1964, p. 431).

[105] RECONDO 1988, p. 44: «Vivía con su madre, Juana Aznárez, llamada también Juana Alfonso,

que nacieran en la casa de sus padres, que era el castillo. Pero no insistamos en el lugar de nacimiento, pues se puede nacer fortuitamente en cualquier sitio, sino dónde vivían. Allí habían vivido sus antecesores, que se habían establecido en el castillo —de lengua romance— desde hacía más de dos siglos y naturalmente tenían que hablar la lengua del lugar. Por tanto, no solo los Azpilcueta y los Jaso influyeron en la vida familiar del santo, sino igualmente, o más, las propietarias del castillo donde vivía.

Recordemos que Schurhammer dice, basándose en el lugar de origen de los Azpilcueta: «el valle del Baztán, la tierra de su madre [de Francisco]»[106]. Pero no «la tierra de su madre», sino la tierra de su abuelo; la tierra de su madre era el castillo de Javier en el que nació y vivía. Insiste sobre María de Azpilcueta: «Su patria era el valle del Baztán, de habla vasca, al noroeste de Navarra»[107]. ¿Su patria? Repito: su patria era el castillo, donde había nacido y vivido, en la misma cuna de su madre, Juana, y de sus antepasados maternos, los «señores de Javier», así llamados en los documentos medievales durante once generaciones. La madre era señora de Javier por naturaleza; mientras que su marido, Juan de Jaso, era señor de Javier como consorte.

El linaje y el solar más importante, pues, era el Señorío de Javier —Condado de Javier desde 1635[108]—, que se terminó imponiendo sobre los otros apellidos como el preferido. Como sabemos, María de Azpilcueta, su madre, tras la muerte de su padre (Martín de Azpilcueta) «se hizo llamar abiertamente señora de Xavier»[109], y también era llamada María de Xavier. Su hijo mayor y heredero, Miguel de Jaso y Azpilcueta, era conocido universalmente como Miguel de Xavier[110] y señor de Xavier. El santo escogió como apellido no el de su padre, sino el solariego de su madre, Xavier[111], y como Francisco Javier ha pasado a la historia. Era su solar, su tierra y su patria.

---

que, según el analista, había nacido en Xavier». Lo repite en Id. 1970, p. 49. Los otros autores no se pronuncian sobre su lugar de nacimiento.

[106] Schurhammer 1992, I, p. 38.

[107] Ib., I, p. 22.

[108] Cabasés 2003, p. 16–20.

[109] Recondo 1988, p. 44; Cabasés 2003, p. 16.

[110] Basta con repasar los documentos, por ejemplo los de Recondo 1970. Como «Xavier, Miguel de» está alfabetizado en la obra de Schurhammer 1992, I, p. 1010; a diferencia de su hermano (por «Azpilcueta»). Pues este era conocido como «el capitán Juan de Azpilcueta», y así se le llama en su biografía: Camino Jaurrieta Muzquiz, *El Capitán Juan de Azpilicueta. Su familia y el castillo de Javier* (Pamplona, Editorial Aramburu, 1954).

[111] Se le llama Francisco de Jasso en los documentos oficiales, como en el arrendamiento que hizo en Burguete en nombre de su madre (Escalada, *Documentos*, doc. n. XVIII, de 1525, ed. de

4.3. La lengua familiar

¿Qué lengua se hablaba en el castillo durante los dos matrimonios y que lengua hablaba la madre del santo? O mejor, la madre del santo y sus antepasados, que desde hacía dos siglos y medio vivían en Javier[112]. Lo natural es que su madre, como sus ascendientes, hablara la lengua de la zona, que era el castellano (y antes el romance navarro), y la lengua que ella había hablado en la castellanohablante Sangüesa, donde pasó su doncellez[113]. Es muy interesante un documento de 1517, firmado de propia mano por la madre del santo con estas palabras: «la triste María de Azpilcueta»[114]. Esa expresión, «la triste» (que es un simple formulismo de viudez sin más trascendencia)[115] hace suponer un conocimiento connatural del castellano, viendo algunos en ese giro un modismo del valle del Ebro. Y lo normal es que su marido, que hablaba perfectamente el castellano, se acomodara a la lengua de su mujer y del entorno. La lengua de Francisco en el hogar tenía que ser el castellano.

La hija Magdalena de Jaso y Azpilcueta fue dama de honor de Isabel la Católica y muy estimada por la reina, que quiso proporcionarle un buen casamiento, pero ella decidió ingresar en el convento de las Clarisas Po-

---

2001, p. 292–293), y Francisco de Jasso y de Xabier en su proceso de nobleza (*Mon. Xav*., II, p. 34, 40; SCHURHAMMER 1992, I, p. 202); pero como jesuita no usaba el apellido paterno. Firmaba sus cartas (*Epp. Xav*., I, p. 32*) como *Francisco de Xabier*, o mejor, solo con *Francisco*, con la excepción del *Francés de Xabier* de la carta que Íñigo de Loyola le llevó en mano a su hermano Juan de Azpilcueta en 1535 (*Epp. Xav*., I, p. 12).

[112] Desde 1236, en que don Adán de Sada tomó posesión de él. Una exposición sencilla y clara sobre los posesores del castillo desde el siglo XIII hasta la madre de San Francisco Javier, en FORTÚN 2006, p. 15–17.

[113] RECONDO 2001, p. 123: «Otro dato de la ausencia del vascuence en Dª María de Azpilcueta puede deducirse de su doncellez transcurrida en Sangüesa, "estando doncella la dicha María de Azpilcueta, antes que casase con el dicho don Joán de Jasso, la vio y la conoció por algunos años en la villa de Sangüesa en las casas que fueron de Pedro Ortiz". Estas casa del jurado Pedro Ortiz de nobles fachadas son de todos conocidas». Véanse más referencias sobre su estancia en Sangüesa en una nota anterior.

[114] Fotografía del documento en FORTÚN 2006, p. 38. Termina así: «firmado de mi nombre con mi propia mano, fecho en mi casa de Xabierr a XV dias del mes de jenero del anno mil quinientos y dizesiete / la tryste marya dezplycueta». El texto, en MORENO ESCRIBANO 1969, p. 126; y en ESCALADA, *Documentos*, doc. n. XVI (ed. de 2001, p. 274–275).

[115] «Triste» era una expresión usual entonces para indicar la viudez, según Escalada (p. 275) y Moreno Escribano (p. 65, 125). Era una «fórmula de viudedad muy común en el siglo XVI, tal como las esquelas mortuorias acuñaron en nuestro tiempo la expresión "su desconsolada esposa"», dice RECONDO, 2000, p. 160. Y en ID. 1988, p. 99: «la "triste" María de Azpilcueta, solo triste oficialmente por el título de costumbre dispensado a toda viuda, pero más animosa que nunca».

bres de Gandía (Valencia), donde fue abadesa[116]. Está claro que era de habla castellana.

Son bien conocidas las luchas de los dos hijos varones, Miguel y Juan, a favor de la dinastía de Albret en el trono de Navarra y contra la corona de Castilla, pero ahora nos interesa solamente su uso del castellano, tanto durante la guerra como en la posterior implicación de ambos hermanos en el reino de España después de la derrota y del perdón de Carlos V, perdón que conllevaba la devolución de los bienes, el asiento en las Cortes dentro del brazo de la nobleza, nombramientos en la administración y pensiones vitalicias. Podemos leer sus cartas y documentos, que están en castellano, no solo en ese período, sino también durante las anteriores operaciones bélicas contra Castilla[117].

4.4. Las relaciones familiares con Aragón

Aunque las relaciones y vinculaciones de la familia con Navarra son evidentes, es igualmente real la relación que mantenía con Aragón, que estaba mejor comunicado, empezando con Undués de (cabo) Lerda, que tenían a la vista del castillo, compartiendo el mismo valle. Recordemos que en el siglo XIII la villa se llamó *Javier de cabo Lerda*. Había trasvases de población, pastos comunes, relaciones —y disputas— económicas.

Es una tradición secular que el señor de Javier tenía una casa en Undués de Lerda, lo que no significa que sea la misma casa que hoy se enseña como tal, aunque es verosímil. Schurhammer dice que esa afirmación, que se remonta a 1675, no está documentada en los archivos del castillo[118]. Pero alguna verosimilitud le veía cuando dice que la «Casa de Javier» en Undués era parecida al Palacio de su tío Martín en Lezaun y al de los Azpilcueta en Echagüe[119], comparación sin sentido, si la casa de Undués no tenía nada que ver con la familia. Esa tradición también está apoyada en fuentes jesuíticas de aquel tiempo, que afirmaban que allí vivió el mismo Francisco[120].

---

[116] Ampliamente sobre ella, Schurhammer 1992, I, p. 222–226; Recondo 1988, p. 46–50.

[117] Como al alcaide de la fortaleza de Maya. Remito a Fortún 2006, p. 51–92, por los facsímiles de sus cartas en castellano. Se pueden leer las cartas en castellano de y a Miguel de Javier durante la contienda en Recondo 1970, p. 288–289, 293–306; y en Id. 1988, p. 123–132.

[118] Schurhammer 1946, p. 93–94 (reed. en Id. 1964, p. 422). Pero la falta de documentación en los archivos del castillo, que no estarán completos, no anula una tradición.

[119] Schurhammer 1992, I, p. 89: «El Palacio [de Lezaun, tierra del tío Martín] se conserva y se parece al de Echagüe y a la "Casa de Javier" en Undués».

[120] En el generalato del P. Tirso González los jesuitas quisieron hacer a fines del siglo XVII

También el P. Recondo nos dice que don Juan de Jaso tenía «una casa en Undués de Lerda y una granja en los Casares de Lerda»[121], lugar hoy desaparecido, que estaba entre Undués y Javier. Y hay documentación sobre «las rentas del Dr. Jasso en Undués y cómo le llamaban para arreglar pleitos», del mismo modo que el anterior señor de Javier, Martín de Azpilcueta, había hecho de árbitro en un pleito sobre Undués en 1482[122]. Con estos datos, la presencia de los Javier en Undués y su comarca está asegurada, tuvieran o no casa en el pueblo, lo que parecería lógico. Si don Juan de Jaso le escribió al rey que él era vecino de Casares de Lerda[123], ya está dicho todo.

Con los Casares de Lerda la familia de Javier se adentraba en Aragón, pues formaba parte de El Real, tierra inmensa entre Sangüesa (en Navarra) y Sos (en Aragón), cuyos pastos se disputaban los vecinos de las dos poblaciones desde tiempo inmemorial, y a los que creía tener derecho el señor de Javier. Tras muchos y enconados pleitos entre todos[124], el rey Fernando el Católico repartió los pastos entre Sos y Sangüesa, sin reconocerle a don Juan de Jaso el derecho al disfrute de ellos, al parecer por la endeblez de sus argumentos[125].

Con esto llegamos a Sos del Rey Católico. El P. Recondo halló un documento de 1430 en Sos, en el que el señor de Javier dice a los suyos que traten con amistad a los de Sos[126]. Cuando en el generalato de Tirso González de Santalla (1687–1705), la Compañía de Jesús quiso establecerse cerca de Javier, como se ha dicho, se pensó primero en Sos por las «casas ilustres de la Villa de Sos y demás villas y lugares circunvecinos que se apreciavan y onraban mucho de tener sangre y parentesco del dicho Santo apóstol Xa-

---

una fundación cerca de Javier (VERD 2013, p. 363) y pensaron en «Undués de cabo Lerda que es el [lugar] más propincuo dentro de los términos del Reyno de Aragón al dicho Castillo de Xavier y según común tradición habitó el dicho Santo en su niñez en compañía de sus padres en dicho lugar de Undués considerable espacio de tiempo, y en donde tuvieron casa los dichos sus padres» (RECONDO 1976, p. 84).

[121] RECONDO 1988, p. 83. Sobre la granja, también en p. 82 y 84.

[122] RECONDO 1970, p. 84; VERD 2013, p. 362–363.

[123] SCHURHAMMER 1992, I, p. 54.

[124] Sobre el largo contencioso de El Real, RECONDO 1988, p. 81–88; ID. 1970, p. 220–226; SCHURHAMMER 1992, I, p. 53–55.

[125] Es la conclusión de FORTÚN 2006, p. 38: «Fernando [el Católico] le contestó con afecto, pero no accedió a sus pretensiones y le indicó que reclamara sus pretendidos derechos ante los tribunales. […] Juan de Jaso no recurrió a los tribunales, a pesar de ser jurista y miembro del propio Consejo, supremo tribunal del reino, lo cual invita a pensar que sus derechos eran más bien endebles pretensiones, y que carecía de títulos jurídicos con que probarlas».

[126] Véase VERD 2013, p. 360 y nota 326.

vier»[127]. Lo decían porque había Javieres entre ellos. El P. Recondo encontró Javieres vecinos de Sos en 1460[128], y en otros lugares, pues era natural que los segundones buscaran su vida fuera del castillo[129]. Tenemos, por ejemplo a Martín de Javier y Alonso de Javier, hermanastros de Juana Aznárez de Sada, la abuela del santo, que se fueron a vivir a Barbastro, bien metidos en Huesca[130], lo que significa que hablaban el romance navarro–aragonés. Los Javier no solo miraban a Navarra, sino también a Aragón.

4.5. El vascuence en el contexto del castillo

De modo que el ambiente del castillo de Javier y sus moradores era de lengua castellana. ¿Sabían también el vascuence? Desde luego no se puede afirmar en general. Hay que demostrarlo en cada caso. El conocimiento del vasco por Juan de Jaso, que nació, o al menos vivió en su niñez, en la Pamplona bilingüe es muy verosímil, pero es una deducción, no un dato[131]. Lo mismo se diga de sus hijos varones Miguel y Juan. En cuanto a la madre y la abuela del santo, no hay datos.

— Los argumentos de proximidad no prueban. En Navarra había pueblos de lengua distinta (romance y vascuence) que eran contiguos (a un par de kilómetros uno de otro)[132], fenómeno muy corriente en todo el mundo en zonas fronterizas; y no fronterizas, cuando la movilidad es pequeña. Aparte de que el castillo de Javier no estaba junto a poblaciones vascohablantes.

— En las zonas de habla vasca y de habla castellana había naturalmente forasteros de la otra lengua, pero eso no permite decir que esas zonas fueran bilingües. Ocurre en todas las ciudades. No se puede afirmar que, por tener conocedores del vascuence, la villa de Javier o cualquiera otra de la zona castellana fueran propiamente poblaciones bilingües.

---

[127] Recondo 1955, p. 509 y la nota 7; Id. 1976, p. 83.

[128] Verd 2013, p. 363 y nota 344; Recondo 1970, p. 23.

[129] Ib., p. 22–23.

[130] Cros 1894, p. 398–400. Recondo 1970, p. 49, menciona su residencia en Barbastro. Sobre ambos hermanos, Schurhammer 1992, I, p. 17, nota 23; Id. 1946, p. 108 (citando a Cros) y p. 110, n. 5 (reed. en Id. 1964, p. 433–434).

[131] Tras transcribir un texto del P. García Villoslada en contra del conocimiento del vascuence por don Juan de Jaso, Schurhammer 1960, p. 272 (reed. en Id. 1964, p. 369) no da ni un dato, porque no lo hay, de que lo supiera. Lo creo lo más probable, pero como una deducción.

[132] Véase en Belasko 2004, p. 73–74, una lista de pueblos navarros colindantes de distinto idioma.

— Schurhammer insiste en el argumento de que «en vasco hablaba buena parte de la servidumbre del Castillo, y vasco hablaban los pastores que cada año cruzaban sus tierras procedentes de los valles del Roncal y de Salazar»[133]. Pero es rarísimo que los señores aprendan la lengua de su servidumbre, si no la saben, para entenderse con ella, sobre todo si la lengua de esta es socialmente inferior. No conozco ningún caso. Siempre es al revés[134]. Y lo de «los pastores que cada año cruzaban sus tierras» creo que no merece consideración como argumento.

— El mismo fenómeno ocurría en la población en general según Michelena: «El vascohablante, tan pronto como su círculo de acción se ampliaba algún tanto, se veía obligado a adquirir un conocimiento, por lo menos pasivo, de algún romance, mientras que no ocurría lo mismo con personas de habla materna románica»[135]. Los romancehablantes nativos no se sentían obligados a aprender el vasco en sus relaciones sociales. Pero sí los vascohablantes con respecto a los primeros. Esto hay que tenerlo en cuenta respecto al personal del castillo.

— El cual no era muy numeroso según Recondo y Schurhammer, que lo detallan[136]. Señalo dos personas por su aspecto lingüístico: una muchacha de tierra pirenaica, donde se hablaba vascuence; un jornalero, de absoluta confianza de la familia, que bajaba de Undués de Lerda, y, por tanto, de lengua castellana. Los jornaleros de Undués, por estar más cerca que Sangüesa, tenían que ser habituales para labores concretas, como ha ocurrido en tiempos modernos[137], y más si el señor de Javier tenía una granja en los Casares de Lerda.

4.6. Conclusión

No es que en el castillo, aisladamente, por estar junto a Aragón, se hablara excepcionalmente romance, sino que pertenecía a una zona del noreste de Navarra en la que desde tiempos remotos se habló primero el romance nava-

---

[133] SCHURHAMMER 1992, I, p. 38. Repite el argumento en ID. 1960, p. 270 (reed. en ID. 1964, p. 368).

[134] En VERD 2013, p. 369, veía probable que la madre del santo fuera bilingüe para entenderse con la servidumbre. Hoy el «para» me parece un falso argumento.

[135] MICHELENA 1987, p. 80.

[136] RECONDO 1988, p. 57–58; SCHURHAMMER 1992, I, p. 31–32.

[137] Por ejemplo, en la restauración del castillo de Javier en 1955 y 1956 trabajaban obreros de Undués y de Sangüesa, y a veces, más de Undués (VERD 2013, p. 362, nota 336).

rro–aragonés y después el castellano, zona que comprendía Sangüesa, Leyre, el Romanzado, el Almiradío, y que en el siglo XVI enlazaba el oriente de Navarra con el sur. San Francisco Javier vivía —estaba inmerso— en una región de lengua castellana. Y procedía por línea materna de una estirpe que secularmente había vivido en el castillo romancehablante. No vivía en una zona de Navarra vascohablante cuyos miembros hubiesen aprendido el castellano.

Por lo demás, también en el resto de Navarra las personas ilustradas y en relación con la corte, la judicatura o la administración, como los Jaso, se desenvolvían en la lengua de Castilla. El castellano era la lengua propia de la familia nobiliaria de los señores de Javier, como se ve por los documentos (el padre, la madre, los hermanos antes y después de la guerra, la hermana abadesa en Gandía), y también la lengua propia del gran misionero.

Esta es la conclusión natural según el contexto de la zona y la familia. Pero ¿hay otros datos a favor del vascuence? Se ha discutido y es lo que se va a considerar a continuación.

5. El debate sobre San Francisco Javier y el vascuence

«El vascuence fue su lengua materna, según su propia declaración», dice Schurhammer en el primer tomo de la vida de San Francisco Javier[138], aparecido en alemán en 1955. Pero no todos están de acuerdo, aparte de que el santo dijo «lengua natural», no lengua materna», que no son exactamente lo mismo. Antes de examinar los datos y los argumentos, nos ayudará empezar con un recorrido por los participantes en la controversia.

5.1. Schurhammer, 1929

En 1929 publicó Schurhammer un artículo sobre la lengua materna de San Francisco Javier[139], en el que concluía que era el vascuence. Se fundaba principalmente en dos hechos, que analizaremos: que el misionero dijo en una carta que su lengua (natural) era la «vizcaína» y que en el lecho de muerte rezó en una lengua que no se entendía, lengua que el Padre Valignano interpretó como su lengua natural. Después, en 1955, publicó por fin el P. Schurhammer el muy esperado primer tomo de su biografía, en el que se encuentra la frase

[138] Schurhammer 1992, I, p. 37.

[139] Schurhammer 1929 (*Die Muttersprache des Hl. Franz Xaver*); reimpreso en Id. 1964, p. 339–346; traducido dos veces al español (véase en la bibliografía).

recién mencionada. Volvió sobre ello en 1960 en su controversia con el P. García Villoslada.

5.2. García Villoslada, 1958

Tres años después de la aparición del primer tomo de la gran biografía de Schurhammer, publicaba un estudio extenso sobre este volumen el jesuita navarro Ricardo García Villoslada[140], notable historiador y profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad Gregoriana. De su largo artículo nos atañen dos puntos, el del vasquismo de Schurhammer, que desdibuja —dice— el genuino navarrismo de Javier, y el de su lengua nativa y su conocimiento del vascuence. Trata también sobre el nombre de Íñigo. A pesar de su punto de vista divergente, está escrito entre grandes alabanzas a Schurhammer. Más adelante veremos sus argumentos. Pero adelanto una frase que suscitará una réplica: «Los de abolengo ilustre desdeñaban la lengua de los criados, de los vaqueros, de los labriegos»[141], lo que ilustra con un texto de Juan Pérez de Montalbán

> LISARDO
> *¿Cómo, siendo vizcaína,*
> *habláis tan bien nuestra lengua?*
>
> DOÑA ELENA
> *Porque es en Vizcaya mengua*
> *y entre los nobles mohína,*
> *hablar vascuence jamás*
> *sino fino castellano.*[142]

Comentando Villoslada: «Si esto era en Vizcaya, cuánto más en Navarra». Adelanto que con las palabras Vizcaya y vizcaíno los castellanos de entonces se referían a todos los vascongados. El navarro Anselmo de Legarda está de acuerdo con estos versos que minusvaloran el uso del vascuence en las familias distinguidas como «una afirmación que sería menos amarga si fuese menos verdadera»[143].

---

[140] GARCÍA VILLOSLADA 1958.

[141] Ib., p. 507.

[142] Ibidem.

[143] ANSELMO DE LEGARDA 1953, p. 141

5.3. Schurhammer, 1960

Dos años después, publicó Schurhammer una larga y erudita réplica contra el artículo del P. García Villoslada[144]. Amplía sus dos argumentos principales en defensa del conocimiento de la lengua vasca por parte del santo, argumentos que veremos más adelante. Ahora entresaco unas notas de su réplica.

A) Respeto al conocimiento del vascuence por Francisco Javier, dice: «El castillo estaba en la frontera de la lengua vasca»[145]. No exactamente, sino en la frontera de Aragón y en medio de una zona de habla romance. Y, aunque así fuera, vimos que en Navarra había pueblos vecinos de lengua distinta, un fenómeno bastante universal, sobre todo antes de las comunicaciones modernas. A esto añade que el vascuence era la lengua de todos los valles de los Pirineos —lo que no veo que tenga nada que ver— y de la patria de su padre y de su madre, de sus tíos, de los pastores que pasaban dos veces al año por el castillo y de parte de los criados. Estos argumentos ya los he tratado antes.

Menciona, sin tener nada que responder, el argumento del P. Villoslada de que, en el caso de que los padres de Francisco hablasen el vascuence, «de ahí no se sigue que, de vivir muchos años en un país castellanizado, lo enseñasen al último de sus hijos»[146].

B) Declara su modo de exponer la historia de Navarra, y es bueno conocerlo:

> «Yo al escribir la vida de San Francisco Javier he tenido como ideal reflejar el punto de vista, no mío, sino únicamente del santo y del círculo de sus amistades. […] Describo las luchas de Navarra desde el punto de vista de la familia de Javier, desde el del partido agramontés».[147]

Pero eso no es hacer propiamente historia, y el lector puede creerlo y desconcertarse, pues no lo avisa. Presenta, dice, solamente el punto de vista, que tampoco es el suyo («no mío»), de una de las facciones de Navarra (la agramontesa), lo que priva al texto del carácter de verdadero relato histórico,

---

[144] Schurhammer 1960; reproducido (menos el vibrante párrafo final, que se puede leer aquí en la bibliografía) en Id. 1964, p. 353–392.

[145] Id. 1960, p. 270 (reed. en Id. 1964, p. 368).

[146] Lo menciona Schurhammer 1960, p. 272 (reed. en Id. 1964, p. 369).

[147] Id. 1960. p. 253, y p. 261, 298 (Id. 1964, p. 354–355, y p. 361, 399).

confundiendo al lector. No olvidemos que tan navarros eran los beamonteses como los agramonteses.

Además Schurhammer no refleja el punto de vista «del santo», como dice, pues no se conoce, ni el «del círculo de sus amistades», pues no era unánime el de su familia y había ella distintas sensibilidades. Su padre, aunque agramontés, pertenecía a la corriente filocastellana, partidaria de la unión de Navarra con Castilla, tenía una hija en la corte castellana como dama de Isabel la Católica y aceptó pronto a Fernando el Católico como rey de Navarra[148]. La madre del santo, a diferencia de sus belicosos hijos mayores, también proclamó su fidelidad al rey castellano, y parece que se lo inculcó a su hijo menor Francisco (unos diez años menor que ellos), pues no tomó el camino de las armas, sino el de las letras[149]. Tampoco todos los familiares de los Jaso eran agramonteses. Sus parientes los Baquedano y los Eguía eran beamonteses y lucharon a favor de la Corona de Castilla[150].

Esteban de Zuasti, que era, por los Jaso, primo hermano de Francisco y había vivido con él en el castillo[151], cuando los agramonteses trataban con los franceses la invasión de Navarra, siguió la orden de Carlos V y acudió a luchar contra los comuneros, siendo herido en Becerril de Campos, Palencia[152].

(Con las líneas anteriores no entro en juicios históricos, solo intento mostrar que no era unánime la visión de los acontecimientos entre los familiares de San Francisco Javier).

---

[148] FORTÚN 2005, p. 70–71. GARCÍA VILLOSLADA 1958, p. 503–504.

[149] FORTÚN 2006, p. 51: «La actitud política de los hijos mayores de Juan de Jaso, Miguel y Juan, fue diferente a la de su padre. […] Mientras tanto su madre, María de Azpilcueta, jugó la carta opuesta, pues proclamó su fidelidad al rey castellano, postura que le permitió atemperar las consecuencias negativas derivadas de las rebeliones de sus hijos». Véase también MORENO ESCRIBANO 1969, p. 60, 64, 66.

[150] GARCÍA VILLOSLADA 1958, p. 503. FORTÚN 2005, p. 75: «La relación más estrecha la tuvo [San Francisco Javier] con Diego y Esteban de Eguía, primos segundos por parte de Jaso, que con su padre y otros dos hermanos, todos beamonteses, habían impedido en 1512 que Estella fuera recuperada por las tropas de los Albret. Ingresaron en la Compañía de Jesús en 1538 y con ellos convivió [Javier] en Roma hasta 1540».

[151] En su declaración en el proceso de nobleza de San Francisco Javier (*Mon. Xav*., II, p. 67–71) se encuentras datos biográficos suyos, así como sobre su relación con la familia y el castillo de Javier. En él se presenta como «Esteban de Huarte, señor del palacio de Çuasti, vezino del dicho lugar de Huarte» (p. 67), pero es más conocido como Esteban de Zuasti. Su padre estaba casado con María de Jaso, hermana del padre de Javier y tía de este.

[152] RECONDO 1961*bis*; ID. 2000, p. 171–189: «El caballero Esteban de Zuasti»; GARCÍA VILLOSLADA 1988, p. 153.

C) *La lengua de Ignacio de Loyola*. Responde al P. García Villoslada, que se había mostrado crítico respecto a su opinión sobre el castellano y el conocimiento del vasco por San Ignacio[153]. Sobre ello remito a dos estudios sobre las lenguas de San Ignacio[154].

D) *El nombre de Iñigo*. El P. García Villoslada dedicó un par de páginas al nombre bautismal de San Ignacio[155] en desacuerdo con la interpretación de Schurhammer sobre el nombre de Íñigo[156]. En este caso la razón está claramente de parte del P. Villoslada, no solo por sus conocimientos de filología y diplomática, sino, sobre todo, por su conocimiento connatural del español, que le daba la certeza de que grafías como las de *Inigo* (usada por el santo) así como las de *ninos*, *estranos* o *anadir*, se pronunciaban entonces con *ñ* o palatal nasal sonora. Schurhammer le replicó con una avalancha de grafías de *Inigo* en los documentos jesuíticos[157], pero sin interpretarlos correctamente, por no tener la competencia de un nativo. Por la repercusión internacional de lo que escribe Schurhammer, conviene analizar su afirmación de que *Inigo* era la forma vasca del nombre de Íñigo de Loyola y que se pronunciaba con *n*, forma que usa sistemáticamente en su biografía de Francisco Javier al referirse a San Ignacio.

Afirma: «Inigo, en latín Eneco, es la forma vasca del nombre, que Ignacio mismo y también Javier usaban. De ahí vino el decir en español Iñigo»[158]. Estas afirmaciones son erróneas. Después, en su replica a García Villoslada, rectifica en parte: *Inigo* no sería la forma vasca del nombre, sino la forma arcaica, que estaba más en uso entre los vascongados; pero mantiene la pronunciación con *n,* ya que esta grafía «no tiene una explicación, si él mismo [San Ignacio] siempre hubiese pronunciado su nombre *Iñigo*»[159]. Resumo en unas líneas varios artículos sobre el nombre de San Ignacio[160].

---

[153] García Villoslada 1958, p. 519–520. Schurhammer 1960, p. 279–281 (reed. en Id. 1964, p. 375–376).

[154] Verd 2010 y 2011.

[155] García Villoslada 1958, p. 515–517.

[156] Schurhammer 1992, I, p. 318, nota 173; también, p. 469, nota 195. Y en Id. 1944 (*Epp. Xav.*), I, p. 9, nota 6.

[157] Id. 1960, p. 286–289: «¿Inigo o Iñigo?» (reed. en Id. 1964, p. 380–383).

[158] Id. 1992, I, p. 318, nota 173.

[159] Id. 1960, p. 286, 289 (reed. en Id. 1964, p. 380, 383).

[160] Entre otros, Verd 1974, 1976, 1978, 1991 y 2001. El de 1976 (*El «Íñigo» de San Ignacio de Loyola*) es el que está relacionado más directamente con las afirmaciones de Schurhammer.

— La forma correcta en latín es *Enneco, –onis*[161] (con acento en la primera sílaba y doble *nn*). No es *Eneco*, es solo una variante ortográfica incompleta.

— Las grafías medievales inventariadas de este nombre y sus derivados son cerca de cuatrocientas[162], y no se deben a variantes fonéticas, sino al desconcierto de los escribas, que tanteaban con distintas letras y dígrafos para representar un sonido que no existía en latín, el de la *ñ*[163]; entre los cuales estaban la misma *nn* etimológica geminada (se escribía en castellano *anno*, pron. 'año'), o bien abreviada con una tilde, *ñ* (*España*), de donde salió nuestra letra, o bien la *n* simple, como en *senora, enganoso*, *ensenen*, *Ibanez*… Y *Onaz* (pron. 'Oñaz') en la familia de San Ignacio, como *Compania* (pron. 'Compañía') en los textos jesuíticos.

— La *nn* latina se convertía necesariamente en castellano en la palatal nasal sonora *ñ* (lat. *annus* daba esp. *año*), no en la nasal alveolar (*n*)[164]. La *nn* latina no podía dar una [n] en castellano, ni de *Enneco* podía salir un [inigo] en español.

— Los escritos de los contemporáneos del santo no dejan lugar a duda sobre la pronunciación de la palatal nasal sonora con diferentes grafías y, respecto a nuestro nombre, con *Ynnigo*, *Yñigo* (Polanco), *Ignigo* (Fabro), *Igñigo*, *Iñigo*, *Inigo*, *ignigista* (Nadal), etc.[165].

— Por tanto, es erróneo que *Inigo* era la forma vasca del nombre de la que se derivó *Iñigo*. Primero, *Iñigo* no procede de *Inigo*, sino de *Enneco*. Segundo, *Inigo* no era una forma de uso particular entre vascongados, pues aparecía en toda España. Tampoco era una forma arcaica, sino una simple variante

[161] A veces se latinizaba como *Ennecus, –i*, pero menos del 1% de las veces en los documentos medievales. Es una asimilación a la segunda declinación latina, que, como *Enecus de Loyola*, usó San Ignacio al pedir licencia al papa en latín en 1523 para ir a Tierra Santa (VERD 1976, p. 98, nota 15); grafía que se empleaba en su tierra en los documentos latinos (ib., notas 13 y 16; VERD 1991, p. 119).

[162] VERD 1974, § 166–169.

[163] Pues, hasta que se impuso y oficializó la *ñ* como única grafía en español de la palatal nasal sonora, como ese sonido no existía en latín, los escribanos tuvieron que resolver el modo de representarlo, y lo hacían con diferentes grafías inventadas (una veintena por lo menos) sin uniformidad (ib., § 173–175). Veamos unas cuantas de ellas, con dígrafos y trígrafos, tomadas de Menéndez Pidal: *ni* (*banios*, pron. 'baños'), *in (entraina*, pron. 'entraña'), *ng* (*vinga*, pron. 'viña'), *gn* (*cugnato*, 'cuñado'), *nig* (*senigor*, pron. 'señor'), *ngn* (*pungno*, pron. 'puño'), *mgn* (*domgna*, pron. 'doña'), etc.

[164] Por lo que *Enneco* siempre mantuvo la pronunciación de *ñ* en su evolución (*Enneco* > *Yenneco* > *Yennego* > *Innego* > *Innigo*), se escribiera como se escribiera. *Eneco* se pronunciaba 'Éñeco' según Menéndez Pidal; las grafías *Endego*, *Enyego*, *Eyego*, *Eniego* se pronunciaban todas 'Éñego'; *Hiniego* era 'Íñego'; *Innigo*, *Ignigo*, *Iñigo*, *Ynigo*, *Inigo* (las dos últimas de San Ignacio) se pronunciaban 'Íñigo' (ib., § 173–175; VERD 1976, p. 104–110).

[165] Ib., p. 110–122.

ortográfica —y simultánea entonces— del *Íñigo* moderno, pronunciada igual, cuando todavía no se había impuesto la *ñ*. En dos documentos oficiales sobre San Ignacio del Archivo de Simancas, de 1518 y 1519, se le llama indistintamente *Ynigo de Loyola* e *Yñigo de Loyola*[166].

— *Inigo* no era la forma vasca, sino *Eneco*, como dice Michelena; escrita minoritariamente *Eneko* en la Edad Media[167].

5.4. Recondo, 1961, 2001

El jesuita guipuzcoano José María Recondo (1927–2003) dedicó casi toda su vida a San Francisco Javier, impulsando la restauración del castillo, cuyo aspecto actual le debemos, e investigando en los archivos todo lo relacionado con el santo misionero, con la consiguiente publicación de libros y artículos sobre él. Sobre la lengua vasca y San Francisco Javier escribió dos estudios contrapuestos al principio y al final de su vida intelectual. El primero, en 1961, a favor[168], y el segundo, en 2001, al final de su vida, en contra[169], oposición que ya se anticipaba en su biografía de 1988[170]. Pues pensaba que el primer artículo, escrito como reacción a García Villoslada, estaba escrito con más juventud que pericia[171]. Él mismo se autorrefuta en un capítulo de su libro[172].

En su primer escrito, de 1961, empieza transcribiendo muchos documentos antiguos sobre la implantación del vascuence en Navarra, que nos serán útiles y después veremos, pero que apenas inciden en la demostración. De ellos concluye que el castillo de Javier era «cuando menos bilingüe en el siglo XVII y francamente vascongado en el siglo XVI»[173]. Pero de esos documen-

---

[166] Fernández Martín 1975, p. 136–137; Id. 1981, p. 355–356.

[167] Verd 1974, § 226–269; § 159. Con el femenino *Necoiza* en el siglo XVI, y con formas derivadas en apellidos (como *Enecoiz*, *Enecotegui*, *Neco(e)chea*, etc.) y topónimos (como *Enecoberri*, *Enecuri*, etc.). Para los apellidos vascos derivados de *Enneco*, véase Verd 1978.

[168] Recondo 1961. Reeditado sin titulo, como «Primera parte» de Id. 2001, p. 7–45.

[169] Ib., en la «Segunda parte» (p. 47–132).

[170] Véase Id. 1988, p. 1006, nota 54.

[171] Id. 2001, p. 100: «En García Villoslada me desagradaba el haber adjudicado la lengua vasca en exclusiva a la gente inculta, así como vaqueros e incluso agotes. Esta última expresión […] me lanzó a la arena con más juventud que pericia». Id. 2000, p. 169: «En nuestra juventud defendimos, con más fervor que discreción […]».

[172] Id. 2001, p. 102–105.

[173] Id.1961, p. 136 (reed. en Id. 2001, p. 29–30).

tos, que pertenecen a otras partes de Navarra, no se deduce nada de la lengua del lugar de Javier[174]

A continuación, pensando en García Villoslada, dice que en la Navarra del siglo XVI es difícil discernir la separación entre nobleza y pueblo, y que los nobles solían conocer el vascuence, poniendo como ejemplo (solamente) al III conde de Lerín, el Condestable don Luis de Beaumont[175]. Pero este único ejemplo afectaría a Juan de Jaso más que al menor de sus hijos, y no es una prueba. En cuanto a la familia del santo, aduce que su prima carnal Ana de Olloqui hablaba vascuence y que su sobrino jesuita y misionero en el Brasil, Juan de Azpilcueta, conocía la lengua «vizcaína»[176]. Lo veremos más adelante, cuando no le dará valor; así como su último razonamiento, basado en los argumentos conocidos sobre lo que el santo dijo sobre su lengua y lo que rezaba en sus últimos momentos.

En la segunda parte de su libro de 2001, *La lengua vasca de San Francisco Javier, o cuarenta años de obsesión*, tenemos su pensamiento definitivo. Defiende con ahínco que no hay ninguna prueba de que el santo apóstol conociera el vascuence. Pero hay que advertir un defecto en la composición del libro, pues antepone como primera parte su artículo de 1961 sin su título original ni una referencia bibliográfica completa, de modo que el lector que no conozca su artículo anterior puede quedar desconcertado, creyendo que es un libro unitario que defiende en sus dos mitades hipótesis contrarias.

6. Cántabro, vizcaíno, vascuence, vascongado

Es preciso delimitar el uso de estos términos en Navarra en tiempos de San Francisco Javier para poder interpretar correctamente los textos que hablan de la patria y de la lengua del santo. Y distinguirlos del uso moderno. El capuchino navarro Anselmo de Legarda expone el sentido que tenían estas cuatro palabras en el Siglo de Oro español[177]. Recojo solo los conceptos antes de acudir a testimonios de la época.

---

[174] Solo afectaría a Javier el documento de 1587 que publicó Lecuona en 1933, que menciona Recondo y ya conocemos. Pero en su libro de 2001, p. 103–104, lo rechaza. Como vimos, no lo acepta el mismo Schurhammer y hoy está desautorizado por los especialistas. Véase VERD 2013, p. 354–357.

[175] RECONDO 1961, p. 137–138 (reed. en ID. 2001, p. 32–33; y en p. 100–102). También en ID. 2000, p. 169–170.

[176] RECONDO 1961, p. 141–142 (reed. en ID. 2001, p. 38–41).

[177] ANSELMO DE LEGARDA 1953, p. 9–22: «Capítulo I. Qué fue lo vizcaíno: palabras y conceptos».

Los españoles de entonces se fundaban en los geógrafos griegos y romanos para identificar a los pueblos primitivos de Hispania, pero confundían la ubicación y el alcance de los términos étnicos y geográficos.

6.1. Cántabros

Los cántabros de la Antigüedad se asentaban básicamente en la actual provincia de Santander o comunidad autónoma de Cantabria, pero en el Siglo de Oro los castellanos denominaban Cantabria a toda la región del norte de España que no era de lengua castellana; o sea, de lengua vasca: el País Vasco y la Navarra vascohablante[178]. Este uso de cántabro propio de Castilla lo adoptaron también algunos autores vascongados, como el historiador guipuzcoano Esteban de Garibay (1533–1599), que se llama a sí mismo de «nación cántabro», cuando escribe que Cantabria comprende «las provincias de Álava, Vizcaya, Guipúzcoa, con mucha parte de Navarra»[179]. El nombre se extendió a la lengua. Covarrubias llama en 1611 «lengua cantábrica» al vascuence[180].

6.2. Vizcaínos

Dice Covarrubias que Vizcaya era el nombre vulgar de Cantabria (o sea, eran sinónimos), a cuyos habitantes llama vizcaínos[181]. El señorío de Vizcaya es uno de los tres territorios del País Vasco (provincias decían Garibay, Henao, Mariana), pero, por ser el principal y por simplificar[182], los castellanos llamaban Vizcaya al conjunto de los tres (incluyendo en algunas ocasiones

---

[178] Ib., p. 14–16; Besga 2010, p. 30–35: «Cantabria». Está claro en el título de la conocida obra del jesuita Gabriel Henao (1611–1704): *Averiguaciones de las antigüedades de Cantabria, enderezadas principalmente a descubrir las de Vizcaya, Guipúzcoa y Alava, provincias contenidas en ella* […] (véase completo en la bibliografía). El título identifica Cantabria con las tres provincias vascongadas.

[179] Esteban de Garibay, *Los XL libros d'el compendio historial de las chronicas y vniuersal Historia de todos los reynos de España* (Amberes, 1571), libro 9, cap. 6, pág. 408 (cit. por Anselmo de Legarda 1953, p. 14).

[180] Covarrubias 1943 [1611], p. 151, s. v. *Arriugurriaga*.

[181] Ib., p 288, s. v. «*Cantabria*. Provincia en la España Tarraconense, que confina con las Asturias, de donde el mar Océano, vezino a ella, se llama Cantábrico. Vulgarmente se dice Vizcaya, y por otro nombre Lipúzcua o Guipúzcoa. De los vizcaínos […]».

[182] Larramendi 1882, p. 20: «á todo este cuerpo lo llaman *Vizcaya*, por no repetir tantos otros nombres [de cada provincia]».

a Navarra y al País Vasco francés)[183], y vizcaínos a los de lengua vasca. Y, desde el otro costado peninsular, los aragoneses y valencianos llamaban navarros a los vascos[184]. Un ejemplo, entre muchos: Cervantes llama vizcaíno a don Sancho de Azpeitia (*Quijote*, I, 9), pero Azpeitia está en Guipúzcoa, no en Vizcaya. Y «Soy *vizcaíno*, *alavés*, linda res», leemos en *La pícara Justina*. Por extensión, también la lengua vasca se llamaba vizcaína. El uso de *vizcaíno* en el sentido de «vasco», tanto para las personas como para la lengua, está recogido, como desusado o histórico, en el diccionario de la Real Academia Española.

Veámoslo en dos obras de la época. Primero en la muy difundida *Historia general de España* (1601) del P. Juan de Mariana:

> «Está el señorío y distrito de *Vizcaya* partido en Vizcaya, Guipúzcoa, Alava y las montañas. […] Verdad es que *en Castilla* todos los de aquel señorío y *lengua* los llamamos *vizcaínos*. […] Se dice que toda España usó de la *lengua vizcaína* antes que en estas provincias entrasen las armas de los romanos, y con ellos se les pegase su lengua».[185]

Las «montañas» es la parte norte de Navarra. Advirtamos lo de «lengua vizcaína». Y en el *Compendio historial* (1625) del guipuzcoano Lope Martínez de Isasti leemos:

> «Los Guipuzcoanos propiamente, no se pueden llamar *Vizcaínos, si bien en Castilla y en Galicia llaman así á todos los que hablan la lengua bascongada*».[186]

Es importante observar que se trata de un uso propio de castellanos y gallegos (también de portugueses)[187], no de vascos.

---

[183] BESGA 2010, p. 35–39: «Vizcaya y otros nombre medievales». ANSELMO DE LEGARDA 1953, p. 9–12.

[184] LARRAMENDI 1882, p. 15; MICHELENA 1984, p. 20. HERRERO GARCÍA 1966, p. 249: «Los escritores de esta época comprendían bajo el nombre de vizcaínos a todos los naturales del dominio vascuence, y autor hay que los cobija a todos con el dictado de navarros».

[185] Libro primero, capítulo IV (con cursivas añadidas). Remito a la edición más accesible, la de la Biblioteca de Autores Españoles, vol. 30 (Madrid, Rivadeneyra, 1854), p. 4–6.

[186] MARTÍNEZ DE ISASTI 1850, p. 23. Cursivas añadidas.

[187] Como dice Recondo en la entrevista con STEGMEIER 2001: «Otra cosa es que gallegos, portugueses, los castellanos y en el resto de España a toda esa lengua vascongada se le llamase lengua vizcaína».

6.3. Vascuence, vascongado, vasco

Para ver cómo se denominaba la lengua vasca en Navarra, nos podemos servir de un florilegio de más de treinta textos navarros, algunos manuscritos, de 1507 a 1820, publicados por Recondo[188]. Una veintena de veces se dice *bascuenz* o *vascuence*, ocho veces *lengua vascongada*, una vez *lengua cántabra*, y otra, *lenguaje cantábrico o vascongado.* Para decir «vascohablante» se usa el término *vascongado*: «por ser todos bascongados», «enfermos bascongados», «bascongados y romanzados», «capellán bascongado», etc., refiriéndose a la lengua en todos estos casos, pues significaba vascohablante, también en Navarra[189].

Hay que notar que en estos textos de Recondo nunca se dice *vasco* para indicar la lengua. Y tampoco *vizcaíno*.

Resumiendo, los castellanos decían Vizcaya y vizcaíno al referirse a las provincias vascongadas, sus gentes y su lengua. Pero los navarros no usaban la expresión lengua vizcaína sino vascongado o vascuence. No se consideraban vizcaínos, pues eran un reino aparte.

7. Concordancias vizcaínas

Entre los castellanohablantes la palabra *vizcaíno* tenía también otro sentido —referido esta vez al castellano (no al vascuence) y peyorativamente— en expresiones como *hablar vizcaíno* y *concordancia vizcaína*, que significan hablar incorrectamente el castellano, algo que es sobradamente conocido. Esta expresión estaba muy presente en los escritores del Siglo de Oro[190] y la conocen los españoles de hoy. A los vascohablantes adultos les costaba aprender bien el castellano, con la consecuencia de concordar mal el adjetivo con el sustantivo (por falta de género gramatical en el vascuence), de usar mal los verbos, de omitir el artículo y de anteponer una *a* o una *e* a las palabras que empiezan con *r*, como *arrey*, *erretrato*[191]. Esto llevaba a los literatos a compo-

[188] Recondo 1961, p. 124–136 (reed. en Id. 2001, p. 17–29).

[189] Michelena 1984, p. 17: «*vascongado* aludía ante todo a 'vasco de habla', o sea […] *euskaldun*»: y en p. 19: «Así un navarro vascoparlante era vascongado».

[190] Numerosos textos en Anselmo de Legarda 1953, p. 203–243; Recondo 2001, p. 63–93; Urquijo 1925; Induráin 1951. (Aduce este artículo Recondo 2001, p. 87–90: «Francisco Ynduráin»). Otros textos de la literatura española sobre «vizcaínos» en general, en Herrero García 1966, p. 249–274: «Capítulo IX. Los vascongados».

[191] Urquijo 1925. Aún hoy en día los gramáticos señalan algunas alteraciones en el castellano

ner multitud de parodias satíricas con composiciones «en vizcaíno» de gran comicidad.

Es muy conocido el pasaje aludido del *Quijote* (I, 8) en la aventura del «vizcaíno» don Sancho de Azpeitia (que está en Guipúzcoa) con «sus mal trabadas razones» (por su lenguaje incorrecto), que le dijo a don Quijote

> «en mala lengua castellana y peor vizcaína desta manera… —Anda, caballero que mal andes [Vete, mal caballero andante]; por el Dios que crióme, que si no dejas coche [el coche], así te matas como estás aquí vizcaíno [es tan cierto que este vizcaíno te matará como que tú estás aquí]».

Y después le replica a don Quijote:

> «¿Yo no caballero [Que yo no soy caballero]? Juro a Dios tan mientes como cristiano [Juro a Dios, como cristiano, que mientes mucho]. Si lanza arrojas y espada sacas [Si arrojas la lanza y sacas la espada], ¡el agua cuán presto verás que al gato llevas! [verás cuán presto me llevo el gato al agua]».

En las obras de Cervantes aparecen más textos y personajes cómicos vizcaínos, como en el entremés *El vizcaíno fingido*, donde «el lenguaje del personaje que se hace pasar por vizcaíno es de gran comicidad»[192], lo que no contradice la alta estima que sentía Cervantes por los vascos (don Sancho de Azpeitia es también «el valeroso» y «el gallardo vizcaíno»)[193].

Pero esta parodia de habla vizcaína no empieza con Cervantes en el siglo XVII. Tenemos precedentes en un villancico anónimo de principios del siglo XVI[194], en Gaspar Gómez de Toledo en 1539[195], en el aragonés Bartolomé Palau hacia 1550 (*Farsa llamada Salamantina*), de donde se deduce que «el tipo de vizcaíno era un personaje de carácter cómico, muy familiar a público y autores del teatro prelopesco»[196].

---

propias de hablantes vascos, como el uso del condicional por el imperfecto de subjuntivo: «Si yo tendría dinero…».

[192] RIQUER 2003, p. 91.

[193] INDURÁIN 1951, p. 337–338, 342.

[194] Ib., p. 339–340, con la reproducción del villancico con concordancias vizcaínas («Señora, eres tan hermoso»).

[195] «No pocos años antes de que el inmortal Manco de Lepanto hubiera publicado sus obras, introdujo Gaspar Gómez un vizcaíno en su *Tercera parte de la tragicomedia de Celestina*», de 1539, con un «castellano chapurreado» (URQUIJO 1925, p. 94–95).

[196] INDURÁIN 1951, p. 339.

Aunque los escritores se inventan frases vizcaínas disparatadas, veamos una estrofa del *Romance muy gracioso en vizcaíno* que compuso Lope de Vega, en la que remeda bien en los cuatro versos la ausencia o el error en el uso del artículo, así como faltas de concordancia en el adjetivo, en el género gramatical y en el número:

Alzas dedo, gorra encajas.
Tieso le pones el piernas.
Colorado muestras cara.
Así el opinión sustentas.

Cervantes, Lope, Quevedo y otros muchos escritores producen multitud de textos en «vizcaíno», que recogen los estudios con denominaciones como «jerigonza avascuenzada», «prosa vascongada», «vizcainada». Por otra parte, fray Luis de León nos muestra que no era solo un término jocoso sino normalizado, pues, ante un verso del libro de Job que no se entiende en el original hebreo, comenta: «las dos partes de este verso, que cada una de ellas parece estar falta y dicha a la vizcaína»; y ante otro texto oscuro: «*está dicho a la vizcaína* y con falta de algunas palabras»[197].

Termino con unos versos de una poesía de Alonso de Bonilla a San Ignacio de Loyola, en la que el santo guipuzcoano responde en un diálogo, llamandose «vizcaíno» y diciendo que es «corto de razones», pues la cortedad era otro de los tópicos de los vizcaínos en la literatura española[198]. Notemos además «Vizcaya» como topónimo general de las Vascongadas incluyendo su Guipúzcoa natal, y la palabra «vizcainada».

—Ignacio, ¿entre las naciones
Vuestro lenguaje es divino?
—Antes, por ser vizcaíno
Soy muy corto de razones
… … …
—En Vizcaya es vinculada
Hoy la ciencia de justicia.
—Sí, mas la humana estulticia
La tiene por vizcainada.
… … …

[197] En la *Exposición del libro de Job*, al comentar respectivamente los versículos de 32,19 y 41,21 (en la ed. de Luis de León 1944, p. 1196 y 1312). El P. Félix García comenta: «*dicha a la vizcaína*, es decir, con brevedad y cierta confusión por la construcción deficiente de las palabras» (p. 1199).

[198] Recondo 2001, p. 63–64, 81. Herrero García 1966, p. 262–267: «La cortedad de los vizcaínos».

8. La argumentación sobre el vascuence de San Francisco Javier

El que ha liderado la proposición de que San Francisco Javier conocía el vascuence ha sido el P. Georg Schurhammer en distintos artículos traducidos al español[199]. Se funda principalmente 1) en una declaración epistolar del santo sobre su lengua vizcaína, 2) en que antes de morir decía, en sus coloquios espirituales, palabras ininteligibles, que se supone que correspondían a su lengua natural, 3) y en el caso paralelo de su pariente Juan de Azpilcueta, misionero jesuita en el Brasil de lengua vizcaína. Vamos a examinar estos tres argumentos. Aduce además, como anteriormente, que sus familias paterna y materna procedían de zonas vascohablantes de Navarra y que en su entorno había gente de habla vasca[200], pero ya hemos examinado estos razonamientos. En esta controversia se aduce la palabra *vizcaíno* en los dos sentidos que le daban los castellanos: «lengua vasca» y «lengua castellana mal hablada».

8.1. «Por ser su lengua natural malavar y la mía bizcaína»

El 15 de enero de 1544 Javier escribe una carta a sus compañeros de Roma. Está en Cochín (Kerala), en el cabo de Comorín, al sur de la India, de lengua tamil o malabar. Y escribe:

> «Por no entender ellos nuestra lengua no sabían nuestra lei, ni lo que avían de creer; y como ellos no me entendiessen, ni yo a ellos, *por ser su lengua natural malavar y la mía bizcaína*, ayunté los que entr'ellos eran más sabidores, y busqué personas que entendiessen nuestra lengua y la suia dellos».[201]

Este es el texto original, aunque dos manuscritos dicen «bascuenza» y «celtiberica, vulgo vazcuenza»[202], lo que no responde al original javeriano, sino a una interpretación.

Este texto era el argumento principal de Schurhammer. Después lo intentará reforzar, pues confiesa que

---

[199] SCHURHAMMER 1929 (*Die Muttersprache des Hl. Franz Xaver*), reeditado y traducido dos veces al español (véase en la bibliografía); después en la controversia con el P. García Villoslada: SCHURHAMMER 1960, p. 270–278 (reed. en ID. 1964, p. 368–374).

[200] ID. 1960, p. 271 (reed. en ID. 1964, p. 369).

[201] *Epp. Xav.*, I, p. 161–162.

[202] En distintos artículos Schurhammer recopila las variantes de una docena de manuscritos: SCHURHAMMER 1964, p. 342; trad. a continuación: ib. p. 349; en la traducción en AGUERRE 1957, p. 454. También en su controversia con el P. García Villoslada, ID. 1960, p. 273 (reed. en ID. 1964, p. 370).

> «hubo españoles que en 1927 me aseguraban (no por cierto guiados *de razones filológicas*), que el término "bizcaína" en la carta de San Francisco Javier, no significaba el "vascuence", sino el "castellano"».[203]

Es revelador que se lo aseguraban espontáneamente los mismos españoles, algunos seguramente vascos, con los que trataba, pues es algo elemental para un hispanohablante culto. Cuando García Villoslada le arguyó que *lengua vizcaína* significaba castellano incorrecto, le contestó Schurhammer que no se trataba de incorrecciones sino de «puros modismos»[204]. Antes había dicho que los españoles que le aseguraron que se refería al castellano, estaban «no por cierto guiados *de razones filológicas*» (en cursiva). Corregía a los mismos españoles. Pero no se trata de modismos, que son correctos, sino de vizcainadas, que son disparates.

Hay que notar la interpretación del P. García Villoslada, pues, recogiendo el significado de «hablar vizcaíno», lo aplica tanto al castellano del santo como al portugués que hablaba en la India:

> «¿Qué quiere, pues, significar el santo cuando dice que su lengua vizcaína no era entendida de los Paravas? Es a todas luces evidente que se refiere a la lengua ordinaria en que se expresaba al tratar con los indios. Recuérdese que en España se decía entonces, y se dice ahora, "hablar vizcaíno" de quien se expresa incorrectamente en castellano; "concordancia vizcaína" es la que va contra el uso y la gramática. Pues bien, el santo misionero hablaba en la India, en medio de portugueses, un castellano aportuguesado e incorrecto, un portugués cuajado de castellanismos y quizá de otros barbarismos locales, y ese lenguaje chapucero y tosco —del que el propio Javier se reiría— es lo que con una punta de humorismo llama su *lengua vizcaína*. Cualquier español del siglo XVI le hubiera entendido inmediatamente y se hubieran sonreído».[205]

Es el momento de recordar lo dicho al principio. El mismo San Francisco Javier recomendaba a los misioneros hablar a los esclavos en el portugués incorrecto que hablaban estos, *como él mismo hacía*[206], el negro–portugués

[203] *Die Muttersprache*. El subrayado es del original en la traducción del P. Areitio aprobada por Schurhammer 1964, p. 350 (la otra versión, en Aguerre 1957, p. 456; el texto alemán, en Schurhammer 1964, p. 343).

[204] Id. 1960, p. 275 (reed. en Id. 1964, p. 371).

[205] García Villoslada 1958, p. 508.

[206] Carta del 5 de noviembre de 1549 (*Epp. Xav.*, II, p. 220): «falando el portugués como lo falan los esclavos, de la misma manera como hio lo hacía quando allá estava».

de los esclavos de la India, la *fala negra*, o «medio negro», como llamaban los portugueses la lengua que usaba Javier con los indígenas y esclavos para hacerse entender de ellos. «Imitaba el chapurreado negro–portugués de los esclavos y esclavas», dice Schurhammer[207].

¿Se refiere Javier al portugués o al castellano? Quizás a los dos. El P. Recondo, después de dedicar una treintena de páginas al *vizcaíno* como el castellano mal hablado de los escritores del Siglo de Oro, recuerda también el habla negra o portugués criollo de los indígenas de la India[208]. El negro–portugués del santo era puramente oral, para acomodarse a su auditorio, y no hay rastro de él en su correspondencia, en la que escribe en portugués corriente. Respecto al castellano, aunque es un castellano normal[209], estaba contagiado en la India de portuguesismos, lo que es totalmente comprensible cuando se vive en un país extranjero, sobre todo si la lengua es parecida. En cuanto al estilo, casi solo tenemos cartas de San Francisco Javier, que escribía a vuelapluma, en medio de su absorbente apostolado, dictando, interrumpido, deprisa, dice él mismo, porque sale el barco con el correo[210].

Se puede interpretar la alusión a su lengua vizcaína como un rasgo de humor, decía García Villoslada, humor que es frecuente en las cartas del santo[211]. Dice Recondo: «Es precisamente en el matiz jocoso y en el buen humor, donde se debiera ahondar para hallar un espacio cómodo donde alojar la lengua vizcaína de Javier»[212]. Y se lo explica a un periodista en la presentación de su libro:

> «Recondo afirma que conociendo el sentido del humor del santo, ya que son varias las cartas donde lanza puyas en broma a sus compañeros de Europa, la famosa carta estaría escrita en sentido jocoso. *"Cuando se encuentra con el apuro de traducir y que no sabe nada porque ha emprendido justamente la lengua konkaní, la lengua indígena de Goa, pues dice: la mía, la vizcaína', la de la risa"*, señala Recondo».[213]

---

[207] SCHURHAMMER 1992, II, p. 284.

[208] RECONDO 2001, p. 91–93.

[209] ALONSO ROMO 2000, p. 65.

[210] SCHURHAMMER 1944, I, p. 45*–46*; ZUBILLAGA 1953, p. 38.

[211] ZUBILLAGA 1953, p. 15, reúne algunas muestras de humor de su epistolario. RECONDO 2001, p. 84: «Son frecuentes los pasajes jocosos de Javier en sus cartas»; y SCHURHAMMER 1944, I, p. 46*: «cum nunc videamus eum *iocosum*, nunc severum, nunc plenum fervore, nunc plenum desolatione, nunc narrantem, nunc instruentem».

[212] RECONDO 2001, p. 84.

[213] En su entrevista con STEGMEIER 2001. La cursiva es del original.

En este planteamiento, ¿a qué se referiría al decir su lengua vizcaína? A sus deficiencias lingüísticas (en castellano o portugués), tomadas, con humor, como vizcainadas.

Pero el argumento más válido para excluir el sentido de vascuence en esta frase de su carta se encuentra en la entrevista periodística que concedió Recondo tras la publicación de su libro de 2001:

> «Según Recondo [dice el periodista], un navarro que hablara vasco y fuera contemporáneo de Javier nunca diría que su lengua natural era la "vizcaína", sino el "vascuenz" o vascuence. *"Muchos moribundos a la hora de la muerte llamaban a un notario y resulta que no sabía vascuence, por lo que el cura hacía de traductor"*, comenta Recondo. *"Siempre se dice 'Tradujo del vascuence, dixo en vascuence, dixo en lengua vascuence…' pero jamás en vizcaína. Otra cosa es que gallegos, portugueses, los castellanos y en el resto de España a toda esa lengua vascongada se le llamase lengua vizcaína"*, añade».[214]

En efecto, al repasar los textos navarros, muchos de ellos manuscritos, de 1507 a 1820, que publicó Recondo[215], vimos que, al denominar la lengua, se dice *bascuenz*, *vascuence*, *lengua vascongada*, *lengua cántabra* y *lenguaje cantábrico o vascongado*; y que se usaba *vascongado* para decir «vascohablante», pero ni una sola vez aparece *lengua vizcaína*. Pues decir Vizcaya en el sentido de País Vasco y *vizcaíno* para el vascuence era cosa de castellanos y demás habitantes de la Península ibérica. Un navarro nunca decía que su lengua era la vizcaína, sino el vascuence o el vascongado. San Francisco Javier hubiera dicho: «por ser su lengua natural malavar y la mía *bascuenza*».

Lengua natural, lengua materna, lengua propia, «mi lengua» sin más.

1) En la frase del santo «Por ser su lengua natural malabar y la mía vizcaína», ¿se sobrentiende en el segundo término la palabra «natural»? O sea, ¿sería «la mía natural vizcaína», o simplemente «la mía vizcaína»? Espontáneamente se entiende lo primero, pero no se puede excluir lo segundo. En todo caso no resuelve el problema por lo que sigue.

2) Schurhammer dice *lengua materna* (*Muttersprache*), que no es lo mismo, y el P. Areitio se lo corrige en la traducción: *lengua natural* [216]. La lengua materna es la que se aprende desde la cuna, la lengua natural no tiene esa

---

[214] Ibidem. Cursivas del original.

[215] Recondo 1961, p. 124–136 (reed. en Id. 2001, p. 17–29).

[216] En Schurhammer 1964, p. 347: «*La lengua natural de San Francisco Javier*. (Traducción del P. Félix de Areitio, S.I.)».

precisión. Los hijos de los emigrantes (por ejemplo, los de los hispanos en Estados Unidos, pero los de cualquier lugar) con frecuencia aprenden primero en el hogar la lengua de sus padres, que sería su lengua materna, pero en la calle y en la escuela aprenden la lengua del lugar con un uso mucho más frecuente e intenso, de modo que se convierte en su lengua natural si se quedan a vivir en el país de adopción. Las dos lenguas las hablan como nativos y sin acento, pero la segunda la hablan con más facilidad y riqueza, y se convierte en la prioritaria. Esto ocurre también dentro de España en personas bilingües: la lengua aprendida en segundo lugar se convierte muchas veces en la lengua preferente. Incluso puede deberse a una elección personal. El premio Nobel de literatura Elías Canetti nació en Bulgaria de padres sefardíes; su lengua materna, la de su infancia y la de su familia, fue el sefardí o judeoespañol, después aprendió el búlgaro, pero su lengua propia, por propia elección, fue el alemán.

Por otra parte, es un hecho conocido (también por el que esto escribe, visto en jesuitas y no jesuitas) que no son raros los vascohablantes que pierden el dominio de su lengua materna cuando están muchos años fuera de su tierra natal[217]. Le pudo ocurrir al santo (si la había aprendido) tras ir a París, Roma, Portugal y Oriente. Pero, aunque Francisco Javier hubiera aprendido primero el vascuence (cosa que hay que probar), eso no significaría que fuera su lengua natural; o bien, por usar un término más claro, su lengua propia. Veremos además que el jesuita Josef Wicki piensa que la «lengua natural» que usó San Francisco Javier en sus coloquios espirituales durante el proceso de su muerte podía ser el castellano.

8.2. Las traducciones de la carta de San Francisco Javier

Schurhammer contraataca con las traducciones que se hicieron de la famosa carta, y en esto parece más sólido, aunque los demás autores no reparan en ello. Respondió en su primer artículo a los que le había dicho que «vizcaíno» significaba español: «Contra esta afirmación permítaseme aducir únicamente a tres contemporáneos del santo, nada sospechosos, para probar la significación que entonces se daba a la palabra "*bizcaíno*"»[218].

1) El portugués Fernão Lopes de Castanheda en su *Historia do Descobrimento, e Conquista da India pelos Portugueses* dice que el marino vasco Mar-

[217] Con diversos testimonios sobre este hecho, VERD 2011, p. 175–178. Véase también GARCÍA VILLOSLADA 1958, p. 507, 519–520; ID. 1986, p. 510; ANSELMO DE LEGARDA 1953, p. 204.

[218] *Die Muttersprache*. Trad. de Areitio en SCHURHAMMER 1964, p. 350 (original alemán, ib., p. 346; trad. de AGUERRE 1957, p. 456).

tín Íñiguez de Loaysa, «como se criára com os *Castelhanos*, sabia bem *a sua lingoa, e a Biscainha e a Portuguesa*» (o sea, el castellano, el vascuence y el portugués)[219]. Pero este texto no se puede extrapolar a la frase del santo, pues los portugueses (al igual que los gallegos y los castellanos) llamaban *lengua vizcaína* al vascuence, a diferencia de los navarros.

2) El doctor Diogo de Gouvea, antiguo Principal del Colegio de Santa Bárbara en París, donde Francisco Javier estuvo domiciliado diez años (1525–1536), y al que conocía bien, había leído como censor la traducción de esta carta al francés, en la cual se traduce este pasaje así: «car leur langue estoit Malauar et la mienne *Celtiberique vulgairement appellee vasquenza*»[220]. Pero Gouvea no fue el traductor de la carta y su censura versaba sobre el dogma y la moral, no era de tipo lingüístico. Además, según Schurhammer, esta traducción al francés no se hizo sobre el original español, sino sobre una traducción latina de la carta que decía *celtiberica, vulgo vasquenza*, por lo que esa traducción latina es la que hay que examinar.

3) La traducción latina[221] que subyace a la traducción francesa anterior es la que mandó hacer el mismo San Ignacio —dice Schurhammer— para que se enviara a los colegios de la Compañía de Jesús. Y en ella se dice:

> «Cum ergo neque illi me neque ego illos intelligerem, *lingua quippe eorum erat malauar, mea vero celtiberica, vulgo vasquenza* […]».

Schurhammer concluye: «nuestro tercer testigo, el mismo Ignacio de Loyola, […] nos garantiza la veracidad de esta versión latina y con ella el sentido del discutido pasaje de la carta»[222]. Pero la apelación a San Ignacio como garante no es adecuada, pues no tradujo la carta; la mandó traducir, y aceptaba las traducciones de los latinistas, todos mejores que él, como en la traducción libre que hizo Frusio de los *Ejercicios*.

4) En su respuesta al P. García Villoslada, Schurhammer deja de lado a San Ignacio y se centra en la génesis de esta traducción. Se hizo en Coímbra, siendo rector el español Martín de Santa Cruz, y donde vivían varios españoles, como Francisco Estrada, que conocía a Javier, y donde estaba de paso Pedro Fabro[223].

---

[219] Ibidem (en las tres referencias anteriores).

[220] Trad. de Areitio en Schurhammer 1964, p. 350–351 (original alemán, ib., p. 344–345; trad. de Aguerre 1957, p. 456–457).

[221] Publicada en *Mon. Xav*., I, p. 296–309; con nuestra frase en la p. 298.

[222] Trad. de Areitio en Schurhammer 1964, p. 351 (original, ib., p. 345; trad. de Aguerre 1957, p. 457).

[223] Schurhammer 1960, p. 275–276 (reed. en Id. 1964, p. 371–373).

Este argumento es el que me parece más probativo de todos los de Schurhammer. Más que la frase (discutida) del santo, la interpretación de los jesuitas contemporáneos. Pero no sabemos quién hizo la traducción y cómo se hizo, y queda la duda de si estamos ante el testimonio de un conocido del santo o ante una traducción mecánica de *lengua vizcaína* por vascuence; o sea, ante una traducción espontánea de castellanos y portugueses, pero contraria al habla de los navarros (y de San Francisco Javier), que no llamaban vizcaíno al vascuence.

8.3. «Hacía algunos coloquios de cosas que no le entendía por no estar en nuestra lengua»

El chino Antonio de Santa Fe, fiel criado de San Francisco Javier, que asistió a su muerte, escribió una relación de ella al P. Manuel Teixeira. San Francisco Javier, postrado en la isla de Sancián:

> «El jueves le dio un delirio […] con los ojos puestos en el cielo y un semblante muy alegre y asombrado, y *en voz alta a modo de predicación*, hacía algunos coloquios de cosas que *no le entendía por no estar en nuestra lengua*, aunque a veces le oía repetir muchas veces estas palabras: "Tu autem meorum peccatorum et delictorum miserere". Y en esto y *con otras palabras que no le entendía* estuvo hablando con grandísimo fervor por espacio de cinco o seis horas, y el nombre de Jesús nunca se iba de su boca».

Leámoslo en el original:

> «A quinta–feira, logo lhe derão hums fernesis […] com olhos alçados aos ceos, com hum rosto muito alegre e bem asombrado, e *com a voz alta a modo de pregação* fazia alguns colloquios de couzas que *lhe eu não entendia por não serem en nossa lingua*, ainda que algumas vezes lhe ouvia repetir muitas vezes estas palavras: "Tu autem meorum peccatorum et delictorum miserere". E nisto com outras palavras que *lhe eu não entendia* esteve fallando con grandissimo fervor por espaço de sinco ou seis horas, e o nome de Jesu nunca lhe sahia da boca».[224]

Las palabras clave son: «*delirio*» (también se dirá «desvaríos»), «*en voz alta a modo de predicación*, hacía algunos coloquios de cosas que *no le entendía por no estar en nuestra lengua*», y «*con otras palabras que no le entendía*».

[224] *Doc. Indica III*, p. 662; *Mon. Xav.*, II, p. 790–791.

El P. Manuel Teixeira (1536–1590), que fue a la India de novicio en 1551 y conoció a San Francisco Javier, escribió su primera biografía[225], y para la muerte se sirvió del informe de Antonio de Santa Fe. Omite la frase del chino sobre que decía cosas que no entendía, pero añade algo interesante: que Javier (en sus desvaríos en diversas lenguas) pretendía edificar espiritualmente con unos conceptos dirigidos «a nosotros» y a los que «lo quisiesen imitar»:

> «Acudiole después una frenesí, en la qual los desuarios que hablaua eran conceptos para nosotros y para todos aquellos que en esso lo quisiesen imitar; porque puestos los ojos en el cielo, con un rostro y senblante muy alegre, hazía grandes colloquios en uoz alta con nuestro Señor en diversas lenguas que sauia».[226]

«En las diversas lenguas que sabía». Es el momento de recordar lo expuesto el comienzo de estas páginas sobre las lenguas que sabía el santo misionero, europeas y asiáticas. Por otro lado, el jesuita italiano Alessandro Valignano (1539–1606), provincial en la India y visitador del Japón, escribió una *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales*[227], y, para narrar la muerte San Francisco Javier, le preguntó a Antonio de Santa Fe, que aún vivía en Macao. Dice lo siguiente:

> «Estuvo el dicho Padre casi siempre con los ojos abiertos ahora levantados al cielo, ahora fixos en una sola parte, *hablando en lenguaje que él no entendía* […] y conforme a lo que dél colegí, paresce que hablava con Dios nuestro Señor, *hablando en su lengua natural, que el moço no entendía*».[228]

El P. Schurhammer aduce los textos anteriores a favor del vascuence del santo:

> «Antonio que había sido educado en el Colegio de San Pablo en Goa durante 7 u 8 años, y había estudiado latín durante 4 años, podía entender sin dificultad el latín, el portugués y el castellano; pero la lengua que el santo habló en su niñez y en su muerte, su lengua natural, no la entendía, porque esta era el vascuence».[229]

---

[225] Solo se conserva su traducción al español, editada en *Mon. Xav.*, II, p. 815–918. Sobre ella, *Epp. Xav.*, I, p. 80*–81*.

[226] *Mon. Xav.*, II, p. 895–896.

[227] Valignano 1944; y en *Mon. Xav*. I, p. 2–199.

[228] Valignano 1944, p. 260 (y en *Mon. Xav*. I, p. 191).

[229] *Die Muttersprache*. Trad. de Areitio en Schurhammer 1964, p. 351–352 (original alemán, ib., p. 345–346; trad. de Aguerre 1957, p. 458).

Dice que podía entender «sin dificultad» esas tres lenguas, pero en su controversia con García Villoslada da un paso más: las entendía «perfectamente»:

> «¿Qué lengua fue esta que Antonio no entendía? No era latín, portugués o español, lenguas que Antonio entendía perfectamente».[230]

El problema está en que San Francisco Javier hablaba también otras lenguas que el chino no sabía. ¿Por qué iba a ser el vascuence? Supone Valignano que era su lengua natural, pero es una suposición, y algunos la discuten. No todos están de acuerdo con Schurhammer. Alonso Romo pone en duda que Antonio de Santa Fe entendiera bien el castellano, y abre la puerta a que Javier hablara en sus coloquios en otras lenguas orientales u occidentales:

> «Éste, por su educación en el colegio de Santa Fe de Goa, podía entender al menos medianamente, el castellano, y tal vez el latín y alguna de las lenguas orientales. *Pero, ¿hasta qué punto? Además, ¿acaso podía entender otras lenguas que conocía Javier, como el francés o incluso el italiano*».[231]

También pone en duda «la "fiabilidad" lingüística y memorística de Antonio de Santa Fe», porque en sus seis o siete años en Goa había olvidado su lengua china. Lo dice «el mismo Javier, en una de sus últimas cartas desde Sancián el 22 de Octubre de 1552», añade Alonso Romo[232] (como también lo afirma Valignano)[233]. Y comenta:

> «Si Antonio de Santa Fe había olvidado su lengua china en los siete u ocho años que permaneció en Goa, ¿qué valor se le puede dar a su testimonio sobre la lengua natural de Javier, sobre todo al que da a Valignano veintiséis años después de la muerte del navarro?».[234]

Y es de mucho peso la opinión del gran investigador jesuita Josef Wicki, que en 1944 coeditó junto con el mismo Schurhammer las cartas de Javier (*Epp. Xav.*). Ese mismo año publicó la *Historia* de Valignano, y en ella pone en duda la interpretación de su compañero jesuita sobre la lengua del santo en los momentos de su muerte. En su edición de Valignano, tras la frase «*ha-*

[230] SCHURHAMMER 1960, p. 278 (reed. en ID. 1964, p. 374).

[231] ALONSO ROMO 2000, p. 64 (cursivas añadidas).

[232] Ibidem.

[233] VALIGNANO 1944, p. 211 (y en *Mon. Xav*., I, p. 155): «Aunque era china, no sabía quasi nada de la lengua mandarín, y la lengua usada del vulgo común en Cantón hablava piadosamente».

[234] ALONSO ROMO 2000, p. 64.

blando en lenguaje que él no entendía», pone una nota en la que dice que de esta frase hay distintas interpretaciones, que unos entienden el vasco y otros el español. Cita a continuación el artículo de Schurhammer sobre la lengua materna de San Francisco Javier, y apostilla: «De los conocimientos que Antonio poseía del portugués y del latín, no se sigue que él pudiera "entender el español" "sin dificultad"»[235]. Es cierto, estaba entre portugueses y Javier le hablaba en portugués. Además el portugués hablado difiere más del castellano. Wicki abre la puerta a que la lengua que no entendía fuera el mismo castellano y como su lengua natural. «Hablando en su lengua natural», sí el castellano.

Ya en 1988 el P. Recondo había mostrado sus reticencias ante «la deducción de Valignano», que «ofrece solo una probabilidad que muchas veces ha sido propuesta como cierta por oradores y escritores»[236]. Pero en 2001 le dedica varias páginas a este episodio[237]. Recuerda que Antonio había olvidado el chino. Censura la frase de Valignano: «conforme a lo que dél colegí, paresce que hablava con Dios nuestro Señor, hablando en su lengua natural, que el moço no entendía». Argumenta Recondo: «Colegí […] su deducción es solo una opinión subjetiva». No se puede sacar un argumento histórico de un «parece». «¿Y por qué no el francés?». «Y ¿por qué no el konkani, el tamil, el malayo, o el mismo japonés?»[238]. (El konkani era, y es hoy, la lengua propia de Goa con la que se encontró San Francisco Javier nada más llegar).

Termino con una interpretación propia. Javier pretendía edificar dice el P. Teixeira[239]. Y parece que también intentaba predicar, pues en su carta al P. Teixeira dice Antonio de Santa Fe: «En voz alta a modo de predicación, hacía algunos coloquios de cosas que no le entendía por no estar en nuestra lengua»[240]. Notemos: «en voz alta a modo de predicación», es decir, *como predicando en voz alta*. En sus santos delirios finales, no sería extraño que el gran misionero repitiera lo que había hecho siempre: predicar con fuerte voz. Es una reacción del subconsciente no inusual, en la que uno saca lo que tiene

---

[235] Josef Wicki en Valignano 1944, p. 260, nota 10: «Bei den Kenntnissen, die Antônio im Portugiesischen und Latein besass, ist es jedoch nicht selbstverständlich, dass er auch "ohne Schwierigkeit" "Spanisch verstehen" konnte».

[236] Recondo 1988, p. 1006, nota 54.

[237] Id. 2001, p. 109–114.

[238] Ib., p. 113.

[239] «Los desvarios que hablava eran conceptos para nosotros y para todos aquellos que en esso lo quisiesen imitar» (*Mon. Xav.*, II, p. 896).

[240] *Doc. Indica III*, p. 662; *Mon. Xav*., p. 790: «com a voz alta a modo de pregação fazia alguns colloquios de couzas que lhe eu não entendia por não serem en nossa lingua».

en el corazón y lo que ha vivido; el santo misionero, su sed por la conversión de las almas. Es la misma reacción que se dio en el Beato Tiburcio Arnaiz en el lecho de muerte[241]. En ese caso, San Francisco Javier predicaría en las lenguas en que había predicado tantas veces, como el tamil, el malayo o el japonés, lenguas que su oyente no entendía. Estuvo queriendo hacer el bien y salvar a las almas hasta su muerte.

8.4. Juan de Azpilcueta, pariente de San Francisco Javier, de lengua vizcaína

Juan de Azpilcueta[242], pariente del santo (no confundirlo con el hermano de este, el capitán Juan de Azpilcueta), fue misionero en el Brasil y era de lengua vasca (vizcaína). Schurhammer añade su caso en apoyo de su tesis[243].

Juan de Azpilcueta, llamado Navarro (João de Azpilcueta Navarro) por los portugueses del Brasil[244], había nacido hacia 1522, entró en la Compañía de Jesús en Coímbra en 1545, se embarcó con el P. Manuel da Nóbrega en 1549 en la primera misión de la Compañía al Brasil, a donde llegó el 29 de marzo. Fue un gran misionero, dedicado a la catequesis y a la predicación de los indios. Murió agotado en 1557, con unos treinta y siete años, en Salvador (Bahía), donde tiene una estatua, que preside la plaza que tiene su nombre.

El P. Manuel da Nóbrega escribió una carta desde el Brasil al célebre jurista Martín de Azpilcueta, conocido como el Doctor Navarro, el 10 de agosto de 1549, ponderándole que su sobrino Juan de Azpilcueta ya sabía la lengua de los indios, lo que supone un prodigio para los idiomas a los cinco meses escasos de su llegada al Brasil. En esa carta le dice:

> «Ya sabe la lengua [de los indios] de manera que se entiende con ellos y a todos nos haze ventaja, porque esta lengua parece mucho a la byzcayna».[245]

---

[241] El jesuita beato Tiburcio Arnaiz, fallecido en 1926, estando en el lecho de muerte «a veces deliró pronunciando la fórmula de la absolución, con la que había dado el perdón de Dios a miles de pecadores, y diciendo palabras de cariño y ánimo a los pobres, como si, aún ahora, los tuviese delante» (GONZÁLEZ CHAVES 2018, p. 275).

[242] Sobre él, *Dicc. Hist. C.J.*, I, p. 317 (por Luis Palacín, S.J.); Serafim Leite en *Mon. Brasiliae*, I, p. 58.

[243] SCHURHAMMER 1960, p. 271 (reed. en ID. 1964, p. 369).

[244] *Mon. Brasiliae*, I, p. 140: «El Padre Joán de Azpilcueta, a quien llamamos Navarro, por la diffilcultosa pronunciación que tiene». Se refiere a la dificultad que tenían los portugueses para pronunciar su apellido.

[245] Ib., p. 141.

Juan de Azpilcueta era pariente algo lejano de San Francisco Javier; en concreto, aquel era sobrino[246] del Doctor Navarro, y el Doctor Navarro era primo tercero de la madre del santo[247]. Pero del parentesco no se sigue un paralelismo entre las lenguas que conocieran uno y otro. Coincidían en el castellano y el portugués, pero no tenían por qué coincidir en el vascuence. Así piensa el P. Recondo:

> «De ahí no se infiere que san Francisco Javier hablara vascuence. Su pariente el P. Navarro era natural de Amunarrizqueta, hoy lugar alto y perdido de la Valdorba. En 1986 con dos habitantes de hecho y dos de derecho. […] Pese al riguroso parentesco, la distancia geográfica no abona la convergencia lingüística con [el territorio de] Javier, intensamente romanizado, fronterizo, luego romanceado y bajo temporal dominio de Aragón».[248]

Amunarrizqueta[249] estaba entonces en una zona de lengua vasca, pero Juan de Azpilcueta dominaba el castellano, pues en castellano (no en portugués) están las cuatro largas cartas que escribió desde el Brasil a los padres y hermanos de Coímbra; además Javier había nacido y vivía en un territorio de lengua castellana, como insiste Recondo: «intensamente romanizado, fronterizo, luego romanceado y bajo temporal dominio de Aragón». Son casos distintos.

También es distinto el uso de la palabra *vizcaíno* en los dos casos. No es lo mismo que la dijera un portugués (Nóbrega) sobre otro que un navarro sobre sí mismo. Nóbrega dice que la lengua de Juan de Azpilcueta era *byzcay-*

---

[246] Ib., p. 140: «Este su sobrino en estas tierras del Brasil», escribe el P. Nóbrega al Doctor Navarro. Según Recondo 2001, p. 60, el Doctor Navarro era «tío abuelo» de Juan de Azpilcueta, por lo que este sería su sobrino nieto. Pero Baztán Moreno 2014, p. 478, hace la historia de la familia, y, según él, nuestro misionero, Juan de Azpilicueta (sic), era sobrino del canonista, pues su padre, Juanes de Azpilicueta y Jaureguízar era hermano del Doctor Navarro, Martín de Azpilicueta y Jaureguízar.

[247] Se dice a veces que Martín de Azpilcueta y San Francisco Javier eran primos, pero el bisabuelo de Francisco Javier (Juan de Azpilcueta) y el abuelo del Doctor Navarro (Miguel de Azpilcueta) eran hermanos, según Schurhammer en *Epp. Xav.* I, p. 2, nota 18. O bien, «el famoso Doctor Navarro, Martín de Azpilcueta, no era hermano, sino primo tercero de la madre de Francisco» (Schurhammer 1947, p. 471).

[248] Recondo 2001, p. 60–61.

[249] Según Baztán Moreno 2014, p. 478, el padre del misionero del Brasil recibió por matrimonio el palacio de Amunarrizqueta. Nacería allí, aunque otros autores omiten su lugar de nacimiento o piensan que pudo nacer en Iriberri o Burlada, de donde eran sus padres. Amunarrizqueta está en el valle de Valborda, donde se halla Barásoain, lugar de nacimiento de su tío Martín de Azpilcueta o Doctor Navarro.

na, pero lo dijo como los portugueses, gallegos y castellanos, refiriéndose al vascuence. Mientras que los navarros, como Francisco Javier, no lo hubieran dicho, sino *vascuenza* o vascongada.

8.5. Conclusiones

Hay indicios (que se discuten) a favor del conocimiento del vascuence por parte de San Francisco Javier, pero no hay un hecho que lo evidencie. Tal es la conclusión del P. Recondo: «Rotundamente no hay argumento, con certeza histórica, de la lengua vasca de san Francisco Javier»[250].

Por otra parte, algunos especialistas han visto un posible sustrato del vascuence en la sintaxis del castellano de San Ignacio[251], pero no en Francisco Javier, como advierte Alonso Romo: «en los escritos javerianos no encontramos ninguna huella de la lengua vasca, al contrario de lo que sucede con otros personajes de origen vasco, aunque salieran pronto de su tierra natal»[252].

Su lengua propia era el castellano, el del castillo y de la zona en la que nació y vivió, el de su madre. Su padre y sus hermanos conocería verosímilmente el vascuence, puesto que se movían por Navarra, pero no nos han dejado ni una palabra en vasco. El contexto vital de Francisco Javier era de lengua castellana.

Cacho Nazábal escribió un documentado libro, que extractó en un artículo, en el que que recoge y encarece todos los aspectos y momentos de la vida y de la familia de San Francisco Javier relacionados con la cultura vasca, centrado en la figura del santo como *euskaldun*, o sea, vascohablante, ya desde el título: *Francisco de Xabier, un jesuita euskaldun del Viejo Reyno*[253]. Concluye: «Tenemos por tanto certeza documental de que Xabier hablaba lengua romance y lengua "bizcaína", que era la suya natural, "el bascuençe"»[254]. Certeza documental de que hablaba romance, sí; pero, en cuanto al vascuence,

---

[250] RECONDO 2001, p. 114.

[251] Véase VERD 2011.

[252] ALONSO ROMO 2000, p. 60.

[253] Respectivamente, CACHO NAZÁBAL 2000 y 2006 (que es un extracto del primero con algunos añadidos). En cuanto al vascuence de San Francisco Javier, Cacho expone con morosidad los datos y las interpretaciones a favor del vascuence de los autores que hemos visto, pero toda esa argumentación ya la conocemos, por lo que remito a mis comentarios anteriores. En la bibliografía del segundo estudio (2006, p. 309) se echa de menos el libro que Recondo había publicado en 2001 en contra del conocimiento del vascuence.

[254] ID. 2000, p. 29.

¿certeza?, ¿documental?, ¿en qué documento? En 2006 matiza: «Tenemos por tanto certeza documental y testimonial…»[255]. Pero creo que tampoco hay certeza testimonial, pues los testimonios son discutidos.

Se pregunta retóricamente Léon–Dufour: «¿Ha hablado Javier con dominio alguna otra lengua fuera de la vasca?»[256]. Pero, ¿es que tenemos una sola frase, una sola palabra suya en vasco, para decir que lo dominaba, incluso que lo conociera? Además la frase supone que Javier no dominaba el castellano, lo que es erróneo. Es una pregunta gratuita, protesta Alonso Romo[257]. Como hay quien supone que Javier escribiría a su madre en vasco[258]. Demasiadas suposiciones.

9. Apéndice. ¿Vasco o navarro? La condición navarra de San Francisco Javier

¿Vasco o navarro? Parece, y es, una pregunta ociosa. Nadie duda de que San Francisco Javier era navarro, pero, al preparar estas páginas, ha resultado que la cuestión de la lengua se ha implicado con la de la nacionalidad.

9.1. Aclaraciones terminológicas. Vascongado y vasco en el contexto y debate actual

Antes permítanse unos párrafos sobre terminología, porque son necesarios para la cuestión de fondo; y porque hay que distinguir entre los usos antiguos y modernos de las voces, para una recta interpretación de los términos y para no aprovechar una frase antigua para usarla en un contexto actual, en el que tiene otra significación. Las palabras *vascongado* y *vasco*, por ejemplo, tienen hoy un alcance distinto que en tiempo de San Francisco Javier, por lo que no se pueden transplantar sin más.

Vascongado. Ya vimos en la documentación aportada por Recondo que vascongado era una palabra que se usaba mucho en Navarra para indicar al vascohablante. Nos lo confirma Michelena: «Asi un navarro vascoparlante era

[255] Id. 2006, p. 274.

[256] Léon–Dufour 1956, p. 199; Id. 1998, p. 141.

[257] Alonso Romo 2000, p. 65, nota 148.

[258] Ib., nota 149. Pero, en el supuesto de que madre e hijo conocieran el vasco, entonces el vasco no se escribía. Y, como sabemos por la documentación, su madre escribía en castellano, igual que su hijo Francisco.

vascongado»[259]. Pero sufrió un corrimiento lingüístico, dice Mañaricua: «Hay palabras que con el correr de los siglos han visto oscurecerse y aun desvanecerse su significado original. Así la palabra *vascongado*, que en la actualidad se aplica a alaveses, guipuzcoanos y vizcaínos, distinguiéndolos de los demás vascos»[260]. El ámbito de su aplicación se ha trasladado, y hoy se usa normalmente solo para los habitantes del País Vasco, y no para los navarros.

Este uso es paralelo al de la expresión *Provincias Vascongadas*[261] como diferenciadas de Navarra (pues esta no era una provincia, sino un reino). «Desde 1722 se dio el nombre de "Provincias Exentas" [fiscalmente] al País Vasco de los tres territorios […]. Un poco antes, en 1698, había aparecido el nombre de "Provincias Vascongadas", que unificó por primera vez a los tres territorios vascos del reino de Castilla con un corónimo propio»[262].

Vasco. Es una palabra difícil en cuanto a su origen. El nombre de *wasco* se extendió a principios del siglo VII por el sudoeste de Francia[263]. Y la palabra *vasco* en español parece que viene del *basque* francés de la Navarra transpirenaica. Como se lee frecuentemente en los documentos navarros de los siglos XVI y XVII, la Baja Navarra, al norte de los Pirineos, se llamaba entonces *Tierra de vascos*, o solo *Vascos* por abreviar. También se llamaba *navarro de Vascos* al habitante de esa zona (distinguiéndolo de los otros). Por ello, el término parece «venir de norte a sur»[264] y «su uso tardío y en todo caso minoritario en romance hispánico, detalles que parecen apuntar a un origen septentrional», dice Michelena[265], recordando que Aimery Picaud ya distinguía en el siglo XII entre *bascli* y *navarri*, al norte y sur de los Pirineos, a pesar de que las dos zonas tenían la misma lengua[266]. «La palabras "vasco" proviene del francés "basque"», dice Besga[267].

---

[259] MICHELENA 1984, p. 19.

[260] ANDRÉS DE MAÑARICUA, *Alava, Vizcaya y Guipúzcoa al luz de su historia* (Durango, 1977), p. 22 (cit. por MICHELENA 1984, p. 18–19).

[261] BESGA 2010, p. 21–30: «Vascongadas y otros nombres empleados en el siglo XIX».

[262] Ib., p. 21.

[263] Ib., p. 47–48: «Lo que está probado de una forma incontestable es que el nombre, bajo la forma de *wasco*, se extendió a principios del siglo VII por el sudoeste de Francia hasta abarcar la primitiva Aquitania, que desde entonces se ha conocido como *Wasconia*, primero, y Gascuña, después».

[264] MICHELENA 1984, p. 21

[265] Ib., p. 29.

[266] Ib., p. 14.

[267] BESGA 2010, p. 18: «La palabras "vasco" proviene del francés "basque", que, a su vez, deriva del gascón "bascou", y no del término latino "uasco" ("vascón"), que no suena lo mismo que "vasco"». (Para más precisiones, véase la nota 23).

El uso en castellano de la palabra «vasco» por vascongado es un galicismo del siglo XIX, ya que en la Edad Moderna se aplicaba exclusivamente a los vascos franceses[268]. De modo que, como decía en 1924 el hispanista francés Jean–Joseph Saroïhandy: «Los vascos de España, en vez de decir como en castellano, *País vascongado*, *lengua vascongada* (*vascuence*), dicen más bien: *Pueblo vasco*, *Academia vasca*, *Estudios vascos*. No se puede ver en esas expresiones más que galicismos». Y añade: «Para Garibay como para todos los autores de la época, los *Vascos* no eran sino los vascongados franceses»[269] (que incluían a los navarros norpirenáicos de Tierra de Vascos). Besga: «El nombre "País Vasco" no sólo es un nombre reciente, sino que es un galicismo, es la traducción española de "Pays Basque", que era el nombre que se daba al País Vasco francés»[270].

Pero la palabra *vasco* ha adoptado en el castellano actual dos acepciones. Por una parte, se refiere a la lengua (*Academia Vasca*); y, por otra, se ha convertido en un término neutro (ajeno a sus orígenes), que no implica la lengua de la persona, pues se usa tanto para los vascos que conocen el vascuence como para los que no lo conocen (un término neutro que se echa de menos en euskera según Michelena)[271]. Igual que el corónimo País Vasco incluye a todos sus habitantes, sea cual sea su lengua.

También es importante constatar que la palabra *vasco* ha sufrido otro deslizamiento lingüístico. En el lenguaje corriente —no intencionado— vasco es una palabra que (como «vascongado» y «provincias vascongadas») se usa hoy para los habitantes del País Vasco, pero no para los navarros, al contrario del uso que hemos visto en la Navarra del siglo XVI (Tierra de Vascos). Por eso es posible y tan usual el sintagma *vasco–navarro*, que no tendría sentido si se refirieran a lo mismo. En consecuencia, llamar hoy vasco a un navarro supone un uso impropio, según un propósito, del castellano común actual.

---

[268] Al decir que es un galicismo, los autores se refieren a su uso en la Edad Moderna para referirse a los habitantes del País Vasco, no al Alto Medievo para referirse a los *navarros*. En la Edad Media existía la palabra *vasco*, incluso como nombre propio (Vasco de Gama). Por eso no son contrarias estas palabras de Menéndez Pidal 1950, p. 134, nota 2: «considérese lo abundantísimo que es el nombre de *Vasco*, y la denominación de *vascos,* dada por los árabes a los navarros». Pues los árabes se referían al reino de Pamplona antes de que existiera el nombre de Navarra. «El nombre de "Navarra", que aparece en las fuentes carolingias a finales del siglo VIII […] se convirtió en 1162 en nombre oficial del reino, que hasta entonces se había conocido como "reino de los pamploneses" o "de Pamplona"» (Besga 2010, p. 37).

[269] Véanse las referencias de Saroïhandy en Anselmo de Legarda 1953, p. 17.

[270] Besga 2010, p. 12; «aparece [en español] a principios del siglo XIX» (p. 17; p. 75).

[271] El artículo de Michelena de 1984 apuntaba (p. 26–28) a la necesidad solucionar el problema de que no hubiera en euskera un término neutro como el *vasco* castellano para denominar a los vascos de cualquier lengua, ya que *euskaldun* está restringido al vascohablante.

9.2. San Francisco Javier, navarro

Cacho Nazábal trata las palabras *euskaldun* (desde el título de su obra: *un jesuita euskaldun del Viejo Reyno*) y *vasco* como equivalentes, cuando no lo son, según Michelena. Así, llama a San Francisco Javier «vasco universal»[272], y también le llama vasco en un trío con San Ignacio de Loyola y el P. Arrupe[273]. Pero, como el P. Arrupe no sabía hablar vasco, como veremos, no le está aplicando aquí el nombre a San Francisco Javier en su sentido idiomático sino en el sentido genérico moderno, que prescinde de la lengua de la persona. Y resulta que «la mayoría de los navarros modernos prefieren su identidad de navarros a la de vascos»[274]. Los navarros distinguen. Tengamos en cuenta que los países y naciones son construcciones históricas, que con el tiempo se han consolidado en la imaginación, en la solidaridad y en los sentimientos de sus habitantes. La historia pudo haber resuelto de otra manera la división territorial del norte de la Península, pero las entidades actuales tienen su historia, su idiosincrasia y sus sentimientos. La mayoría de los navarros tienen una conciencia propia que los distingue de los vascos. Y defienden su diferencia.

En sentido moderno, San Francisco Javier no es vasco (de las Provincias Vascongadas), sino navarro. Y tampoco en la terminología de su época, pues no era un *basque*, «un navarro de Vascos», sino un navarro de la Navarra romance. También se cuestiona que conociera el vascuence, que fuera *euskaldun*, lo que hace igualmente discutible llamarle vasco en sentido idiomático.

Schurhammer, de conocido provasquismo[275], habla de los «constructores vascos» que edificaron el burgo (la villa) de Javier[276]. No, sino constructores navarros o aragoneses (si puede hablarse de tales en el Alto Medievo), y en una región fronteriza, en la que el latín se iba convirtiendo en romance. Dice Schurhammer del P. Araoz: «un vasco como Javier»[277], pero estamos ante lo mismo: Araoz sí era vasco en sentido moderno, era guipuzcoano.

---

[272] CACHO NAZÁBAL 2000, p. 16; ID. 2006, p. 307.

[273] ID. 2000, p. 100, 106.

[274] Dice Eric J. Hobsbawm, *Identidad*, en *Identidades comunitarias y democracia* (Madrid, Trotta, 2000), p. 47–62; en p. 53 (según BESGA 2010, p. 75).

[275] Sobre su vasquismo, FORTÚN 2005, p. 70, nota 2; RECONDO 2001, p. 53; GARCÍA VILLOSLADA 1958. Después mencionaré su artículo sobre los estudiantes de la diócesis de Pamplona en París, a los que llama estudiantes «vascos».

[276] SCHURHAMMER 1992, I, p. 16.

[277] Ib., I, p. 942, nota 59 («Ein Baske wie Xaver» en el original alemán, I, 1955, p. 692, nota 6).

Esto le sublevaba al P. Ricardo García Villoslada («yo el último de los navarros, educado a la sombra del castillo de Javier»)[278]:

> «Francisco Javier aparece siempre como "*ein Baske*", cuando debería ser "*ein Navarrese*". Si en París, o en Roma, o en la India le hubiesen preguntado por su naturaleza o su patria, él hubiera contestado sin vacilación: soy navarro. Ni por asomos se le hubiera ocurrido responder: soy vasco».[279]

Schurhammer —añade— desdibuja el navarrismo de Javier[280]; y el vasquismo «es un leit–motiv que resuena como una nota falsa a través de toda esta obra del gran historiador alemán»[281], cuando Navarra tiene una historia propia y diferenciada[282].

José María Recondo comenta:

> «Tantos navarros como hubo en París y ninguno de ellos se llamó o fue llamado vasco. Estaba, con antigüedad el Colegio de Navarra, y no de Vasconia. El Doctor Navarro, tío del santo, no era el Doctor Vasco. […] Los navarros eran simplemente navarros, aunque supiesen hablar vascuence y estuviesen en París».[283]

Pues bien, Schurhammer publicó un artículo sobre los estudiantes de la diócesis de Pamplona en París, y lo tituló «Estudiantes vascos en París en tiempo de San Francisco Javier»[284]. A nadie se le hubiera ocurrido llamarlos «estudiantes vascos».

Vimos que Juan de Azpilcueta, el pariente de Javier misionero en el Brasil, era llamado Navarro por los portugueses. El jesuita de tiempos de San Ignacio Miguel Ochoa (1516–1575), celosísimo predicador, que arrastraba a las masas por su don de curar a los enfermos, también era llamado Miguel Navarro[285]. Y

---

[278] García Villoslada 1958, p. 526.

[279] Ib., p. 506.

[280] Ib., p. 499.

[281] Ib., p. 519.

[282] Ib., p. 506: «Tiene Navarra una tradición histórica multisecular y unas manifestaciones culturales, artísticas y literarias, que han moldeado y configurado su espíritu de modo muy distinto al de otros países, Guipúzcoa, Alava y Vizcaya, por ejemplo».

[283] Recondo 2001, p. 99–100.

[284] *Baskische Studenten zur Zeit des hl. Franz Xaver in Paris*: Revista Internacional de los Estudios Vascos, 18 (1927) 636–643 (reed. en Id. 1964, p. 449–453).

[285] Sobre él, Miqueleiz 1932; Recondo 2000, p. 57–91; Verd 2011, p. 158–159.

tenemos el famoso Doctor Navarro, pariente de San Francisco Javier. Todos navarros.

9.3. ¿Francés, español, navarro? La nacionalidad de San Francisco Javier

Este punto es una prolongación del anterior, tratado desde otra perspectiva. Cros y Schurhammer dedican unas páginas a la nacionalidad de San Francisco Javier[286], en las que discuten si era francés, español, navarro o vasco. Hay una diferencia entre las dos denominaciones primeras y las dos segundas. Las primeras se refieren a la patria política y las últimas a la patria chica o a la etnicidad. Las primeras se pueden combinar con las segundas. La nacionalidad que nos interesa más es la del segundo grupo, pero veamos antes lo de la nacionalidad francesa o española.

Aunque parece un despropósito, he oído decir a extranjeros que San Francisco Javier era francés, porque, argumentan, cuando San Francisco Javier nació, Navarra era francesa. Es una tesis propia de franceses, que han conseguido propagarla. Además se ha debatido por escrito[287].

Pero, aunque los reyes galos se denominaban reyes de Francia y de Navarra, el reino de Navarra en su conjunto no estuvo incorporado a la monarquía francesa. Únicamente la pequeña zona transpirenaica de Navarra pasó a Francia cuando en 1589 Enrique IV accedió al trono francés, 37 años después de la muerte del gran misionero. Y manteniéndose como reino separado de Francia hasta que Luis XIII la integró en la corona francesa en 1610.

Cros tergiversa la realidad: el reino de Navarra, «todo entero» —dice— fue largo tiempo francés, pues lo gobernaron príncipes franceses, y en concreto al nacer el santo[288]. Primero, según ese principio, España fue francesa cuando la gobernó un rey francés, Felipe V; e Inglaterra fue alemana durante el gobierno del príncipe alemán Jorge de Hannover; y los naturales de los Países Bajos y de las Dos Sicilias eran españoles cuando estaban incorporados a la monarquía hispánica. Pero es que los hechos no fueron así. Durante los años de los Azpilcueta y de los Jaso en el período de este estudio hasta 1512, los que gobernaron en Navarra fueron Juan II de Aragón y después los

---

[286] CROS 1894, p. 142–145; ID. 1900, I, p. 23–24; SCHURHAMMER 1946, p. 88–90: «Xavers Nationalität» (reed. en ID. 1964, p. 418–420).

[287] Véase en los textos de CROS 1894 y SCHURHAMMER 1946 de la nota anterior.

[288] CROS 1894, p. 144: «La Navarre, sur ses deux versants, ne fut–elle pas assez longtemps française? Des princes français ne la gouvernaient–ils pas tout entière, quand le Saint naquit et grandit, à Xavier».

condes —no príncipes— de Foix y de Albret[289]. Y, según la lógica de Cros, los Azpilcueta y los Jaso fueron aragoneses durante el reinado de Juan II de Aragón, y franceses cuando los condes de Foix y de Albret se pusieron la corona de Navarra. Pero no hubo tales vaivenes: durante todo ese tiempo solo hubo una nacionalidad, la de la monarquía de Navarra, reinase quien reinase.

Cuando Francisco Javier nació y durante su primera infancia, su tierra y su castillo pertenecían a la *monarquía navarra*, no a la monarquía francesa; por lo que no era francés en absoluto, era navarro. Y fue jurídicamente español desde sus seis años de edad, tras la incorporación de Navarra a España en 1512, o desde 1516, cuando con Carlos V se cerró la monarquía española, uniendo Castilla y Aragón. Pero, prescindiendo del año de la integración de Navarra en Castilla (jurídicamente en 1515)[290], San Francisco Javier también es español por ser hijo del reino de Navarra, como lo son los hijos de los antiguos reinos de Asturias, León, Castilla y Aragón, que conformaron España: Santo Domingo de Guzmán y San Vicente Ferrer, por ejemplo, santos españoles. Lo cual no disminuye en lo más mínimo la condición de navarro del gran misionero. Igual que su españolidad no le quita la condición de vasco a San Ignacio.

Así concluye con acierto Schurhammer: «según su patria más cercana era navarro, pero su patria más lejana era España, culturalmente ya antes de 1512, porque el castellano era la lengua escrita del país; políticamente desde 1512»[291]. Distingue entre Navarra, la patria cercana, y España, primero como la patria cultural, y desde 1512, la patria política.

Es ilustrativo ver cómo consideraban espontáneamente a Javier los primeros jesuitas, sus contemporáneos, antes de su canonización, antes de que se convirtiera en un trofeo disputado. Lo llamaban ya navarro, ya español, o las dos cosas a la vez, con toda naturalidad, pues las dos cosas era.

— San Ignacio: «De París llegaron aquí, mediado enero, nueve amigos míos en el Señor, […] los cuatro de ellos *españoles*, dos franceses, dos de

[289] El cambio de dinastía por los Foix–Albret fue «catastrófica» para Navarra según el historiador francés Boissonnade 2005, p. 113–118: «El advenimiento de la dinastía de Foix–Albret. Resultados funestos de este cambio dinástico».

[290] Véase el proceso en Boissonnade 2005, p. 594–600.

[291] Schurhammer 1946, p. 90 (reed. en Id. 1964, p. 420): «der engeren Heimat nach war er Navarrese, seine weitere Heimat aber war Spanien, kulturell schon vor 1512, denn spanisch war die Schriftsprache des Landes, politisch seit 1512».

Saboya y uno de Portugal»[292]. (Los cuatro españoles eran Javier, Laínez, Salmerón y Bobadilla).

— San Ignacio de nuevo: «Mtro. Francisco Xabier, *nabarro*, hijo del Señor de Xabier, uno de nuestra Compañía, es el que esta [carta] lleba»[293].

— Polanco: «Magister Franciscus Xavier […] vir nobilis, natione *navarrus*»[294].

— Ribadeneira: «Francisco Xavier, *navarro*»[295]; «de nación *español*; nació en el reyno de *Navarra* de noble familia»[296]; «natione *hispanus*, in extremis *Navarrae*, Vasconum finibus, qui gallos attingunt»[297].

— Teixeira: «*español*, *nauarro* de nación»[298].

— Valignano: «de nación *español*, del reyno de *Navarra*»[299].

9.4. La nacionalidad y la raza «basque» de Javier según Cros

Después de abogar por la nacionalidad francesa del santo, Cros se decide finalmente por la nacionalidad *basque*[300]. (Mantengo la palabra en francés, porque se refiere a una realidad distinta de la palabra *vasco* en español). Según él, el problema de su nacionalidad lo resuelven *les Basques* con estas palabras: «Francisco no es ni francés, ni español, ni navarro; es *basque*»[301]. Pues Juan de Jaso, dice Cros, era *basque* de la vertiente norte de los Pirineos y Martín de Azpilcueta era *basque* de la vertiente sur de los Pirineos[302]. Está claro que está pensando en la parte de Navarra llamada Tierra de Vascos y para nada en las Provincias Vascongadas, por lo que no se pueden aducir las

---

[292] Carta a mosén Juan de Verdolay, de Venecia, 24 de julio de 1537 (*Mon. Ign., Epistolae*, I, p. 119).

[293] Carta de San Ignacio, de 20 de marzo de 1540, a su hermano Beltrán de Loyola, que le llevó en mano San Francisco Javier a Azpeitia, camino de Portugal y de la India (*Mon. Ign., Epistolae*, I, p. 155).

[294] POLANCO, *Chronicon*, I, p. 48–49.

[295] RIBADENEIRA, *Vida*, libro II, cap. IV (p. 229 de la ed. de 1965).

[296] Ib., libro IV, cap. VII (p. 639).

[297] Ib., ed. latina (p. 638).

[298] *Mon. Xav*., II, p. 817.

[299] VALIGNANO 1944, p. 4.

[300] CROS 1894, p. 144–145. En ID. 1900, I, p. 23–24 repite las mismas ideas con otras palabras.

[301] ID. 1894, p. 144: «François n'est ni Français, ni Espagnol, ni Navarrais: il est Basque».

[302] Ib., p. 145. La misma argumentación, en CROS 1900, I, p. 23.

palabras de Cros como defensor de un Javier «vasco» en sentido moderno, como se ha hecho.

Piensa Cros que, respecto a Francisco Javier, el derecho de los *Basques* no es menor (*moins soutenable*) que el de los navarros, como si se pudieran disociar las dos partes del reino. Pero, como no puede negar que es navarro, se decide por la «formule: il est *Basque–Navarrais*»[303]. O sea, navarro en segundo lugar, lo que resulta bien chocante. Pero también interesante, porque revela que para Cros había navarros que no eran *basques*, es decir, los de la mitad sur de Navarra, los no vascohablantes. Pero el santo no nació en Tierra de Vascos, sino en la zona castellanohablante de Navarra, aparte de que no es demostrable que hablara el vascuence. Por lo que, siguiendo el mismo planteamiento de Cros, era *simplemente navarro*.

Concluye Cros que Javier se habría pronunciado, respecto a su nacionalidad, igual que su pariente el Doctor Navarro, que era *basque* de la vertiente navarra (aunque, exactamente, nació en una zona de habla vasca del centro de Navarra, no pirenaica), y que respondió: «Confieso que es para mí un motivo de alegría ser navarro… y *basque*»[304]. Pero el Doctor Navarro, en su carta apologética de fidelidad a Felipe II, no dice exactamente eso, sino: «Se me acusa de que soy navarro […]. Pero confieso, es más, me gozo de ser navarro y cántabro, de una gente que ha sido celosísima en la fidelidad prometida a sus reyes»[305], completando la frase con una mención a los leales «Cantabros et Astures». El Doctor Navarro se refiere a la Cantabria de todo el norte de España (más Asturias); no dice vasco (*basque*), como tradujo Cros. O sea, dice el Doctor Navarro: pertenezco a los pueblos de Navarra y Cantabria, fidelísimos a sus reyes (entonces Felipe II), que, como el pueblo de Asturias, fueron fieles a España. En cualquier caso, se interprete esta frase como se interprete, creo que no se puede concluir, como hace Cros, que Francisco Javier se habría pronunciado, respecto a su nacionalidad, igual que su pariente el Doctor Navarro. Su caso era distinto, porque había nacido en la zona romance–castellana de Navarra. No hubiera respondido: «Soy navarro y *basque*».

---

[303] Id. 1900, ibidem.

[304] Cros 1894, p. 145: «Si l'on eût mis François Xavier en demeure de se pronocer, comme on fit pour le docteur Navarro, qui n'était pourtant basque que du versant navarrais, il eût sans doute répondu lui aussi: "Je le confesse, c'est pour moi un sujet de joie que d'être Navarrais… et Basque"». Parecidamente en Cros 1900, I, p. 23–24.

[305] En Arigita y Lasa 1895, p. 610 y 622: «Tertium, quod sim Navarrus. […] Ad tertium autem fateor, immo gaudeo, me esse Navarrum, et Cantabrum de antiqua illa gente fidei Regibus praesertim datae observantissima». Lo dice en una larga *Carta apologética* de agosto de 1570 (ib., p. 615–632).

Por su parte, Schurhammer dice que «según la raza y la lengua el santo era un vasco, y según su patria más cercana era navarro»[306]. «*Según la lengua era vasco*», pero la lengua no hace la nacionalidad. Un austríaco no es alemán, un irlandés no es inglés, un valón no es francés… ni un uruguayo es español. Y viceversa: Blas de Otero (Muñoz), era vasco, avisa Michelena[307]. La lengua vasca no hace vasco en sentido moderno, tampoco a Francisco Javier, aun en el caso de que la hablara. Más verdadero hubiera sido decir: «según la lengua era castellano». Y un siglo antes de su nacimiento se hubiera dicho: «según la lengua era navarro», en cuanto que entonces el *romance navarro* era la lengua neolatina propia del reino de Navarra y la que se hablaba en el castillo hasta que fue sustituida por el castellano.

«*Según la raza era vasco*» Respecto al resbaladizo tema de la raza, recuerdo que en la Antigüedad los habitantes de la zona del País Vasco actual (várdulos, caristios y autrigones) son tenidos generalmente como celtas. El vasco San Ignacio, que tenía buen cabello, era rubio[308], por lo que tenía mezcla de sangre indoeuropea. Es muy peligroso hablar de raza. Cros defiende la raza *basque* con los mismos argumentos que para la nacionalidad. Javier era de los *basques* de Navarra, pues los Jaso y los Azpilcueta son de «*raza* puramente *basque*». Los Jaso, *basques* de la vertiente francesa; los Azpilcueta *basques* de la vertiente navarra de los Pirineos. Por lo que —dice— la mejor respuesta a la nacionalidad de Javier es: «él es *basque*»[309]. Naturalmente no estoy de acuerdo con la raza, y no se puede olvidar que la sangre de los Aznárez de Sada —la sangre de los Javier— corría gloriosamente por las venas de Francisco.

---

[306] SCHURHAMMER 1946, p. 90 (reed. en ID. 1964, p. 420): «Der Rasse und Sprache nach war der Heilige ein Baske, der engeren Heimat nach war er Navarrese, seine weitere Heimat aber war Spanien».

[307] MICHELENA 1984, p. 27.

[308] *Autobiografía*, n. 19: «Y porque había sido muy curioso de curar el cabello, que en aquel tiempo se acostumbraba, y él lo tenía bueno, […]». En *Fontes narr.*, III, 186: era *ros* 'rubio', según la declaración en catalán de Juan Pascual, hijo de la gran bienhechora y devota de San Ignacio Inés Pascual. Lo glosa RECONDO 2000, p. 142.

[309] CROS 1900, I, p. 23 «Les Jassu et les Azpilcueta sont *de race purement basque*, les Jassu–Echeberria, Basques du versant français, les Azpilcueta, Basques du versant navarrais de Pyrénées, on ne peut, se semble, mieux résoudre la question si souvent agitée de la nationalité de François Xavier qu'en disant: *Il est Basque*» (cursivas añadidas).

9.5. Los guipuzcoanos y los Loyola ante Navarra

Parece útil examinar la relación de los vascos de los tres territorios con los navarros hasta la época de San Francisco Javier, pues arroja luz sobre la realidad vasco–navarra de aquel tiempo, así como sobre la identidad navarra del santo y su relación con San Ignacio.

Por disensiones, los tres territorios se fueron separando de la corona de Navarra en el siglo XII y se unieron voluntariamente al reino de Castilla, con el que se encontraban acordes. Con el tiempo, el distanciamiento se fue agrandando por razones internas, según Michelena: «Nosotros nos venimos separando de los navarros y ellos de nosotros por impulso en buena medida interno, desde 1200 por lo menos»[310].

De modo que los vascos de los tres territorios se sentían unidos a Castilla a todos los efectos, participando en todas las empresas exteriores de la monarquía española (América, Juan Sebastián Elcano), como hemos visto en la saga de los Loyola. E igualmente en sus acciones militares en relación con Navarra. En particular los guipuzcoanos; y los Loyola entre ellos.

Beotíbar, 1321. La batalla de Beotíbar fue «el remache definitivo de Guipúzcoa en su política hacia el Rey de Castilla»[311] y su rompimiento definitivo con Navarra. Se libró entre guipuzcoanos y navarros, que ganaron los primeros, y la celebraron mucho junto con los castellanos (en el *Poema de Alfonso XI*). La batalla se encuadra en los intentos de Navarra por recuperar los territorios vascos, con las consiguientes luchas fronterizas con los guipuzcoanos. En 1321 los guipuzcoanos vencieron en Beotíbar a un ejército muy superior de franceses, navarros y gascones, que había invadido Guipúzcoa. Pero lo que nos interesa es que en la batalla participaron los Oñaz–Loyola. En concreto, Gil López de Oñaz y su hermano Juan Pérez (II) de Loyola con sus cinco hermanos, por lo que el rey Alfonso XI les concedió a los Oñaz–Loyola las siete bandas rojas sobre campo de oro, que representan a los siete hermanos en el escudo de los Oñaz[312].

Velate, 1512. El relato tradicional dice que, tras la conquista de Navarra por el Duque de Alba en 1512 (cuyo ejército estaba compuesto en gran parte

[310] Michelena 1984, p. 18.

[311] Leturia 1949, p. 58.

[312] *Fontes doc.*, p. 737, 751, 761; Henao–Villalta, VI, p. 265–266, 273–276: Leturia 1949, p. 49–50; Dalmases 1978, p. 301; García Villoslada 1986, p. 30–31; Marín Paredes 1998, p. 151–154.

por alaveses, guipuzcoanos y vizcaínos)[313], Luis XII de Francia intentó recuperar el reino por medio de un ejército de franceses, navarros y alemanes. Fracasado el intento, tropas guipuzcoanas, que apoyaban a Fernando el Católico, persiguieron a las tropas franco–navarras. Y el señor de Lizaur, noble guipuzcoano, con trescientos ballesteros, cortó la retirada de los soldados alemanes en el puerto de Velate, y capturó doce cañones, al grito de *¡España, España!*, cañones que entregaron al Duque de Alba. En consecuencia, en 1513 los doce cañones, por concesión de la reina Juana de Castilla, pasaron al escudo de Guipúzcoa[314]. Algunos matizan la exposición de los hechos de Luis Correa, contemporáneo de la batalla[315], pero lo que nos interesa es que, entre los guipuzcoanos, también estuvo luchando en Velate, con la toma de la artillería, el señor de Loyola, Martín García de Oñaz, hermano de San Ignacio[316].

Pamplona, 1521. No hace falta documentar que el guipuzcoano Íñigo de Loyola entró en la fortaleza de Pamplona en mayo de 1521 para defenderla del asedio de los franceses, y que fue el alma de la resistencia ante un ejército muy superior, hasta que cayó herido. Pero no se trató de una acción individual del santo, sino involucrada con su familia y los guipuzcoanos. Íñigo acudió a marchas forzadas junto con su hermano Martín García de Oñaz al frente de un cuerpo de tropas guipuzcoanas. Aunque la situación militar era muy negativa, Martín y sus soldados estaban dispuestos a afrontarla con tal de que les concedieran el mando. Pero, como su propuesta fue despreciada, Martín García de Oñaz dio media vuelta, mientras su hermano Íñigo picó espuelas (*incitato equo*) para entrar a galope en la fortaleza[317].

---

[313] DEL BURGO 2012, p. 143: «En el ejército del duque de Alba el grueso de sus tropas esta compuesto por soldados alaveses, guipuzcoanos y vizcaínos. Entre los diez o doce mil hombres que entraron en Navarra, marchaban 3.000 alaveses al mando del diputado general Diego Martínez de Álava, 2.500 a 3.000 guipuzcoanos y 2.000 vizcaínos. También iban en vanguardia las mesnadas navarras de Luis de Beaumont, condestable de Navarra y conde de Lerín».

[314] Hasta casi nuestros días, pues en 1979 fueron eliminados por ir en contra de las buenas relaciones con Navarra.

[315] CORREA 1843, p. 250: «El señor de Lizaru […], viendo el artillería sola, arremetió á ella con gran alegría diciendo *España, España*». Véase también HENAO–VILLALTA, V, p. 216–218, nota 1.

[316] HENAO–VILLALTA, V, p. 108, nota 1; VII, p. 7; LETURIA 1949, p. 64; RECONDO 1970, p. 210; ID. 1988, p. 77.

[317] Aunque se encuentra en cualquier vida de San Ignacio, indico tres autores que aparecen en estas páginas: LETURIA 1949, p. 124–126; GARCÍA VILLOSLADA 1986, p. 144–147; RECONDO 2000, p. 36–37.

Son bien conocidas[318] otras luchas entre guipuzcoanos y navarros, pero bastan las anteriores para mostrarnos que unos y otros pertenecían en lo político a dos mundos distintos y contrapuestos. Los vascos de los tres territorios, repito, se sentían en armonía y afecto con la corona de Castilla, a la que fueron muy leales, y su punta de lanza en sus acciones bélicas.

Frente a ellos, un navarro, como Francisco Javier, se sentía navarro, no «vasco» de las tres provincias, o, como se decía entonces, un *vizcaíno*. Pienso que Francisco no estaría de acuerdo con ese apelativo[319]. Tampoco se sentía un *basque*, un «navarro de Tierra de Vascos», él nacido en una zona de lengua castellana. No era un vasco ni de un lado (los tres territorios) ni de otro (Tierra de Vascos). Era sencillamente un navarro.

Pues respecto al trato de Javier con Íñigo en París antes de que este lo ganara para Cristo, dice el guipuzcoano Tellechea Idígoras del primero: «Probablemente le envolvió en el calificativo displicente que le merecían todos los guipuzcoanos»[320]. ¿Por sentido de superioridad o por enemistad política? Javier fue el compañero que más le costó conquistar a Íñigo. Quizás Francisco se sintió confrontado políticamente con él[321]. Pero Íñigo le contaría cómo Esteban de Zuasti —primo hermano de Francisco, que además había vivido varios años con él en el mismo castillo— le puso en unas andas y le acompañó hasta ponerle a salvo, cuando sus porteadores le trasladaban herido de Pamplona a Loyola[322]. Como detalla Fortún Pérez de Ciriza, la conversión de Javier supuso en él un cambio político completamente opuesto a lo que había visto en su familia y un comportamiento inconcebible desde una perspectiva agramontesa[323]. Pero no fue un cambio político, sino algo completamente superior. Cuando le inundó la luz divina, Francisco —como antes Íñigo— no tuvo más patria que la del cielo.

---

[318] Pero se pueden repasar en Del Burgo 2012, p. 143–147, artículo de significativo título.

[319] Que que le da Cacho Nazábal 2000, p. 79 (Id. 2006, p. 307), hablando de San Ignacio y Javier: «dos "biscaínos"».

[320] Tellechea Idígoras 1986, p. 218–219; Id. 1990, p. 200.

[321] Cacho Nazábal 2000, p. 64–75 (Id. 2006, p. 296–304) expone por extenso una interesante e imaginaria conversación entre Íñigo y Javier sobre los acontecimientos políticos sucedidos en las dos familias, y que ambos superaron con una mirada sobrenatural.

[322] Véase Recondo 1961*bis*; Id. 2000, p. 171–189: «El caballero Esteban de Zuasti». Recondo fue el que descubrió en el Archivo General de Navarra el proceso judicial a Esteban de Zuasti, en el que este da cuenta a los jueces de su ayuda a Íñigo de Loyola y a su hermano mayor, Martín García de Oñaz, después de los sucesos de Pamplona. Véase también García Villoslada 1988, p. 153–155.

[323] Fortún 2006, p. 74–76.

10. Recapitulación

— Francisco Javier, hijo de la alta nobleza, nació en el castillo de Javier en una zona del este de Navarra (Leyre, el Romanzado, el Almiradío de Navascués, Yesa, Sangüesa, Lumbier, Cáseda, Aibar… y Javier) romanizada desde hacía siglos; ya en el siglo X, e, incluso, Sangüesa y Javier, en el siglo V, a la caída del Imperio romano, según algunos especialistas[324]. El castillo, además, estaba en un emplazamiento especial, en la misma frontera con Aragón, y había cambiado varias veces de manos entre las coronas de Aragón y Navarra. Se llamaba *Javierre* en los documentos más antiguos, en comunidad con la docena de poblaciones aragonesas llamadas igualmente *Javierre*, dentro de un mismo dominio cultural y lingüístico (vascónico y romance) situado entre el este de Navarra y el Alto Aragón hasta el río Ésera, donde la pérdida del euskera debió de darse en las postrimerías del Imperio romano, cuando el latín empezó a convertirse en una lengua neolatina.

— El romance local era el navarro–aragonés, hasta que en el siglo XV fue sustituido, como en el resto de Navarra, por el castellano.

— Por su situación en la misma frontera aragonesa, los habitantes del castillo y de la villa (llamada *Javier de cabo Lerda* por los aragoneses del siglo XIII) estaban en continua relación con Aragón (Undués de Lerda, Casares de Lerda, los pastos de El Real, Sos, Barbastro), donde la familia tenía posesiones.

— Por parte materna Francisco enlazaba con los Aznárez de Sada —los Xavier—, señores del castillo desde hacía 250 años, y en el que vivió hasta que con 19 años se marchó a París.

— Se argumenta que los Azpilcueta y los Jaso procedían de zonas vascohablantes. Pero, aparte de que un nieto no tiene por qué hablar como sus antepasados, su abuelo Martín de Azpilcueta hablaba perfectamente el castellano por sus importantes cargos en la corte del rey de Navarra y como diputado en las Cortes de Tafalla, cuya lengua era el castellano. También los Jaso, inmersos en la corte y la administración en Pamplona (ciudad bilingüe), y pertenecientes a la nobleza, actuaban en lengua romance. El padre del santo, Juan de Jaso, se doctoró en Derecho Canónico por la Universidad de Bolonia como colegial en San Clemente *de los Españoles*, escribió en castellano una *Crónica de los Reyes de Navarra* y fue embajador en la corte de los Reyes Católicos, donde tenía una hija; en fin, se movía en el castellano como pez en el agua. Probablemente conocía el vascuence, pero no tenemos ni una palabra de él en vasco. Tampoco de los hermanos del santo. Al casarse Juan de Jaso con la heredera de Javier, hablaría en familia la lengua centenaria del castillo

[324] BELASKO 2004, p. 65, 72–73; VERD 2013, p. 357–358, 361.

y del territorio. La lengua propia de San Francisco Javier era el castellano, un castellano completamente normal[325].

— ¿Conocía el vascuence San Francisco Javier? No tenemos ni una palabra suya en vasco, ni siquiera escapada en su correspondencia. Y, mientras algunos especialistas encuentran rasgos sintácticcos del vascuence en el castellano de San Ignacio, no ha ocurrido lo mismo con el de Javier. Recordemos las palabras de Alonso Romo: «en los escritos javerianos no encontramos ninguna huella de la lengua vasca, al contrario de lo que sucede con otros personajes de origen vasco, aunque salieran pronto de su tierra natal»[326].

— Se aducen como pruebas conjeturas, basadas en circunstancias del entorno, no probativas. Se dice que tenía parientes en zonas vascohablantes, pero eso no significa que no supieran también el castellano, como su pariente el misionero del Brasil Juan de Azpilcueta, que nació en un pueblo de lengua vasca y nos dejó cuatro cartas en perfecto castellano.

—Tampoco es determinante la lengua de los padres (en el caso de que se probara que el padre y la madre de San Francisco Javier hablaran vasco). Es un hecho muy habitual que en zonas de diglosia los padres, sobre todo si son de las capas superiores de la sociedad, eduquen a sus hijos en la lengua de prestigio pensando en su futuro. Ocurre hoy en día. No siempre los hijos son bilingües, y menos los más pequeños, como Francisco, unos diez años inferior a sus hermanos. Un ejemplo muy claro es el del P. Pedro Arrupe. Sus padres hablaban vasco, también en casa, pero sus hijos no lo aprendieron[327].

— El santo misionero escribió en una carta desde la India que no se entendía con los naturales «por ser su lengua natural malabar y la mía vizcaína». Es de notar que, cuando Schurhammer, según propia confesión, comentó este hallazgo como una prueba de que conocía el vascuence, sus interlocutores españoles (vascos sin duda algunos de ellos, entre los que se movía) le dijeron que no se refería al vascuence sino al castellano. Pues es bien sabido que «hablar vizcaíno» significa hablar mal el castellano, un topos de la literatura castellana del Siglo de Oro. Los padres García Villoslada y Recondo interpretan

---

[325] Alonso Romo 2000, p. 65: «Si el castellano del apóstol navarro no es precisamente una obra de arte desde el punto de vista literario, «no por ello está fuera de los usos de mediados del siglo XVI, y para comprobarlo basta comparar cualquiera de sus textos castellanos con otros contemporáneos». Eso no obsta que —en la India— estuviera mezclado de portuguesismos; así como el portugués con el que predicaba a los indígenas de la India estuvo mezclado —deliberadamente— de criollismos.

[326] Ib., p. 60.

[327] Contesta en una entrevista, que se puede leer en Internet: —¿Hablaban ustedes euskera en su casa? — Mis padres hablaban vasco muy bien, claro; y en nuestra casa de Bilbao se hablaba vasco también; pero nosotros, mis hermanas y yo, y tal vez por un poco de pereza, no aprendimos sino unas palabras. (Sus padres eran de Munguía; y su padre, arquitecto).

la frase del santo como un rasgo de humor (corriente de su epistolario) acerca de su lenguaje, en particular el chapurreado portugués de los indígenas de la India, que el gran misionero había aprendido para hablar con ellos; o bien su castellano en la India mezclado de portuguesismos.

Pero el argumento más convincente es el de Recondo: un navarro vascohablante nunca habría dicho que hablaba *vizcaíno* para indicar su lengua, una expresión propia de Castilla, sino, según los documentos navarros, siempre *basquenz* o *lengua vascongada*. San Francisco Javier hubiera dicho: «por ser su lengua natural malavar y la mía *bascuenza*». Luego, al decir *vizcaína*, le estaba dando el sentido irónico de vizcainada o castellano incorrecto.

— Tampoco es una prueba que el chino que asistió a la muerte de Javier en la isla de Sancián no entendiera algunos párrafos que decía el santo en sus coloquios con Dios. Que fuera el vascuence es una deducción, no un dato. A diferencia de Schurhammer, que dice que el chino entendía el castellano, otros (como su compañero el P. Wicki) lo ponen en duda, y aducen las otras lenguas que conocía y pudo usar el santo en sus últimos momentos. Además, como emitía esas frases «en voz alta a modo de predicación», se puede pensar que, en medio de sus santos delirios, estuviera predicando en alguna de las lenguas orientales en las que evangelizaba.

— Pienso que el dato más convincente a favor de que conociera el vascuence no es lo que él dijo de su lengua vizcaína (que es una frase equívoca), sino lo que entendió el jesuita de Coímbra que tradujo esta carta al latín con estas palabras: «*lingua quippe eorum erat malauar, mea vero celtiberica, vulgo vasquenza*». Pero ¿lo puso el traductor porque conocía a Javier, o hizo una traducción automática de *vizcaíno* a «vascuence» según se entendía esta palabra en Portugal y Castilla, pero en contra de lo que el santo como navarro habría dicho?

— Esta es la conclusión del P. Recondo (donostiarra y vascohablante): «Rotundamente no hay argumento, con certeza histórica, de la lengua vasca de san Francisco Javier»[328]. Y también: «solo dan una mínima y dudosa probabilidad», «carente de pruebas históricas explícitas»[329]. O se podría decir: no hay argumentos a favor que no sean discutibles.

— Las reflexiones anteriores no demuestran que el santo no conociera el vascuence, pero parece que exponen la insuficiencia de los argumentos a favor. Lo que hay que demostrar no es que no lo conociera, sino que lo conociera. A los que dicen que lo hablaba les corresponde la carga de la prueba. ¿Hay probabilidades de que conociera el vascuence? Sí las hay, pero las probabili-

[328] RECONDO 2001, p. 114.

[329] RECONDO 2000, p. 169–170.

dades no hacen una certeza. En cualquier momento pueden ser desmentidas (y confirmadas) por una fuente nueva.

— Tras estas páginas de debate, termino con unas palabras de profundo reconocimiento hacia el maestro Georg Schurhammer. En una recensión de su biografía[330] dije que posiblemente es el monumento biográfico más grande de los tiempos modernos, y nunca se le agradecerá bastante haber dedicado toda una vida para levantarlo. Y hago mías las palabras del P. García Villoslada, cuando le alaba elegantemente al final de su artículo por haber «logrado acarrear tantos materiales, labrar tan firmes piedras de sillería y levantar este monumento grandioso, al cual vendrán los historiadores javerianos del futuro a robarle mármoles y columnas para sus propias obras, como hacían con el *Colosseo* de Roma los alarifes del Medievo y los artistas del Renacimiento. Mas no se intranquilice el P. Schurhammer, porque aun así, despojado, el *Colosseo* atraviesa impávido los siglos»[331].

11. Referencias bibliográficas

Aguerre 1957 = José Aguerre, *El habla materna de San Francisco Javier*: Príncipe de Viana, 18 (1957) 451–462. Se trata de la traducción al español del artículo de Schurhammer 1929, cambiando algunos textos originales por su versión española para comodidad del lector, y añadiendo una «Glosa adicional» (p. 458–462), que es un resumen y explicación del original.

Alonso Romo 1998 = Eduardo Javier Alonso Romo, *La «lusitanização» de S. Francisco Xavier e dos seus companheiros espanhóis (1540–1552)*: Brotéria, 147 (1998) 565–580.

Alonso Romo 1999 = Eduardo Javier Alonso Romo, *Evangelización y contacto de lenguas. El caso de San Francisco Javier*, en *Lingüística para el siglo XXI [III Congreso de Lingüística General celebrado en la Universidad de Salamanca en 1998]*, 2 vols. (Salamanca, Universidad de Salamanca, 1999), I, p. 157–163.

Alonso Romo 2000 = Eduardo Javier Alonso Romo, *Los escritos portugueses de San Francisco Javier*: col. Poliedro, 2 (Braga, Universidade do Minho, 2000).

Anselmo de Legarda 1953 = Anselmo de Legarda [O.F.M.Cap.], *Lo vizaíno en la literatura castellana* (San Sebastián, Biblioteca Vascongada de los Amigos del País, 1953).

[330] Publicada en *Archivo Teológico Granadino*, 56 (1993) 306–308.

[331] García Villoslada 1958, p. 526.

ARIGITA Y LASA 1895 = MARIANO ARIGITA Y LASA, *El Doctor Navarro Don Martín de Azpilcueta y sus obras. Estudio histórico–crítico* (Pamplona, 1895).

BAZTÁN MORENO 2014 = FRANCISCO JAVIER BAZTÁN MORENO, *El señorío de Iriberri*: Príncipe de Viana, 75 (2014) 471–500.

BELASKO 2004 = MIKEL BELASKO, *Toponimia y panorama lingüístico de la Ribera de Navarra y comarcas circundantes*, en *Vascuence y romance: Ebro–Garona, un espacio de comunicación* (Pamplona, Gobierno de Navarra, 2004), p. 55–78.

BESGA 2010 = ARMANDO BESGA, *El problema del nombre del País Vasco*: Letras de Deusto, vol. 40, núm. 127 (abril–junio 2010) 9–79.

BOISSONNADE 2005 = PROSPER BOISSONNADE, *Historia de la incorporación de Navarra a Castilla* (Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 2005).

CABASÉS 2003 = FÉLIX JUAN CABASÉS (S.I.), *Explicación de Árbol genealógico del linaje del Señorío de Oñaz y Loyola, Mayorazgo Real desde 1518, y del linaje confluente del Señorío de Javier, Condado desde 1635, desde los orígenes de ambos hasta nuestros días* (Loyola, 2003). Es un apéndice suelto como anticipo a las reediciones de su obra *Explicación de la Santa Casa de Loyola después de la restauración de 1990*.

CACHO NAZÁBAL 2000 = ÍÑIGO INDART, *Francisco de Xabier, un jesuita euskaldun del Viejo Reyno = Xabierko Frantzisko, erresuma zaharreko jesuita euskalduna* (Vitoria–Gasteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2000). Edición bilingüe con cubiertas, portadas y textos contrapuestos. Íñigo Indart es un seudónimo de Ignacio Cacho Nazábal, S.I. Véase la obra siguiente.

CACHO NAZÁBAL 2006 = IGNACIO CACHO NAZÁBAL, *Francisco de Xabier: jesuita euskaldun del Viejo Reyno*: Anuario del Instituto Ignacio de Loyola, 13 (2006) 263–309. Se trata de un extracto literal, con algunos añadidos, de la obra anterior, ahora sin seudónimo.

CIERBIDE 1998 = RICARDO CIERBIDE, *El euskera en la Navarra medieval en su contexto románico*: Fontes Linguae Vasconum, 30 (1998) 497–513.

CORREA 1843 = LUIS CORREA, *Historia de la conquista del reino de Navarra por el Duque de Alba, general del ejército del rey Fernando el Católico, en el año de 1512*, escrita por Luis Correa, é ilustrada con notas, y con un prólogo y breve compendio de la historia de dicho reino por don José Yanguas y Miranda (Pamplona, 1843).

COVARRUBIAS 1943 [1611], *Tesoro de la lengua castellana o española*, según la impresión de 1611 […], preparada por Martín de Riquer (Barcelona, Horta, 1943).

CROS 1894 = P. L. JOS.–MARIE [Léonard–Joseph–Marie] CROS, S.J., *Saint*

François de Xavier, de la Compagnie de Jésus. Son pays, sa famille, sa vie. Documents nouveaux (Paris, 1894).

Cros 1900 = P. L. Jos.–Marie Cros, S.J., *Saint François de Xavier. Sa vie et ses lettres*, 2 vols. (Toulouse–Paris, 1900).

Dalmases 1978 = Cándido de Dalmases, S.I., *Genealogía de la familia Oñaz–Loyola en los siglos XII al XVII*: Manresa, 50 (1978) 299–322.

Del Burgo 2012 = Jaime Ignacio del Burgo, *Cuando los vascos de ayer conquistaron el reino de Navarra (1512)*: Cuadernos de pensamiento político, n. 36 (octubre–diciembre 2012) 131–149.

Dicc. Hist. C.J. = Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico–temático, Charles E. O'Neill, S.I., Joaquín M.ª Domínguez, S.I. (Directores), 4 vols. (Roma–Madrid, 2001).

Doc. Indica III = Documenta Indica III (1553–1557), edidit Ioseph Wicki S.I.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 74 (Romae, 1954).

Epp. Xav. = Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. Ediderunt Georg Schurhammer S.I. et Iosephus Wicki S.I., 2 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 67–68 (Romae, 1944–1945).

Escalada, *Documentos* = Francisco Escalada, S.J., *Documentos históricos del Castillo de Javier y sus mayorazgos* (Pamplona, Sancho el Fuerte Publicaciones, 2001). La primera edición es de Pamplona 1931. Cito por la reedición de 2001, añadiendo el número del documento para que se pueda hallar en la primera edición.

Fernández Martín 1975 = Luis Fernández Martín, S.J., *Un episodio desconocido de la juventud de Ignacio de Loyola*: Archivum Historicum Societatis Iesu, 44 (1975) 131–138.

Fernández Martín 1981 = Luis Fernández Martín, S.J., *Los años juveniles de Iñigo de Loyola. Su formación en Castilla* (Valladolid, Caja de Ahorros Popular de Valladolid, 1981).

Fernández Martín 1991 = Luis Fernández Martín, S.J., *Aportación al estudio de la familia «Loyola»*: Letras de Deusto, vol. 21, n. 50 (mayo–agosto 1991) 51–90.

Fita 1894 = Fidel Fita [S.J.], *El Dr. D. Juan de Jaso, padre de San Francisco Javier. Su Crónica de los Reyes de Navarra*: Boletín de la Real Academia de la Historia, 24 (1894) 129–148.

Fontes doc. = Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola. Documenta de S. Ignatii familia et patria, iuventute, primis sociis, collegit et edidit Candidus de Dalmases: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 115 (Romae, 1977).

Fontes narr. = Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis, 4 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 66, 73, 85, 93 (Romae, 1943–1965).

FORTÚN 2005 = LUIS JAVIER FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Realidad política e ideal religioso en la vida de San Francisco Javier*, en IGNACIO ARELLANO (coord.), *Sol, apóstol, peregrino, San Francisco Javier en su centenario* (Pamplona, Gobierno de Navarra, 2005), p. 69–73.

FORTÚN 2006 = LUIS JAVIER FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Los señores de Javier. Un linaje en torno a un santo* (Pamplona, Gobierno de Navarra, 2006).

GARCÍA VILLOSLADA 1958 = RICARDO G. [GARCÍA] VILLOSLADA, S.J., *Un monumento de la ciencia histórica alemana en honor de San Francisco Javier*: España Misionera, 14 (1958) 498–530.

GARCÍA VILLOSLADA 1986 = RICARDO GARCÍA–VILLOSLADA, S.I., *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*: col. BAC Maior, 28 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos,1986).

GONZÁLEZ CHAVES 2018 = ALBERTO JOSÉ GONZÁLEZ CHAVES, *Padre Arnaiz. «Me he dado prisa en vivir»* (Madrid, San Pablo, 2018).

HENAO–VILLALTA = GABRIEL DE HENAO, S.I., *Averiguaciones de las Antigüedades de Cantabria, enderezadas principalmente a descubrir las de Vizcaya, Guipúzcoa y Alava, provincias contenidas en ella, y a honor y gloria de S. Ignacio de Loyola* […]. Nueva edición, corregida por el P. MIGUEL VILLALTA de las Escuelas Pías, 7 vols. (Tolosa 1894–1895). Se publicó una edición facsímil en Bilbao, Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, 1980.

HERRERO GARCÍA 1966 = MIGUEL HERRERO GARCÍA, *Ideas de los españoles del siglo XVII* (Madrid, Gredos, 1966).

INDURÁIN 1951 = FRANCISCO INDURÁIN, *El tema de vizcaíno en Cervantes*: Anales Cervantinos, 1 (1951) 327–343.

IRIGARAY 1961 = A. IRIGARAY, *Notas sobre la antigua lengua. A propósito del artículo de J. M. Recondo «La lengua vernácula de S. F. Javier»*: Príncipe de Viana, 22 (1961) 101–104. Ver RECONDO 1961.

LARRAMENDI 1882 = MANUEL DE LARRAMENDI, S.J., *Corografía, ó descripción general de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa*: col. La Verdadera Ciencia Española, 19 (Barcelona, 1882).

LÉON–DUFOUR 1956 = JAVIER LÉON–DUFOUR, *San Francisco Javier. Itinerario apostólico de la confianza* (Bilbao, Mensajero, 1956).

LÉON–DUFOUR 1998 = XAVIER LÉON–DUFOUR, *San Francisco Javier. Itinerario místico del apóstol*: col. Manresa, 19 (Bilbao, Mensajero, 1998).

LETURIA 1949 = PEDRO DE LETURIA, S.I., *El gentilhombre Íñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*: col. Pro Ecclesia et Patria, 20. 2.ª ed. (Barcelona, Labor, 1949).

LÓPEZ AGUERRI *et al*. 2011 = JOSÉ ALFONSO LÓPEZ AGUERRI, ÁNGEL CHAVERRI ARILLA, ELENA GARCÍA–VALDECASAS CAMPELO, *Undués de Lerda. Entre re-*

yes, señores y abades: col. Cuadernos de Aragón, 46 (Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2011).

Luis de León 1944 = *Obras completas castellanas de fray Luis de León*. Edición revisada y anotada por el Rdo. P. Félix García, O.S.A.: col. Biblioteca de Autores Cristianos, 3 (Madrid, La Editorial Católica, 1944).

Marín Paredes 1998 = José Antonio Marín Paredes, *«Semejante Pariente Mayor». Parentesco, solar, comunidad y linaje en la institución de un pariente mayor en Gipuzkoa: los señores del solar de Oñaz y Loyola (siglos XIV–XVI)* (San Sebastián, Diputación Foral de Gipuzkoa, 1998).

Martínez de Isasti 1850 = Lope Martínez de Isasti, *Compendio historial de la M. N. y M. L. provincia de Guipúzcoa* (San Sebastián, 1850).

Menéndez Pidal 1950 = Ramón Menéndez Pidal, *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*. Tercera edición, muy corregida y adicionada (Madrid, Espasa–Calpe, 1950).

Michelena 1977 = Koldo Mitxelena, *La lengua vasca* (Durango, Leopoldo Zugaza, 1977).

Michelena 1984 = Luis Michelena, *Los vascos y su nombre*: Revista Internacional de los Estudios Vascos, 29 (1984) 9–29.

Michelena 1987 = Luis Michelena, *Palabras y textos* (Vitoria, Universidad del País Vasco, 1987).

Miqueleiz 1932 = Eustaquio Miqueleiz, S.J., *Apuntes biográficos del P. Miguel Ochoa S.J.* (Pamplona, Editorial Aramburu, 1932).

Mon. Brasiliae, I = *Monumenta Brasiliae*, I (1538–1553), por Serafim Leite S.I.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 79 (Roma, 1956).

Mon. Ign., Epistolae, I = *Monumenta Ignatiana. Series Prima, Sancti Ignatii de Loyola, Societatis Jesu Fundatoris, Epistolae et Instructiones*, vol. I: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. [22] (Matriti, 1903).

Mon. Xav. = *Monumenta Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, 2 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, vols. [16], [43] (Matriti, 1899–1900 y 1912).

Moreno Escribano 1969 = Julián Moreno Escribano, S.J., *Archivo Heráldico S.I. Volumen primero* [y único]: *Javier* (Sevilla, Editorial Católica Española, 1969).

Polanco, *Chronicon* = Joannes Alphonsus de Polanco, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia*, 6 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, vols. [1, 3, 5, 7, 9, 11] (Matriti, 1894–1898).

Recondo 1955 = José María Recondo, S.J., *Proyectos fundacionales en Javier en los siglos XVII y XVIII*: Razón y Fe, 151 (1955) 507–518.

Recondo 1957 = José María Recondo, S.J., *El Castillo de Javier. Ensayo arqueológico*: Príncipe de Viana, 18 (1957) 261–417.

RECONDO 1961 = JOSÉ MARÍA RECONDO, S.J., *La lengua vernácula de San Francisco Javier*: Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País, 17 (1961) 119–144. Vuelto a publicar, sin titulo, como «Primera parte» en RECONDO 2001, p. 7–45. Comenta y completa este artículo IRIGARAY 1961.

RECONDO 1961*bis* = JOSÉ MARÍA RECONDO, S.J., *El proceso de Esteban de Zuasti. Primer documento oficial de la herida de Íñigo de Loyola en Pamplona*: Príncipe de Viana, 22 (1961) 5–10.

RECONDO 1970 = JOSÉ MARÍA RECONDO, S.I., *Francés de Xavier* (Pamplona, Diputación Foral de Navarra, Institución Príncipe de Viana, 1970).

RECONDO 1976 = JOSÉ MARÍA RECONDO, S.J., *Castillo de Xavier* (Barcelona, Escudo de Oro, 1976).

RECONDO 1988 = JOSÉ MARÍA RECONDO, S.I., *San Francisco Javier. Vida y obra*: col. BAC Maior, 32 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988).

RECONDO 2000 = JOSÉ MARÍA RECONDO, S.J., *Iñigo de Loyola a debate. Herida y basílica* (Bilbao, Grafite, 2000).

RECONDO 2001 = JOSÉ MARÍA RECONDO, S.J., *La lengua vasca de San Francisco Javier, o cuarenta años de obsesión* (Bilbao, Grafite, 2001). La «Primera parte» (p. 7–45) es una reproducción de RECONDO 1961. Véase también STEGMEIER 2001.

RIBADENEIRA, *Vida* = PEDRO DE RIBADENEIRA, S.J., *Vida del P. Ignacio de Loyola, Fundador de la Religión de la Compañía de Iesus*. En la ed. de col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 93 (Romae, 1965).

RIQUER 2003 = MARTÍN DE RIQUER, *Para leer a Cervantes* (Barcelona, Acantilado, 2003).

SCHURHAMMER 1929 = GEORG SCHURHAMMER, S.J., *Die Muttersprache des Hl. Franz Xaver*: Revista Internacional de los Estudios Vascos, 30 (1929) 246–255; reimpreso en SCHURHAMMER 1964, p. 339–346; con una traducción al español, por Félix de Areitio S.I, a continuación, p. 347–352: *La lengua natural de San Francisco Javier*. Otra traducción española, la de AGUERRE 1957.

SCHURHAMMER 1944 se refiere a las largas introducciones, notas y apéndices de las *Epp. Xav.* citadas, que se deben a él.

SCHURHAMMER 1946 = GEORG SCHURHAMMER, S.J., *Jugendprobleme des hl. Franz Xaver*: Studia Missionalia, 2 (1946) 73–129. Reproducido en SCHURHAMMER 1964, p. 409–448.

SCHURHAMMER 1947 = GEORG SCHURHAMMER, S.J., *San Francisco Javier y Navarra*: Príncipe de Viana, 8 (1947) 469–477. Reproducido en SCHURHAMMER 1965, p. 251–256, con otro título: *Casas habitadas por Javier en Navarra*. Trata el mismo tema, aunque documentalmente, en el artículo de

1946, sección «IV. Xavers Aufenhaltsorte in Navarra» (p. 90–101); reimpreso en Schurhammer 1964, p. 420–428.

Schurhammer 1960 = G. Schurhammer, S.J., *Nuevos datos sobre Navarra, Javier y Loyola a propósito de un artículo del R. P. Ricardo García Villoslada, S.J.*: Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País, 16 (1960) 251–302. Muy levemente retocado y omitiendo el párrafo final[332], se reproduce en Schurhammer 1964, p. 353–392.

Schurhammer 1964 = Georg Schurhammer, S.I., *Gesammelte Studien, III. Xaveriana*: col. Bibliotheca Instituti Historici S.I., 22 (Rom, 1964).

Schurhammer 1965 = Georg Schurhammer, S.I., *Gesammelte Studien, IV. Varia, I*: col. Bibliotheca Instituti Historici S.I., 23 (Rom, 1965).

Schurhammer 1992 = Georg Schurhammer, S.J., *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, 4 vols. (Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992). Los cuatro tomos del original alemán salieron entre 1955 y 1973.

Stegmeier 2001 = Ion Stegmeier, *San Francisco Javier, ¿vascoparlante?*: Diario de Navarra, 18 de noviembre de 2001. Es un reportaje–entrevista al P. José María Recondo a propósito de su libro de 2001.

Tellechea Idígoras 1986 = J. Ignacio Tellechea Idígoras, *Ignacio de Loyola, solo y a pie* (Madrid, Cristiandad, 1986).

Tellechea Idígoras 1990 = J. Ignacio Tellechea Idígoras, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, 3.ª ed. (Salamanca, Sígueme, 1990).

Urquijo 1925 = Julio de Urquijo, *Concordancias vizcaínas*, en *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal. Miscelánea de estudios lingüísticos, literarios e históricos*, 3 vols. (Madrid, 1925), II, p. 93–98.

Valignano 1944 = Alessandro Valignano S.I., *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542–64)*, herausgegeben und erläutert von Josef Wicki S.I.: col. Bibliotheca Instituti Historici S.I., 2 (Roma 1944). Antes, en *Mon. Xav*., I (1899–1900), p. 2–199.

Verd 1974 = G. M. Verd, *Íñigo, Íñiguez, Huéñega. Historia y morfología*: Miscelánea Comillas, 32, n. 60–61 (1974), 5–61, 207–293.

[332] Final de Schurhammer 1960, p. 301–302: «Esta obra no tiene fines políticos, como el mismo P. Villoslada reconoce, y no pretende sembrar odios o discordias entre naciones, provincias o partidos, porque nuestro ideal ha sido siempre una España católica, unida, grande y feliz. Si la conquista de Navarra por Fernando el Católico fué dolorosa para muchos, y en modo especial para la familia de San Francisco Javier y sus parientes, es cosa de tiempos pasados y la unión de Navarra con España ha sido un bien para Navarra: la ha preservado del peligro de la herejía que devastó el Bearne, y de las guerras intestinas que desolaron sus tierras, y ha sido un bien igualmente para la vieja España, no menos que para la de nuestros días, el que los bravos y valientes navarros hayan podido cooperar tan eficazmente a su salvación de un enemigo peor que los secuaces de la Media Luna, en la reciente Cruzada Nacional, como lo hicieron capitaneados por el atlético Sancho el Fuerte en su memorable y decisiva jornada de las Navas de Tolosa».

VERD 1976 = G. M. VERD, *El «Íñigo» de San Ignacio de Loyola*: Archivum Historicum Societatis Iesu, 45 (1976) 95–128.

VERD 1978 = G. M. VERD, *Apellidos modernos derivados de Enneco y Onneca (en castellano, gallego y vascuence)*: Fontes Linguae Vasconum. Studia et documenta, 10 (1978) 313–338.

VERD 1991 = G. M. VERD, *De Íñigo a Ignacio. El cambio de nombre en San Ignacio de Loyola*: Archivum Historicum Societatis Iesu, 60 (1991) 113–159.

VERD 2001 = G. M. VERD, *Íñigo, nombre original de Ignacio de Loyola*, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico–temático*, Charles E. O'Neill, S.I., Joaquín M.ª Domínguez, S.I. (Directores), 4 vols. (Roma–Madrid, 2001), III, p. 2060–2062.

VERD 2010 = G. M. VERD, S.J., *Ignacio de Loyola, hablante y escritor*: Archivo Teológico Granadino, 73 (2010) 147–184.

VERD 2011 = G. M. VERD, S.J., *Vascuence y castellano en San Ignacio de Loyola*: Archivo Teológico Granadino, 74 (2011) 151–204

VERD 2013 = G. M. VERD, S.J., *El topónimo y la lengua del castillo de Javier*: Príncipe de Viana, 74 (2013) 313–376.

ZUBILLAGA 1953 = *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, anotadas por el P. FÉLIX ZUBILLAGA, S.I.: col. Biblioteca de Autores Cristianos, 101 (Madrid, 1953). Este epistolario ha conocido varias reediciones.

Archivo Teológico Granadino 81 (2018) 147-291

La evolución histórica del sacramento de la confirmación en occidente

José Manuel Fernández Rodríguez[1]

Sumario:

Este estudio es parte de una investigación histórica y litúrgica sobre la evolución convulsa que ha tenido en occidente el sacramento de la confirmación. En los orígenes, la confirmación era celebrada de distintas maneras dependiendo de los ritos que existían hasta que el rito romano fue impuesto por doquier en todo occidente. Además, al principio, la confirmación formaba un todo con el bautismo, si bien se fue separando del mismo e incluso llegó a invertir el orden del binomio eucaristía-confirmación. El sacramento de la confirmación ha sufrido diversas mutaciones en cuanto a los gestos rituales con los que se ha administrado, separado temporalmente del bautismo o unido a él.

Palabras clave:

Ritos, Confirmación, iniciación cristiana, signación, unción crismal, imposición de las manos.

The historical evolution of the sacrament of confirmation in the West

Abstract:

This study is part of a historic and liturgical investigation about the troubled evolution which has been owned by the sacrament of Confirmation. At the origins, Confirmation was celebrated in several ways, depending on the rites in existence until the Roman Rite was imposed everywhere throughout the Western World. Moreover, at the beginning, the Confirmation was totally integrated with the Baptism, though it was coming to be gradually separated from it, and even it came to invert the order of the binomial Eucharist-Confirmation. The sacrament of Confirmation has suffered different mutations as far as the ritual gestures with which it has been administered, temporarily separated from baptism, or jointly with it.

Keywords:

Rites, Confirmation, Christian initiation, "signation" (making the sign of the cross over), Chrismal unction, laying on of hands.

[1] Doctor en Teología. Profesor de Educación Secundaria, Granada. https://orcid.org/0000-0001-6863-055X <jose_manuel_chema_@hotmail.com>

1. Introducción: La Confirmación, un sacramento fluctuante

Nuestra intención en este estudio es llevar a cabo un análisis minucioso sobre cómo se han ido desarrollando y determinando, desde el punto de vista histórico, tanto la liturgia como los gestos rituales del sacramento de la Confirmación –en la medida en que sea posible– desde el siglo II, el tiempo post-neotestamentario, que es cuando comenzamos a tener los primeros testimonios difuminados de una práctica ritual de la iniciación cristiana, hasta sus últimas adaptaciones y configuraciones en nuestra época contemporánea actual, en los siglos XX y XXI.

En esta investigación se van a ir exponiendo y examinando las distintas variaciones rituales que han ido aconteciendo durante todo este tiempo en el Occidente cristiano, con la intención de remontarnos no sólo a los diversos orígenes de nuestro sacramento de la *Confirmación* (su equivalente en Oriente es conocido como *Misterio de la Santa Crismación*[2]), sino también a las fluctuaciones que ha ido sufriendo el sacramento en los diferentes tiempos y lugares en los que se ha ido celebrando, y, a su vez, tendremos en cuenta las reflexiones y comentarios que ha recibido el rito confirmatorio por parte de los Santos Padres y autores latinos hasta nuestros días. Todo ello nos permitirá hacer una valoración crítica de la celebración actual del sacramento en la litúrgica romana y, del mismo modo, mostraremos cómo se fraguaron las otras ceremonias confirmatorias que realizan las Iglesias separadas de Roma que surgieron en tiempos de la Reforma protestante.

Así pues, en este examen, en ciertas ocasiones, compararemos similitudes y en otras situaciones confrontaremos hasta celebraciones litúrgicas diferentes que han ido apareciendo en escena y desapareciendo en una historia litúrgica cargada de vicisitudes, que se remonta a casi dos milenios de historia en la Iglesia católica romana y a casi cinco siglos de tradición en las Iglesias surgidas de la Reforma.

Desde el principio, conviene aclarar que no siempre la reflexión teológica precede a la práctica litúrgica, sino que más bien, en muchas ocasiones, como es este el caso, primero se desarrolla la liturgia y praxis ritual en una determinada zona y época, y, posteriormente, se busca una significación e interpretación teológica acorde con lo que se expresa y se vive en la celebración litúrgica.

En el tiempo de la Iglesia primitiva existía una celebración única de la iniciación cristiana y no parece que en la mentalidad de la Iglesia ni en la de

[2] Para el origen y evolución histórica del *Misterio de la Santa Crismación* en Oriente véase nuestro amplio estudio original: J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *El desarrollo histórico del Mystêrion del Santo Mŷron al Sacramento de la Santa Crismación*: ATG 73 (2010) 91-145.

los Santos Padres latinos o escritores eclesiásticos se tuviera conciencia de que esta unidad abarcase dos sacramentos distintos (bautismo-confirmación). Por ello, una de nuestras premisas de partida será averiguar si en los escritos de los Santos Padres y en los textos litúrgicos antiguos existía ya algún rito postbautismal con alguna distinción característica, o si, por el contrario, los ritos postbautismales estaban difuminados dentro de la ceremonia unitaria de iniciación.

Por otro lado, es conveniente tener en cuenta que no vamos a hacer aquí un estudio crítico y pormenorizado del bautismo. No obstante, sí haremos referencia al sacramento del bautismo en determinadas ocasiones, ya que, en su desarrollo histórico, la celebración única del bautismo se ha configurado en formas variadas y con diversos acentos, en la que estaban incluidos los ritos postbautismales, los cuales, paulatinamente, se fueron separando o desapareciendo, como veremos en este recorrido histórico.

Por consiguiente, de lo que aquí se trata es de analizar, críticamente, cómo la confirmación va surgiendo y va desarrollándose, lentamente, a partir de la celebración bautismal de la Iglesia postapostólica primitiva, hasta alcanzar un estadio ritual plenamente autónomo –como considera hoy la teología sacramentaria occidental– con respecto al bautismo e incluso en relación al conjunto de la celebración de la iniciación cristiana[3].

2. *El desarrollo de la Confirmación en el primer milenio de la era cristiana*

2.1. Testimonios y primeras configuraciones en los siglos II-III

En la Iglesia antigua existía un proceso catecumenal por medio del cual los neófitos o catecúmenos se incorporaban a la comunidad local, y llegaba a su última fase con la celebración de la iniciación cristiana completa, la cual era parte integrante de dicho proceso que duraba varias etapas y se extendía a varios años. Sin embargo, las fuentes que nos informan sobre esta celebración iniciática son bastante escasas.

---

[3] Para nuestra reconstrucción histórica y análisis crítico nos orientamos con algunos de los siguientes autores: B. Neunheuser, *Bautismo y Confirmación*, (Historia de los dogmas IV/2), Madrid 1974; A. Hamman, *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1970; I. Oñatibia, *Bautismo y Confirmación*, Madrid 2000; D. Borobio, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001; S. Regli, *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *MySal* V, Madrid 1984; y A. Heinz, *La célébration de la confirmation selon la Tradition Romaine*: QuLi 70/1-2 (1989) 29-50. Asimismo, nos remitimos a las obras de patrología latina y a las fuentes litúrgicas (antiguas, medievales y actuales), y también a otros historiadores que citaremos en su preciso momento.

En Occidente, hacia la mitad del siglo II, el testimonio más antiguo que tenemos es el de Justino[4] († 165). El santo describe de forma detallada la iniciación cristiana, pero pasa directamente de la ablución –sólo haciendo referencia a su efecto de trasmitir el Espíritu– a la Eucaristía, sin dejar lugar alguno a cualquier rito postbautismal. Algo que ocurría ya exactamente igual en testimonios contemporáneos de su época[5].

El testimonio más completo en Occidente, a principios del siglo III, nos lo presenta Hipólito de Roma († 235) en su *Tradición Apostólica* compuesta hacia el 215, pero situándonos en un estado de hechos probablemente hacia finales del siglo II. Hipólito nos ofrece una descripción detallada de la liturgia bautismal de iniciación consolidada de la Iglesia Romana. Según algunos autores, existe una similitud en lo que concierne a los ritos postbautismales entre Roma y Egipto, aunque no se sabe con exactitud si fue debido a que, eventualmente, Hipólito trajo a Roma influencias egipcianas y entonces esta *Traditio* muy probablemente pudo haber estado influenciada por algunas costumbres orientales egipcias o, simplemente, ella misma ejerció una ulterior influencia en el territorio del patriarcado de Alejandría y en Siria.

Parece ser que la Iglesia primitiva aceptó muy pronto la posibilidad de bautizar a los niños (lactantes y más grandes) junto a los adultos, recibiendo la iniciación de la misma manera y dentro de la misma celebración, como está atestiguado por la misma *Traditio*:

---

[4] JUSTINO, *Apologia* I, 61, 2-3, (Roma, ca. 150), en: D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos (s. II)*, (BAC 116), Madrid 1954, p. 250, y *Apologie pour les chrétiens*, [ed. CH. MUNIER], (SC 507), Paris 2006, pp. 288-291, (cf. texto griego PG 6,420C-421AB). Además, para Justino, el rito de la iniciación cristiana fue designado primitivamente con el vocablo *iluminación*, porque a los que se les enseña la doctrina de Cristo son iluminados en su espíritu para conocer la esperanza de la redención, cf. *Apologia* I, 61, 12, (BAC 116), p. 251, (cf. texto griego PG 6,422-423).

[5] Por ejemplo, *La Didaché*, c. VII: R 4, (Siria-Palestina, 1ª mitad del siglo II, ca. 120), en: D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos I: La doctrina de los doce Apóstoles y Cartas de San Clemente Romano*, Madrid 1946, p. 37. También el *Pastor de Hermas*, lib. III, *Similitudo* IX, 16,1-7, (Roma, mediados del siglo II), (FPa 6), Madrid 1995, p. 261. Para los textos antiguos puede consultarse la antología de A. BENOIT – CH. MUNIER, *Le baptême dans l'Église ancienne, du I^er^ au III^e^ siècle*, (Traditio christiana 9), Lang, Bern 1994. Asimismo, léase A. BENOIT, *Le baptême au II^e^ siècle*, Paris 1953, quien escribe como conclusión: "No hemos encontrado, en los Padres que hemos estudiado, ninguna traza de una unción o de una imposición de las manos, cuyo fin hubiera sido conferir el don de la efusión del Espíritu. Incluso admitiendo que hayan existido, en esta época, ritos particulares ligados a la efusión del Espíritu, estos ritos debieron formar parte integrante de la ceremonia bautismal, sin tener una vida propia e independiente. De todas formas, ellos no han jugado más que un papel secundario, y en todo caso no han seducido la reflexión teológica de los Padres, cuya doctrina bautismal se explica enteramente a partir del baño" (p. 224).

"Una vez desvestidos se bautizará en primer lugar a los niños. Todos los que puedan hablar por sí mismos, hablarán. En cuanto a los que no puedan hacerlo, sus padres, o alguien de su familia, lo hará por ellos"[6].

Hipólito nos describe un ritual del catecumenado que puede durar hasta tres años. Todo el proceso iniciático termina con una vigilia de Pascua, en la que los catecúmenos son bautizados en un lugar aparte, en el baptisterio. Así pues, tras exponer con detalle los ritos prebautismales en los que se unge al neófito con el *aceite de exorcismo* una vez hecha la renuncia al Maligno, seguido del rito bautismal como triple inmersión hecha por el diácono acompañada de la confesión de fe, dice refiriéndose al neobautizado:

"Será (el bautizado) ungido luego con el aceite de la acción de gracias por el sacerdote, quien pronunciará estas palabras: '*Yo te unjo con el santo aceite en nombre de Jesucristo*'. Después, un vez que se hubiera secado, cada uno se vestirá y entrará en la iglesia. El obispo, imponiéndoles la mano [*sic*], pronunciará al invocación [*epiklesis*]: '*Señor Dios, tú que los tornaste dignos de obtener la remisión de los pecados por el baño de la regeneración, hazlos merecedores de llenarse del Espíritu Santo y envía sobre ellos tu gracia, a fin de que te sirvan cumpliendo tu voluntad; ya que para ti es la gloria, Padre e Hijo con el Espíritu Santo, en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos*. *Amén*'. Luego, expandiendo el aceite de acción de gracias en su mano, y posando (ésta) sobre su cabeza, dirá: '*Yo te unjo con el santo aceite en Dios Padre Todopoderoso, en Cristo Jesús y en el Espíritu Santo*'. Y, después de haberle persignado la frente, le dará el beso de paz y dirá: '*El Señor (sea) contigo*'. Y el que fue persignado responderá: '*Y con tu espíritu*'. Él (el obispo) hará lo mismo con cada uno"[7].

Tal como aparecen ya descritos, en la *Traditio apostolica*, los ritos de iniciación son los siguientes: bautismo, unción, imposición de las manos con invocación, nueva unción, signación y beso de la paz. Si analizamos algunos datos, por un lado, caemos en la cuenta de que, en Hipólito, la imposición de las manos no es una imposición propiamente dicha, es decir, de forma indivi-

---

[6] Hipólito de Roma, *La Tradición Apostólica*, Sígueme, Salamanca 1986, n. 21, p. 75.

[7] Hipólito de Roma, *La Tradición Apostólica*, Sígueme, Salamanca 1986, n. 21, pp. 75-78. Cf. los mismos actos y oraciones -por influencia de la *Traditio*- en: *Las Constituciones de la Iglesia Egipcia* (Cuadernos Phase 35), CPL, Barcelona 2003, n. 16, pp. 45-46. Inútil imaginar como lo ha hecho J.-P. Bouhot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésial*, Paris 1968, que el clásico texto de *Traditio apostolica* sería el resultado de la inserción de un ritual "africano" en mitad de un ritual "romano" (cf. pp. 38-45), desembocando, como por azar, en una sucesión de ritos perfectamente idéntica a la del ritual romano actual. Una de las ediciones críticas más seguras y equilibradas que pueden consultarse es la de B. Botte, [Hippolyte de Rome], *La Tradition apostolique*, (SC 11), Cerf, Paris 1946.

dual, sino que el obispo extiende las manos sobre todos los nuevos bautizados en conjunto, al mismo tiempo que pide para ellos la plenitud del Espíritu (= epíclesis). Por otro lado, cabe destacar que aparece aquí por vez primera la práctica de la *doble unción postbautismal* con óleo bendito (*santo crisma*)[8]: la *primera unción* es realizada en forma de cruz[9] en la coronilla o vértice de la cabeza por el presbítero y en nombre de Cristo; la *segunda unción* que es propia, sin duda, de la liturgia romana está reservada al obispo, con la que procede a la unción de cada uno de los candidatos, poniendo la mano sobre la cabeza, esparciendo el óleo que ha derramado en el hueco de su mano, a la vez que va pronunciando la fórmula trinitaria; y, por último, signa (en forma de cruz) la frente de cada uno de ellos[10]. Todo esto quedaba coronado con la consagración eucarística y la primera comunión de los neobautizados, que además del pan y el vino eucarísticos, recibían una mezcla de leche y de miel, como también agua[11].

Las fórmulas, pronunciadas durante las dos unciones, tienen un carácter puramente ejemplar, son de tipo indicativo y sólo difieren entre ellas en la parte final: cristológica en la primera y trinitaria en la segunda. Pero el empleo de la última forma "Cristo Jesús" parece abogar por una mayor antigüedad[12].

---

[8] Llama la atención que el óleo santo o *aceite de acción de gracias*, empleado en Roma y en el resto de la cristiandad occidental en los primeros siglos viene a ser un aceite puro. Muy pronto tomó el nombre de *chrisma* (en sentido pasivo). Como veremos los primeros testimonios de la era cristiana son san Jerónimo (ss. IV-V) y el papa Inocencio I (s. V).

[9] El modo *cruciforme* para Occidente está atestiguado, oficialmente, por primera vez, en el siglo V, por el papa san León I Magno, *Sermo* IV, §1 (PL 54,149A), cf. *Homilía* 4 §1, (BAC 291), Madrid 1969, p. 380. Más adelante veremos que, en otro sermón también habla a la vez, y solamente, del *chrisma salutis* y del *signaculum vitae aeternae*, probablemente, refiriéndose a esta unción cruciforme, cf. *Sermo XXIV In Nativitate Domini IV*, § 6 (PL 54,207).

[10] Hay quienes opinan que esta signación se hacía con los dedos todavía impregnados de crisma y que pronto se fusionará con la misma unción para expresar el don del Espíritu, (cf. R. CABIÉ, *La iniciación cristiana*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1992, p. 616); y también quienes asocian, directamente, el signo de la cruz en la frente con el unción crismal, (cf. J.-P. BOUHOT, *La confirmation*..., p. 31). Sin embargo, ignoramos cómo se hacía realmente esta signación en la frente, por lo que no podemos asegurar si era hecha con o sin aceite, con todo, cabe suponer que podría tener los dedos inmpregados de aceite, dado que para hacerla sin aceite el obispo tendría que limpiarse, lógicamente, los dedos. Lo que sí está claramente atestiguado en el Ritual de Hipólito es dicha signación (signo de la cruz en la frente).

[11] Cf. HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradición Apostólica*, Sígueme, Salamanca 1986, n. 21, pp. 77-78. Acerca de los avatares de la sagrada comunión a lo largo de siglos, cf. L. ANDRIEUX, *La première communion des origines au XX^e siècle*, Beauchesne, Paris 1911.

[12] Como bien muestra D. VAN DEN EYNDE la fórmula de la primera unción sacerdotal: "Yo te unjo con el santo aceite en el nombre de Jesucristo" no llegó a imponerse, se prefirió esta otra: «*Deus omipotens, Pater… te liniet chrismate salutis in vitam aeternam*» ("Dios omnipotente, Padre… te unja

Y la fórmula de la imposición de las manos colectiva plantea una cuestión de crítica literaria, ya que hace mención al Espíritu, pero no lo invoca como tal.

En último lugar, subrayamos que, para la época antigua, era muy normal que, primitivamente, la bendición del crisma fuera hecha por el obispo dentro de los ritos solemnes de la liturgia bautismal en la Vigilia pascual, y creemos –según parece– sin ningún tipo de ritual especial, sino que, simplemente, pronunciaba una simple oración consagratoria sobre el crisma, que formaba parte de esta celebración bautismal de iniciación[13].

Por consiguiente, si nos atenemos a esta versión latina de la *Traditio apostolica* que presentamos aquí, a pesar de las referencias al Espíritu, ninguno de estos ritos descritos está vinculado específicamente a la colación del Espíritu Santo. Por eso, aunque la praxis aquí atestiguada constituya un precedente relevante para el ulterior desarrollo ritual y teológico de la confirmación en Occidente, faltaría en ella un elemento decisorio concreto que caracterizara a este sacramento como un "rito especial después del bautismo para la transmisión del Espíritu"[14].

Justo en este contexto incluimos los *Cánones de Hipólito*[15], que fueron originarios de Egipto, dado el parentesco que tienen con la *Tradición apostólica*. Para J. Coppens si se comparan ambas fuentes se percibe una importante evolución en los Cánones de Hipólito. Ello es debido a que la crismación episcopal desaparece mientras que se conserva su oración, y la unción y la consignación se unen formando un sólo rito, colocándose entremedias del bautismo y la imposición de la mano final, donde se sitúa en la *Traditio* la primera crismación presbiterial. Dicha unción postbautismal que da el presbítero es, en adelante, desdoblada y ahora se compone de una triple crismación en forma de cruz: en la frente, la boca y el pecho, y de una unción de todo el cuerpo diciendo la fórmula indicativa: «*Ego te ungo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*» ("Yo te unjo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo"). Seguidamente, el obispo imparte la imposición de las manos, y la oración que la acompaña supone que el don del Espíritu Santo ya ha sido comunicado, y se contenta con implorar para los bautizados las garantías del

---

con el crisma de la salvación para la vida eterna"), cuya primera atestiguación oficial se encuentra en el papa san León, *Epist*. 24,6 (PL 54,207B), la cual se mantenía todavía en vigor en el Ritual romano de 1952, cf. *Les rites liturgiques latins de la confirmation*: MD n. 54/2 (1958) 53-78, esp. 57.

[13] Cf. J. M. Fernández Rodríguez, *La composición y consagración del santo crisma en el rito romano*: Ang. 91, fasc. 4 (2014) 813-854, esp. 823.

[14] Según opinión de S. Regli, *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *MySal* V, pp. 288-289.

[15] *Canons d'Hippolyte* XIX, 134-141, (cf. ed. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris [5]1925, pp. 540-541).

reino eterno. Finalmente, el obispo marca la frente con el signo de la caridad de cada neófito, pero no indica que el signo de la cruz sea acompañado de una unción crismal[16].

Por la misma época, en Cartago, aunque no de una forma tan delimitada como la liturgia romana, los padres apologistas Tertuliano († 223) y Cipriano († 258) nos muestran la práctica litúrgica de la iniciación de la Iglesia africana.

Tertuliano, en su obra *De baptismo*[17], nos explica cómo se realizaba la celebración de la iniciación cristiana. Atestigua por vez primera la práctica, después del baño del agua y de la unción crismal presbiterial, de un rito de imposición de la mano[18] realizado por el obispo, al que le atribuye ya específicamente la comunicación del Espíritu Santo:

"Después, una vez salidos del baño, somos ungidos con un óleo bendecido, de acuerdo con la antigua disciplina en la que, desde que Aarón fue ungido por Moisés, los elegidos para el sacerdocio solían ser ungidos con óleo vertido de un cuerno. De ahí que seamos llamados cristos por razón del crisma, que significa unción, la cual, convertida en [unción] espiritual, añadió el nombre [de Cristo] al Señor, porque fue ungido con el Espíritu por Dios Padre, como se lee en los Hechos: *Pues [Herodes y Poncio Pilato] se aliaron en esta ciudad contra tu Hijo, que tú habías ungido*, (cf. Hch 4, 27). Así también en nosotros el óleo se desliza corporalmente, pero aprovecha espiritualmente; como, igualmente, en el bautismo mismo hay un acto corporal porque somos sumergidos en el agua, y un efecto espiritual porque quedamos liberados de los pecados"[19].

"A continuación se impone la mano, llamando e invitando al Espíritu Santo mediante una bendición"[20].

---

[16] Según J. COPPENS el esquema litúrgico de los *Cánones de Hipólito* ejerció una afortunada influencia en Oriente y en la mayoría de las iglesias occidentales, salvo en la Iglesia romana que sancionó el ritual de Hipólito en un momento difícil de determinar, cf. *L'impositions des mains et les rites connexes, dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Wetteren-Paris 1925, p. 294 nota 2, y p. 334.

[17] TERTULIANO, *El bautismo* (*De baptismo*), c. VI-VIII, (FPa 18), Madrid 2006, pp. 123-137; (cf. [ed. de R. F. REFOULÉ – M. DROUZY], (SC 35), Paris 1952, pp. 75-78; y texto latino PL 1,1314-1318). Cf. B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, pp. 37-40, donde explica al detalle la obra *De baptismo* de Tertuliano, con referencias a varios autores.

[18] No estaríamos hablando todavía para este período de imposición de las manos, sino *de la mano*. Como botón de muestra ver D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques*: MD n. 54/2 (1958) 53-78, esp. 57, donde observa que todos los documentos latinos anteriores al *Pontifical de Durando* (s. XIII) hablan invariablemente de la *imposición de la mano* (derecha), nunca *de las manos*.

[19] TERTULIANO, *El bautismo* VIII, 1-2, (FPa 18), pp. 129-131.

[20] TERTULIANO, *El bautismo* VIII, 3, (FPa 18), p. 131.

Así es cómo el apologista llega a declarar que el bautismo no otorga el Espíritu Santo, teniendo aquí dos posturas contrapuestas, o se sitúa contra toda la precedente tradición, que afirma la transmisión del Espíritu ya en virtud del baño bautismal, o bien expresa de forma exagerada lo que ya otros habían insinuado, esto es, que el bautismo y la imposición de la mano son estadios complementarios de la comunicación del Espíritu.

Además, el escritor cartaginés incluye otro rito en la ceremonia de iniciación, se trata de la signación (*signatio*) de la frente que consistía en marcar al neófito con la señal de la cruz, y tenía lugar entre la unción postbautismal y la imposición de la mano. En este punto, el uso de la signación en Tertuliano concuerda con el atestiguado por Hipólito de Roma. Tertuliano menciona esta signación en un único pasaje en el que enumera todos los ritos postbautismales de la iniciación de su tiempo:

"Se lava la carne para que se purifique el alma; se unge la carne para que quede consagrada el alma; se «signa» la carne para que el alma quede fortificada; la imposición de la mano hace sombra en la carne para que el alma quede iluminada por el Espíritu; se alimenta la carne con el cuerpo y sangre de Cristo para que el alma se cebe de Dios"[21].

En todo caso, Tertuliano distingue de forma totalmente espontánea el bautismo, en sentido estricto, como preparación para recibir el Espíritu, de la imposición de la mano que transmite el Espíritu. Por otra parte, presenta unos ritos corrientes en uso en la liturgia africana que vienen a ser los mismos que los practicados por los marcionitas, que permiten situarnos, según el historiador D. Van den Eynde, en un estadio de esta liturgia anterior a los años 130-140, el cual advierte que quizás sea la forma más arcaica conocida[22].

En la misma línea se sitúa san Cipriano de Cartago, que retoma y precisa esta doctrina[23]. En su carta 73 determina varios elementos en torno a la iniciación cristiana: los ministros, los sujetos, los ritos, las gracias (efectos), causalidad, y –lo que él designa– en relación al bautismo, el segundo sacramento (imposición de la mano)[24]. Distingue, pues, el baño bautismal –que hace renacer

---

[21] Cf. Tertuliano, *De resurrectione carnis* VIII, 3 (PL 2, 852A), cf. ed. J. G. P. Borleffs, (CChr. SL 2), Turnholti 1954, p. 931. Este es el único pasaje en el que Tertuliano habla de la signación.

[22] Cf. D. Van den Eynde, *Notes sur les rites liturgiques*: MD n. 54/2 (1958) 76; y cf. J. Coppens, *L'impositions des mains et les rites connexes, dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Wetteren-Paris, pp. 316-317.

[23] Seguimos la edición bilingüe: *Obras de San Cipriano, Tratados*. *Cartas* [ed. J. Campos], (en adelante BAC 241), Madrid 1965.

[24] Cipriano de Cartago, *Epistola* 73,9, *a Yubayano*, (BAC 241), pp. 679-680. Cf. *Epist*. 72,1, *a Esteban*; 73,6.21, *a Yubayano*; 74,5, *a Pompeyo*, pp. 669-670, 677, 688-689, y 696-697. En las *epístolas* 72,1, y 73,21, respectivamente, presenta la imposición de las manos como un "sacramento".

en la Iglesia– de la imposición de la mano –que da el Espíritu–. De hecho, habla de "ambos sacramentos"[25], lo cual hace suponer que se refiere a uno y a otro rito. El apologista también hace referencia a una unción, que muy probablemente se hacía sobre al vértice de la cabeza como la primera crismación de la litúrgica romana[26]. En los escritos epistolares de Cipriano, la consignación cierra las ceremonias de la iniciación y, por consecuencia, el orden de los ritos, esto es, del signo de la cruz en la frente y la imposición de la mano, queda invertido[27].

Sin embargo, hay en él un dato desvirtuado (o al menos no claramente precisado) en la "controversia sobre el bautismo de los herejes"[28], ya que tiende a distinguir el baño de agua, cuyo efecto es negativo –la remisión de los pecados y nuevo nacimiento, de la imposición de la mano, que tiene el efecto positivo de transmitir el Espíritu[29], con lo que acaba atribuyendo así un efecto particular a uno y a otro rito, pero sigue manteniendo la unidad de la acción bautismal[30].

El caso es que a raíz de esta posición de Cipriano, surgió un conflicto entre el santo y el papa Esteban I[31]. Por un lado, san Cipriano apostaba para

---

[25] CIPRIANO DE CARTAGO, *Epist*. 73,21, *a Yubayano*, (BAC 241), pp. 688-689.

[26] CIPRIANO DE CARTAGO, *Epist*. 70,2, *a Jenaro*, (BAC 241), pp. 663-664; cf. *Epist*. 73,9, *a Yubayano*, (BAC 241), p. 679. Pues era muy raro que esta unción hubiera consistido en una unción cruciforme de la frente. En la carta sinodal en la que comunica a los obispos de Numidia las actas del concilio de Cartago (a. 255), los padres del concilio parecen referirse a una unción postbautismal, de la cual ya hemos hablado: *«Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus sit»*, *Epistola synodalis Conc*. *Carthagin*. *V* (PL 3,1078).

[27] CIPRIANO DE CARTAGO, *Epist*. 73,6 y 9, *a Yubayano*, (BAC 241), p. 677 y 679. Resulta cuanto menos curioso que el historiador J. COPPENS (cf. *L'impositions des mains et les rites connexes*…, pp. 316-317) sostenga la sucesión litúrgica de los ritos iniciáticos presentados por Tertuliano y Cipriano en base a la relación que establece con varios documentos y ritos antiguos, unos contemporáneos a los autores y otros más tardíos. El orden secuencial de Tertuliano es apoyado por los *Cánones de Hipólito*, las *Constituciones apostólicas* y los ritos orientales -salvo el nestoriano y bizantino, y, finalmente, por los ritos milanés, mozárabe y galicano; mientras que el orden de sucesión de Cipriano se ajusta mejor a la *Tradición apostólica*, al *TDNIC* y al rito romano.

[28] Cf. R. SCHULTE, "La conversión (*metanoia*), inicio y forma de la vida cristiana", en: *MySal* V, Madrid 1984, pp. 126-182, esp. pp. 148-149; y B. NEUNHEUSER, «§ 4: 'Primeras estructuraciones teológicas. La controversia sobre el bautismo de los herejes (siglo III)'», en: *Bautismo y Confirmación*, pp. 43-46. Las fuentes sobre la controversia en torno al bautismo de los herejes se contienen en buena medida en el epistolario cipriánico, *Epist*. 69-75.

[29] CIPRIANO DE CARTAGO, *Epist*. 74, 5, *a Pompeyo*, (BAC 241), pp. 696-697.

[30] Cf. A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1970, p. 265, que hace referencia a A. STENZEL, *Die Taufe*. *Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck 1958, p. 126, el cual advierte que para Cipriano el bautismo continúa designando toda la iniciación.

[31] Los documentos en torno la controversia desencadenada entre el papa san Esteban y san Cipriano, también se encuentran en la *Patrología latina* de J. P. MIGNE, t. III y IV.

las iglesias africanas y algunas iglesias orientales por la rebautización e imposición de las manos para la comunicación del Espíritu, debido a que los herejes pierden el Espíritu Santo y no se tiene por válido su primer bautismo. Y, por otro lado, la posición oficial sostenida por el papa Esteban I (254-257) para Roma y Alejandría, que admitía como válido de una vez para siempre el bautismo administrado de forma adecuada por los herejes. Pero la acción del Espíritu comenzaba cuando se incorporaban plenamente a la Iglesia, lo que se hacía mediante el rito de la imposición de las manos, reconocido como rito penitencial y no como parte de la iniciación con sentido confirmatorio[32].

Tanto en la celebración de iniciación que nos presenta Hipólito como en la que testificaron los autores africanos se puede constatar una *unidad ritual*, la cual dejará su huella en la ulterior tradición litúrgica de Occidente. Aun así, algunos autores occidentales afirman que, en estos testimonios, se da una distinción entre el bautismo y la confirmación, como es el caso del padre Paul de Clerck que ha denominado a esta unidad de la iniciación como "unidad diferenciada"[33].

Es un dato aceptado que todos los ritos de la iniciación (prebautismales, ablución, postbautismales y eucaristía) forman una *unidad*, ya que todos ellos se administran a lo largo de una misma Vigilia pascual que dura toda la noche; sin embargo, todavía no existe término técnico específico para designar al conjunto de los ritos postbautismales[34]. No obstante ¿cabría la posibilidad de considerar esta "diferenciación unitaria" de los ritos, que ya aparecía en la praxis eclesial de siglo III, como la incipiente gestación de lo que desembocará más adelante en la disociación de los ritos bautismales?

Para Paul de Clerck, la concepción de la iniciación cristiana como *unidad diferenciada* puede corroborarse en determinados testimonios. Uno de estos testimonios a los que aduce tal "diferenciación" es, ciertamente, la carta que el papa Cornelio (251-253) escribió a Fabiano de Antioquía, en relación a su

---

[32] Cf. S. Regli, *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *MySal* V, pp. 289-290. El conflicto se resolvió en parte con el can. 9 del Concilio de Arlés (Francia, a. 314) y can. 8 del concilio de Nicea (a. 325) para las Iglesias africanas, ya que otras Iglesias orientales no se han adherido nunca plenamente a la decisión Romana. Ver DH/DS 123/Dz 53; y DH/DS 127/Dz 54; cf. también la traducción de J. Collantes, *La Fe de la Iglesia Católica*, (BAC 446), Madrid [4]1995, [en adelante FIC] 974 y 728.

[33] Cf. P. de Clerck, *Les évolutions de la confirmation à travers les siècles*: QL 79, n. 3-4 (1998) 214-228, esp. 216.

[34] Simplemente, en los escritos de los santos padres e historiadores van apareciendo términos (latinos y griegos) para designar de forma particular alguno de estos ritos postbautismales, como, por ejemplo: la impresión del signo de la cruz expresada por los vocablos: *signaculum*, *signaculum dominicum*, *signum*, *consignare* y *sfragís*. Más tarde, el vocablo *sfragís* será aplicado, en los escritores cristianos, tanto al bautismo, cuanto a la imposición de las manos, como al conjunto de todas las ceremonias de la iniciación cristiana en su totalidad.

detractor Novaciano (Novato) en la que reprochaba a éste las condiciones en las cuales recibió su bautismo:

"Los exorcistas le auxiliaron cuando cayó en una grave enfermedad, y como pensaba que iba a morir pronto, en el mismo lecho en que yacía recibió el bautismo por infusión, si es que se puede decir que este tal lo recibió. Pero habiendo escapado a la enfermedad, no recibió ninguna de las otras cosas (ceremonias) que hay que recibir después, según la regla de la Iglesia, ni siquiera el ser sellado [signado] por el obispo. Y no habiendo recibido esto, ¿cómo iba a haber recibido el Espíritu Santo?"[35].

Por lo visto, el bautismo de Novaciano fue un bautismo clínico administrado en la cama por infusión y no por inmersión, es decir, en circunstancias excepcionales, por lo que no estaba completo. Por ello, Cornelio le acusa de no haber recibido el resto de los ritos complementarios según la costumbre de la Iglesia. Ante lo cual, el papa que dudaba de que hubiera recibido el Espíritu, le reprocha que si no había recibido el sello episcopal (*sfragís*) cómo iba a poseer el Espíritu Santo.

Otro testimonio que parece servir de argumento a los autores es el de Cipriano que, –como hemos indicado antes– en sus cartas 72 y 73, trató la controversia de los herejes que regresaban a la gran Iglesia. Según el obispo de Cartago, no es suficiente imponerles la mano, sino que él les aplica *sacramento utroque nascantur*, lo que en la praxis contextual de su zona equivalía al "bautismo e imposición de la mano"[36].

Según nuestro parecer, de toda esta problemática se desprende que Cipriano entendió el ritual bautismal de iniciación como un *todo unitario* y no como unos ritos que pudieran disociarse unos de otros, aun cuando atribuyera a cada uno de ellos eficacias distintas. Tampoco tenemos un argumento claro en Cor-

[35] Este fue el primer texto oficial en el que apareció la unción (σφραγίς = *sfragís* episcopal) como rito de colación del Espíritu. Esta carta fue conservada por el obispo EUSEBIO DE CESÁREA (†ca. 340), *Historiae Ecclesiasticae* VI, 43,14-15 (SC 41), p. 157, (cf. trad. castellana: *Historia Eclesiástica* II, (BAC 350), Madrid 1973, p. 424, y (BAC-S 6), Madrid 2010, p. 314, y cf. también texto griego PG 20,624A; y texto latino PL 3,771-774). Del mismo modo, J. COPPENS, (*L'impositions des mains et les rites connexes*…, Wetteren-Paris 1925, p. 315, y 329), señala que, en esta carta, Cornelio supone la existencia de un rito particular de donación del Espíritu, el cual, según Rufino de Aquilea -el traductor de la historia eclesiástica de Eusebio en el 403-, debería tratarse de la *crismación* de la frente. Pero lo que realmente hace Rufino es completar el sentido del texto original, cf. según la nota de ROUTH, *In Cornelli papae et martyris, epistola IX ad Fabium Antiochesem Episcopum*: «…nec signaculo chrismatis consummatus sit…» (PL 3,757ss).

[36] El contexto apoya fuertemente esta interpretación de CIPRIANO, *Epist*. 72, 1 y 73, 9. Además, en la *Epist*. 73, 21, la expresión es justificada por Jn 3,5, que explícitamente menciona que hay que *nacer del agua y del espíritu*; y en la *Epist*. 72,1, el argumento, además de por Jn 3,5, es reforzado por Hch 8, pues es la primera citación en el contexto, (cf. BAC 241, pp. 669-670). Cf. P. DE CLERCK, *Les évolutions de la confirmation*…: QL 79, n. 3-4 (1998) 217.

nelio, pues no sabemos si comprendió toda la celebración de forma global o, más bien, pudo haberla entendido ya "distinguiendo" unos ritos de otros, a pesar de que todos los ritos se celebraban conjuntamente, salvo en el caso excepcional del bautismo de urgencia que llegaron a separarse. Pero, el hecho de que hoy hablemos retrospectivamente de *distinción* o *diferenciación* de ritos en la iniciación cristiana no significa que, para este periodo, los antiguos escritores o santos padres concibieran cada uno de ellos con una cierta *autonomía* propia tal que pudieran separarse sin más unos de otros. Por consecuencia, no tenemos argumentos de peso ni datos conclusivos evidentes (o convincentes) que sostengan tal crítica interpretativa.

2.1.1. Aproximación conclusiva

Podemos atestiguar que para esta época en las Iglesias romana y africana se daban ya como ritos postbautismales: una unción con el crisma *in vertice* o coronilla de la cabeza, conjuntamente con una imposición de la mano y una signación cruciforme de la frente sin unción. En cuanto al ministro de la completa iniciación cristiana, era el obispo quien presidía toda la celebración, además de que administraba la terminación de los ritos postbautismales, estando ayudado para la ablución bautismal por los diáconos y en la impartición de las unciones por los presbíteros que concelebraban con él.

2.2. La Confirmación durante los siglos IV y V

Los testimonios comprobados de esta época describen la celebración primitiva de la iniciación cristiana casi en términos prácticamente idénticos a los de la Iglesia antigua. Sin embargo, ya comenzaban a incubarse los primeros titubeos de sistematización teológica como consecuencia del nivel de desarrollo litúrgico que se iba alcanzando, debido a las primeras tentativas de Roma de pretender unificar las praxis litúrgicas originarias de muchos lugares del Occidente latino en una sola forma litúrgica.

Además, debemos puntualizar que, hacia los siglos IV y V, algunos ritos latinos de Occidente comenzarán a sufrir algunas variaciones o mutaciones influenciados por testimonios particulares de los escritores herederos de sus propias tradiciones o por algunas características de ciertos ritos orientales que se fueron introduciendo[37], y, especialmente, por la cada vez mayor hegemonía que ejercerá el Patriarcado de Roma.

[37] Según nos informa J. Coppens, *op. cit.*, pp. 306, 342-343, y 356-357, aclaramos aquí que, primeramente, algunas iglesias del norte de África, de España, de la Galia, y, más tarde, iglesias del

Por ello, vamos a analizar cada uno de los ritos latinos existentes en Occidente, para este periodo, de forma separada y a su vez complementaria, según las zonas autóctonas en las que surgieron y se practicaron. Tales ritos son por este orden: el rito romano, el milanés, el africano, el hispano y el galicano.

2.2.1. El rito romano

Por esta época contamos con testimonios de algunos santos padres occidentales o autores que nos hablan de los ritos de la iniciación del Patriarcado (Iglesia) de Roma, los cuales nos pueden ayudar a vislumbrar en nuestro camino de búsqueda los comienzos hostiles de este sacramento confirmatorio que en sus variables formas rituales todavía se mantenía ligado al bautismo del agua.

Hacia finales del siglo IV, san Jerónimo (342-420) en su controversia con los discípulos de Lucífero, obispo de Cagliari, los Luciferianos, trata la importancia de los ritos postbautismales para la comunicación del don del Espíritu. Mientras que Jerónimo tendía a afirmar que el rito del agua es el que confiere el Espíritu Santo, el resto tan sólo se hacía "por el honor del sacerdocio", el luciferiano le replica:

"¿Ignoras acaso que la costumbre de la Iglesia es que a los bautizados se les impongan después las manos, invocando así el Espíritu Santo? ¿Quieres saber dónde está escrito? En los *Hechos de los Apóstoles*. E incluso aunque esta práctica no estuviese fundada en la autoridad de las Escrituras, bastaría –lo que viene a ser como un precepto– el consenso del orbe entero sobre ella"[38].

A lo que Jerónimo sólo contesta:

"No niego, ciertamente, que ésa sea la costumbre de la Iglesia, a pesar de que el obispo, que debería imponer las manos para invocar el Espíritu Santo, no esté presente ante aquellas personas que, hallándose lejos de las ciudades importantes, han sido bautizados por los presbíteros y diáconos… Sin unción

---

norte y griegas del sur de Italia, e incluso algunas del mismo distrito de Roma, recibieron influencias de ritos orientales y adoptaron poco a poco el uso oriental de conceder la administración habitual de la crismación a los simples presbíteros. Para las influencias de los usos orientales en la liturgia galicana, especialmente, las recibidas de los ritos sirios, cf. J. QUASTEN, *Oriental Influence in the Gallican Liturgy*: Tr. 1 (1943) 55-78; y E. GRIFFE, *Aux origines de la liturgie gallicane*: BLE 52, n. 1 (1951) 17-43; sobre la influencia de los usos bizantinos en la Hispania visigótica y su establecimiento en la península ibérica, cf. P. GOUBERT, *Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711)*: EtByz II (1944) 5-78, y para la recibida en el norte de Italia, cf. B. NEUNHEUSER, *Richezza orientalie nella liturgia milanese*. *Il Transitorio*: Ambrosius 15-16 (1939) 173-178.

[38] JERÓNIMO, *Diálogo entre un luciferiano y un ortodoxo* (*Dialogus contra Luciferianos*) VIII, en: *Obras completas VIII, Tratados apologéticos*: "Altercatio luciferiani et orthodoxi", (BAC 685), Madrid 2009, pp. 23-25, (cf. texto latino PL 23, 171-172).

(crisma) y sin mandamiento expreso del obispo, ni el presbítero ni el diácono tengan derecho a bautizar"[39].

Esta documentación de san Jerónimo constituye para la Iglesia romana la última atestiguación del ritual antiguo. El santo testimonia lo que más adelante se convertirá en práctica normal de las Iglesias en Occidente, pues cada vez más se convertirá en una praxis generalizada el bautismo de niños en ausencia del obispo, el cual cuando, posteriormente, haga su visita, por las pequeñas y remotas comunidades de su diócesis, les impondrá las manos e invocará el Espíritu Santo. En cambio, a los sacerdotes y diáconos les reconocer el derecho de bautizar y crismar la cabeza con el crisma. Con esta praxis, Jerónimo testimonia ya en el año 382 la disociación cronológica entre el bautismo y lo que por aquel entonces todavía no se llamaba la confirmación[40]. De hecho, el santo no informa –por lo que no sabemos– si esta imposición formaba parte de la celebración bautismal cuando el obispo estaba presente, con todo suponemos que sería esa la praxis ritual ordinaria[41]. No obstante, para San Jerónimo la facultad de confirmar no es exclusiva de los obispos, porque en otro pasaje nos informa que los sacerdotes comparten todas las funciones episcopales, salvo la de ordenar[42].

A partir del siglo V, comprobamos que aquella famosa tradición de la *doble unción postbautismal* de Hipólito se expresa ahora autoritariamente –aunque la segunda unción de forma diferente– en la carta que escribió el papa Inocencio I (401-417) a Decencio, obispo de Gubbio (Umbría), el 19 de marzo del 416:

"Acerca de la consignación de los niños, es evidente que no puede hacerse por otro que por el obispo. Porque los presbíteros, aunque ocupan el segundo lugar en el sacerdocio, no alcanzan, sin embargo, la cúspide del pontificado […] Porque a los presbíteros que bautizan, ora en ausencia, ora en presencia del obispo, les es lícito ungir a los bautizados con el crisma (*chrisma*), pero

---

[39] Jerónimo, *Dialogus contra Luciferianos* IX, (BAC 685), pp. 25-27, (cf. texto latino PL 23,172-173). Cf. también ed. francesa: *Débat entre un luciférien et un orthodoxe = (Altercatio luciferiani et orthodoxi)*, (SC 473), [éd A. Canellis], Cerf, Paris 2003, pp. 121-123.

[40] Esta obra de san Jerónimo es fechada en el 382 por el historiador B. Batiffol, *Les sources de l'Altercatio luciferiani et orthodoxi de saint Jérome*, en: *Miscellanea Geronimiana*, *scritti varii pubblicati nel XV centenario dalla morte di San Girolamo*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1920, pp. 97-113; cit. por P. de Clerck, *La dissociation du baptême et de la confirmation au haut moyen-âge*: MD n. 168 (1986/4) 47-75, esp. 50. Cf. también J.-P. Bouhot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésial*, Paris 1968, p. 45.

[41] En cambio, J.-P. Bouhot, (*La confirmation, sacrement de la communion ecclésial*, Paris 1968, p. 48), se inclina por la ausencia de esta imposición de las manos en la celebración bautismal cuando el obispo estaba presente.

[42] Cf. Jerónimo, *Epist*. *146 ad Evangelum* (PL 22,1193).

sólo si éste ha sido consagrado por el obispo; sin embargo, no les es lícito signar a la frente con el mismo óleo, corresponde exclusivamente a los obispos, cuando comunican el Espíritu paráclito"[43].

Por este periodo, los sacerdotes de esta zona solían confirmar (es decir, realizaban la crismación de la frente), pero, con esta decretal, Inocencio I declara "ilícita" esta práctica. En adelante, precisa que a los sacerdotes les compete sólo bautizar y ungir a los bautizados en la cabeza que sería la "primera unción", mientras que al obispo le está reservado ungirlos y consignarlos en la frente, o sea, la "segunda unción". Aunque las dos unciones sean materialmente parecidas, no tienen la misma significación: sólo la segunda crismación frontal confiere el Espíritu Santo y no la primera. Así pues, desaparece aquella unción que daba el obispo en la cabeza descrita por el ritual de Hipólito de Roma, sustituyéndola por la crismación de la frente en forma de cruz, la cual surge a partir de la fusión de la unción con la signación de la frente[44] –ésta última ya existía– por lo que esta nueva crismación no puede ser considerada, propiamente, como rito primitivo, sino que deriva del desdoblamiento de la unción de los bautizados. Pero, esta reserva al obispo de la unción crismal de la frente en forma de cruz tendrá graves secuelas para la evolución ulterior de la iniciación cristiana en Occidente, ya que el papa alude a una situación que parecía generalizarse. De la misma manera, sólo al obispo le está reservada la consagración del *sancto chrisma*. Este *chrisma* (en sentido pasivo, es decir, ungüento), mencionado por Jerónimo e Inocencio I, en los primeros siglos sólo se usaba en Roma, como en el resto de la cristiandad occidental, como aceite puro, sin mezcla alguna de aromas.

Así pues, con esta carta, Inocencio I sanciona, solemnemente, el desdoblamiento de la crismación, una costumbre propiamente romana ya establecida

[43] INOCENCIO I, *Carta "Si instituta ecclesiastica" al obispo Decencio de Gubbio* (19 de marzo del 416), en: DH/DS 215/Dz 98, (FIC 1008), (cf. PL 20,554-555). Para explicar este privilegio episcopal, contra los presbíteros del Lacio, el papa Inocencio I apela a Hch 8,14-17, a la tradición y a la conveniencia de que el ministro de la confirmación pertenezca al grado supremo del sacerdocio.

[44] Algunos autores sostienen que, al menos desde principios del siglo V (como se ve en la traducción de la carta de Cornelio por Rufino de Aquilea y en Inocencio I), la signación (*signaculum*) de la frente se confundió con una unción de crisma dando lugar a un único gesto *unción-consignación* de la frente, (cf. J.-P. BOUHOT, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésial*, Paris 1968, p. 51). En cambio, otros opinan que la unción y la signación se reunieron para dar lugar a un único gesto la crismación de la frente cruciforme (como atestigua la carta de Inocencio I), que parece ser, como decimos, lo más lógico y probable, (cf. R. BÉRAUDY, *La Confirmación*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, pp. 591-600, esp. p. 611; y J. COPPENS, *op. cit.*, p. 319). Otros autores, que hablan de una fusión de los dos ritos, piensan que era ya un hecho probado hacia el 251, como muestra -incorrectamente- la carta de Cornelio, (cf. R. CABIÉ, *La iniciación cristiana*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1992, pp. 572-665, esp. p. 616).

tiempo atrás. Y lo hace mediante un nuevo ritual que viene a ser intermediario entre los sacramentarios orientales y el rito romano primitivo, ritual que se aproxima al que había estado en uso en la pequeña iglesia de Hipólito[45].

Esta costumbre romana autorizada por Inocencio I se convirtió en una norma litúrgica para la región metropolitana del papa. Esta norma es refrendada poco después, en Roma, por el papa san León I el Grande (440-461), quien, en uno de sus sermones por la fiesta de Navidad, recuerda a los fieles los dos sacramentos, el bautismo y la confirmación, que son recibidos conjuntamente:

"Permaneced firmes en la fe que habéis profesado en presencia de numerosos testigos (cf. 1Tim 6,12) y en la que, regenerados por el agua y el Espíritu Santo (Jn 3,5), habéis recibido la unción salvadora (*chrisma salutis*) y el sello de la vida eterna (*signaculum vitae aeternae*)"[46].

En otro sermón de León I Magno, que también ha sido de igual interés que el anterior para los historiadores, éste aporta el significado del *signaculum*:

"En efecto, el signo de la cruz es acto de los reyes de todos los que han sido regenerados en Cristo, pero la unción del Espíritu Santo los consagra como sacerdotes: de manera que fuera del servicio especial de nuestro ministerio, todos los cristianos dignos de este nombre, reconocen que son de raza real, y partícipes de la función sacerdotal"[47].

Como se aprecia, en estos textos, san León hace alusión a unos ritos postbautismales que estaban en uso en su época y su región. Pero ¿se está refiriendo realmente a una unción-signación combinada? Para los investigadores parece ser que sí se trata de la *unción-signación*, esto es, de la unción (*chrisma* en sentido activo) hecha con el sello (*signaculum*) o signo de la cruz (*signum crucis*).

Además, la prueba anterior de la carta de Inocencio no dejaría lugar a dudas, ya que el papa se estaría refiriendo más bien a la consignación-unción cruciforme de la frente que él mismo da, y no a la unción crismal postbautismal en la cabeza hecha por los presbíteros[48].

---

[45] Cf. H. J. Lawlor, *Confirmation*, en: *Encyclopedia of Religions and Ethics* VI, Edinburg 1911, pp. 7-8, (citado según J. Coppens, *op. cit.*, p. 358 y cf. también p. 333).

[46] León I Magno, *Sermo XXIV In Navitate Domini IV* §6, en: *Sermons*, t. I, (SC 22[bis]), [éd. J. Leclercq – R. Dolle], Paris 1964, p. 119, (cf. texto latino PL 54,207, cf. *Homilías sobre el año litúrgico*, (BAC 291), Madrid 1969, p. 88). Dos escritos anónimos del siglo IV, *probablemente romanos* y del mismo autor, emplean términos similares para designar la confirmación: Anónimo, *Quaestiones ex utroque mixtim*, c. CI (PL 35,2302-2303); y Ambrosiaster, *Comment. in epist. ad Ephesios*, c. IV (PL 17,410); (cf. ambos autores citados por P. de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*: RQH año XXXVII, t. 72 (1902) 382-423, esp. 405).

[47] León I Magno, *Sermo* IV, §1 (PL 54,149A), cf. *Homilía* 4 §1, (BAC 291), Madrid 1969, p. 380.

[48] No obstante, san León, como después de él hará san Gregorio (*Homil. XVII in Evangel.* 13), en una epístola que dirige a Nicetas de Aquilea habla de la imposición de las manos como de una

Sin embargo, a pesar de las prohibiciones de la citada decretal de Inocencio I, hacia finales del siglo V, todavía los sacerdotes de Lucania, Brutio y Sicilia –iglesias suburbicarias de la región metropolitana de Roma– seguían confirmando en sus respectivas parroquias locales. Ante lo cual, el papa Gelasio I (492-496) les prohíbe rotundamente en una carta (a. 494) arrogarse tal potestad:

"Prohibimos también a los sacerdotes tener sus propias ideas que sobrepasan su esfera y de apropiarse temerariamente lo que está reservado a la dignidad episcopal, no pueden arrogarse el derecho de consagrar el crisma, ni de dar la consignación pontifical"[49].

Por consiguiente, frente a los abusos persistentes en las parroquias de su región metropolitana, el papa Gelasio, intentando imponer de nuevo la norma romana como hiciera antes que él el papa Inocencio I, reserva no sólo la consignación al obispo, calificándola incluso de pontifical, sino también la misma consagración del crisma con la que se imparte tal consignación episcopal.

Pero, además de los textos litúrgicos, las fuentes patrísticas y los documentos pontificales, existen otro tipo de fuentes que corroboran los datos aportados por las anteriores: nos referimos a diversas inscripciones epigráficas identificadas en los monumentos funerarios romanos[50]. Aunque sólo sea de pasada mostramos aquí algunas de ellas. Una frase grabada hallada en el sarcófago de dos esposos cristianos, en la iglesia de los canónigos regulares de Tolentino, recuerda sin duda alguna la primitiva iniciación cristiana por medio de sus dos ritos más famosos: la ablución y la unción: *Quos Dei sacerdos Probianus lavit et unxit* ("A quienes el sacerdote de Dios lavó y ungió")[51].

Similares atestiguaciones de la ceremonia de iniciación primitiva se encuentran garantizadas en las inscripciones de Bolsena y de Espoleta del siglo IV. La inscripción de Bolsena, está en el cementerio de santa Cristina: «*Nuper preclaro signatus munere Christi…*»[52] ("Sellado hace poco con el don preclaro

---

costumbre corriente conocida por todos, aunque parece referirse a la reconciliación de los herejes conversos, cf. *Epistola ad Nicetam episcopum Aquileiensem (Ep. 129)* c. VII (PL 54,1138-1140); (cf. P. DE PUNIET, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*: RQH año XXXVII, t. 72 (1902) 401, nota 7, y 407).

[49] GELASIO I, *Epistola IX ad episcopos Lucaniae* c. VI (PL 59,50CD); (cf. J.-P. BOUHOT, *La confirmation…*, Paris 1968, pp. 56-57).

[50] Cf. H. LECLERCQ, *Confirmation, épigraphie et monuments*, en: *DACL* III~2, Paris 1914, cols. 2544-2551. En esta misma línea, ver también L. DE BRUYNE, *L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien*: RivAC 20, n. 1-4 (1943) 113-278; *ÍD.*, *L'initiation chrétienne et ses reflets dans l'art paléochrétien*: RSR 36 (1962) 27-85.

[51] H. LECLERCQ, *Confirmation, épigraphie et monuments*, en: *DACL* III~2, col. 2544.

[52] O. MARUCCHI, *Epigrafia cristiana*, Milan 1910, n. 73, p. 107.

de Cristo…").Y la inscripción de Espoleta, se halla en el epitafio de Picentia legitima: «*Vale qui legeris libens. picentiae legitimae neophitae die V. cal. sept. consignatae a Liberio papa maritus uxori benemerenti…*»[53] ("[Deposición] de Picentia legítima neófita… consignada por el papa Liberio")[54]. Tal como lo hemos visto en varias ocasiones, por medio de la "consignación" se concluía la fase final de la iniciación cristiana.

De la misma manera, otro vestigio se localiza en la epigrafía bautismal conservada en la *Sylloge de Verdun*. Se trata de la inscripción de un baptisterio romano, que podría ser el del Vaticano[55], en la que se muestra todavía cómo la ablución bautismal y la consignación se distinguen claramente.

Asimismo, se han encontrado otras inscripciones en los *consignatoria* de Roma y Nápoles, y también, quizás sea originaria de la basílica romana de san Pedro, en una capilla bautismal del cementerio de Priscila[56].

2.2.2. El rito milanés

Durante este periodo, san Ambrosio de Milán († 397), viene a ser el máximo exponente del rito milanés de iniciación, tal como era usual entonces en su Iglesia de Milán. El particular ritual milanés comprende varios ritos postbautismales: la unción de la cabeza, el lavatorio de los pies y una consignación con la invocación de los siete dones del Espíritu. Resulta especialmente curioso que para indicar la materia de la unción postbautismal, el santo no usa por ningún sitio la palabra *chrisma*, sino que prefiere el término *unguentum* e incluso el vocablo *mŷron* de la liturgia bizantina griega[57]. Esta unción crismal

---

[53] O. Marucchi, *Epigrafia cristiana*, Milan 1910, n. 74, p. 107.

[54] El papa Liberio, ocupó en trono pontifical del 352 al 366. Por lo visto, O. Marucchi cree suponer que se trata de un fragmento que se remonta al mismo pontifical de Liberio.

[55] El texto dice así: «*Istic insontes coelesti flumine lotos Pastoris summi dextera signat oves. Huc undis generate veni quo Sanctus ad unum Spiritus ut capias te sua dona vocat tu cruce suscepta mundi vitare procelas disce, magis monitus hac ratione loci*» ("Aquí el Pastor supremo signa con su diestra las ovejas inocentes, lavadas en el río celestial. Ven aquí, engendrado por las aguas en las que el Santo Espíritu se hace uno contigo para que comprendas que te llaman sus dones. Tú, una vez aceptada la cruz, aprende a evitar las tormentas del mundo, más asesorado por la fuerza de este lugar"), O. Marucchi, *Epigrafia cristiana*, Milan 1910, n. 77, p. 111; autor citado por J. Coppens, *op. cit.*, p. 318, nota 1; cf. también H. Leclercq, *art. cit.*, en: *DACL* III~2, col. 2546.

[56] Para los *consignatoria*, ver F. J. Dölger, *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt*, Würzburg 1905.

[57] Ambrosio de Milán, *Los misterios* (*De mysteriis*) lib. I, c. VI, n. 29, (BPa 65), Madrid 2005, p. 152; (cf. SC 25, Paris 1949, p. 117; y cf. texto latino PL 16, 398), y *Los sacramentos (De sacramentis)* lib. III, c. I, n. 1, (BPa 65), p. 93; (cf. SC 25, p. 71, y cf. texto latino PL 16,431).

se hace en el *vertex* (vértice de la cabeza), como la primera en la liturgia romana y con la fórmula deprecativa:

"Dios Padre omnipotente, que te ha regenerado del agua y del Espíritu Santo y te ha perdonado tus pecados, Él mismo te unge para la vida eterna"[58].

Seguidamente, tiene lugar el lavatorio de los pies y, aunque Ambrosio es consciente de que Roma no aprobaba esta práctica local, se esfuerza por defenderla intentando darle un valor sacramental:

"No ignoramos, que la Iglesia romana no tiene esta costumbre, aunque nosotros seguimos en todo su ejemplo y su rito. Sin embargo, no tiene esta costumbre de lavar los pies. No falta, sin embargo, quienes tratan de excusarla diciendo que no hay que hacer esto durante el sacramento, en el bautismo, en la regeneración, sino que hay que lavar los pies como se lava un huésped. Pero una cosa manifiesta la humildad y la otra, la santificación"[59].

Por el contrario, el obispo milanés no recoge la imposición de las manos, que al parecer no era corriente ni en Milán ni en todo el norte de Italia[60]. En cuanto a la consignación, tras una larga exposición del misterio bautismal, el santo padre habla sobre el *signaculum spirituale* (el *sello espiritual*) con bas-

---

[58] AMBROSIO DE MILÁN, *De sacram*. II, c. 7, 24, (BPa 65), p. 91; (cf. SC 25, pp. 68-70; y cf. texto latino PL 16,430: «*Deus pater omnipotens, inquit te regeneravit ex aqua et Spirito sancto concessitque tibi peccata tua, ipse te unguat in vitam aeternam*»).

[59] AMBROSIO DE MILÁN, *De sacram*. III, c. 1, 4-7, esp. n. 4, (BPa 65), pp. 95-97, esp. pp. 95-96; (cf. SC 25, pp. 92-94, esp. p. 94; cf. PL 16,432-433).

[60] Cf. P. FRANSEN, *Confirmación*, en: *SM* I, cols. 912-925, esp. col. 915. En contra se sitúa la opinión de R. BÉRAUDY, *La Confirmación*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, p. 595, el cual admite -¡sin pruebas evidentes!- la existencia de una imposición de la mano en el rito milanés. También A. CAPRIOLI afirma la existencia de la imposición de las manos en san Ambrosio. En su caso cree ver la confirmación en la oración que invoca el Espíritu Santo (*ad invocationem sacerdotis Spiritus sanctus infunditur*, cf. *De sacr.* III, 2) acompañada naturalmente del gesto de la imposición de la mano, aunque Ambrosio no la haya indicado expresamente, (cf. *Battesimo e Confermazione in Ambrogio. Studio storico sul «Signaculum»*, en: *Miscellanea Carlo Figini*, Varese 1964, pp. 49-57; *Battesimo e Confermazione in S. Ambrogio*: ScC 102, n. 4 (1974) 403-428; *Dal battesimo alla Eucaristia – Aspetti e problemi del «Postbattesimo» in S. Ambrogio*: ScC 105, n. 5 (1977) 457-477). A nuestro juicio este argumento no es convincente ni probativo. Tampoco estamos de acuerdo con A. G. MARTIMORT, cuando afirma que "el silencio no permite necesariamente concluir en la ausencia del gesto", (cf. *Dix ans de travaux sur le sacrement de confirmation: 1967-1977*: BLE 79, n. 2 (1978) 127-139, esp. 129), por la sencilla razón de que pensamos que su ausencia es un indicador de su inexistencia, ya que dada la importancia del gesto en la liturgia de la iniciación en Occidente es muy improbable que los autores del norte de Italia la hubieran obviado. No obstante, Martimort se apoya en Borella, el cual revela que la imposición de las manos estaba atestiguada para la misma época de Ambrosio en algunos códices de las Iglesias de Vercelli y Aquilea, (cf. P. BORELLA, *A proposito de la confermazione in alcuni codici ambrosiani e gallicani*: Ambrosius 49 (1973) 265-282).

tante brevedad[61], que es interpretada como signación con la señal de la cruz sin unción[62], que comunica el Espíritu de los siete dones en alusión a Is 11,2-3. Esta invocación al Espíritu también es designada en otros pasajes del Pseudo-Ambrosio como "la consignación por el Espíritu Santo"[63]. La acción "signaculum" o "consignaris", que corresponde a los vocablos griegos σφραγίς y σφραγίζεσθαι (que era la designación originaria del bautismo), apunta aquí a la acción conclusiva y culminante de todo el proceso. Además, san Ambrosio explica que esta *consignación espiritual* corresponde a una consignación corporal y visible:

"En efecto, como morimos en Cristo, para renacer, así somos también sellados con el Espíritu para poder tener el esplendor, su imagen y gracia, lo que evidentemente es el sello espiritual[64]. Pero aunque aparentemente somos sellados en el cuerpo, en realidad somos sellados en el corazón, para que el Espíritu Santo reproduzca en nosotros los rasgos de la «imagen celeste»" (1Cor 15, 49)[65].

Parece ser que los estudiosos han creído que Ambrosio fue, probablemente, el primer escritor latino en atribuir la colación de los siete dones del Espíritu Santo a la signación cruciforme, al hablar de que el Espíritu es *multiforme*. Y en cierto sentido resulta ser así, aunque, solamente, a la hora de vincular la invocación del Espíritu de los siete dones a la signación. Ya antes que él, pero coetáneo suyo, san Hilario de Poitiers († 366) designó los siete dones de Isaías con el nombre de *septiforme munus*[66], pero sin hacer todavía

[61] Ambrosio de Milán, *De sacram*. III, c. 2,8-10, (BPa 65), pp. 97-98, (cf. SC 25, p. 75; cf. PL 16,434), y VI, c. 2,6-8, (BPa 65), pp. 129-130, (cf. PL 16,455); *De myst*. VII, 42, (BPa 65), p. 157, (cf. SC 25; p. 121; cf. PL 16, 402-403).

[62] El mismo patrólogo C. Granado opina al revisar la interpretación de P. Galtier sobre dicha expresión (cf. *La consignation dans les Églises d'Occident*: RHE 13 [1912] 257-301, esp. 264): "Me inclino a pensar que el *signaculum spirituale* es el rito de la efusión postbautismal del Espíritu, consistente en la consignación, acaso la simple realización de la señal de la cruz probablemente sobre la frente del neófito, acompañada de una oración invocando la venida del Espíritu septiforme", *La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, catequesis Jerosolimitanas, Juan Crisóstomo*: EstTrin 27, n. 1 (1993) 21-79, esp. 29.

[63] Pseudo-Ambrosio, *Sermo III, ex cod*. *Sessoriano IX* (PL 18,133-134AB).

[64] San Ambrosio usa la expresión *spiritule signaculum* en varias de sus obras: *De sacram*. III, c. 2,8-10, VI, c. 2,6-8; *De mysteriis* VII, 42.

[65] Ambrosio de Milán, *El Espíritu Santo (De Spirito Sancto)*, lib. I, c. VI, n. 79, (BPa 41), Madrid 1998, p. 73, (cf. texto latino PL 16,725D): «… quod est utique spiritule signaculum. Nam etsi signemur in corpore, veritate tamen in corde signamur…».

[66] Hilario de Poitiers, *Commentarius In Matthaeum* XV, 10 (PL 9,1007A); cf. eds. bilingües: *Comentario al evangelio de Mateo*, (BAC 694), Madrid 2010, pp. 202-204; y *Sur Matthieu*, t. II, en: (SC 258), [éd. J. Doignon], Paris 1979, pp. 45-47. Aunque san Hilario de Poitiers, en su comentario

mención explícita a ningún rito, y esta palabra se hizo famosa en el lenguaje de los autores, por ejemplo, en san Jerónimo († 420) y Casiano († 435)[67]. Sin embargo, D. Van den Eynde[68] insinúa que el primer testimonio conocido que empleó la expresión "Espíritu septiforme", ligando la invocación de los siete dones del Espíritu a la *manus impositio chrismae*, fue el autor luciferiano que manipuló el *Tractatus de Trinitate* pseudo-atanasiano de Eusebio de Vercelli (†ha. 370)[69]. A partir de él dicha expresión se hizo popular entre los escritores eclesiásticos y tratadistas.

Finalmente, esta iniciación global que nos presenta el obispo de Milán permite a los neófitos acceder al altar[70]. Deja así clara su visión unitaria de la iniciación, y manifiesta al mismo tiempo la autonomía y evolución del rito milanés con respecto al rito romano, a pesar de la cercanía territorial entre ambos ritos por el hecho de estar en la misma península italiana.

Hacia finales del siglo IV y comienzos del siglo V, en Aquilea, zona perteneciente a la misma región del norte de Italia, se desarrolló una liturgia

---

al *Evangelio de san Mateo*, tan sólo alude en algunas ocasiones a ciertos ritos bautismales, se puede extraer que, en el siglo IV, el baño bautismal era seguido de una unción y de un gesto de imposición de la mano, acompañado de una plegaria, la cual podría ser -aunque no tenemos la certeza- una invocación al Espíritu Santo de los siete dones. He aquí el texto: "Después del bautismo del agua -dice san Hilario- de lo alto del cielo el Espíritu Santo vuela hacia nosotros, y nos bañamos en la unción de la gloria celeste…", *In Matthaeum* II, 6 (PL 9, 927); cf. *Sur Matthieu* t. I, (SC 254), [éd. J. DOIGNON], Paris 1978, pp. 110-111. Por tanto, para Hilario la unción confiere el Espíritu Santo. Confróntense también PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Expositio in Psalmo* 132 (PL 51,382A); y PAULINO DE PÉRIGUEUX (PETRICORDIENSIS), *De vita Santi Martini* lib. I (PL 61,1012D-1013A). Autores citados por P. DE PUNIET, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*: RQH año XXXVII, t. 72 (1902) 409, nota 2; y J. COPPENS, *op. cit.*, p. 341, nota 6.

[67] JERÓNIMO, *Epistola* CXLIX, 4 (PL 22,1222); JUAN CASIANO, *Collatio* XI, cap. 13 (PL 49,866), que habla de *septiformen Spiritus Santi*; (cf. G. BAREILLE, *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, en: *DThC* III~1, Paris 1911, cols. 1026-1058, esp. col. 1043).

[68] Cf. D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites latins de l'initiation et de la réconciliation*: Anton. 33 (1958) 415-422, esp. 417.

[69] ANÓNIMO LUCIFERIANO, *Eusebii de trinitate*, lib. VII, 20, ed. V. BULHART, (CChr.SL 11), Turnhout 1957, p. 97, lin. 169-173. Ver PL 62,284, entre las obras de Vigilio de Tapso (s. V), *De Trinitate*, lib. VII: «…in manu impositionis chrismae…». Algunos autores le atribuyen el tratado a Eusebio de Vercelli [cf. J. QUASTEN, *Patrología* II, (BAC 217), Madrid 1962, p. 36, y *Patrología* III, (BAC 422), Madrid 1981, pp. 73-75; y según ed. francesa, cf. *Initiation aux Peres de l'Église*, Cerf, Paris 1983, t. IV, p. 105 y 106, y t. III, Paris 1963, p. 64 y 65]. Pero esta atribución es controvertida, ya que la expresión *manus impositio chrismae*, ("la mano de la imposición del crisma"), es una fórmula muy curiosa que recuerda a la usada en los sacramentarios medievales, tales como la expresión *manus impositio chrismae* de la liturgia galicana y *manus impositionis*, que corresponde a *manus impositio* en el original del *Liber ordinum*, la cual podría parecer a simple vista anacrónica. cf. D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques*: MD n. 54/2 (1958) 67.

[70] AMBROSIO DE MILÁN, *De sacram.* III, c. 2,11-14, (BPa 65), pp. 99-101.

vecina. Cromacio de Aquilea, obispo entre 388 y 407, atestigua, en una serie de sermones pronunciados en la noche de Pascua o inmediatamente antes de la fiesta que han sido recientemente descubiertos en manuscritos y homiliarios[71], la existencia de unos ritos litúrgicos postbautismales, aunque sin hacer una descripción exhaustiva de los mismos. Cromacio hace referencia al bautismo en nombre de la Trinidad, a la imposición de los vestidos blancos y a la crismación postbautismal. Pero, parece ser que en uno de sus sermones, pronunciado a lo largo de la noche de Pascua y que comienza con la escena del lavatorio de los pies (en Jn 13,1-15), el lavatorio de los pies lo sitúa antes del bautismo propiamente dicho[72]. A continuación, nombra la imposición de la mano vinculándola al don del Espíritu Santo. En cambio, no menciona por ningún sitio la consignación. En cualquier caso, no se podría extraer, de este texto, el argumento de pretender que el término "signatio" de Ambrosio encubriera de alguna manera la imposición de la mano, máxime cuando la misma Iglesia de Aquilea, al igual que la de Milán, reivindicaba su propia particularidad litúrgica.

Según se deduce del testimonio de Pseudo-Máximo de Turín († ha. 466) parte del ritual bautismal milanés seguía en vigor hacia el 450, como muestra en su *Tratactus de baptismo*[73], en el cual menciona la unción de la cabeza y el lavatorio de los pies, pero tampoco menciona –no sabemos por qué– la signación de la frente sin unción[74]. De lo cual cabría deducirse que, por un lado, la signación había desaparecido del ritual milanés y, por otro lado, la unión *unción-signo de la cruz* se retrasó en la Iglesia milanesa. En cuanto al lavatorio de los pies no lo sitúa entre los verdaderos *sacramenta* (ritos) del bautismo, y la explicación que le da es la de un ejemplo vivo de fraternidad y

---

[71] Cf. Cromacio de Aquilea, *Sermo* 14, n. 14, y *Sermo* 15, n. 6, (SC 154), Paris 1969, 244-227; 256-257 y SC 164 (Paris 1971). Ver los comentarios de J.-Ph. Revel, *Traité des sacrements*. *II, La confirmation: plénitude du don baptismal de l'Esprit*, (Théologies), Cerf, Paris 2006, pp. 209-211.

[72] Cf. Cromacio de Aquilea, *Sermo* 15, n. 6, (SC 154), Paris 1969, p. 257.

[73] Cf. Pseudo-Máximo de Turín, *De baptismo, tratactus* III (PL 57,777D), al igual que Ambrosio indica que la crismación se hacía en la cabeza («Impleto baptismate, caput vestrum chrismate, id est oleo sanctificationis infundimus…»). Contemporáneo a éste, san Pedro Crisólogo († 450), obispo de Rávena, en uno de sus sermones también aludía a la unción crismal, pero suponemos que se trataba de la misma unción de la cabeza, (cf. *Sermo* 126, PL 52,548). Cf. J.-Ph. Revel, *Traité des sacrements*. *II, La confirmation*, Paris 2006, p. 212.

[74] Asimismo, M. P. Vanhengel revela la usencia de cualquier rito suplementario que evoque la confirmación después del lavatorio de los pies, en el *De baptismo* de Pseudo-Máximo de Turín, cf. M. P. Vanhengel, *Le Rite et la Formule de la chrismation postbautismale en Gaule et en Haute-Italie du IV au VIII siècle d'après les Sacramentaires gallicans*. *Aux origines du Rituel primitif*: SacrEr/SE 21 (1972-73) 161-222, esp. 210-211. Tampoco Gaudencio, obispo de Brescia († 410), conserva traza alguna de la signación ambrosiana, cf. *Sermo* IX y XIX (PL 20,911-912, 992).

hospitalidad[75]. Sin embargo, el rito del lavatorio de los pies se conservó durante mucho más tiempo dentro del ritual bautismal de la Iglesia de Milán. Trazas del mismo se encuentran todavía incluso en el siglo XII[76]. Con respecto al *chrisma* (en sentido pasivo) parece ser que todavía en pleno siglo VI el aceite se empleaba en su estado puro, sin mezcla alguna de sustancias aromáticas[77].

Por último, señalamos que para el historiador J. Coppens[78] la yuxtaposición de los dos ritos (unción y signación) aparece de forma clara en los fragmentos arrianos publicados por Mai y estudiados por Mercati, en los que se encuentra la siguiente variante de la fórmula dada por Ambrosio para la unción de la cabeza: «*Deus et pater domini nostri Iesu Christi, qui te regeneravit ex aqua, ipse te linet Spiritu sancto*»[79] ("El Dios y padre de nuestro señor Jesucristo, que te regeneró por el agua Él mismo te unja con el Espíritu Santo").

2.2.3. El rito africano

La descripción de los ritos de la iniciación de la Iglesia africana nos los muestra –el discípulo de Ambrosio– san Agustín de Hipona († 430)[80], que se mueve fielmente en el marco del rito de tradición africana (de Tertuliano y Cipriano).

La celebración de iniciación está estructurada mediante el bautismo del agua, inmediatamente después y estrechamente unida al baño bautismal, tiene lugar la unción, atribuyéndole a ambos ritos la comunicación del Espíritu. Después de esta primera parte, separada de ella mediante la entrega de la ves-

---

[75] PSEUDO-MÁXIMO DE TURÍN, *De baptismo, tractatus* III (PL 57,779B).

[76] Cf. M. MAGISTRETTI, *Beroldus sive Ecclesiae Ambrosianae Medionensis kalendarium et ordines saec. XII ex codice ambrosiano*, Milan 1894, p. 112, (cit. por D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques*: MD n. 54/2 (1958) 70, nota 79).

[77] PSEUDO-MÁXIMO DE TURÍN, *De baptismo, tractatus* III (PL 57,777D): «…caput vestrum chrismate, id est, oleo santificationis infundimus…».

[78] Cf. J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes*…, p. 335.

[79] Cf. G. MERCATI, *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane, con un excursus siu frammenti dogmatici ariani del Mai*, (SteT 7), Roma 1902, p. 47. En la p. 51, Mercati aporta otra fórmula para la imposición de las manos y añade en nota que la *manupositionibus* verdaderamente se relaciona tanto con el rito del exorcismo precedente al bautismo, como con el rito de la confirmación. En cambio, para D. VAN DEN EYNDE, *art. cit.*: MD n. 54/2 (1958) 70, las *manuspositiones*, en uso entre los Ortodoxos, no se refieren a la imposición de las manos postbautismal, sino a los exorcismos que preceden al bautismo.

[80] Seguimos la ed. castellana de: *Obras completas de San Agustín* XXIV, *Sermones* (4º), 184-272B, (BAC 447), Madrid 1983; y *Obras completas de San Agustín* XXV, *Sermones* (5º), 273-338, (BAC 448), Madrid 1984.

tidura blanca, sigue el rito de la *impositio manuum*[81], al que también concede el significado de comunicar el don del Espíritu, y, a continuación, viene la consignación o *signatio frontis*, ambos ritos realizados por el obispo[82]. Además, el obispo de Hipona especifica que, en caso de necesidad, también los presbíteros pueden bautizar y confirmar (ungir e imponer las manos) en el mismo acto litúrgico[83]. De la misma manera, vincula tanto la imposición de las manos como la crismación, en alguna ocasión, con el evento de Pentecostés, es decir, con el descendimiento del Espíritu Santo sobre los Apóstoles[84].

Mucho se ha debatido en torno a esta unción. Algunos críticos la han visto perteneciente, propiamente, a nuestro actual sacramento de la confirmación. No obstante, para otros autores esta unción pertenece a la estructura del bautismo en sentido estricto, pero no por ello pierde su gran importancia como *sacramentum chrimatis* e incluso como "*sacramentum* del Espíritu Santo". De hecho, a esta unción unas veces la llama *sacramentum chrimatis* y otras *spiritus sanctis sacramentum*[85]. Con respecto a la imposición de las manos se ha planteado la misma cuestión, pues el santo no distingue con precisión entre la "típica" imposición postbautismal de iniciación y la imposición de la reconci-

---

[81] Agustín afirma que sobre nadie desciende el Espíritu Santo si no se le imponen las manos, cf. *Sermón (Sermo)* 266,3-6, esp. n. 6, (BAC 447), p. 726, (cf. PL 38,1225-1228).

[82] San Agustín alude en varias ocasiones a la consignación, cf. *Sermo* 160, n. 5; *Sermo* 174, c. 3; *In Ioannis evangelium tratactus* 118, n. 5 (PL 38,876, 942; y PL 35,1950). El escritor latino y apologista africano Firmiano Lactancio (†ca. 325) parece que también hizo alusión en alguno de sus escritos a la consignación, cf. *Divinae institutiones*, lib. IV, c. XXVI, 38-42, 2 vols., (CSEL 19), [ed. S. Brandt – G. Laubmann], Vindobonae [etc.] 1890, pp. 383-384, (cf. PL 6,528-531; y cf. ed. francesa, *Institutions divines*. *Livre IV*, (SC 377), [éd. P. Monat], Cerf, Paris 1992, pp. 221-223). Al igual que sucediera en Roma, también en África los hallazgos de inscripciones funerarias y la presencia de *consignatoria* en las localidades de Morsott, Tipasa y Tigzirt, son un indicador evidente de la praxis en uso de esta consignación en el siglo IV. Una bella inscripción epigráfica fue publicada por J. B. De Rossi, *Inscriptiones christianae* t. II, Roma 1888, p. 241. Para los *consignatoria*, cf. F. J. Dölger, *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt*, Würzburg 1905.

[83] Cf. Agustín, *Sermo* 324, (BAC 448), p. 641, (cf. PL 38,1447).

[84] Cf. Agustín, *Sermo* 266, 3-4, (BAC 447), pp. 723-726, (cf. PL 38,1226-1227), para la imposición de la mano; (cf. P. Galtier, *Onction et Confirmation*: RHE 13 (1912) 468ss; J. Coppens, *L'impositions des mains et les rites connexes*…, pp. 300-302). Y para la crismación -que algunos autores la asocian a la confirmación- cf. *Sermo* 227, (BAC 447), p. 286, (cf. PL 38,1100): «Quid ergo significat ignis, hoc est chrisma olei? Etenim ignis nutritor spiritus sanctis est sacramentum», ("¿Qué significa el fuego, es decir, la unción con el aceite? Puesto que el aceite alimenta el fuego, es el símbolo del Espíritu Santo"); (cf. J. Lécuyer, *La confirmation chez les Pères*: MD n. 54/2 (1958) 49). Cf. también *In Epist*. *1 Joan*., tr. III, 5 (SC 75), [ed. P. Agaësse], Paris 1961, pp. 194-195, (cf. PL 35,2000); *De Trinitate* lib. XV, c.26,46 (PL 42,1093).

[85] Comparar *Contra Litteras Petiliani*, lib. II, cv.104, 239 (PL 43,342), con *Sermo* 227, (BAC 447), p. 286, (cf. PL 38,1100).

liación para la aceptación de los herejes en la Iglesia. Para este último caso, el obispo de Hipona admite la reiterabilidad de esa imposición que formaba parte de la iniciación, y que tiene por finalidad hacer eficaz el bautismo, debido a que los herejes bautizados en su secta no poseen el Espíritu de amor y mediante la imposición de las manos lo reciben restituyéndolos a la unidad de la Iglesia.

De esta forma, san Agustín resolvía –al menos en Occidente– el conflicto acarreado desde san Cipriano[86]. En cambio, no menciona la reiterabilidad de la unción crismal, da por supuesto que sólo conocía la unción postbautismal. Por consiguiente, en los ritos de iniciación que describe el santo doctor, no se puede reconocer "ni teológica ni litúrgicamente, una acción ritual que se refiera claramente a la confirmación"[87]; aunque para el obispo el rito esencial para conferir el Espíritu Santo sea la imposición de la mano. Pese a que los historiadores no han sabido determinar si se trataba de imposición de la mano iniciática individual o colectiva, la oración que la acompaña se desarrolló a lo largo del siglo IV en forma de invocación de los sietes dones del Espíritu Santo (*Spiritus Sanctus septiformis*)[88].

Por esta época, también en la Iglesia africana, comenzaba a propagarse la práctica de la bendición del crisma por parte de los sacerdotes como una costumbre corriente, que si bien al principio pareció algo normal, al final se quedó como algo excepcional, pues existen frecuentes disposiciones de sínodos cartagineses del siglo IV que prohíben a los presbíteros arrogarse para sí mismos este derecho[89].

A pesar de las prohibiciones prescritas no se consiguió erradicar dicha praxis, ya que un siglo más tarde los presbíteros africanos siguieron bendiciendo el crisma en caso de necesidad, según hace referencia el diácono romano Juan, en una carta dirigida a un tal Senario, obispo de Rávena, que se

---

[86] Ver exposición más amplia en B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, pp. 56-57; y D. L. GREENSTOCK, *El problema de la confirmación*: CTom 80 (1953) 212-213, y 556-560.

[87] S. REGLI, *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *MySal* V, p. 291.

[88] Cf. AGUSTÍN, *Sermo* 249, n. 3, (BAC 447), p. 515; (cf. texto latino PL 38, 1162-1163). ZENÓN DE VERONA († 371), también asociaba la invocación del Espíritu a un rito colador que lo denomina *signaculum fidei* (cf. *Liber* II, *Tractactus* XIV, n. 4, PL 11,438), (cf. también *Liber* II, *Tractactus* XXXV, PL 11,480-481).

[89] Concilio de Cartago II (a. 390) can. 3 (MANSI III, col. 693; G-T 1, p. 204); Concilio Cartaginense III (a. 397) can. 3 (MANSI III, col. 869; G-T 1, p. 225); *Codex Canonum Ecclesiae africanae*, can. 6 (MANSI III, col. 710, y IV, col. 423). Aparece igualmente en el llamado Concilio Cartaginense IV, can. 36 (*Statuta ecclesiae antiqua*), se trata de una colección de 104 cánones tomados de los diferentes concilios africanos y de otros sínodos, mayormente orientales, compuesta en las Galias (¿Arlés?) a finales del siglo V (MANSI III, col. 954). Cf. A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El problema del ministro extraordinario de la Confirmación*, CSIC, Salamanca 1952, pp. 23-24.

piensa sería amigo de Casiodoro y Enodio, mientras que Juan sería amigo de Boecio y Símaco, el futuro papa Juan I († 526). Por medio de la carta el diácono Juan responde a una serie de cuestiones relativas a la liturgia bautismal que Senario le planteó, entre ellas "por qué sólo a los obispos es lícito bendecir el crisma". A lo que Juan responde que ello es debido a que el obispo ocupa el grado máximo del pontificado, mientras que al sacerdote le compete el lugar del "segundo sacerdocio" («secundi sacerdotii»)[90].

2.2.4. El rito hispano-visigótico

Una visión global de la iniciación del rito visigótico de la Iglesia hispana de los siglos IV y V nos la ofrece san Paciano de Barcelona († hacia el 390). El santo habla del nuevo nacimiento en virtud del bautismo, de la unción crismal y de la acción mistérica del obispo, atribuyendo formalmente el don del Espíritu a la crismación postbautismal[91], que –según el sentir de algunos autores– correspondería a la unción en la cabeza propia del bautismo y no a la de la confirmación. Hace una tímida alusión al gesto de la mano, pero éste no reviste importancia alguna: ya que no lo considera como el rito colador del de la "perfección" o del Espíritu, sino un gesto de plegaria pidiendo la venida del Espíritu (lo que se llamará, en lo sucesivo, *epíclesis*). Esta crismación también es designada por Paciano con el verbo *consignare*[92].

Los escritores de la época visigótica hacen referencia a la manera por la cual se realizaba la unción crismal. Por ejemplo, en el siglo IV, el poeta Prudencio († 410) canta, en varias ocasiones, las alabanzas del "sello del *chris-*

---

[90] Juan Diácono, *Epistola ad Senarium* VI-XIV (PL 59,399-408, esp. 403-406). Sobre la epístola de Juan a Senario, véase P. Alfonso, *I ritu del catecumenato a Roma al principio del secolo VI*: RivLi XVII, n. 1 (1930) 54-57. En cuanto a su datación A. Wilmart, *Un florilège carolingien sur le symbolisme des cérémonies du baptême*, Città del Vaticano 1933, p. 154, se contenta con situar la carta en el siglo VI, ver la carta republicada en pp. 170-179. En cambio, M. Andrieu, *Les "Ordines romani" du Haut Moyen Age II. Les textes*, Louvain 1948, p. 383, identifica al diácono Juan con el papa Juan I (523-526), y fecha la carta hacia el 500; es seguido por A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginenis latin 316)*, Tournai 1958, p. 165.

[91] Cf. Paciano de Barcelona, *Sermo de baptismo* 6,4 (PL 13,1093B); cf. ed. francesa en SC 410, Paris 1995, p. 158.

[92] Cf. Paciano de Barcelona, *Epistola* 3,3 (PL 13,1065A), donde dice: «Vestrae plebi unde Spiritum; quam non consignat unctus sacerdos?». Cf. también *Epistola* 2 (PL 13,1057). En cambio, Paciano no menciona la imposición de la mano como rito colador del Espíritu Santo, aunque no sabemos si ello es debido a que en esta parte de Hispania no se practicaba o no se le atribuía dicho significado. Tampoco sabemos si desconocía que ella se realizara en otros lugares de la península, pues creemos que de haber tenido constancia de la misma -o una alta consideración como rito postbautismal- es muy improbable que la hubiera omitido.

ma", impreso en la frente de los bautizados. En su *Psychomachia* describe, de modo épico, los combates de las virtudes cristianas contra los vicios. En un instante, seducidos por la sensualidad, las virtudes son exhortadas al coraje por la sobriedad que les dirige severos reproches:

"¿Cómo dejarse ganar por la coquetería de las frentes marcadas por la unción real, después de que hayan sido inscritos en la frente los signos del óleo (*oleo signacula*) por los cuales es dado el ungüento real (*unguentum regale*) y el crisma inmutable (*chrisma perenne*)?"[93].

Las referencias al signo del crisma también aparecen en su obra *Apotheosis*, a propósito de un apóstata que rechaza reconocerse cristiano: "algún discípulo habrá marcado su cabeza con el signo trazado por el crisma…". Se tratan, pues, de alusiones evidentes que testimonian en los cristianos bautizados una unción con el crisma en la frente[94].

El escritor eclesiástico Justo de Urgel († ca. 546) también indica que la frente era el lugar donde se imprimía la consignación, pero parece ser que, por simple omisión, no la relaciona con la unción postbautismal[95].

En esta Iglesia se permitía, con permiso del obispo, que los simples sacerdotes administraran los ritos postbautismales, salvo la imposición de las manos que la realiza el obispo. Esto aparece atestiguado no sólo por Paciano de Barcelona, sino también por el concilio de Elvira (a. 300-303), cuya práctica está probada en los cánones 38 y 77. En el canon 38 se autoriza a los fieles laicos bautizar a los catecúmenos en peligro de muerte, pero luego en caso de que éstos sobrevivan deberán ser conducidos ante el obispo para que éste pueda *perfeccionarlos* mediante la imposición de las manos:

"Si se navega lejos de tierra, o si no hubiere iglesia cercana, un cristiano que esté bautizado perfectamente y no sea bígamo, puede bautizar a un catecúmeno gravemente enfermo; pero si llega a sobrevivir, le debe llevar al obispo, a fin de que mediante la imposición de las manos se complete (…, *ad episcopum eum perducat, ut per manus impositionem perfici possit*)"[96].

---

[93] PRUDENCIO, *Psychomachia*, v. 360-361: «*Post inscripta oleo frontis signacula, per quae Unguentum regale datum est et chrisma perenne*» (PL 60, 50A).

[94] PRUDENCIO, *Apotheosis*, v. 492-493: «*ecquis alumnus Chrismatis inscripto signaret tempora signo*» (PL 59, 964A).

[95] Cf. JUSTO DE URGEL, *In Cantica Canticorum salomonis*. *Explicatio mystica*, n. 3 (PL 67,963-964). Pueden verse otros autores y concilios que mencionan la unción pero sin hacer alusión explícita a la consignación: BRAULIO DE ZARAGOZA, *Epistola II, Braulionis ad Eugenium Teletanum* (PL 87,406, 407, 408); concilio I de Toledo (a. 400) can. 20 § 1-2 (DH/DS 187; FIC 1007), (cf. MANSI III, col. 1002; G-T 2, pp. 181-182; VIVES, pp. 24-25); y Concilio II de Barcelona (a. 599), can. 2 (MANSI X, col. 482; G-T 2, p. 690, VIVES, p. 159).

[96] Concilio de Elvira, can. 38 (DH/DS 120-121/Dz 52d-e; FIC 1001-1002).

El canon 77 establece que si algún diácono encargado de una comunidad rural de fieles bautizare en ausencia del obispo o presbítero, el obispo deberá *perfeccionarlos* con la bendición episcopal:

"Si algún diacono que dirige una comunidad sin obispo o presbítero bautizare a algunos, el obispo deberá completar mediante la bendición (…*episcopus eos per benedictionem perficere debebit*). Pero, si muriere antes, podrá justificarse con la fe que cada uno tuvo"[97].

En cuanto a la bendición del crisma, aparece ya desde el principio como una función propia del obispo, que realiza el Jueves Santo, como sanciona en su canon 20 el concilio I de Toledo (ha. 397-400):

"Aunque casi en todas partes se observa que nadie, excepto el obispo, consagra el crisma, sin embargo, puesto que según se dice, en algunas partes o provincias los presbíteros lo consagran, se ha decidido que de ahora en adelante nadie, excepto el obispo, consagre el crisma y lo destine para las diócesis. ‹Se proceda› de tal modo que de cada iglesia antes del día de Pascua sean mandados diáconos y subdiáconos ante el obispo, a fin de que el crisma consagrado y asignado por el obispo pueda estar a disposición para el día de Pascua. Sin duda es lícito al obispo consagrar crisma en cualquier tiempo, pero no se haga nada, en cambio sin que el obispo lo sepa. Luego se ha establecido que el diácono no haga unciones con el crisma, sino el presbítero en ausencia del obispo, y en presencia suya si se lo ha encargado"[98].

Así pues, este canon ratifica que, únicamente, al obispo le corresponde la consagración del crisma, y puede hacerla no sólo el Jueves Santo sino también en cualquier otro momento[99]. Por lo visto, esta práctica consagratoria por parte de los presbíteros se había extendido como algo frecuente en algunas zonas hispano-toledanas en caso de necesidad, o sea, cuando había carencia de *chrisma* y por la imposibilidad de proveerse del mismo en las fechas pascuales, a causa de la lejanía de las parroquias rurales de la sede episcopal. Y, de esta manera, el concilio toledano quiso restringir y corregir este abuso presbiteral. Asimismo, reconoce que les es lícito a los presbíteros impartir las uncio-

---

[97] Concilio de Elvira, can. 77 (DH/DS 120-121/Dz 52d-e; FIC 1001-1002). Por el primer texto sabemos que en España, al igual que en Cartago, el rito reservado al obispo era la imposición de las manos.

[98] Concilio I de Toledo (a. 400), can. 20 § 1-2 (DH/DS 187; FIC 1007), (cf. Mansi III, col. 1002; Vives, pp. 24-25).

[99] De la misma manera, uno de los *Capitula Martini* (s. VI) coincide en disponer que el obispo puede consagrar el crisma en cualquier momento: "En todo tiempo es lícito a los obispos consagrar el crisma y repartirlo a sus diócesis; y para llevarlo debe cada iglesia comisionar ante el obispo un diácono o subdiácono antes de la pascua", en: Martín de Braga, *Cap*. 51 (Mansi IX, col. 856; G-T 2, p. 644).

nes crismales en ausencia del obispo, y también en su presencia con mandato expreso del prelado; en cambio, a los diáconos se les prohibía proporcionarlas.

2.2.5. El rito galicano

Hacia el siglo V, en la Iglesia galicana concretamente en la zona de la Galia meridional, comienza una separación progresiva del bautismo y la confirmación, junto con una consecuente desaparición del catecumenado. Dicha separación no sólo se da en la Galia, sino que se irá imponiendo en otros lugares de Occidente; aunque, estaríamos hablando de que esta disociación acontece como una "evolución secundaria"[100], es decir; limitada geográficamente, ya que se introduce en las iglesias de Occidente con dificultades y vacilaciones, debidas a su vez por no existir una clara delimitación entre ambos ritos –¿dónde termina el bautismo y dónde comienza la confirmación?– y por la voluntad de legitimar la intervención episcopal[101].

De facto, si, inicialmente, la separación es producida por factores de tipo práctico o circunstancial, ulteriormente, se llega un momento en el que se da una reinterpretación y legitimación teológica de peso que será asumida por el Magisterio, dando lugar a lo que hoy denominamos en Occidente: *sacramento de la Confirmación*.

Anteriormente hemos comentado que, en los primeros siglos, la celebración iniciática estaba constituida por unos ritos preparatorios (prebautismales) y el mismo baño bautismal, todos ellos eran administrados por los diáconos (o diaconisas) y los presbíteros, y el sello (*sfragis*) o *perfeccionamiento* del bautismo que era reservado al obispo, el cual podía consistir en la crismación de la frente, la imposición de la mano y/o la consignación sin la unción. Dicha intervención episcopal expresaba la plena incorporación del bautizado a la comunidad eclesial y le daba acceso para participar en la Cena del Señor. Sin embargo, esta reservación de *sellar* o *consumar* es lo que se va disgregar progresivamente del conjunto de la iniciación litúrgica, llegando a cobrar tal grado de autonomía y legitimidad ritual, que se configurará en un *sacramento nuevo* lo que formaba parte integrante del ritual del bautismo.

De entre los factores que provocaron este proceso secesionista, destacamos tres que serían los más relevantes[102]:

---

[100] Cf. W. BREUNING, *Confirmación en el bautismo de adultos*: Conc(E) III, 1, n. 22 (1967) 274-290, esp. 278.

[101] Cf. A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1970, p. 268.

[102] Seguimos con algunos datos más de ampliación los *Apuntes de clase* de uso privado (curso 2003-2004) pp. 19-20; y cf. también R. BÉRAUDY, *La Confirmación*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La*

1. La extensión del cristianismo por las zonas rurales da lugar al nacimiento de numerosas comunidades locales que, por hallarse alejadas de la sede episcopal, son confiadas a presbíteros. Estos se encargaban de administrar el bautismo, por lo que quedaba aplazado para más tarde el *sello* correspondiente al obispo[103].

2. La multiplicación del bautismo clínico o de necesidad (por causa de la mortalidad infantil y de las persecuciones) y la masificación del bautismo infantil (polarizada por la teología del pecado original) conllevan la imposibilidad práctica de que el obispo pueda presidir físicamente todas las celebraciones de Iniciación en la Vigilia pascual o Pentecostés[104]. Aunque al principio se insistía en la necesidad de acudir al obispo cuanto antes (*quam primum*), para completar la iniciación, esta norma va cayendo en desuso paulatinamente. Más adelante este *retraso* será adoptado por la legislación canónica.

3. La práctica de la reconciliación de herejes válidamente bautizados y plenamente incorporados a la comunión eclesial mediante la imposición de

---

Iglesia en oración. Introducción a la liturgia, Barcelona ²1967, p. 612. Por su parte, J.-Ph. Revel aporta una serie de documentos en los que certifica esta separación progresiva de los ritos postbatismales entre los siglos IV al VIII, y la separación fáctica del bautismo y la confirmación entre los siglos IX-XIII, tras esta exposición pasa a dar la interpretación de las causas de tal disgregación entre ambos ritos, que para el caso de la confirmación sería la consignación o la crismación dependiendo de los lugares y las épocas. Entre las distintas causas determina: la reserva episcopal, la evangelización de las zonas rurales y la multiplicación de los bautismos desde el nacimiento, cf. "Séparation progressive des rites postbaptismaux", *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, pp. 131-151. La cuestión de la disociación progresiva ha sido estudiada por varios investigadores: J. G. Davies, *The Disintegration of the Christian Initiation Rite*: Theol. L (1947) 407-413; J. D. C. Fischer, *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West: a Study in the Disintegration of the Primitive Rite of Initiation*, (Alcuin Club Collections 47), London 1965; N. D. Mitchell, *Dissolution of the Rite of Christian Initiations*, en: AA.VV, *Made not Born*, Notre Dame 1976, pp. 50-82; y el ya citado art. de P. de Clerck, *La dissociation du baptême et de la confirmation au haut moyen-âge*: MD n. 168 (1986/4) 47-75.

[103] El teólogo francés H. Bourgeois, *El futuro de la confirmación*, Madrid 1973, pp. 78-81, presenta esta división como consecuencia de un crecimiento y expansión de la Iglesia y un resorte para asegurar la unidad de la Iglesia, significada en el obispo, contra los cismas y las herejías. Cf. P. Llabrés, *Teología de la confirmación*, en: *El Sacramento del Espíritu* (Secretariado nacional de Liturgia, Madrid 1976), p. 136. Este mismo argumento para la Iglesia romana es sostenido por D. Borobio, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, pp. 425-426 (siguiendo a J.-P. Bouhot, *La confirmation*..., p. 46ss), donde la reserva al obispo del rito confirmatorio, que implicaba una especial comunión eclesial, se hizo para garantizar la unidad de la Iglesia en un momento delicado en que la Iglesia se sintió amenazada por cimas y herejías.

[104] Como ejemplo ilustrativo de esta situación, contamos con los dos cánones citados (can. 38 y 77) del concilio de Elvira (cf. DH/DS 120-121/Dz 52d-e; FIC 1001-1002). A propósito de las fechas litúrgicas del bautismo, cf. C. Aubin, *Les enjeux christologiques de la date du baptême*: MD n. 210 (1997/2) 67-96.

las manos por parte del obispo, con el tiempo pasó de tener un sentido meramente penitencial a significar la comunicación del Espíritu Santo. De esta forma, la *disociación* entre el rito bautismal y la imposición de las manos para la comunicación del Espíritu, llegó a consolidarse. Como ejemplo típico de esta praxis, tenemos la carta que el papa Siricio (384-399) escribió, el 10 de febrero del 385, a Himerio, obispo de Tarragona:

"En la primera página de tu escrito señalas que muchísimos de los bautizados por los herejes arrianos se apresuran a volver a la fe católica, y que algunos de nuestros hermanos quieren bautizarlos de nuevo: lo cual no es lícito… A éstos, juntamente con los novacianos y otros herejes, los asociamos nosotros a la comunidad de los católicos como está establecido en el concilio: con la sola invocación del Espíritu septiforme, por medio de la imposición de las manos del obispo; lo cual guarda también todo el Oriente y Occidente…"[105].

Va a ser, precisamente, en el rito galicano donde más "mella" haga el primer factor separatista analizado. Además, los concilios del sureste de la Galia, a mediados del siglo V, fueron los primeros que utilizaron el vocabulario de la confirmación[106], en el sentido técnico del término.

En un principio esta separación acontece por las dos unciones postbautismales: la primera "in cerebro" la podían realizar los sacerdotes o diáconos, y la segunda "in fronte" quedaba reservada al obispo para asegurar su intervención *confirmando a los neófitos*, tal como lo atestigua el concilio de Riez (a. 439) del sureste de la Galia[107]. En sus cánones 3 y 4 el concilio de Riez se ocupa del caso obispo de Embrun, Armentario, que consagrado ilícitamente fue reducido al

[105] SIRICIO (PAPA), C*arta "Directa ad decessorem" al obispo Himerio de Tarragona, del 10 de febrero del 385* (DH/DS 183/Dz 88; FIC 977); (cf. texto latino PL 13,1133-1134). Ya vimos que uno de los jalones anteriores fue la controversia sobre el bautismo de herejes entre Cipriano de Cartago y el papa Esteban I, y la carta que Esteban escribió a Cipriano (DH/DS 110/Dz 46; FIC 973). Además, resulta curioso que esta carta de Siricio refleja el uso de la Iglesia hispana (la imposición de las manos) y no ya el practicado en la Iglesia romana (la signación con el crisma), que aparece en la citada carta de Inocencio I (DH/DS 215).

[106] Sobre la historia del vocablo *confirmación*, cf. D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites postbautismaux dans les églises d'Occident*: Anton. 14 (1939) 257-276. Y en torno al antiguo vocabulario confirmatorio, cf. B. BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*: MD n. 54/2 (1958) 5-22. Cf. también J. D. C. FISCHER, "The Use of the Words «confirmare» and «confirmatio»", en: ÍD., *Christian Initiation. Baptism in the Medieval West*, London 1965, pp. 141-148; L. A. VAN BUCHEM, *L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte. L'origine de la "confirmation" en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fausto de Riez*, Nimègue, 1967, pp. 135-143; y F. DELL'ORO, "L'«ordo confirmationis» romano-franco-germanico. Un contributo alla storia del rito del secolo IX al secolo XIII", en: AA. VV., *Recherches sur l'ancienne liturgie d'Aoste et les usages religieux et populaires valdôtains*, Aoste 1972-1973, pp. 5-86, esp. pp. 63-64.

[107] Así pues, como verbo *confirmare* aparece por vez primera en el concilio de Riez (a. 439), can. 3-4, cf. ed. G. MUNIER, *Concilia Galliae* (a. 314-506), (CChr.SL 148), Turnholti 1963, pp. 66-68.

papel de arcipreste y se le confió una parroquia fuera de su antigua diócesis (es decir, de la provincia de los Alpes Marítimos), en la que, ya depuesto, se le da el derecho de ejercer algunas funciones episcopales, con ciertas restricciones, como la de *confirmare neophytos et ante presbyteros offerre*[108].

Poco después, se decidió simplificar estas dos unciones en una sola realizada por el sacerdote (ya que, en definitiva, la consagración la presidía el obispo), al descartar la doble crismación practicada en Roma y su área (que tampoco censura), y, en cambio, se reservó la imposición de la mano (*confirmatio*) para el obispo, asegurando así su intervención personal conclusiva como testimonia el primer concilio de Orange (a. 441)[109].

Resulta que el célebre y controvertido canon 2 de este concilio de Orange se opuso, formalmente, al desdoblamiento del rito de la crismación en la Galia. Y esto lo destaca con claridad la traducción francesa que propone M. Chavasse en su particular exégesis, que a su vez nosotros traducimos al español:

"Ninguno de los diáconos, que recibió el encargo de bautizar, debe ir a ningún sitio sin (llevar consigo) el crisma, porque entre nosotros está establecido que se haga una sola vez la crismación. En cuanto al que no hubiera recibido la crismación en el momento del bautismo, por algún motivo grave, el obispo le signará en el momento de la confirmación. Así como por todas partes lo es el mismo crisma, también la bendición es única, no que ésta se interrumpa absolutamente, sino que en lo sucesivo no será necesario repetir la crismación (*chrismatio*)"[110].

---

[108] Cf. ed. G. Munier, *Concilia Galliae* (a. 314-506), (CChr.SL 148), Turnholti 1963, pp. 67-68. Textos, comentarios y bibliografía en: L. A. Van Buchem, *L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte. L'origine de la "confirmation" en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fausto de Riez*, Nimègue, 1967, pp. 91-94.

[109] Esto lo certifica el Concilio de Orange I (a. 441), en su can. 2, que emplea la palabra *confirmatio* para referirse a esta acción del obispo (Mansi VI, col. 435; cf. también ed. G. Munier, (CChr. SL 148), p. 78). La interpretación de este famoso canon ha sido ampliamente estudiada por varios autores: P. de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*: RQH año XXXVII, t. 72 (1902) 420-423; Id., *Onction et Confirmation*: RHE 13 (1912) 450-466, esp. 460-463; Íd., *Confirmation*, en: *DACL* III~2, Paris 1914, cols. 2515-2544, esp. cols. 2532-2534; P. Galtier, *La consignation dans les Eglises d'Occident*: RHE 13 (1912) 257-301, esp. 296-300 ; Íd., *Onction et Confirmation*: RHE 13 (1912) 467-476, esp. 475; Íd., *Imposition des mains*, en: *DThC* VII~2, Paris 1923, cols. 1307-1425, esp. cols. 1364-1369; J. Coppens, *L'impositions des mains et les rites connexes*…, pp. 308-312, y 338-341; D. Van den Eynde, *Le deuxième canon du Concile d'Orange de 441 sur la chrismation*: RThAM 11 (1939) 97-109; A. Chavasse, *Le deuxième canon d'Orange de 441, essai d'exégèse*, en: *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, pp. 103-120; y L. A. Van Buchem, *L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte*…, Nimègue, 1967, pp. 95-110.

[110] Concilio de Orange, can. 2 (Mansi VI, col. 435; cf. C. Hefele – H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II/1, Paris 1908, p. 432, n. 2). Cf. la traducción francesa de A. Chavasse, *Le deuxième canon d'Orange de 441*…, en: *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, pp. 119-120. Por su parte,

La incógnita que ha planteado a los exégetas esta norma canónica estribaba en determinar si se pretendió abolir el rito de la doble crismación que pudo haberse practicado en determinadas zonas galas o si, por el contrario, se quiso más bien evitar que se introdujera en el reino galo la costumbre romana que se iba abriendo paso en el resto de la cristiandad occidental.

A tenor de los datos reinterpretados por los exégetas, se puede afirmar que el concilio de Orange constituye un convincente testimonio de la pervivencia del antiguo rito galicano, ya que separando la crismación postbautismal de la confirmación pretendió –sin duda alguna– salvaguardar la antigua tradición galicana de una sola crismación durante el bautismo, al menos en el sureste de la Galia. Asimismo, el concilio atestigua el conflicto emergente entre la antigua liturgia galicana y el naciente rito romano que pretendía imponerse por doquier.

No parece que esta medida se haya impuesto para el resto del territorio galo, según el testimonio de un concilio de Tours del siglo V hace suponer –como sugiere Van den Eynde– que los diáconos no practicaban los ritos postbautismales. En efecto, solamente especifica que los obispos deberán completar el bautismo, que ya ha sido administrado por los diáconos, *benedictione et confirmatione*, que a los ojos de nuestro historiador significaría mediante la imposición de las manos y la crismación[111].

Al igual que hizo el ya citado concilio de Orange de extender la prerrogativa de crismar a los mismos diáconos, el primer concilio de Vaison (a. 442), en su canon 3, supone que también atribuye esta facultad a los simples presbíteros y diáconos al ordenar que los *ministros* de cada territorio pidan anualmente, en la proximidad de la Pascua, el crisma a sus propios obispos, enviando a por él a un subdiácono en caso de que no pudieran ir ellos mismos a recogerlo[112].

GONZÁLEZ-TEJADA propone la siguiente traducción: "Ningún ministro, que recibe el cargo de bautizar, debe jamás salir sin el crisma, porque entre nosotros se halla establecido crismar una vez. Más respecto al que en el bautismo por causa de alguna necesidad no hubiere sido crismado, el sacerdote será amonestado en la confirmación; pues que entre aquellos para los que no hay más que una sola bendición del crisma, la segunda crismación no se tiene por perjudicial sino por innecesaria" (G-T 1, pp. 375-376).

[111] Concilio de Tours (s. V), c. III, canones ex coll. Burchardo Aliisque, lib. IV, cap. 90 (MANSI VII, 950); (cf. D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques*: MD n. 54/2 (1958) 73).

[112] Concilio de Vaison I, can. 3 (MANSI VI, col. 453; G-T 1, p. 389; ed. MUNIER, CChr.SL 148, p. 97). La misma prescripción del concilio de Vaison es reiterada más tarde por el concilio de Auxerre (a. 578) en su canon 6 (MANSI IX, col. 912-913). Antes que los concilios galos citados, atribuye la facultad de confirmar a los presbíteros el PSEUDO-JERÓNIMO, en su obra *De septem ordinibus Ecclesiae* (ha. 417), llegando incluso a conferirles, en caso de necesidad, la potestad de consagrar el crisma (PL 30,155-156).

De igual modo, el segundo concilio de Arlés (ha. 443), en su canon 27, recoge la frase inicial del canon 2 del concilio de Orange del 441, añadiendo la referencia explícita a su origen:

"Ningún diácono, que recibió el encargo de bautizar, debe ir a ningún sitio sin (llevar consigo) el crisma, porque entre nosotros, según la prescripción del sínodo (*iuxta synodi constitutione*), está establecido que solamente se haga una sola vez la crismación"[113].

Por su parte, Salviano de Marsella, sacerdote entre 439-480 y contemporáneo de los concilios, confirma esta misma praxis existente en esta zona de la Galia. En su tratado *Del gobierno divino* habla, hacia el 445, del bautismo y de la unción con el crisma que sigue al mismo ('baptisma – chrismatio unctio'), pero la expresión *confirmatio* en alusión a la imposición de la mano está ausente, todo el conjunto parece indicar que con la unción crismal se concluye la iniciación ritual, por lo que no existe otro rito para comunicar el don del Espíritu Santo[114].

Andando en el tiempo, nos topamos con el primer intento vacilante de interpretación teológica de la confirmación, que data de la segunda mitad del siglo V, por parte de Fausto de Riez († entre 490 y 500), monje de Lerin, al sur de la Galia, al que se le atribuye la homilía *Advertamus* o *Ad pentecostem*, escrita hacia el 465, en la fiesta de Pentecostés[115]. En ella pretendía explicar la diferenciación de los efectos entre el bautismo y la *confirmatio* mediante una serie de comparaciones:

"Con respecto a la inocencia, el bautismo otorga el completo perdón de los pecados; pero, en relación con la gracia, la confirmación proporciona un aumento (*in confirmatione augmentum praestat ad gratiam*). La regeneración conferida por el bautismo es suficiente para la salvación de los que mueren prematuramente, pero la confirmación es una armadura necesaria para quienes llegan a la edad madura y tienen que enfrentarse con las luchas de esta vida. De este modo, en el bautismo renacemos a la vida, pero después del bautismo somos confirmados para el combate (*confirmamur ad pugnam*); en el bautismo somos lavados, después del bautismo robustecidos (*roboramur*)"[116].

---

[113] Concilio de Arlés II, can. 27 (Mansi VII, col. 881; ed. Munier, CChr.SL 148, p. 120).

[114] Cf. Salviano de Marsella, *De Gubernatione Dei*, lib. III, c. 2, n. 8 (PL 53, 58AB). Véase también *Salviani presbyteri Massiliensis Opera omnia*, ed. F. Pauly, (CSEL 8), Vindobonae 1883, p. 44; cf. L. A. Van Buchem, *L'homélie pseudo-eusébienne*…, Nijmegen 1967, pp. 94-95.

[115] Para un estudio más profundo ver L. A. Van Buchem, *L'homélie pseudo-eusébienne*…, Nijmegen 1967, pp. 113-121.

[116] Texto original en Eusebius "Gallicanus", *Homiliae XXIX De Pentecosten* nº 2, vol. 1, (ed. Fr. Glorie, CChr.SL 101), Turnholti 1970, pp. 337-338. Cf. *Apuntes de clase*, p. 21 (nota 26), del profesor J. Mª. Hernández Martínez, donde se toma el texto de la obra colectiva *The Study of Liturgy*, London

Esta homilía va a ejercer un influjo enorme, en el desarrollo teológico específico ulterior de la confirmación, sobre todo a raíz de que en el siglo IX la homilía de Fausto fuera erróneamente incluida entre sus *Falsas Decretales* por Pseudo-Isidoro Mercator, falsificador de los alrededores de Reims, hacia el 847-852, atribuyendo su autoría a un papa –fantasma– "Melquíades" (que nunca existió, sería Miltíades, 310-314) y al papa Urbano I[117]. Gracias a este artífice, toda la tradición teológica ulterior aprobó la separación ritual del bautismo y la confirmación, y la explicación teológica que le dio, como expresión de la gran tradición.

Precisamente, a partir de aquí la desintegración en Occidente tendrá graves repercusiones en la reflexión teológica y en la praxis pastoral y litúrgica, pues si en los primeros siglos prevalecía y era destacada la unidad de ambos ritos sacramentales, a partir de este momento se insistirá más en su diferencia. De hecho, esta falsa decretal fue introducida a mediados del siglo XII por Graciano, el gran canonista de Bolonia, en su *Decretum*[118], del cual todos los grandes teólogos escolásticos extrajeron su documentación, ya que creyeron encontrar aquí la *vox* de la tradición antigua[119].

A pesar del influjo que pudiera comenzar a ejercer la famosa homilía del obispo de Riez, hacia finales del siglo V, contamos con el ocurrente testimonio del sacerdote historiador Gennadio de Marsella (†ha. 492-505), de tenden-

---

1978, p. 115, y se aporta en nota la siguiente aclaración: "El recurso a la imaginería militar -usual en las catequesis bautismales- permite aquí distinguir entre la marca o tatuaje del soldado, por la cual es enrolado en la milicia de Cristo, y la armadura o el armamento que luego recibe para el combate".

[117] El texto latino de la falsa decretal se encuentra en PL 7,1119-1120 y PL 130,240-241. Véase también en P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, Leipzig 1863, p. 245. La homilía también fue incluida en una colección de homilías (*Collectio Gallicana*) atribuidas a un tal Pseudo-Eusebio -identificado erróneamente con Eusebio de Emessa- y fue publicada después en PLS 3,615-617. La autenticidad de la homilía aceptada por L.-A. VAN BUCHEM, *L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte*…, Nijmegen 1967, quien ha realizado el estudio más detallado, parece dudosa a los ojos de su último editor, FR. GLORIE, el cual en su obra anteriormente citada *Eusebius gallicanus*, (CChr.SL 101), Turnhout 1970, replantea el estado de la cuestión. Para ello, aporta el texto de una carta de C. Lambot que duda fuertemente de la atribución de la homilía a Fausto (p. VII, nota 5). El mismo se pronuncia finalmente por Cesáreo de Arlés, o por uno de sus discípulos, (p. VIII). G. WINKLER, *Confirmation or Chrismation? A Study in Comparative Liturgy*: Worship 58/1 (1984) 2-17, también se muestra reservado ante la atribución de la homilía a Fausto, cf. P. DE CLERCK, *La dissociation*…: MD n. 168 (1986/4) 53, nota 12. Sin embargo, los argumentos no parecen categóricamente suficientes como para poner en duda las conclusiones de L.-A. VAN BUCHEM.

[118] GRACIANO, *Decretum, De consecratione*, dist. V ("sobre la confirmación"), c. 1-2, ed. A. FRIEDBERG, *Corpus Juris Canonici*, v.1. *Decretum Magistri Gratiani*, Graz 1955, p. 1413.

[119] Cf. P. DE CLERCK, *La dissociation*…: MD n. 168/4 (1986) 54. Posteriormente, la *pseudo-decretal* fue recogida por Pedro Lombardo en sus *Sentencias*, que se convirtieron en el manual de teología más estudiado en todas las universidades de la Edad Media.

cia semi-pelagiana como Fausto de Riez, que, en su obra *Sobre los dogmas de la Iglesia*, compara el bautismo y el martirio como los dos únicos caminos de salvación, y vincula la efusión del Espíritu Santo al gesto de la imposición de la mano que sigue inmediatamente a la ablución bautismal. En su obra escribe que el "bautizado recibe el Espíritu Santo por la imposición de la mano del pontífice"[120]. A los ojos de los investigadores resulta controvertido que si Salviano hablaba de *baptisma – chrismatio unctio*, treinta años más tarde, en el mismo lugar, Gennadio habló de *aspergere vel intingere aqua – manus impositio*; de ahí que sea completamente normal que, en un intento de "conmutar" ambos ritos, la significación profunda que conllevan estos vocablos postbautismales haya recibido una interpretación diversa por parte de los autores[121]. Pero, a diferencia de Fausto, Gennadio no utiliza la palabra *confirmatio* y, por tanto, nada hace suponer una separación fáctica entre el bautismo y la imposición de la mano al menos todavía para esta zona y en esta época[122].

2.2.6. Síntesis conclusiva

En este recorrido histórico hemos asistido a una diferenciación de los ritos postbautismales pertenecientes a la ceremonia bautismal en los distintos

---

[120] Gennadio de Marsella, *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. LXXIV (PL 58,997).

[121] Para J.-P. Bouhot, (cf. *La confirmation*…, Paris 1968, p. 82), entre Salviano y Gennadio se produce un cambio de significación ritual: la práctica habitual del bautismo seguida de la unción de crisma fue sustituida por un bautismo continuado muy probablemente por la unción con el crisma, pero de ella no se habla más, sino de un gesto de la imposición de la mano para comunicar el don del Espíritu Santo. Bouhot da por hecho que la unción con el crisma se seguía practicando a pesar de que no se nombrara, para su interpretación -que no compartimos- está claro que se apoya en Van Buchem. Así es como L.-A. Van Buchem, (cf. *L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte*…, pp. 121-123), siguiendo la hipótesis de J. Ysebaert, (cf. *Greeck baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nimègue 1962, p. 289), en referencia a que un rito postbautismal puede ser único, pero compuesto, defiende que no habría que interpretar las expresiones *chrismatio unctio*, *manus impositio* como exclusivas salvo que su significación precisa se impusiera, y puesto que no es lo mismo indicar un rito que describirlo, cree interpretar que tanto la *chrismatio unctio* de Salviano incluiría una imposición de la mano, como la *manus impositio* indicada por Gennadio podría estar perfectamente acompañada de una crismación (eventualmente, administrada por los presbíteros). A pesar de todo no podemos compartir esta presunción terminológica de Van Buchem, ya que no va más allá de una mera hipótesis, con la que pretende aclararse respecto a la terminología asignada a un determinado rito, la cual por economía del lenguaje -según indica él- podría contener todos los gestos rituales o todo el ritual practicado, y también porque como es sabido cuando los autores utilizan un vocablo u otro, no siempre se están refiriéndose con dicho término al conjunto de todos los ritos practicados (cf. *L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte*…, p. 78).

[122] Conclusión que deducimos y compartimos junto a J.-Ph. Revel, *Traité des sacrements*. *II*, *La confirmation*, Paris 2006, p. 251.

ritos litúrgicos latinos que existían en el curso de este periodo de la antigüedad cristiana. Esta diferenciación estaba condicionada, según los ritos latinos examinados, en función de los tiempos y lugares, es decir, se ajustaba a un breve espacio de tiempo y se limitaba geográficamente, ya que podía variar dentro de una misma región latina o por el hecho de las vastas extensiones de territorios:

- En el *rito romano* existían como ritos potbautismales la imposición de las manos y la costumbre romana de la doble unción postbautismal: la segunda unción ya se identificaba claramente con la signación cruciforme de la frente.
- En el *rito milanés* tras la unción postbautismal de la cabeza tenía lugar el lavatorio de los pies, y por último la signación de la frente sin unción, como rito postbautismal conclusivo, y en algunas áreas, en lugar de éste último rito, sólo parece estar atestiguada la imposición de las manos de los tiempos apostólicos o simplemente la crismación postbautismal.
- En el *rito africano* se practicaban, a un mismo tiempo, los ritos siguientes: la unción postbautismal, la imposición de la mano y la consignación *frontis* sin unci*ón,* en este mismo orden.
- En el *rito hispano* aparecen como ritos postbautismales atestiguados tanto la crismación de la frente en forma de cruz, como la imposición de las manos.
- El *rito galicano* se diferenciaba del rito romano en que, en algunos lugares de la Galia, no se practicaba más que una sola crismación, tras el bautismo, que venía a ocupar el lugar de la primera unción presbiteral, pero que parece representar el efecto de la segunda crismación de la costumbre romana. En otras zonas galas, sólo se usaba el gesto de la imposición de las manos, sin hacer mención alguna a la unción crismal; o bien la crismación postbautismal se acompañaba de la imposición de las manos.

Por los numerosos textos, que proliferaron a lo largo de esta etapa de la antigüedad patrística, la mayoría de los santos padres y autores latinos que atribuyen a la imposición de las manos la colación del Espíritu Santo, también reconocen el valor y la importancia de la crismación como rito colador de éste, y los que insisten en dar más importancia a la crismación no olvidan que la infusión del Espíritu también se da por la imposición de las manos. Otros escritores conceden la colación sacramental del Espíritu a ambos ritos, y los mencionan diciendo que actúan conjuntamente, o bien al mismo tiempo hacen uso tanto de uno como de otro.

Respecto a los ministros de la confirmación, eran los obispos sobre quienes recaía la potestad de administrar los ritos postbautismales, y la de consagrar el santo crisma, cuya concesión oficial venía directamente de Roma. Sin embargo, no tenían la exclusividad, porque los presbíteros asumían las mismas

funciones episcopales, excepto la de ordenar, en numerosas ocasiones y en determinados lugares, ya sea por las influencias recibidas de los ritos orientales (en Hispania, en la Galia o en algunas zonas de Italia), ya fuere por la ausencia de los obispos en vastas regiones geográficas o por razones de necesidad.

2.3. La doctrina y praxis confirmatoria entre finales de la Patrística y principios de la Escolástica

Nuestro recorrido en este largo periodo se centra, principalmente, en testimonios occidentales de autores y de documentos oficiales que nos muestran variantes entre las diversas praxis litúrgicas, así como en las modificaciones romanas introducidas en una Europa imperial casi cristianizada, pero jalonada de reformas hasta alcanzar la consumación de la separación ritual entre bautismo y confirmación durante la etapa carolingia, hacia el siglo IX.

Según el historidor B. Neunheuser († 2003), el final de la época patrística no se caracteriza por la creatividad y el ingenio de los últimos padres de Oriente y Occidente, que no fue tanta como la de sus predecesores de los siglos IV y V, sino que "su mérito principal estriba en haber salvado la rica teología bautismal legada por éstos en una época que comienza jalonada de grandes convulsiones, y en haber establecido así las bases para una sistematización posterior"[123].

2.3.1. Progresivas mutaciones litúrgicas en algunos de los ritos latinos todavía existentes

2.3.1.1. La confirmación en el rito hispano-mozárabe

A finales del período patrístico la Iglesia hispana[124] se desmarca ya con respecto al rito de la Iglesia romana y las restantes iglesias occidentales, exceptuando las influencias recibidas del rito galicano y de Oriente. Testigos de la liturgia hispano-visigótica son, entre otros, para este periodo, san Isidoro de Sevilla († 636), san Ildefonso de Toledo († 667), y el sacramentario visigótico de Silos conocido con el nombre de *Liber Ordinum* (s. VI)[125].

---

[123] B. Neunheuser, *Bautismo y Confirmación*, Madrid 1974, p. 73.

[124] Cf. D. Borobio, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, pp. 126-129; y D. L. Greenstock, *El problema de la confirmación*: CTom 80 (1953) 218-219, notas 110-113, y p. 577, nota 109.

[125] M. Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Libraire de Firmin-Didot et C^{ie}, Paris 1904. El *Liber Ordinum* contiene

Esta liturgia hispana se muestra original y fiel a sus costumbres antiguas, pero –según algunos autores– comenzaba ya a seguir en algunos aspectos la disciplina romana, quizás más bien en la doctrina, aunque no de un modo real en la praxis. En ella se practicaba, por lo general, una vez que el catecúmeno ha salido de la piscina bautismal, la unción con el crisma (*chrismatio*) y, en algunas iglesias, acompañada de la signación (señal de la cruz) y la imposición de la mano. Además, no hubo dificultad en aceptar que, en ausencia del obispo o con permiso en presencia suya o por circunstancias pastorales[126], fuera el sacerdote el que hiciera la consignación crismal, eso sí con el crisma consagrado por el obispo.

El primer dato controvertido que mostramos fue que, ante la dificultad para adquirir el bálsamo, hubo sacerdotes de parroquias lejanas que se atrevieron a consagrar el *chrisma* e impartirlo sin permiso del obispo. Esto lo certifican varios concilios, como son: el concilio I de Braga del año 561[127], que manda deponer al presbítero que osare bendecir el crisma, y los concilios II de Sevilla del año 619[128] y el VII de Toledo del año 653. Este último advierte de una serie de prohibiciones, derivadas de ciertas funciones que no les corresponde realizar a los presbíteros:

"Acerca de lo cual conviene que sepamos que la cumbre de la dignidad episcopal, no vanamente cree ser la coronación de todas las sagradas órdenes, cuyos ejercicios prohíbe a los otros sacerdotes: a saber, la consagración de los templos a Dios, la bendición del crisma, y la colación de las sagradas órdenes…"[129].

El ritual de iniciación típico de la liturgia hispana se encuentra recogido en el *Liber Ordinum*. Así pues, refiriéndose al bautismo de los niños dice: "Bautizado el niño…, el sacerdote le unge con el crisma haciendo la señal de la cruz sólo en la frente", a la vez que pronuncia una fórmula original: «*Signum vitae aeternae quod dedit Deus pater omnipotens, per Iesum Christum filium suum*

---

dos *ordines* del bautismo, uno de forma privada, para la celebración en todo tiempo y pensado para los niños: *Ordo baptismi celebrandus quolibet tempore* (cols. 24-36); y otro ritual para el bautismo solemne destinado a los adultos: *Ordo baptizandi sabbato sancto*, para el sábado santo (cols. 217-219).

[126] Además de san Isidoro y de san Ildefonso, testifica al respecto también BRAULIO DE ZARAGOZA, *Epistola II, Braulionis ad Eugenium* (PL 87,406-411), y *Epistola I, Eugenii ad Braulionem* (PL 87,403).

[127] Concilio I de Braga (a. 561), can. 19: "Se estableció que si algún presbítero después de esta prohibición, se atreviera a bendecir el crisma o a consagrar una iglesia o altar, sea depuesto de su oficio, los antiguos cánones ya lo tenían también prohibido" (G-T 2, p. 617; VIVES, p. 75).

[128] Concilio II de Sevilla (a. 619), can. 7 (MANSI X, col. 559, G-T 2, pp. 670-671, cf. ed. VIVES, p. 168).

[129] Concilio VIII de Toledo (a. 653), can. 7 (VIVES, p. 280).

credentibus in salutem. Amen»[130] ("Signo de la vida eterna que dio Dios padre onmipotente a los creyentes por medio de su hijo Jesucristo para la salvación. Amén"). A continuación de la unción postbautismal tiene lugar la imposición de la mano individual del celebrante sobre la cabeza del neófito cuando dice: "Hecho esto, se le impone la mano"[131], a la que confiere, mediante una invocación, la infusión de los dones del Espíritu Santo.

En esta etapa de efervescencia litúrgica los ritos prescritos por el sacramentario de Silos se encuentran testimoniados en los escritos de los santos doctores Isidoro de Sevilla e Ildefonso de Toledo, que vienen a ser –por así decirlo– los máximos exponentes de la liturgia de iniciación cristiana de este peculiar rito hispano-visigótico[132].

San Isidoro de Sevilla hace alusión a los ritos postbautismales que eran practicados en la Iglesia hispana, si bien no llega a exponerlos ni cronológica ni litúrgicamente de manera detallada ni tan siquiera a comentarlos organizadamente como elementos integrantes de un ritual completo y unitario, sino que más bien, en ocasiones, tiende a describirlos en su sentido semántico. Por ejemplo, en su obra *Etymologiae* usa la palabra *crisma* en sentido activo, es decir, para referirse a la unción material "pues así como en el bautismo se da el perdón de los pecados, así también por la unción del crisma se santifica el alma"[133]. Del mismo modo, en su obra *De ecclesiasticis officiis* indica que "en la Iglesia es consagrado todo aquel que es ungido con el crisma"[134]. Esta unción con el crisma se hace mediante una consignación de la frente del catecúmeno. Otro de los ritos que incluye, en su particular descripción, es la imposición de las manos, cuando comenta que la "*imposición de las manos*: se hace así, pues por ella se invita al Espíritu Santo"[135]. Y es después del bautismo cuando "los obispos con la imposición de las manos, dan el Espíritu Santo"[136]. Analizados

---

[130] *Liber Ordinum*, col. 33, (ed. M. Férotin, Paris 1904). Sorprendentemente, ni el ritual ni la invocación que acompaña a la unción crismal hacen referencia a la colación del Espíritu Santo.

[131] *Liber Ordinum*, cols. 33-35, (ed. M. Férotin, Paris 1904).

[132] Estos mismos ritos de la iniciación cristiana vuelven a ser ratificados por los *Capitula* de Martín de Braga (ca. 560), cap. 52 (Mansi IX, col. 856).

[133] Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (*Etymologiae*), lib. VI, c. 19, n. 39, y nn. 50-51, (BAC 67), Madrid 1951, pp. 154-155, (cf. texto latino PL 82,255-256).

[134] Isidoro de Sevilla, *Los oficios eclesiásticos* (*De ecclesiasticis officiis*), lib. II, 26, 1-2, (Cuadernos Phase 200), Barcelona 2011, p. 115, (cf. texto latino PL 83,824).

[135] Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, lib. VI, c. 19, n. 54, (BAC 67), p. 155; (cf. texto latino PL 82,256).

[136] Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis*, lib. II, 27, 1, (Cuadernos Phase 200), p. 116; (cf. texto latino PL 83,824).

los textos podemos extraer de ellos que el santo doctor parece ligar a ambas acciones postbautismales la donación del Espíritu Santo.

Por su parte, san Ildefonso de Toledo, no hace otra cosa que seguir y reproducir a su compañero Isidoro. En su obra *De itinere deserti* nos enumera los tres ritos de la iniciación cristiana (bautismo-crismación-eucaristía):

"Los orígenes de la restauración del hombre, que pasa de la antigua vida al conocimiento de Dios… por la aceptación del símbolo, por el sacramento del bautismo, por el crisma del Espíritu Santo, por la participación del cuerpo y sangre de Cristo"[137].

Y la misma idea expone en su obra *De cognitionis baptismi* al decir que, después del bautismo, se da la unción con el crisma, ligando estrechamente ambos ritos:

"…somos ungidos, después del bautismo del agua, con el crisma… El hombre, pues, es ungido exteriormente por este santo crisma, e interiormente se le infunde la virtud del Espíritu Santo, para que, […], todo él crezca por la unción del Espíritu"[138].

El rito de la imposición de la mano es igualmente recogido por san Ildefonso a imitación de la doctrina de Isidoro: "Después del bautismo se confiere a su tiempo, con la imposición de la mano por los obispos, el Espíritu Santo"[139]. Sin embargo, esta imposición iba acompañada de una oración o bendición que ni Isidoro ni Ildefonso contemplan. En cambio, tal como hemos indicado más arriba, el *Liber Ordinum* es la única fuente de la época que nos aporta la fórmula de la invocación del Espíritu[140].

Por otra parte, tanto en los escritos de Isidoro como en los de Ildefonso, hay una serie de declaraciones sobre la reivindicación del derecho de los obispos a impartir los ritos de la confirmación. Tal reivindicación no la pronuncian de forma exclusiva, ya que no pretenden negar a los presbíteros esta

---

[137] ILDEFONSO DE TOLEDO, *El camino del desierto* (*De itinere deserti*) c. 76, (BAC 320), Madrid 1971, p. 425; (cf. texto latino PL 96,188). Cf. *De itinere deserti* c. 26-28, (BAC 320), Madrid 1971, pp. 399-400, (cf. PL 96,179), en el que habla del óleo de consagración para la unción del espíritu, del pan del maná celestial, que selló Cristo con su cuerpo, y del agua del baño bautismal para la remisión de los pecados.

[138] ILDEFONSO DE TOLEDO, *El conocimiento del bautismo*, c. 123-124, (BAC 320), p. 355; (cf. texto latino PL 96,162).

[139] ILDEFONSO DE TOLEDO, *El conocimiento del bautismo*, c. 129, (BAC 320), p. 363; (cf. texto latino PL 96,165). Agudamente, VAN DEN EYNDE especifica que, en el cap. 128, Ildefonso es el primero que habla de imposición de la mano por contacto físico, cf. *Notes sur les rites…*: MD n. 54/2 (1958) 68; y *Notes sur les rites postbautismaux dans les églises d'Occident*: Anton. 14 (1939) 257-276, esp. 275.

[140] *Liber Ordinum*, cols. 33-34 (ed. M. FÉROTIN, Paris 1904).

facultad, al no declarar que los sacerdotes no pudieran administrar más la única consignación crismal ni la imposición de la mano, sino que más bien podían administrar la confirmación sin autorización expresa del obispo (en su ausencia), con tal de que hicieran la crismación con el crisma consagrado por el obispo[141].

Nótese que hablamos de la "única consignación" que el sacerdote hacía en la frente con el crisma, en ausencia del obispo, y aunque de los textos de los dos santos doctores se pudiera deducir que en Hispania se daba la doble unción romana, esta ambigüedad es debida a que parafraseaban la prescripción de Inocencio I, cuyo texto va más allá de la intención de estos autores. Y, según sus testimonios, deducimos que, hacia el siglo VII en la Iglesia hispana, todos los ritos de iniciación y, entre ellos, los ritos postbautismales se seguían administrando de forma conjunta en un mismo acto litúrgico[142], durante las festividades solemnes de Pascua, Natividad y Pentecostés[143].

Por su parte, en Portugal, san Martín de Braga (†ca. 579/80) recoge, en sus *Capitula*, aquella famosa prescripción del concilio I de Toledo (a. 400) que prohibía a los presbíteros signar, salvo con permiso del obispo y en presencia suya: "El presbítero, en presencia del obispo, no crisme a los infantes, a no ser que el obispo se lo mandase"[144]. El obispo de Braga aporta así un testimonio a favor de la unción crismal episcopal, pero no hace mención alguna a la imposición de las manos como rito postbautismal, quizás –arguyen algunos autores[145]– porque dicha imposición era considerada como un complemento del bautismo.

---

[141] Ambos doctores apelan, en sus textos, a la autoridad de Hch 19,1-6; 8,14-17, de san Agustín (*De Trinitate* lib. XV, c. XXVI, 46, (BAC 39), p. 931, cf. PL 42,1093; *Sermo* 266,1-3, (BAC 447), pp. 721-724, cf. PL 38,1225-26) e Inocencio I (DH 215). Para nuestra reflexión seguimos la opinión de D. Van den Eynde, *Notes sur les rites liturgiques…*: MD n. 54/2 (1958) 66. En cambio, J. Pijuán, (cf. *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, Toledo 1981, p. 149), piensa que la referencia de Isidoro a Inocencio I, le sirven para reservar al obispo sólo la consagración del crisma y no la imposición de la mano. Consúltense las obras de Isidoro de Sevilla, *Los oficios eclesiásticos*, lib. II, c. 27, nn. 3-4, (Cuadernos Phase 200), pp. 116-117, (cf. PL 83,825-826); e Ildefonso de Toledo, *De cognitionis baptismi*, c. 131, (BAC 320), p. 363, (cf. PL 96,165-166).

[142] Mientras tanto, en otras iglesias rurales de determinadas zonas de Europa ya se había producido la separación ritual entre ambos sacramentos.

[143] Cf. Ildefonso de Toledo, *De cognitionis baptismi*, c. 108, (BAC 320), p. 341 (PL 96,158, 157); Siricio (papa), *Epist. I ad Himerium* c. 2 (PL 13,1134); Concilio de Gerona, can 4 (a. 517), (G-T 2, p. 119, Vives, pp. 39-40); Martín de Braga, *Cap*. 49 (Mansi IX, col. 855; G-T 2, 643); Concilio XVII de Toledo (a. 694), can. 2 (Mansi XII, col. 97; G-T 2, p. 597, Vives, pp. 528-529).

[144] Martín de Braga, *Cap*. 52 (Mansi IX, col. 856; G-T 2, p. 644): «Presbyter praesente episcopo, non signet infantes, nisi forte ab episcopo fuerit praeceptum».

[145] Cf. J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, Toledo 1981, p. 96.

Una de las preocupaciones de los máximos representantes de la Iglesia hispana fue la cuestión de la administración gratuita de los ritos sagrados, cuyo cobro en aquel entonces había llegado a ser abusivo y algo escandaloso. De ello dejaron constancia los concilios de Braga II (a. 572) y de Barcelona II (a. 599), en los que se prohibió a los sacerdotes que cobraran por el crisma que impartían cuando confirmaban a los neófitos:

"Se estableció, que por la corta cantidad de bálsamo bendito que se da a las iglesias para el sacramento del bautismo, y por la que suelen exigir tres ases (*tremises*), no se cobre en adelante nada…"[146].

"Del mismo modo, se estableció que cuando se da el crisma a los presbíteros de las diócesis para confirmar a los neófitos, no se reciba por él cosa alguna como precio de líquido…"[147].

Por los testimonios analizados, parece ser que, en España hasta las últimas décadas del siglo VI, ningún documento –oficial o privado– permite suponer la existencia de una doble unción postbautismal[148]. Tan sólo contamos con un curioso caso citado por Isidoro de Sevilla en su obra *De viris illustribus* que alude a una carta "valde utilem" que el abad Eutropio († 608) de Valencia, escribió a Liciniano, obispo de Cartagena, en la que le preguntaba "por qué a los bautizados, después del crisma se les da la unción"[149]. No obstante, al no poseerse la carta original de Eutropio ni la respuesta de Liciniano, los historiadores constatan la dificultad de determinar *a posteriori* si realmente ya se daba un desdoblamiento de la unción en la Iglesia hispana, teniendo en cuenta, además, que ni los autores de la época ni el *Liber Ordinum* atestiguan dicho desdoblamiento, a la manera de la disciplina vigente en Italia[150].

---

[146] Concilio II de Braga (a. 572), can. 4 (MANSI IX, col. 839; G-T 2, p. 626; VIVES, p. 82). Este fue el primer concilio que introdujo una regulación canónica en relación al bálsamo que ya se mezclaba por costumbre con el aceite.

[147] Concilio II de Barcelona (a. 599), can. 2 (MANSI X, col. 482; G-T 2, p. 690, VIVES, p. 159). Más adelante, el concilio de Mérida (a. 666), en su can. 9, se hizo eco de esta misma norma eclesiástica: "Se tuvo por bien, que cualquiera que recibiere del obispo el santo crisma en su poder para distribuirlo el momento adecuado a los presbíteros, no se atreva a tomar o pedir nada de ellos por este beneficio" (VIVES, p. 332). Por la misma época, el concilio XI de Toledo (a. 675) aplica la prohibición de recibir cualquier donativo al bautismo, la signación y la crismación, amenazando con la excomunión tanto tanto al que lo hace como a quien lo consiente (VIVES, p. 361).

[148] Cf. J. PIJUÁN, *La liturgia bautismal*…, p. 91.

[149] ISIDORO DE SEVILLA, *De viris illustribus* c. XLV, n. 64 (PL 83,1106): «…in qua petit ab eodem *quare baptizatis infantibus chrisma, post haec autem unctio tribuatur»*.

[150] Véase un comentario más amplio en A. MOSTAZA, *El problema del ministro extraordinario de la Confirmación*, Salamanca 1952, pp. 29-30; y J. PIJUÁN, *La liturgia bautismal*…, p. 91.

Sin embargo, la somera atestiguación de la doble unción, en tierras hispanas, no tuvo la mayor difusión. Tan sólo tenemos una –¡más que enigmática!– traza en el canon 7 del concilio II de Sevilla (a. 619) que "parece" declarar la existencia de las dos unciones, y decimos "parece" porque, precisamente, apreciamos que no lo deja entrever con claridad[151]. De entre las funciones que los obispos del concilio pretendieron limitar a los presbíteros, recogemos las que hacen referencia a los ritos postbautismales (la imposición de las manos y la crismación de la frente):

"…no les está permitido a ellos… ni infundir el Espíritu Paráclito por la imposición de las manos a los fieles bautizados o a los conversos de la herejía. Ni tampoco preparar [consagrar] el crisma, ni ungir [signar] en la frente con el crisma del bautismo… Ni tampoco está permitido a los presbíteros entrar en el baptisterio en presencia del obispo, ni, presente el obispo, ungir o signar a un niño, ni reconciliar a los penitentes sin mandato de su obispo…"[152].

En cuanto a la consignación, Pijuán subraya que se trata de la misma unción dependiendo de quien la administrara, es decir, una unción se hacía en la frente que era exclusiva del obispo cuando la administraba en el bautismo solemne, y la otra unción (también en la frente) era la que daba el sacerdote de forma privada o solemne, en presencia del obispo, pero por mandato suyo y en sustitución del mismo:

"Adviértase que según el concilio las dos unciones no son simultáneas sino alternativas, o sea que no se dan en el mismo bautismo; sino una en el bautismo administrado por el obispo, y otra en el administrado por el presbítero"[153].

Para algunos historiadores, los testimonios de Isidoro, Ildefonso y del concilio II de Sevilla podrían considerarse como un intento de introducir la doble unción romana en el sur de España, y que a partir de la carta de Eutropio cabría suponer que ya se practicaba en algún lugar del sureste de la península, debido precisamente al influjo de Roma, pero la práctica no llegó ni a extenderse ni a crear escuela.

Según Van den Eynde[154], la intención del concilio hispalense no fue la de cambiar los usos establecidos, sino la de proclamar que los ritos postbautismales practicados en España –o al menos en Sevilla– caían exclusivamente en la autoridad de los obispos. Si se supone que desde tiempo inmemorial los

---

[151] Apreciación que hemos contrastado con las fuentes y que compartimos con J. Pijuán, *La liturgia bautismal*…, p. 91.

[152] Concilio II de Sevilla (a. 619), can. 7 (Mansi X, col. 559; Vives, pp. 167-168; G-T 2, pp. 670-671).

[153] J. Pijuán, *La liturgia bautismal*…, p. 92.

[154] Cf. D. Van den Eynde, *Notes sur les rites liturgiques*: MD n. 54/2 (1958) 66-67.

sacerdotes de España habían administrado la unción cruciforme de la frente, el concilio se sirve únicamente del precepto del papa para recordarles que la costumbre no crea el derecho.

Respecto a la prescripción que el concilio hispalense dirigió a los presbíteros sobre la facultad de imponer la mano, ningún concilio provincial ni nacional se hizo ulteriormente eco de este canon.

Por consiguiente, con relación a los ritos postbautismales, ni siquiera Isidoro que presidió el concilio sevillano ni ninguno de los miembros asistentes tuvieron la menor intención de imponer un desdoblamiento de la crismación o de eliminar la autorización de imponer las manos a los sacerdotes. Para el historiador y canonista Antonio Mostaza[155] de los testimonios de la Iglesia hispana se desprende que la única crismación postbautismal que se practicaba en esta iglesia era la perteneciente a nuestro sacramento de la confirmación.

En los sucesivos siglos, el rito hispano-mozárabe no conocerá variaciones sustanciales en su estructura ritual. El *Liber Ordinum* será el ritual de la Iglesia visigoda y mozárabe que estará en vigor desde los siglos VI al XI.

2.3.1.2. La confirmación en el rito romano de los siglos VI al VIII

a) El «Liber pontificalis» y el 'origen' del desdoblamiento de la crismación

Un documento que nos testimonia los usos romanos de la época es el *Liber Pontificalis*, cuya primera redacción la sitúan algunos historiadores, con base en documentos anteriores usados por el compilador, entre los siglos V y VI, y otros autores precisan hacia el 530, para su parte más antigua. En esta primera edición, el redactor atribuye al papa Silvestre (314-335) el origen del privilegio episcopal de confirmar y consagrar el crisma, tal como se puede leer en la siguiente noticia:

"Se estableció que un sacerdote no puede recibir a un arriano, sino el obispo, ya que el crisma es confeccionado por el obispo y está reservado a los obispos consignar (*consignare*) a los bautizados, a causa de la propaganda herética"[156].

---

[155] Cf. A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El problema del ministro extraordinario de la Confirmación*, Salamanca 1952, p. 29.

[156] L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis*. *Texte, introduction et commentaire*, t. I, Paris 1886, p. 77: «Et constituit ut presbiter arianum non susciperet, nisi epsicopus loci designati, et chrisma ab episcopo confici, et privilegium episcopis ut baptizatum consignent propter hereticam suasionem». Es bien sabido por los autores el poco crédito que se concede a la primera parte del *Liber Pontificalis*, y sobre todo a lo atribuido al papa Silvestre, que es legendario casi en su totalidad, (cf. DUCHESNE, CIX-CXX).

En esta prescripción nos encontramos con el vocablo *consignare*, que indica la acción misma del obispo sobre el bautizado. Esta consignación frontal que es reservada al obispo –e implica el uso de uno de los ritos postbautismales– podría haber sido puesta en vigor hacia el siglo III, cuya existencia estaba ya atestiguada como vimos en la carta de Cornelio (a. 251) y, anteriormente, en la *Traditio apostolica*. La expresión "a causa de la propaganda herética", indica la problemática que acarreaba la herejía arriana, por lo que el autor al conceder la consignación crismal a los obispos pretendía mantener la cohesión y la unidad de la Iglesia[157].

Pero, poco más adelante, hacia mediados del siglo VI, el interpolador, que retocó la segunda edición de esta obra, le adjudicó igualmente al referido papa haber instituido que también los presbíteros pudieran crismar al bautizado en caso de peligro de muerte, añadiendo, justo después de la noticia que hemos recogido antes, las siguientes palabras:

"Y estableció también que el sacerdote ungiera con crisma al bautizado al salir del agua, a causa del peligro de muerte"[158].

Aunque, ciertamente, esta interpolación permitía a los presbíteros ungir a los bautizados, la cual refleja las motivaciones de los siglos V y VI ("a causa del peligro de muerte"), sin embargo, no tiene ningún valor histórico, ya que podemos atestiguar que esta misma unción presbiteral estaba ya en uso en tiempos de Inocencio I, en Roma, y de san Ambrosio, en Milán. De ahí que este añadido tardío haya planteado a los historiadores serios interrogantes en torno a la determinación del significado y del sentido no sólo de la unción presbiterial, sino también de la referida consignación episcopal. Varias hipótesis han sido puestas de manifiesto por los investigadores.

Por un lado, el historiador J.-P. Bouhot ve en esta autorización y gracias a la aclaración: "a causa del peligro de muerte", el origen de la doble unción postbautismal en el rito romano, y no sólo percibe ambas unciones –la unción presbiteral de la consignación episcopal– como separadas en el tiempo una de

---

[157] J.-Ph. Revel, cuestionándose la *autenticidad* de una parte de la noticia del *Liber pontificalis* y dejando un cierto margen para la duda, llega a afirmar que la bendición del óleo de la acción de gracias (ancestro del crisma) y la consignación crismal de la frente por el obispo no pueden ser innovaciones del siglo IV, atribuidas al papa Silvestre, puesto que ambas están atestiguadas en la *Tradición Apostólica*. Sin embargo, como se desprende de sus palabras, parece 'confundir' la signación de la frente con la crismación de la frente por el obispo, ya que está última no está atestiguada ni designada como tal en el Ritual de Hipólito de Roma, (cf. *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, p. 162). Misma 'confusión' presenta J.-P. Bouhot, *La confirmation*..., p. 31.

[158] L. Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, Paris 1886, p. 171: «Hic et hoc constituit ut baotizatum liniret presbyter chrisma levatum de aqua, propter occasionem transitus mortis».

la otra, sino que además justifica la concesión del derecho presbiteral por la creencia del peligro de muerte que existía en aquella época[159].

No podemos admitir la hipótesis de Bouhot sobre el origen del desdoblamiento de la unción al carecer de un argumento serio. En función de la documentación que hemos aportado, deducimos que este doble uso pudo tener su origen, en un principio, en la *Tradición apostólica*, ya que –a diferencia de lo que opinen otros autores– la crismación de la frente no fue, propiamente, un rito primitivo, sino que más bien deriva del desdoblamiento de la unción de la cabeza de los bautizados.

En cualquier caso, los ritos primitivos fueron la doble unción de la cabeza y la signación de la frente (¿acaso sin unción?) atestiguados en la *Tradición Apostólica* de Hipólito de Roma. A partir de un análisis comparativo de las fórmulas de impartición de las dos unciones en la cabeza, que poseen una fórmula idéntica salvo en la parte final, según las observaciones de los historiadores[160], todo parece indicar que la fórmula que acompaña a la unción episcopal, después de la imposición de las manos: «Ungueo te sancto oleo in domino patre omnipotente et Christo Iesu et spiritu sancto», es la primitiva; mientras que la fórmula de la unción presbiterial inmediatamente después del bautismo: «*Ungueo te oleo sancto in nomine Iesu Christi*», es la más reciente. Este hecho ha sido constatado por los investigadores tras la observación de las más antiguas oraciones litúrgicas romanas que dicen, regularmente, *Christus Iesus* en lugar de *Iesus Christus*. Por consiguiente, la unción en la cabeza conferida por el obispo es la más antigua y ésta se desdobló en otra unción reiterada en la cabeza practicada por el presbítero.

Esta particularidad del antiguo *ordo* bautismal romano proviene, verdaderamente, de un desdoblamiento de la única unción primitiva, la cual se ha conservado a lo largo de los siglos en las demás iglesias de Occidente. Además, desde muy pronto, la unción episcopal dejó de impartirse en la cabeza para combinarse mejor con una signación que ha dado lugar a la crismación de la frente y sólo se conservó la primera unción presbiterial de la cabeza después del bautismo[161].

Sólo fue más tarde cuando el pontífice romano Inocencio I queriendo armonizar las dos unciones frontales –la presbiteral y la episcopal– en pugna en

---

[159] Cf. J.-P. BOUHOT, *La confirmation*…, pp. 37-38, y pp. 59-60.

[160] Cf. D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites postbautismaux dans les Eglises d'Occident*: Anton. 14 (1939) 263, y *Les rites liturgiques latins de la confirmation*: MD n. 54/2 (1958) 53-78, esp. 56, que se apoya en las investigaciones de A. BAUMSTARK, *Christus Iesus, ein Alteryumskriterium römischer liturgischer Texte*: StC I (1912) 44-45.

[161] Realizamos nuestra reflexión personal siguiendo los datos que nos aporta J. COPPENS, *op. cit.*, pp. 333-334, nota 2, y p. 354.

su tiempo, sancionó, definitivamente, por medio de su decretal, el desdoblamiento de la crismación, una unción presbiterial de la cabeza y otra unción episcopal cruciforme en la frente. Ciertamente, podría despistar el hecho de que el *Liber pontificalis* atribuyera al papa Silvestre la institución de este nuevo rito (unción presbiterial de la cabeza), y que sus sucesores lo impusieran a las diversas iglesias locales, como lo corroboran las cartas de Inocencio I y de Gregorio el Grande.

Ahora bien, sobre la manera de justificar la necesidad de la *consignación episcopal* ("a causa de la propaganda herética"), según Bouhot, partiendo del supuesto de que el pensamiento del redactor de la primera edición del *Liber Pontificalis* difiriera del de los papas, al usar un documento antiguo del siglo IV, ésta significaba la participación a la fe de la Iglesia en la comunión con el obispo, cuya justificación concordaría con la mentalidad del siglo IV, en la que se ligaba en una misma celebración –como fue constatado a propósito de Novaciano– bautismo, comunión con el obispo, donación del Espíritu y adhesión a la fe auténtica[162]. Pero este aserto queda un tanto vago al pasar por alto que la comunicación del Espíritu venía ya significada en la originaria signación (*sphragís*) del obispo como bien figura en la carta del papa Cornelio –más aún en la traducción de la historia de Eusebio de Cesárea que hace Rufino de Aquilea en la que intercambia la *sphragís* episcopal por el "sello del crisma" (consignación crismal)[163]– y, sumado a esto, tenemos en cuenta la conexión tan estrecha que guarda el vocablo *sphragís* con el Espíritu Santo en los escritos del Nuevo Testamento[164].

---

[162] Cf. J.-P. Bouhot, *La confirmation*…, p. 38.

[163] Cf. Rufino de Aquilea, *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, vol. 9, 2, *Eusebius*, t. II, Leipzig 1908, p. 621; cf. también según la nota de Routh, *In Cornelii papae epist*. *IX ad Fabium Antiochesem Episcopum*: «*...nec signaculo chrismatis consummatus sit*...» (PL 3,757-786):

[164] Según J. Coppens, la signación considerada en sí misma, independientemente de la crismación de la frente a la que se yuxtapone, no fue en la Iglesia antigua el símbolo sacramental del Espíritu Santo. Las oraciones litúrgicas que la acompañan en los más antiguos rituales no contienen ninguna alusión, como, por ejemplo, se refiere a la *Tradición apostólica* y sus documentos afines, y a los *sacramentarios gelasiano* y *gregoriano*, y a los de *Autun*, *Bobbio* y *Auxerre* (cf. J. Coppens, *op*. *cit*., p. 319). Fue más tarde cuando la introducción del rito romano en las diversas iglesias de Occidente transfirió la importancia atribuida a la crismación bautismal sobre la *sfragis* final reservada al obispo, pues mientras tanto la Iglesia de Roma había relacionado la colación del Espíritu a la unción-consignación episcopal. Para corroborarlo Coppens apela a varios testimonios como son: dos pasajes de Hipólito de Roma (*In Danielem* lib. I, c. XVI, ed. Bonwetsch-Achelis, (CSEG), Berlin 1897, pp. 26-27; y *De Christo et Antichristo* 59, PG 10,779-780, y cf. también *In Susannam*, v. 18, PG 10,693-694), a la carta de Cornelio y a la traducción de la historia eclesiástica de Eusebio de Cesárea que hace Rufino, los cuales insinúan que, bajo los pontificados de Calixto y Cornelio, la crismación se acompañaba de la *sfragis* y era interpretada como parte del rito de la confirmación (cf. J. Coppens, *op*. *cit*., p. 341).

Un argumento similar al de Bouhot es constatado por P. de Puniet, a partir del *Liber Pontificalis*, al conceder que, antes como ahora, solamente la unción reservada al obispo era la coladora del Espíritu Santo, mientras que la primera unción presbiteral, de institución más reciente que la segunda no tendría más sentido que el de una pura ceremonia[165].

En cambio, para A. Mostaza la interpolación de la segunda edición del *Liber Pontificalis* parece más bien una tentativa de justificar la praxis vigente en otras iglesias en las que, a diferencia de la Iglesia Romana, existía solamente una crismación postbautismal frontal administrada por los presbíteros. Y muestra cómo, a juicio del retocador del *Liber Pontificalis*, la crismación permitida a los presbíteros no tenía el sentido de una simple ceremonia, sino más bien el rito mediante el cual se concedía el Espíritu Santo, y aduce para ello el motivo de peso asignado que parece desprenderse del decreto: *propter occasionem transitus mortis* ("a causa del peligro de muerte")[166].

b) Las eventuales intervenciones papales

Dentro de los dominios de Roma, nos encontramos con la atestiguación del uso de la imposición de las manos postbautismal en una carta que el papa Vigilio (537-555) dirige a Profuturo de Praga, en el año 538, con ocasión de la reconciliación de conversos herejes, en la que distingue la imposición de las manos de la iniciación (que se verifica por la invocación del Espíritu), de la que, gracias a los frutos de la penitencia, reintegra a la santa comunión, y habla de ella como de un aspecto conocido por Profuturo[167].

Más tarde, hacia finales del siglo VI, tenemos la no menos sorprendente y vacilante intervención del papa san Gregorio Magno (590-604). El papa en un primer intento para imponer la disciplina romana en una primera carta escrita en septiembre del 593 a Jenaro, obispo de Cagliari (Cerdeña), declaraba, contra los presbíteros, lo que sigue a propósito de dos puntos concretos sobre la confirmación:

1) La no reiterabilidad del signo de la cruz en la frente con el crisma realizado por los obispos;

---

[165] Cf. P. DE PUNIET, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*: RQH año XXXVII, t. 72 (1902) 382-423, esp. 408.

[166] Cf. A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El problema del ministro extraordinario de la Confirmación*, Salamanca 1952, pp. 16-17.

[167] VIGILIO (PAPA), *Ex Epistola Vigilii Papae ad Profuturum Bracanemsem* (PL 69,19-20; G-T 2, p. 1022).

2) y la prohibición de que esta unción en la frente la sigan realizando los presbíteros, estando reservada únicamente al obispo, solamente, les autoriza a que unjan con el crisma el pecho de los bautizados:

"Los obispos no tuvieron la temeridad de reiterar la unción del crisma en la frente de los niños que deben ser bautizados, pero los sacerdotes harán la unción a los bautizados en el pecho, de forma que los obispos la hagan enseguida en la frente"[168].

Pero a causa del escándalo y resistencia abierta que produjo tal prohibición entre los afectados, ya que los presbíteros ítalo-grecos no estaban dispuestos a someterse a dicha norma dado que la costumbre de la confirmación estaba muy arraigada, el papa en su buen hacer escribió otra carta un año más tarde (mayo del 594) al obispo de Cagliari admitiendo en Cerdeña que, en caso de necesidad y en ausencia del obispo, el sacerdote podía administrar, según la costumbre local, la consignación (segunda unción). Y justifica la prohibición de la carta anterior, alegando que la había dictado siguiendo la antigua costumbre romana:

"Nos ha llegado que algunos se han escandalizado por lo que hemos prohibido a los presbíteros, dar la unción del crisma a los que deben ser bautizados. Sin embargo, lo hemos hecho conforme al uso antiguo de nuestra Iglesia. Pero si algunos experimentan alguna aflicción, concedemos a los presbíteros, en ausencia de los obispos, la facultad de dar la unción del crisma también en la frente de los bautizados"[169].

Por el contrario, en su región metropolitana, el papa vigila para que se aplique el rito romano. El caso es que Gregorio Magno trató así de corregir el abuso en esta isla, al igual que ya hiciera Inocencio I en Roma, aun estando la iglesia de Cerdeña de buenas y frecuentes relaciones con él y aun sabiendo que Cerdeña no formaba parte de su región metropolitana, ya que gozaba de una autonomía local y que había estado o bien bajo la influencia de la Iglesia de Oriente después de la conquistas bizantinas o bien de las Iglesias de la Galia y España, en las que la administración de la confirmación era concedida

---

[168] Gregorio I El Grande, *Opera*. *Registrum epistolarum* IV, 9, (CChr.SL 140), [ed. D. Norberg], Turnholti 1982, p. 226, (cf. texto latino en PL 77,677; y cf. también en: P. Ewald – L. M. Hartmann, MGH, *Epistolarum tomi pars I*, Berlin 1887, p. 242). Cf. D. L. Greenstock, *El problema de la confirmación*: CTom 80 (1953) 215; A. Heinz, *La célébration de la confirmation selon la Tradition Romaine*: QuLi 70/1-2 (1989) 35-36; y también la sístesis histórica de M. Macarrone, *L'unité du Baptême et de la confirmation dans la liturgie romaine du III^e^ au VII^e^ siècle*: Ist. 31, n. 3 (1986) 266, nota 17, y 267, nota 18.

[169] Gregorio I El Grande, *Opera*. *Registrum epsitolarum* IV, 26, (CChr.SL 140), [ed. D. Norberg], Turnholti 1982, pp. 245-246, (cf. también en PL 77,696; y MGH, *Epistolarum tomi pars I*, p. 261).

por los simples sacerdotes. Además, en cierta forma, en su primera norma, el pontífice recomendaba a los obispos que no descuidasen hacer sus visitas episcopales, como ya hizo alusión a ellas san Jerónimo en el siglo IV. Por otro lado, se confirma la benevolencia y flexibilidad pastoral que tuvo para reconocer como viables, al lado de la tradición romana, otras costumbres litúrgicas.

c) Los libros litúrgicos romanos de los siglos VI-VIII

El primer sacramentario que presentamos es el *Sacramentarium gelasianum* que estuvo en uso en Roma y quizás también en Letrán, y ha conservado varios rituales, en los cuales se describen detalladamente los ritos postbautismales junto a sus rúbricas y sus fórmulas. La historia de su redacción es bastante compleja, pero ha conducido a los estudiosos a descubrir una compilación de la segunda mitad del siglo VII, que comprende un núcleo de textos más antiguos que se remontan al siglo VI o incluso antes. Este sacramentario papal nos permite hacernos una idea de la celebración de la iniciación unitaria que se practicaba en Roma por esta época[170].

El ritual del bautismo se encuentra insertado en el cuadro de la liturgia de la Vigilia pascual. Este ritual describe la sucesión de los ritos postbautismales casi exactamente a como aparecían en la *Traditio apostolica* de Hipólito cuatro siglos antes. En primer lugar, el sacerdote hace una primera signación de la nuca (o cráneo) con el crisma recitando una fórmula declarativa:

"Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que te ha hecho renacer del agua y del Espíritu Santo, y que te ha redimido tus pecados, Él mismo te unja con el crisma de la salvación en Cristo Jesús nuestro Señor para la vida eterna" (n. 450)

Inmediatamente después, el obispo impone la mano sobre los neófitos y la rúbrica indica que el rito se realiza *ad consignandum* –nada permite distinguir con certeza si esta imposición se hacía individualmente por contacto con la mano derecha o de forma colectiva[171], con una fórmula deprecativa que se trata de una invocación del Espíritu Santo *septiforme*:

---

[170] *Liber sacramentorum Romanae aecclesia ordinis anni circuli, (Codex Vatic. Reginensis lat. 316)*, (ed. L. C. MOHLBERG), (Rerum Ecclesiasticorum Documente, Series Maior, Fontes IV), Romae 1960; (cf. PL 74,1111-1112). La historia de este libro litúrgico ha sido, nuevamente, estudiada por A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien (Vat. Reg 316), sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIe siècle*, (Bibliothèque de théologie, sér. IV,1), Tournai 1958, pp. 164-166. Seguimos también el examen crítico realizado por J.-P. BOUHOT, *La confirmation*…, Paris 1968, pp. 60-63; V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e^ au VI^e^ siècle*…, Spoleto 1988, pp. 620-624, y J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, pp. 171-175.

[171] Apreciación que compartimos con A. HEINZ, *La célébration de la confirmation selon la Tra-*

"Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, tú que has hecho renacer a tus servidores del agua y del Espíritu Santo, y que les has redimido sus pecados, tú Señor, envíales tu Espíritu Santo Paráclito y dales el Espíritu de sabiduría y de inteligencia, el Espíritu de consejo y de fuerza, el Espíritu de ciencia y de piedad; llénalos del Espíritu del temor de Dios, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, con quien tú vives y reinas siempre, Dios, y con el Espíritu Santo, por los siglos de los siglos. Amén" (n. 451).

Por último, el tercer rito postbautismal, reservado también al obispo, consiste en una signación de la frente con el crisma acompañada de una fórmula aclamativa: «Signum Christi in vitam aeternam» (n. 452), sin hacer alusión expresa ni a la unción ni a la operación del Espíritu Santo.

Normalmente, los bautismos se celebraban en Pascua como lo marca el sacramentario, pero eso no quita que también se celebraran en Pentecostés u otras fechas. Por eso mismo, el compilador del *Gelasiano* introdujo una serie de formularios bautismales ocasionales, especialmente, destinados al bautismo de los catecúmenos enfermos, que se celebraban en cualquier momento. He aquí, que el siguiente ritual muestra la misma semejanza en cuanto a los ritos prescritos con respecto al anterior. Este ritual observa que, tras el bautismo, tiene lugar la primera unción, el presbítero unge la cabeza (*in vertex*) con el crisma trazando la señal de la cruz y con la misma fórmula declarativa del Gel. 450 (Gel. 609-610).

Luego se da la comunión ecucarística, ello es debido a que se trata de un enfermo, por lo que el obispo no está presente. A continuación (intervalo de tiempo no precisado), el obispo consigna al catecúmeno con una oración deprecativa compuesta sobre el modelo de la plegaria de la unción del ritual anterior (cf. Gel. 451):

"Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, tú que has hecho renacer a tu servidor del agua y del Espíritu Santo, y que le has dado la remisión de todos sus pecados, envía sobre él, Señor, tu Espíritu Santo, el Paráclito, y dále el Espíritu de sabiduría y de inteligencia, el Espíritu de consejo y de fortaleza, el Espíritu de ciencia y de piedad; llénalos del Espíritu del temor de Dios y de Nuestro Señor Jesucristo, y ordena que sea consignado con el signo de la cruz para la vida eterna por el mismo Nuestro Señor Jesucristo, Tú que vives y reinas en la unidad del Espíritu Santo" (Gel. 615).

El obispo termina haciendo la señal cruciforme en la frente con el crisma con la conocida oración del ritual pascual: "Signo de Cristo para la vida eterna" (Gel. 615).

---

dition Romaine: QuLi 70/1-2 (1989) 39. En cambio, V. Saxer, (*Les rites de l'initiation chrétienne du II^e^ au VI^e^ siècle*…, Spoleto 1988, p. 620), se inclina, claramente, por una imposición de la mano colectiva.

En este ritual, el gesto de la imposición de la mano no es mencionado, con todo hay quienes opinan que se sobreentiende en el término genérico "consignación"[172]. A pesar de que el compilador haya pretendido preparar un ritual distinto para el caso de un catécumeno enfermo, recurre al de la vigilia de Pascua, salvo en el caso de un segundo momento en la intervención del obispo.

Si nos atenemos al ritual de la Vigilia pascual, los ritos postbautismales que el *Gelasiano* dispone, tras la triple inmersión, son: una signación crismal de la nuca por el sacerdote, una imposición de la mano del obispo como rito propio de la consignación y, por último, una signación crismal hecha por el obispo sobre cada bautizado. Se puede percibir que las dos fórmulas conservan un evidente parecido literario, a pesar de que la primera es declarativa y la segunda es deprecativa, si bien ésta última podría provenir de un desdoblamiento de la primera, habiendo sido ampliada mediante los carismas de Is 11,2, en base a la tradición heredada de san Hilario y san Ambrosio. En cuanto a la consignación con el crisma, nada hace suponer una confusión entre la segunda unción con el crisma y la signación cruciforme, más bien, para este peridodo, ambos ritos estaban ya perfectamente fusionados. Solamente, su fórmula, en forma aclamativa, sí es original, no se corresponde a la de la *Tradición apostólica* ni a la de los ulteriores eucologios litúrgicos, ya que no se conservará rastro de ella.

El otro sacramentario papal, que nos interesa a nuestro asunto, es el sacramentario del papa Gregorio I (590-604) conocido como *Sacramentarium gregorianum*[173], que ha llegado hasta nosotros por un descendiente directo, fechándolo a finales del siglo VIII, llamado Adriano (*Hadrianum*)[174] –de ahí llamado también *sacramentario gregoriano-adrianeo*, pero los ritos postbautismales que describe representan, igual que el anterior sacramentario, el estado de la liturgia romana de finales del siglo VI[175].

Tras la bendición del agua bautismal, se lee que el sacerdote bautiza y unge con el crisma la cabeza del bautizado pronunciando la siguiente oración declarativa:

---

[172] Cf. J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements*. *II, La confirmation*, Paris 2006, p. 174.

[173] Cf. *Sacramentarium gregorianum* (PL 78,90-91).

[174] Cf. ed. H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Munster Westfalen 1921; y ed. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, t. I, (Spicilegium Friburgense 16), Fribourg 1971.

[175] Según las indicaciones de J.-P. BOUHOT, *La confirmation*…, p. 64, del cual tomamos algunos textos. Este fue el sacramentario enviado por el papa Adriano I -de ahí su nombre- a la Galia bajo el reinado del emperador Carlomagno a finales del siglo VIII.

"Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que te ha hecho renacer del agua y del Espíritu Santo y te ha concedido la remisión de todos sus pecados, Él mismo te dé la unción del crisma de la salud para la vida eterna" (Hadr. 85).

Seguidamente, bajo el título de la rúbrica: *Oratio ad infantes consignandos* ("Oración para la consignación de los infantes") indicaría que el papa (pontífice) imparte la consignación con el crisma en la frente de los niños con una oración deprecativa, oración que acompaña habitualmente la imposición de las manos[176]:

"Dios todopoderoso y eterno, Tú que te has dignado hacer renacer a tus servidores y servidoras del agua y del Espíritu Santo, y que les has dado la remisión de todos sus pecados, del cielo envíales tu Espíritu Santo septiforme, el Paráclito, el Espíritu de sabiduría y de inteligencia, el Espíritu de consejo y de fortaleza, el Espíritu de ciencia y de piedad; llénalos del Espíritu del temor y consignalos en tu bondad, del signo de la cruz para la vida eterna" (Hadr. 86)[177].

En este *Gregoriano* los únicos ritos postbautismales que aparecen son la unción presbiterial con el crisma y la consignación episcopal. La unción con el crisma es única, ya que al ser un sacramentario papal el obispo está presente en el bautismo, ella es hecha por el presbítero. La segunda unción –idéntica a la consignación hecha por el obispo– no es mencionada, aunque aparece implicada en el título que adentra al gesto y en la parte final de la oración epiclética.

Sobre el modo de realización de la imposición de las manos, según J. Coppens el *sacramentario gregoriano* habría innovado en cuanto a la naturaleza de la imposición de las manos al prescribir en lugar de la antigua imposición de la mano por contacto, repetida en particular para cada confirmando, una bendición colectiva de los candidatos al principio de la celebración litúrgica[178].

Sin embargo, el padre Van den Eynde, agudamente, anota que san Ildefonso de Toledo[179] es el primer testimonio que habla de la imposición de las manos por contacto, esto se da ya para la liturgia hispana del siglo VII. De hecho, apunta que ningún texto antiguo de la liturgia africana, milanesa o galicana aporta datos que sostengan la opinión de Coppens[180]. Para la liturgia romana,

---

[176] Es la misma oración que la del Gel. 615.

[177] Cf. *Sacramentarium gregorianum* (PL 78,90).

[178] Cf. J. Coppens, *L'impositions des mains et les rites connexes*…, p. 305 y p. 344

[179] Cf. Ildefonso de Toledo, *De cognitionis baptismi* c. 128, (BAC 320), Madrid 1971, p. 360, (cf. PL 96,164-165).

[180] Cf. D. Van den Eynde, *Notes sur les rites postbautismaux dans les églises d'Occident*: Anton. 14 (1939) 227.

un solo documento del siglo VIII-IX, el *Ordo* de san Amando (compuesto hacia el 770-790), indica la práctica de la imposición de manos por contacto[181].

A lo largo de la Edad Media también fueron apareciendo varios *Ordines romanos* destinados a ordenar las disposiciones sobre los ritos de la iniciación en Roma. El primero que mencionamos, muy estimado entre los críticos, es el *Ordo Romanus XI* que describe la ordenación de la celebración litúrgica de la iniciación cristiana. Según A. Chavase[182], el *Ordo XI* fue compuesto hacia mediados del siglo VII (hay quienes lo sitúan entre los siglos VI-VII) a partir de un texto muy próximo al *Sacramentario gelasiano*, que podría incluso ser el mismo *Gelasiano*. Este *Ordo* estuvo destinado a los sacerdotes –bajo la presidencia del obispo– que celebraban los ritos de la iniciación cristiana en las iglesias romanas.

Los ritos postbautismales que prescribe este *Ordo XI*, en el *Ordo baptismi* de la Vigilia pascual, aparecen como los describimos en el siguiente orden[183]. Tras el bautismo, que realiza el obispo de uno o varios niños y en el que es ayudado por un diácono designado, los niños son sacados de la fuente batutismal y presentados en brazos a alguno de los sacerdotes. Entonces, los nuevos bautizados reciben del sacerdote una unción con el santo crisma cruciforme en la coronilla, con el dedo pulgar mojado en crisma, diciendo la oración:

"Dios omnipotente, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que te ha engendrado de nuevo del agua y del Espíritu santo y te ha concedido el perdón de todos los pecados, te unge con el crisma de la salvación en Jesuscrito Nuestro Señor, para la vida eterna" (n. 97).

Después, una vez vestidos, son colocados en círculo, según el orden de su inscripción, alrededor el obispo y éste los confirma mediante la invocación del Espíritu Santo *septiforme* (n. 100)[184]. Aunque el texto no lo dice, verosímilmente, se da por hecho que el obispo extendía las manos (o la mano derecha) de forma colectiva por encima de los confirmandos[185]. Luego se realiza la con-

---

[181] L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris [5]1925, p. 490: «Et surgit a sede de consignatorio et vadit in in dexteram partem masculorum, dicendo orationem et tangendo capita eorum de manu».

[182] A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien (Vat. Reg. latin 316)*, Tournai 1958, pp. 166-171.

[183] Seguimos la edición castellana: *El bautismo en la Roma medieval (Ordo Romanus XI)*, (Cuadernos Phase 65), CPL, Barcelona 1995, pp. 48-49.

[184] Cf. ed. M. ANDRIEU, *Les "Ordines Romani»" du haut moyen-âge*, t. 1: *Les manuscrits*, (SSL 11), Louvain 1931, p. 8; t. 2: *Les textes*, (SSL 23), Louvain 1948, pp. 363-447, "para los ritos postbautismales" p. 446.

[185] Cf. A. HEINZ, *La célébration de la confirmation…*: QuLi 70/1-2 (1989) 39. La oración de invocación tampoco aparece recogida en el n. 100 del *Ordo XI*. No obstante, los historiadores críticos creen que se seguía conservando la misma oración que en este preciso lugar contiene el *Gelasiano* n. 451.

signación crismal *in fronte*, el obispo moja el dedo pulgar en el aceite del pocillo (crisma) que le han presentado y signa trazando una cruz la frente de cada uno de los confirmandos. La famosa fórmula aclamativa que acompañaba la consignación crismal en el *Gelasiano*: "Signo de Cristo para la vida eterna", el *Ordo XI* la sustituye por una oración en recuerdo a la Santa Trinidad: «*In nomine patris et filii et spiritus sancti*. *Pax tibi*» (n. 101)[186]. Por último, tiene lugar la primera comunión eucarística de todos los niños iniciados (con la especie del vino), previendo que no coman nada ni sean amamantados después del bautismo (n. 103)[187].

En el *Ordo Romanus XI*, el libro litúrgico más antiguo de las ceremonias litúrgicas romanas, tenemos el testimonio de la unidad de los tres sacramentos de la iniciación, en Roma, difundido después en el país franco[188].

Para recrear cómo se llevaba a cabo la confirmación de los neófitos en Roma (concretamente, en la basílica de Letrán), mostramos una descripción del antiguo *ordo* romano que nos brinda Louis Duchesne con los siguientes detalles:

"Mientras continuaba el bautismo, el pontífice se iba al *consignatorium*[189] donde le trajeron los neófitos para la ceremonia de la consignación. El lugar consagrado era, desde le papa Hilario (461-468), la capilla de la Cruz, detrás

---

[186] Fórmula mantenida por los *Ordines romani* XXVII, XXVIII y XXX B (M. Andrieu, *Les "Ordines Romani"" du haut moyen-âge*, t. III: *Les textes*, (SSL 24), Louvain 1951, p. 361, 408 y 473), así como por el Pseudo-Alcuino (*De div. off.*, IX, 20, PL 101,1220), Amalario de Metz (*De eccl. off.*, lib. I, 27, PL 105,1053C) y Durando de Mende en su *Rationale*, cf. D. Van den Eynde, *Les rites liturgiques latins de la confirmation*: MD n. 54/2 (1958) 60.

[187] Cf. *Ordo Romanus XI*, (Cuadernos Phase 65), pp. 50-51. Según Bouhot, el *Ordo XI* se ajusta estrechamente a los *rituales* 2 y 3 del *Sacramentario gelasiano*, pero erróneamente señala que la imposición de la mano no es mencionada, lo que, a su juicio, probaría que este gesto no era aún habitual en la liturgia romana. También comenta que al reemplazar la antigua fórmula de la signación por una simple invocación trinitaria, deduce -incorrectamente- que la signación ha desaparecido, (cf. *La confirmation*…, pp. 65-66).

[188] En la Galia se difundió por medio del *Sacramentario de Gellone*, un tipo de Gelasiano franco, compuesto de mediados del siglo VIII (760-770), cf. *Liber sacramentorum Gellonensis*. *Textus*, ed. A. Dumas, (CChr.SL 159), Turnholti 1981. Vésase el examen que presenta P. de Clerck, *La dissociation du baptême et de la confirmation au haut moyen-âge*: MD n. 168 (1986/4) 56.

[189] Todo parece indicar que el vocablo aparece por primera vez en el *OR XXX*, a finales del siglo VIII (*OR XXX*, n. 52, ed. M. Andrieu, *Les "Ordines Romani»" du haut moyen-âge*, t. III: *Les textes*, (SSL 24), Louvain 1951, p. 473). Por lo visto, en la ciudad santa de Roma, los *Ordines romani* indican junto al baptisterio lateranense, como *locus chrismalis* o *chrismatorium* (es decir, como lugar de la crismación), una pequeña capilla, que hay quienes la identifican con el oratorio de la Cruz (*Oratorium sanctae crucis*), y otros, en cambio, la reconocen como la capilla de San Venancio. Cf. M. Righetti, *Los sacramentos*, en: *Historia de la Liturgia*, t. II, (BAC 144), Madrid 1956, p. 731. Ver también N. Ciavolino, *Il luogo della confermazione*: La Vita in Christo e nella Chiesa 4 (1991) 38-39.

del baptisterio. Antes de entrar, los nuevos bautizados se presentaban, primeramente, a un presbítero, que les hacía sobre la cabeza una unción con el aceite perfumado del santo crisma, diciendo: «*Dios omnipotente, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que te ha regenerado del agua y del Espíritu santo y te ha concedido la remisión de todos los pecados, te unge con el crisma de la salvación para la vida eterna*». Entonces, los bautizados tomaban sus vestidos, o más bien se revestían de nuevo, de color banco, asistimos por sus padrinos o madrinas. Llegados frente al obispo, ellos se colocaban en grupo sobre los cuales el pontífice pronunciaba, en primer lugar, la invocación al Espíritu Santo (oración descrita anteriormente, cf. Hadr. 86). A continuación, el pontífice hacía el signo de la cruz en la frente de cada neófito con su pulgar mojado en el santo crisma. Al mismo tiempo, decía a cada uno de ellos: «In nomine patris et filii et spiritus sancti. *Pax tibi*». Una vez terminada la consignación, la procesión se formaba para entrar en la basílica, donde se celebraba la misa y donde los nuevos iniciados participaban de la primera comunión"[190].

Todos estos sacramentarios y *Ordos* medievales nos describen todavía la sucesión de los ritos postbautismales de forma similar a como nos han llegado por vez primera en la *Traditio Apostolica* de Hipólito de Roma. Sin embargo, se aprecian algunas diferencias. En primer lugar, en Roma, se ha mantenido la *doble unción postbautismal* con sutiles variaciones: la primera, al salir de la piscina bautismal, que realizaba el presbítero sobre todo el cuerpo ha sido reducida a una unción sacerdotal con el santo crisma haciendo el signo de la cruz en la cabeza (*in cerebro*, *in vertice*); y la segunda unción, justo antes del beso de la paz y la Eucaristía, que si antes la hacía el obispo en la cabeza, ahora ya está perfectamente identificada con la consignación cruciforme con el crisma en la frente de los confirmandos.

En el curso de la Alta Edad Media los niños pequeños eran bautizados, crismados y eucaristizados junto a los adultos en una misma celebración comunitaria, por lo que se mantenía la unidad de los tres sacramentos de la iniciación cristiana.

2.3.1.3. Las particularidades del rito galicano de los siglos VI al VIII

a) Desarrollos y características de la confirmación en el rito galicano según algunos autores francófonos

Aparte de las prescripciones canónicas de algunos de los concilios galos y sacramentarios de los siglos IV y V, que anteriormente hemos recogido y co-

[190] L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris [5]1925, pp. 321-322.

mentado, contamos, especialmente, con los escritos y los tratados de autores francos entre los siglos VI al VIII, que nos informan sobre los ritos postbautismales y su situación temporal hacia el final de la patrística en Occidente.

Entre finales del siglo V y comienzos del siglo VI, nos encontramos con el curioso testimonio de san Avito de Viena († 525), obispo de Viena desde el 494 al 518, que dirige una carta al rey Clodoveo, en el 496, felicitándole por su reciente bautismo (celebrado en la Navidad del 494, al cual no pudo asistir), por el que se convirtió al cristianismo. Un bautismo comentado con un estilo poético:

"Cuando las numerosas manos juntas de los pontífices (obispos)… restauran los miembros reales por las aguas vivificantes, cuando ellas cubren la cabeza… delante de los siervos de Dios, cuando, envuelto con sumo cuidado, reviste bajo la melena de sus cabellos el casco salvífico de su unción sagrada, cuando habiendo quitado la coraza de su armadura, los miembros inmaculados de su cuerpos resplandecen el parecido blanqueador de sus vestidos…"[191].

En este comentario, Avito de Viena, lo mismo que Salviano de Marsella y el concilio de Orange, sólo menciona una unción crismal inmediatamente después del bautismo, unción sobre la cual no hablan ni Fausto de Riez ni Gennadio de Marsella. Por otra parte, no hace alusión alguna a la imposición de la mano, entendida en sentido "confirmatorio", como la describió Fausto de Riez y la han comprendido muchos estudiosos del tema. Esto es comprensible ya que la crismación era durante esta época, en la Galia, el único rito postbautimal que seguía al bautismo[192].

Si nos situamos en la zona mediterránea del sur de la Galia, nos encontramos con el testimonio de Cesáreo de Arlés († 542), obispo desde el 502 al 542. La *Vida de san Cesáreo*, escrita de forma conjunta por varios de sus discípulos nos aporta algunos datos interesantes.

---

[191] Avito de Viena, *Epist. 41 ad Chlodoveum regi* (PL 59,258).

[192] Sin embargo, Avito de Viena sí habla de la imposición de la mano en la reconciliación de los herejes, cf. *Epist. 6 ad Victorius Grenoble* (PL 59,225AB) y *Epist. 24 ad Esteban de Lyon* (PL 59,240-241). Parece ser que la unción crismal también era usada, pues según el canon 16 del concilio de Épanoe (a. 517), (cf. C. de Clercq, *Concilia galliae* (a. 511-695), (CChr.SL 148A), Turnhout 1963, p. 28; Mansi VIII, col. 561), presidido por Avito, recomienda la crismación realizada por el obispo para la reconciliación de los herejes en peligro de muerte. Según L.-A. van Buchem, (cf. *L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte*…, pp. 175-181, esp. p. 181), el contenido de este canon se corresponde exactamente con el canon 1 del concilio de Orange (ed. Munier, *Concilia galliae* (a. 314-506), (CChr.SL 148), p. 78; Mansi VI, col. 435), y con el canon 26 del concilio de Arlés II (ed. Munier, *Concilia galliae* (a 314-506), (CChr.SL 148), p. 119; Mansi VII, col. 881). Sin embargo, en ninguno de los tres cánones de estos concilios se menciona explícitamente la imposición de la mano para la admisión de los herejes.

El obispo se dirige al baptisterio de las parroquias rurales *ad oleum benedicendum*: "Cada año, en los días apropiados, viene al baptisterio para bendecir el óleo (*chrisma*)"; y al mismo tiempo "consignar los niños"[193]. Todo ello hace suponer que la crismación se hacía en forma de cruz. Por otra parte, no hay ningún dato que indique la existencia de una segunda unción con el crisma al estilo romano, ni tampoco rastro alguno de una imposición de la mano. Por tanto, a los ojos de los investigadores del asunto, en la diócesis de Arlés la confirmación es identificada con la crismación[194].

Por otro lado, Cesáreo de Arlés, sí hace mención, en sus *sermones* (*Sermo 64* y *204*), al rito del lavatorio de los pies, tal como ya lo encontramos en la iglesia de Milán, que seguía a la consignación crismal; y cuya ceremonia no tenía más valor moral que el de un acto de caridad fraternal y el de un compromiso para practicar la virtud de la hospitalidad[195].

Según el importante testimonio de Gregorio de Tours (538-594) nos confirma que la primera unción (y única en la Galia) con el crisma se hacía en la frente en forma de cruz[196]. En su *Historia Francorum*, Gregorio de Tours nos narra el bautismo del rey franco Clodoveo I administrado por san Remigio, obispo de Reims:

"Así pues, el rey habiendo confesado su fe en Dios Todopoderoso en su Trinidad, fue bautizado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y fue impregnado de santo crisma (en la frente) con el signo de la cruz de Cristo"[197].

Gregorio de Tours, al igual que relatara Avito de Viena en su citada carta, tampoco hace referencia alguna al gesto de la imposición de la mano. Por lo que es difícil deducir que la "confirmación" estuviera ya en esta época totalmente separada del bautismo, incluso cuando se tratara del bautismo de un adulto por un obispo. Parece ser que para Gregorio de Tours la crismación (consignación con el crisma) representaba la terminación de la celebración

---

[193] CESÁREO DE ARLÉS, *Vita S. Caesarii Arelatensis* II, 14 (PL 67,1032A).

[194] Es la opinión de D. VAN DEN EYNDE, *Les rites liturgiques latins de la confirmation*: MD n. 54/2 (1958) 73.

[195] CESÁREO DE ARLÉS, *Sermo 64*, ed. G. MORIN, Maredsous, 1ª part. 264, l. 10-12, (CChr.SL 103), Brepols 1953, p. 276; (PL 39,2219 entre los sermones pseudo-augustinianos, *Sermo* 257); ver también *Sermon* 64,2, en: *Sermons au peuple* t. III, (SC 330), [éd. M.-J. DELAGE], Cerf, Paris 1986, pp. 96-99, nota 1); *Sermo 204*, ed. G. MORIN, Maredsous, 2ª part. p. 778, l. 11-13, esp. 12, (CChr.SL 104), Brepols 1953, p. 821; PL 39,2070, (en los sermones pseudo-augustinianos, *Sermo* 168).

[196] Cf. J. COPPENS, *L'impositions des mains et les rites connexes*…, p. 339, nota 1 y 2; y J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, pp. 256-257.

[197] GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, lib. II, cap. XXI (PL 71,227), [cf. ed. W. ARNDT (MGH, *Scrit. rer. merovingicarum*, t. I), Hanovre 1885, p. 93; *Historia Francorum*, lib. V, cap. XI (PL 71,326)].

bautismal, además yuxtapone la ceremonia crismatoria al bautismo reconociéndola como el sacramento del Espíritu. El historiador Van den Eynde constata sin ambigüedades que, en el rito galicano, la unción del *chrisma* es el rito mejor atestiguado de todos[198]. Según testimonia el obispo, aunque, originariamente, el crisma estaba hecho de aceite puro, hacia finales del siglo VI ya era preparado junto con bálsamo[199]. Y hacia el año 600, tal como testimonia el *sacramentario gelasiano*, se convirtió en una práctica corriente mezclar al óleo un poco de bálsamo[200].

En otro pasaje el historiador de la Galia nos describe la misma celebración iniciática, cuando nos cuenta cómo Avito de Viena administra el bautismo y la confirmación a unos judíos conversos[201].

Hay un tercer texto de Gregorio de Tours que todavía expresa mejor la importancia de esta celebración. En su obra *De la gloria de los mártires* nos cuenta la historia, transmitida por el poeta Prudencio, de un sacrificio pagano bajo el emperador Diocleciano, cuyo relato habría sido imposible de no haber sido por la presencia de un soldado romano. El sacrificador pagano habría preguntado:

"Así pues ¿quién es aquí adepto de la secta de los cristianos y contrario a nuestros dioses, que lleva en la frente el signo del santo crisma y adora el árbol de la cruz?"[202].

El relato es legendario como el testimonio de la liturgia practicada en tiempos de Gregorio de Tours, concretamente, la mezcla del bálsamo al aceite de oliva, para preparar el crisma de la unción.

Varios escritores eclesiásticos de la época, como Germán de Paris (†ca. 576)[203], Venancio Fortunato (530-600)[204] y san Eloy de Noyon (588-

---

[198] Cf. D. Van den Eynde, *Les rites liturgiques latins de la confirmation*: MD n. 54/2 (1958) 72.

[199] Cf. Gregorio de Tours, *De gloria martyrum*, lib. I, 41 (PL 71,742B).

[200] Cf. *Sacramentarium gelasianum*, lib. I, 40 (PL 74,1099); y *The Gelasian Sacramentary,* n. 557, (ed. H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary. Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Oxford 1894, p. 71-72).

[201] Cf. Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, lib. V, cap. XI (PL 71,336); (cf. ed. W. Arndt, p. 201).

[202] Gregorio de Tours, *Liber in gloria Martyrum*, n. 40 (PL 71,742), (cf. ed. W. Arndt, p. 514).

[203] Germán de Paris, obispo entre 55 a 576, el crisma representa la gracia comunicada por el Espíritu Santo: «per oleum Sancti Spiritus gratia designatur» *Epistola* II (PL 72,95). También para numerosos autores galos, algunos de los cuales ya hemos citado, la unción del santo crisma añade a la gracia bautismal el don del Espíritu Santo.

[204] Venancio Fortunato, *Carmina Miscellanea*, lib. II, cap. 9, «*In laudem chrismatis*»; lib. V, c. 5, «De judæis conversis per Avitum episcopum» (PL 88,97; 189)

659)[205], también aluden, en sus respectivos escritos, al uso de la unción con el santo crisma y a su consagración el Jueves santo, pero nada informan sobre el gesto de la imposición de la mano. Para J.-Ph. Revel el silencio de estos autores con respecto a la imposición de la mano no es concluyente y se atreve a aventurar que también se podría explicar admitiendo que, en esta época, la "confirmación" –entendida ésta como la imposición de la mano– estaba regularmente separada del bautismo[206], hipótesis que no podemos compartir ni sostener teniendo en cuenta los datos aportados hasta ahora.

En cambio, para J. Coppens, en presencia de todas estas pruebas a favor de la preeminencia del rito de la consignación crismal como único rito postbautismal en la Galia, el silencio de varios autores tales como Próspero de Aquitania[207], Salviano de Marsella[208], Fastidio "el Pelagiano"[209] y *Praedestinatus*[210], no ofrece dificultad alguna a la tesis anterior, la cual sí nos parece más convincente y acertada, a pesar de que solamente mencionan la unción sin hacer alusión expresa a la signación. Por otra parte, Gregorio de Tours y Germán de París parecen ser los últimos testigos de la supervivencia del antiguo rito galicano. En adelante, la penetración del ritual romano irá haciendo cada vez más progresos considerables, ya que los ritos romanos de la iniciación cristiana se fueron admitiendo, progresivamente, en algunas iglesias galas, llegando a interpolarse cada vez más el *sacramentario gelasiano* en el territorio de la Galia[211]. Como veremos más adelante, la liturgia romana quedará definitivamete adoptada en la Galia durante la época carolingia.

b. Los misales galicanos de los siglos VII-VIII

Hacia el siglo VIII nos encontramos en la Galia precarolingia con unas fuentes litúrgicas que vienen a ser una serie de sacramentarios de una conside-

---

[205] ELOY DE NOYON, *Hom*. VIII «In die coenæ domini» (PL 87,623-624).

[206] J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements*. *II, La confirmation*, Paris 2006, p. 259.

[207] PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Liber sententiarum ex operibus S*. *Agustini delibatarum* CCCXLVI (PL 51, 482): «*Christi nomen a chrismate est, id est, ab unctione*».

[208] SALVIANO DE MARSELLA, *De gubernatione Dei*, lib. III, 2 (PL 53,58): «...cum post chrisma ecclesiasticum omnia Dei mandata fecissent…».

[209] FASTIDIO, *De vita christiana*, lib. I (PL 50,383-384): «…in prophetis et sacerdotibus unguntur et regibus».

[210] *Praedestinatus, sive Praedestinatorum Haeresis*, lib. III, 25 (PL 53, 667): «In chrismatis unctione spei nostrae cernimus firmamentum».

[211] Datos clarificadores aportados por J. COPPENS, *L'impositions des mains et les rites connexes*…, p. 340.

rable importancia. Por un lado, el *Missale Ghoticum*[212], el *Missale Bobiense*[213] y el *Missale Gallicanum Vetus*[214], y, por otro, el *Misal de Stowe*[215]. Según las apreciaciones de M. P. Vanhengel[216] son más "sacramentarios"[217] que "misales", ya que representan no sólo los libros litúrgicos más preciosos e intactos conservados de este periodo, sino que además contienen los rituales de la iniciación cristiana de la Galia entre los siglos VII y VIII, porque describen de forma completa y detallada los ritos bautismales, así como las fórmulas que los acompañan. Antes de entrar en las cuestiones relativas a nuestra temática, damos algunos breves apuntes interesantes en torno a la fecha de composición, el origen de la redacción y el lugar de utilización de estos documentos:

– El *Missale Ghoticum* fue escrito hacia la última década del siglo VII o principios del siglo VIII, quizás en Luxeuil. Pero su lugar de uso pudo haber sido la diócesis de Autun, de ahí que haya sido conocido también como *Sacramentario de Autun* (o *Missale Gothico-Gallicanum*), o en Borgoña cerca de Luxeuil.
– En cuanto al *Missale Gallicanum Vetus* (conocido como *sacramentario de Auxerre*), se redactó entre la primera y segunda mitad del siglo VIII, en la escuela de Luxeuil, y entre el noreste y este de Francia. Su uso estuvo centralizado en la Alta Italia, Borgoña o Tours.
– Con respecto al *Missale Bobiense* (también llamado *Sacramentum Gallicanum*), su fecha de redacción podría haber sido el siglo VIII o poco antes del 700, y se sitúa en los alrededores de Luxeuil o en la Alta Italia. No obstante, su lugar de origen es incierto, aunque podría haber estado

---

[212] Ed. crítica C. Mohlberg, *Missale Gothicum*, (Vat. Reg. Lat. 317), (Rerum Ecclesisasticarum Documenta, Series Maior, Fontes V), Herder, Roma 1961, [para la "iniciación cristiana", nn. 252-265, pp. 65-68].

[213] Ed. crítica E. A. Lowe – H. A. Wilson, *The Bobbio Missal*, (Henry Bradshaw Society n. 61), London 1920, [para la "iniciación cristiana", fol. 112-119], (cf. PL 72,500-503).

[214] Ed. crítica C. Mohlberg – L. Eizenhöfer – P. Sifrin, *Missale Gallicacum Vetus*, (Cod. Vat. Lat. Pal 493), (Rerum Ecclesisasticarum Documenta, Series Maior, Fontes III), Roma 1958, [para la "iniciación cristiana", nn. 163-177, pp. 39-42].

[215] Ed. crítica G. Warner, *The Stowe Missal*, (Henry Bradshaw Society n. 32), London 1915, [para la "iniciación cristiana", p. 31].

[216] Para contrastar algunos datos, seguimos -junto a las ediciones críticas que citamos- el estudio crítico de M. P. Vanhengel, *Le Rite et la Formule de la Chrismation postbautismale en Gaule et en Haute-Italie du IV au VIII siècle d'après les Sacramentaires gallicans. Aux Origines du Rituel primitif*: SacrEr/SE 21 (1972-73) 161-222; y cf. J.-Ph. Revel, *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, pp. 260-263.

[217] El *sacramentario* es el "libro del celebrante", contiene esencialmente las oraciones para la celebración de la misa y de los demás sacramentos.

en uso en el sudeste de Francia, en Borgoña o en Bobbio, su origen se situaría en Irlanda.

– Finalmente, el *Misal de Stowe* es igualmente del tipo galicano, pero de origen celta, ya que también apareció en Irlanda como el de Bobbio, probablemente, a comienzos del siglo VIII.

Por lo que se refiere a los ritos de la celebración bautismal, la parte catecumenal de la iniciación solamente es recogida por el *Missale Bobiense*: consignación, tradición del símbolo, triple insuflación; luego, a continuación de la consagración del agua, nuevo exorcismo, rito de *Effatah* y unción de óleo de los catecúmenos[218]. La bendición del agua bautismal es descrita de la misma manera en los cuatro sacramentarios. Como de costumbre, se compone, esencialmente, de un exorcismo, de un prefacio (*contestatio*) consagratorio y, por último, de una infusión del crisma en el agua[219]. Tras esto tiene lugar el bautismo propiamente dicho, precedido de la renuncia a Satanás y la profesión de fe, que es dado en el nombre de la Trinidad con las fórmulas indicativas equivalentes del tipo: "Yo te bautizo en el nombre el Padre…"[220]. Lamentablemente, ninguno de los sacramentarios indica el modo por el que se hacía el bautismo: inmersión o infusión.

En los tres primeros sacramentarios (*Ghoticum*, *Bobiense* y *Gallicanum Vetus*), la estructura de los ritos postbautismales es casi idéntica, todos ellos integran una crismación, un lavatorio de los pies, y una o dos oraciones "Post Baptismum", en una celebración que tenía lugar durante la Vigilia pascual. No obstante, esta identidad queda truncada por el rito de la imposición del vestido blanco que figura, en distintas partes, en el *Gothicum* y el *Bobiense*, mientras que falta en el *Gallicanum*, tal como subrayaremos al final de esta exposición, por ser el último acto que tiene lugar dentro de los ritos iniciáticos.

Justo después del bautismo es conferida la crismación. Las rúbricas que la introducen son iluminadoras en este sentido: "Mientras que le tocas con el crisma…"[221]; "Infusión de crisma"[222]; "Tú esparces el crisma en la frente"[223]. En el *Gothicum* y en el *Gallicanum* la unción se realiza mediante la infusión de crisma, aunque no señalan en qué parte del cuerpo se imparte,

---

[218] *Missale Bobiense* (PL 72,500-502).

[219] *Missale Ghoticum*, sec. XXXIII, nn. 255-259, p. 66 y 67; *Missale Gallicanum Vetus*, nn. 163-169, p. 40 y 41; *Missale Bobiense* (PL 72,500-501); *Misal de Stowe*, p. 31.

[220] *Missale Ghoticum*, n. 260; *Missale Gallicanum Vetus*, n. 174; *Missale Bobiense* (PL 72,502).

[221] *Missale Ghoticum*, n. 261.

[222] *Missale Gallicanum Vetus*, n. 175.

[223] *Missale Bobiense* (PL 72,502): «Suffundis chrisma in fronte eius».

pero todo parece indicar que se hacía en la frente, tal como especifica el *Bobiense*.

En cuanto a las fórmulas recitadas para la crismación en estos sacramentarios, podríamos distinguir dos grupos; no obstante, aclaramos que son idénticas en el *Bobiense* y en el *Gallicanum*, aunque con algunos añadidos posteriores en el primero, y, totalmente, diferente en el *Gothicum*[224]. Por una parte, una fórmula deprecativa (muy cercana a la fórmula romana asignada por el *Gelasiano* para la primera unción postbautismal), que aparece en el *Gallicanum Vetus*: "Dios, Padre de Nuestro Señor […] que te ha regenerado del agua…, Él mismo te unja de su crisma santo para tengas vida eterna"; y, con algunas variantes próximas, en el *Misal de Bobbio* y el *Misal de Stowe*. Por otra parte, hay dos fórmulas indicativas: una en el *Missale Gothicum*, y otra en el *Misal de Stowe*, que ahora pasamos a comentar. Desgraciadamente, la fórmula del *Missale Gothicum* está muy deteriorada:

"Yo te unjo enteramente de crisma de la santidad y te revisto con la túnica de la inmortalidad, que Nuestro Señor Jesucristo fue el primero en recibir del Padre, para que la guardes en su integridad y su perfección hasta el juicio de Cristo y que tú vivas por los siglos de los siglos. Amén".

Tal como hemos insinuado más arriba, el *Misal de Stowe*[225] corrobora los mismos ritos prebautismales que contemplan los *sacramentarios galicanos*. Con respecto a los ritos postbautismales solamente describe la unción de crisma y el lavatorio de los pies. La rúbrica que introduce esta crismación es bastante clarificadora: "Después de que haya sido bautizado, es ungido de óleo (*oleatur*) sobre la cabeza (*in celebrum*) en la frente (*in fronte*)"; en el sentido de que indica que se hacía en la frente de los neófitos y en forma de cruz, y con una fórmula indicativa de recambio que difiere de la de los *galicanos*:

"Yo te unjo de óleo y de crisma de la salud y de la santificación, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ahora y siempre por los siglos de los siglos"[226].

---

[224] Según M. P. Vanhengel por la diversidad de elementos idénticos y divergentes en estos tres rituales estaríamos ante dos tradiciones de un mismo tipo, por un lado el *Gothicum* y el *Bobbiense*, y por otro el *Gallicanum*. Se atreve a insinuar que "el *Bobiense* constituye de una forma u otra el puente entre el *Gothicum* y el *Gallicanum*, que, a fin de cuentas, difiere completamente uno del otro. La interferencia entre el *Gothicum* y el *Bobbiense* es más sensible, pero la relación estrecha entre éste último y el *Gallicanum* permite sugerir que la estructura de los ritos postbautismales del *Gallicanum* es la más primitiva y ella sirvió como modelo de base al *Bobbiense*", M. P. Vanhengel, *Le Rite et la Formule de la Chrismation postbautismale*..., p. 168.

[225] *Misal de Stowe* (ed. G. Warner, (HBS n. 32), London 1915, "iniciación cristiana", p. 31). Cf. J.-Ph. Revel, *Traité des sacrements*. *II, La confirmation*, Paris 2006, pp. 261-262.

[226] *Misal de Stowe* (ed. G. Warner, p. 31), segunda fórmula: «Ungo te de oleo et de chrismate

Ésta última oración recuerda a la plegaria indicada por Hipólito en la *Tradición apostólica* para la segunda unción reservada al obispo de Roma.

Tras la crismación de la frente, los cuatro sacramentarios coinciden en situar el rito del lavatorio de los pies, que, únicamente, Cesáreo de Arlés había mencionado doscientos años antes. El nuevo bautizado es revestido enseguida con los vestidos blancos, según especifica el *Missale Gothicum*. El *Gallicanum Vetus* no menciona este acto por ningún sitio. Y el *Missale Bobbiense* lo coloca antes del lavatorio de los pies. Finalmente, la celebración acaba con una o varias oraciones conclusivas.

Como se ve, en todos estos sacramentarios, la celebración termina sin hacer mención alguna al rito de la imposición de la mano (o de las manos) –ni invocación del Espíritu septiforme, lo cual plantea un problema a los ojos de los historiadores. Precisamente, para P. Galtier se podría plantear la hipótesis de que estos cuatro misales, no eran libros episcopales, sino sacramentarios que servían a los simples sacerdotes, los cuales no tenían el derecho de imponer las manos para comunicar el Espíritu Santo[227]. Pero, si entendiéramos así tal hipótesis, según J. Ph. Revel[228], supondría finalizar con el proceso de separación entre el bautismo y la confirmación, y esto sería algo improbable para esta época y zona del reino galo. Sin embargo, en sentido inverso, podemos insinuar que el silencio de los misales respecto a la imposición de la mano puede ser, perfectamente, cotejado con el de ciertos autores francos, como es el caso de Gregorio de Tours (s. VI) que describe al detalle los bautismos conferidos por los obispos, que no hace mención alguna al gesto de la imposición de la mano. En contra se podría alegar otro detalle, *a priori* deslocalizante, se trata de la omisión que hacen los misales de la comunión eucarística con la que, normalmente, terminaba la celebración iniciática. En cualquier caso, esta objeción no es válida como para justificar la ausencia de la anterior, porque, tal como hemos indicado antes, la celebración bautismal es descrita en el cuadro de la Vigilia pascual durante la cual los neófitos comulgaban[229]. Y con la primera comunión finalizaba la celebración iniciática pascual.

---

salutis et sanctificationis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sanctis, nunc et per omnia saecula saeculorum».

[227] Cf. P. GALTIER, *Imposition des mains*, en: *DThC* VII~2, Paris 1923, cols. 1307-1425, esp. col. 1365; *La consignation dans les Eglises d'Occident*: RHE 13 (1912) 257-301, esp. 284-286.

[228] Cf. J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements*. *II, La confirmation*, Paris 2006, pp. 262-263, y cf. p. 135, el autor supone que al "tratrarse de libros presbiterales, los ritos reservados al obispo son remitidos a una celebración distinta"; sin embargo, cabe preguntarse ¿dónde se hallan tales rituales pontificales para una celebración separada, distinta de la de estos *misales galicanos*, sobre los cuales no parece haber constancia alguna?

[229] Este acto aparece descrito en el *Missale Ghoticum*, sec. XXXIV.

c) Recopilación conclusiva

Podemos comenzar diciendo que, dadas las contrariedades de algunos de los testimonios analizados de este periodo, es difícil llegar a una serie de conclusiones unificadoras. Con todo, a la vista de los datos de las fuentes litúrgicas y de los autores de la época constatamos que durante mucho tiempo el rito galicano se desarrolló de manera autónoma, en el cual como rito postbautismal no se practicaba más que una sola crismación, que al parecer se hacía, desde muy pronto, en la frente, situada inmediatamente después del bautismo.

En cuanto a la imposición de las manos podemos estar conformes en afirmar que, ciertamente, ha existido siempre, pero no en todo lugar, cuya existencia observábamos en los autores galos de los siglos IV y V. Entre los siglos VI al VIII, en buena parte del país galo, la imposición de las manos parece haber desaparecido. En efecto, este gesto perdió su importancia y lugar central como rito postbautismal en favor de una única crismación de la frente, peculiaridad del rito galicano que lo distingue del rito romano. Por lo demás, tanto los autores como los sacramentarios del periodo comprendido entre el siglo IV al VII guardan silencio sobre una invocación al Espíritu Santo septiforme en el rito de la imposición de las manos o de la crismación.

Otro de los ritos postbautismales es el lavatorio de los pies que, en el siglo VIII, se conservaba aún bastante bien en algunos lugares de la Galia, aunque el sentido de su utilidad es meramente moral más que mistérico sacral, por lo que había mermado bastante el alcance sacramental que ciertos autores de épocas pasadas se esforzaron por concederle en otras iglesias, como fue en la iglesia milanesa del siglo IV.

2.3.2. La confirmación durante la época carolingia[230]

2.3.2.1. La reforma carolingia en la práctica de la confirmación e iniciación cristiana

Durante la época carolingia se produjo un fenómeno de envío, recepción y adaptación de la liturgia romana al reino franco-germánico, que supuso un enriquecimiento para la misma liturgia romana y tuvo sus consecuencias para la iniciación cristiana.

[230] Para lo que sigue nos apoyamos en: A. Heinz, *La célébration de la confirmation selon la Tradition Romaine*: QuLi 70/1-2 (1989) 32ss; y D. Borobio, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, pp. 143-144; y en otros autores que citaremos en su momento.

Entre 784 y 791 el papa Adriano I (772-795) envía al emperador Carlomagno (768-814), el llamado *sacramentario gregoriano (Adriano)*[231], para su utilización. Pero al resultar insuficiente para el uso de los presbíteros, que necesitaban mayores adaptaciones, se elaboró el *Suplemento de Alcuino*[232]. Poco después, tenemos la noticia de una carta que Alcuino († 804) había enviado en el año 798, a un amigo sacerdote, anglosajón, llamado Oduino[233], donde presenta la sucesión de los ritos postbautismales, de tal manera que el nuevo bautizado recibe primero la eucaristía: «*corpore et sanguine Dominico confirmatur…*», inmediatamente después (*novissime*) de lo cual es confirmado por la imposición de la mano del obispo. Atribuye, únicamente, a esta imposición de la mano, sin hacer mención alguna a la crismación, la colación sacramental del don septenario del Espíritu. Así resume Alcuino las aportaciones esenciales de la eficacia del sacramento: «*Novissime per impositionem manuum a summo sacerdote septiformis gratiae Spiritum accipit (catechumenatus), ut roboretur per Spiritum Sanctum*»[234]. De este modo, separó el orden de sucesión: bautismo, unción postbautismal con el santo crisma por el sacerdote, luego la primera comunión y, al final, la imposición de la mano episcopal para la transmisión de los siete dones del Espíritu Santo[235].

---

[231] Cf. ed. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien: ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits: edition comparative*, 3 vols. (Spicilegium Friburgense 16, 24, 28), Fribourg 1971-1982.

[232] Cf. J. DESHUSSES, *Le "Supplément" au sacramentaire grégorien: Alcuin ou saint Benoît d'Aniane?*: ALW 9/1 (1965) 48-71, esp. 65-70; y cf. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, t. I, (Spicilegium Friburgense 16), Fribourg 1971, pp. 63-70.

[233] ALCUINO, *Ep*. 134 y 137 *Alcuinus Oduino presbytero baptismi caeremonias exponit*, en: MGH *Epistulae Karolini Aevi II*, (ed. E. DUEMMLER), t. IV, Berlin 1895, p. 202-203, y 211-212, en estas dos cartas, Alcuino cita el opúsculo «Primo Paganus»; (cit. por A. HEINZ, *La célébration de la confirmation selon la Tradition Romaine*: QuLi 70/1-2 (1989) 32). Véase también ALCUINO, *Epistula ad Oduinum presbyterum de baptismi caeremoniis* (PL 101,614); y cf. *Epist*. *XC, ad fratres Lugdunenses* (PL 100,292D).

[234] ALCUINO, *Ep*. 134 (MGH *Epistulae Karolini Aevi II*, Berlin, 1895, p. 203), (cf. *Epist*. *Ad Oduinum, de baptismi caeremonii*, PL 101,614).

[235] ALCUINO, *Ep*. 134 (MGH *Epistulae Karolini Aevi II*, p. 202), y su discípulo RÁBANO MAURO, *De Institutione clericorum*, I, 30 (PL 107,314); añaden un matiz nuevo a la evolución especulativa teológica: "el confirmado *roboratur per Spiritum Sanctum ad praedicandum aliis*". Esta idea de la *fuerza* para el testimonio será ulteriormente desarrollada por la Escolástica latina. Ambos autores citados por I. OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, Madrid 2000, p. 69, nota 20. Una presentación análoga de este orden litúrgico muestra Alcuino en su opúsculo «Primo Paganus», y se encuentra también en el segundo ritual del *Sacramentario gelasiano* (ed. MOHLBERG, n. 611-612 y n. 615-616), en el complemento del *Sacramentario gregoriano-adrianeo* (ed. LIETZMANN, sec. 206, n. 984, ed. DESHUSSES, n. 1088-1089) y en el *Sacramentario de Gellone* (ed. DUMAS, sec. 345, n. 2383-2384), pero en algunos de estos documentos tales secciones están destinadas a un bautismo de urgencia para

Además, un *Capitulario* del 789 pide ya a los obispos que bauticen según la costumbre romana[236]. Como todo ello siguió sin satisfacer, poco tiempo después, el mismo emperador Carlomagno al final de su reinado, probablemente, hacia el 812 e influenciado por Alcuino (teólogo cabeza de su corte), se erige en promotor de la reforma y en unificador de todos los ritos, especialmente, los bautismales. El emperador Carlomagno deseaba saber cómo los arzobispos y los obispos instruían al clero y al pueblo con respecto a la iniciación cristiana. Para ello, escribe un cuestionario a los obispos metropolitanos de su reino pidiendo que le describan mediante unas preguntas el modo de celebrar el bautismo. Resulta sorprendente que sobre la confirmación no plantea cuestión alguna, es decir, ni sobre la crismación episcopal ni sobre la imposición de las manos. Esto dio lugar a una serie de respuestas que determinaron el orden a seguir en adelante[237].

Las respuestas dadas por los obispos no llegaron a ser del todo uniformes. En la carta-respuesta que Alcuino dirige a Carlomango en el tiempo de la septuagésima, tras indicarle que la octava de Pascua es el tiempo más conveniente para la recepción de la confirmación[238], define de nuevo, en términos similares a la carta de Oduino, la naturaleza de la confirmación[239]. Amalario de Metz († ca. 850/51), arzobispo de Tréveris (809-813), al igual que la mayor parte de los obispos que respondieron, se ciñó, estrictamente, a las cuestiones planteadas, por lo que no contestó nada sobre la confirmación, ya que al ser realizada por los obispos no la consideró incluida en la pregunta, tan sólo se limitó a explicar la crismación del bautismo. Poco después, al escribir su obra *De Officiis Ecclesiasticis* (a. 830), estima que las dos unciones (presbiterial y episcopal) contribuyen a la salvación del alma[240], y la imposición de las manos episcopal confiere una mayor gloria en el cielo[241], idea que tendrá una influencia duradera.

---

catecúmenos enfermos, de ahí la ausencia eventual del obispo. Esta situación durará hasta el siglo XII.

[236] *Duplex legislationis edictum* 23, ed. A. Boretius, *Capitula regum francorum*, t. I, Hannover 1881, p. 64.

[237] Una edición crítica de "Epistula Caroli imperatoris" (a. 812), en ed. J. M. Hanssens, *Amalarii opera liturgica omnia*, t. I, (SteT 138), Città del Vaticano 1948, pp. 235-251; (cf. PL 105,223-240). Cf. A. Heinz, *La célébration*...: QuLi 70/1-2 (1989) 3, nota 10; y D. Borobio, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, p. 144, nota 15.

[238] Cf. Alcuino, *Epistula ad Oduinum presbyterum de baptismi caeremoniis* (PL 101,614).

[239] Cf. Alcuino, *Epist*. *LXXX, ad dominum regem* (PL 100,261).

[240] Amalario de Metz, *De Offic*. *Eclesiast*., lib. I, c. 27, 7, ed. J. M. Hanssens, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, t. II, (SteT 139), Città del Vaticano 1948, pp. 140-141, (cf. PL 105,1048).

[241] Amalario de Metz, *De Offic*. *Eclesiast*., lib. I, c. 27 (PL 105,1050). ed. J. M. Hanssens,

Algunos obispos se extienden algo mejor en torno a la confirmación. Así Odilberto de Milán († 814)[242] y Majencio de Aquilea la sitúan después de la comunión, tal como lo hizo Alcuino a pesar de que estaba fuertemente impregnado de la tradición patrística. Majencio de Aquilea identifica la confirmación con la imposición de las manos del obispo, y caracteriza el gesto episcopal como la colación de los siete dones del Espíritu Santo[243].

Solamente dos obispos de la Galia, Teodolfo de Orleáns († 821) y Leidrado de Lyon († 817) fueron los auténticos eruditos en sus respuestas. Pues contrariamente a los testimonios de Alcuino y a los procedentes de los obispos de Italia del Norte, que hablaban de la imposición episcopal de las manos después de la primera comunión; ellos mencionan el orden tradicional romano seguido con la participación específica del obispo: atribuyen las gracias especiales a la imposición de las manos episcopal conjuntamente con la consignación crismal (crismación) que tenían lugar después de la unción postbautismal por el sacerdote y antes de la comunión eucarística[244].

La redacción de las respuestas de muchos obispos parece indicar que se esforzaron por recopilar los datos de la carta que Alcuino había enviado a su amigo sacerdote Oduino. De la ambigüedad en las respuestas de los obispos sacamos una consecuencia lógica. Mientras que los obispos que sitúan la intervención episcopal antes de la primera comunión tenían ante sí el orden antiguo romano que si bien en el reino franco estaba en alta estima, sin embargo, sólo expresaron un ideal, cuya realización desapareció pronto; en cambio, los otros obispos que colocan la intervención episcopal tras la recepción de la eucaristía describían el orden de sucesión que se convirtió en el más habitual en esa época.

Precisamente, las rúbricas de numerosos libros litúrgicos y *ordos* de esta época corroboran esta inversión en el orden de la iniciación al prescribir al sacerdote que bautiza a un niño que, en caso de ausencia del obispo, le administre la primera comunión inmediatamente:

---

[242] En su tratado sobre el bautismo agregó un capítulo: *De impositione manus Pontificis*. La carta y la respuesta fueron publicadas por FR. WIEGAND, *Erzibschof Odilpert von Mailand über die Taufe*, Leipzig 1899, 23-24, 34-36; *Epistola de ritibus baptismi, ad Carolum Magnum Imperatorem* (PL 98,938-940).

[243] Cf. MAJENCIO DE AQUILEA, *Ep. ad Carolum*, en: MGH *Epistulae Karolini Aevi II*, (ed. DUEMMLER) t. IV, p. 538; cf. J. D. C. FISCHER, *Cristian Initiation: Baptism in the Medieval West*, London 1965, 38.

[244] TEODOLFO DE ORLEÁNS, *De ordine baptismi* (PL 105,231-240); y LEIDRADO DE LYON, *De sacramento baptismi, c. VI-IX* (PL 99,861-866); cf. J. D. C. FISCHER, *Cristian Initiation: Baptism in the Medieval West*, London 1965, 67f; (cf. A. HEINZ, *La célébration de la confirmation…*: QuLi 70/1-2 (1989) 32, nota 14).

"El niño será vestido con sus ropas; si está presente el obispo, se le debe confirmar con el crisma, y posteriormente, la comunión. Y si no está presente el obispo, la comunión será dada por un sacerdote y se dirá: «El cuerpo de nuestro Señor Jesucristo te guarde para la vida eterna»"[245].

A medida que la confimación se va consolidando como rito autónomo, el gesto de la imposición de las manos es progresivamente desplazado o sustituido por la crismación. Este cambio se produce cuando la Iglesia gala adopta la liturgia romana y la reforma carolingia impone la tradición romana de una segunda unción postbautismal reservada al obispo, con lo que se convierte, desde entonces, casi en la práctica normal de la confirmación en Occidente.

Por consecuencia, la decisión tomada en Occidente, por la fuerte influencia de Roma, de reservarle al obispo los ritos postbautismales, la imposición de las manos y la consignación crismal, condujo a varias situaciones.

En las ciudades episcopales de la región mediterránea, fácilmente accesibles, el obispo pudo presidir la celebración bautismal y se mantuvo así durante mucho tiempo la tradición litúrgica de la iniciación completa. En Roma, desde el siglo VII al IX, los niños eran bautizados, confirmados y eucaristizados en la misma celebración, en las noches de la Vigilia de Pascua y de Pentecostés, con presencia del obispo[246].

Según nos informan las fuentes litúrgicas, a lo largo del alto medievo se va instaurando la iniciación simultánea no sólo de los *infantes* (lactantes), sino también de los niños pequeños que ya podían hablar, y se va dando una disminución drástica de la de los adultos, práctica simultánea que va a durar hasta el siglo XIII[247].

---

[245] *Sacramentorio gregoriano-adrianeo*, n. 1088-1089, ed. J. Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien*, t. I, (Spicilegium Friburgense 16), Fribourg 1971, p. 379. Este misma rúbrica aparecía en el *sacramentario de Gellone* (s. VIII), de donde la retoma el Gregoriano, cf. *Liber sacramentorum Gellonensis*. *Textus*, ed. A. Dumas, (CChr.SL 159), Turnholti 1981, n. 2383-2384, pp. 346-347. Léanse más datos de libros litúrgicos -para distintas circunstancias (catecúmenos enfermos, infantes graves, etc.)- que aporta P. Borella, *La Confermazione all'epoca carolingia*: RivLi LIV, n. 3 (1967) 199-206.

[246] Cf. S. Regli, *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *MySal* V, p. 294.

[247] Veáse en este sentido el riguroso trabajo, con amplia documentación, realizado por Mons. M. Macarrone, *L'Unità del battesimo e della cresima nelle testomonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*: Lat. LI, n. 1 (1985) 88-152, [y una reproducción acortada del mismo: *L'unité du Baptême et de la confirmation dans la liturgie romaine du III^e^ au VII^e^ siècle*: Ist. 31, n. 3 (1986) 259-272], en el analiza con el máximo rigor que los santos padres y autores latinos y los libros litúrgicos de la Iglesia Romana han conservado siempre la unidad de los sacramentos de la iniciación durante el periodo comprendido entre los siglos III al XVI. Mons Macarrone dedicó este estudio, realizado con ocasión de los debates de la Comisión Mixta Internacional, a S. Em. el metropolita de Peristerion, Mons. Crisóstomo, para probarle que, al menos en teoría, la Iglesia católica sigue la misma costumbre oriental que la Iglesia ortodoxa, cuyo estudio es prácticamente irrebatible.

En las zonas rurales, el obispo no podía estar presente en todos los bautismos de niños administrados por sacerdotes y diáconos. Fue entonces cuando, a partir de la época carolingia, la confirmación comenzó a disociarse, rápidamente y cada vez más a menudo, de la vigilia de Pascua, sobre todo fuera de Roma y en el imperio franco, por influencia de varias causas[248]: la más antigua, por la existencia de diócesis muy extensas en las regiones no mediterráneas en las que se multiplicaron las parroquias rurales; una segunda causa, por la generalización del bautismo *quamprimum* desde el nacimiento, debido al temor de los padres a que sus hijos murieran sin el bautismo[249]; y por otras como el aumento del número de bautismos y la gran proporción del bautismo de niños. Todas estas causas impidieron que el obispo presidiera cada vez menos la iniciación de todos sus fieles, como era la norma antigua.

Al desplazarse la confirmación más adelante, según el espíritu de la época, sólo cabían dos posibilidades: o bien los confirmandos iban al lugar del obispo, se les invitaba a ir a la sede episcopal; o bien el obispo venía al lugar de los confirmandos, se trataba de hacer visitas o itinerarios pastorales de la confirmación.

En las vastas regiones continentales del norte de Europa, desde la época carolingia e incluso un poco antes, los neófitos, que habían sido bautizados en Pascua, eran llevados por sus padres a la sede episcopal para recibir de manos del obispo la confirmación en los días siguientes a la Pascua.

Esta práctica aparece relativamente temprano. La vida de san Farón, obispo de Meaux en el siglo VII –aunque su vida se narra en el siglo IX, nos dice que la multitud de los bautizados se congregaba en la basílica a lo largo de la octava pascual para recibir la confirmación[250]. Un siglo más tarde, la *Vita* de san Ulrico, obispo de Augsburgo (923-973), nos informa que cada año el lunes de Pascua como era costumbre, después de celebrar la misa en la Iglesia de San Afra de su ciudad episcopal, administraba la confirmación en medio

---

[248] Cf. P.-M. GY, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*: MD n. 58/2 (1959) 138-139; y R. BÉRAUDY, *La Confirmación*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, p. 612.

[249] Además, el padre P. de Clerck afirma que, en las parroquias de las aldeas, el bautismo se acerca poco a poco al momento de nacimiento, casi siempre acompañado de una primera comunión, idea sustentada en la teología patrística que considera la Eucaristía tan necesaria para la salvación como lo es el bautismo, en función de Jn 6,53; y remite a P.-M. GY, *Die Taufkommunion der kleinen Kinder in der lateinischen Kirche*, en: H. AUF DER MAUR – B. KLEINHEYER (eds.), *Zeichen des Glaubens*, (FS B. Fischer), Einsiedeln-Freiburg 1972, pp. 485-491; cf. P. DE CLERCK, *Les évolutions de la confirmation à travers les siècles*: QL 79, n. 3-4 (1998) 220.

[250] Cf. *Vita sancti Farontis Meldensis, 103* (MGH *Scriptores rerum Merov*. 5, p. 195); cf. P.-M. GY, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*: MD n. 58/2 (1959) 139.

de una gran afluencia de fieles[251]. El célebre *Sacramentario de Praga*, que data del siglo VIII-IX, tras el bautismo y la unción crismal presbiterial, dice: «*Deinde ad episcopo post octo dies datur eis Spiritus septiformis*» ("Seguidamente, el obispo les entregará el Espíritu septiforme después de los ocho días")[252]. El sacramentario previó como momento privilegiado el día de la octava de Pascua, es decir, al domingo siguiente. Rábano Mauro († 856), arzobispo de Mayence, habla de la costumbre, ya existente en el siglo IX, de la Pascua acabada (*dominica in albis*), el domingo en la octava de Pascua, como el tiempo por excelencia de la confirmación[253]. En cuanto a los gestos rituales, Rábano Mauro, a diferencia de su mentor Alcuino, considera que la unción crismal es la materia esencial del sacramento de la confirmación, porque le aporta su nombre e indica los efectos, pero también señala que la unción crismal es inseparable de la imposición de las manos y se realiza por ella[254]. Para Rábano Mauro, la confirmación se opera por los dos gestos. En este punto su pensamiento es el mismo que el de los obispos galos, Teodolfo y Leidrado. En aquel tiempo, la confirmación estaba acompañaba de la retirada del vestido bautismal, del gorro del bautismo y del *chrismale*[255].

En Roma, el *Ordo Romanus* XV, datado en la segunda mitad del siglo VIII y fuertemente impregnado de los usos francos, pretendió remediar, rápidamente, la falta de la consignación episcopal, cuando ésta no se daba en el mismo día del bautismo el neófito era enviado al obispo lo más pronto posible[256].

---

[251] Cf. *Vita sancti Ulrichi* c. 4 (PL 135,1021CD).

[252] Cf. A. Dold – L. Eizenhofer (eds.), *Das Prager Sacramentar*, Beuron 1962, p. 62.

[253] Cf. Rábano Mauro, *De clericorum institutione* II, 39 (PL 107,353); y Ps.-Alcuino, *De divinis officiis* c. VIII (PL 101,1183D). Cf. P.-M. Gy, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*: MD n. 58/2 (1959) 139.

[254] Cf. Rábano Mauro, *De cleric. inst.* lib. I, 27 (PL 107,313); cf. también *De tinctione baptismi et unctione chrismatis*, lib. I, 25 (PL 107,309). El discípulo más célebre de Rábano, Walafrido Estrabón, posee el mismo pensamiento e identifica bajo una misma expresión la crismación y la imposición de las manos, remontando ambos gestos a la tradición apostólica, cf. *De ecclesiasticarum rerum, exordiis et incrementis*, lib. 1, c. 26 (PL 114,957-961). Cf. P. Bernard, *La confirmatión du VII^e^ au XII^e^ siècle*, en: *DThC* III~1, Paris 1911, col. 1064.

[255] El *OR XI* hace mención del *crismal* que el mismo papa ofrecía, tras el bautismo, a los confirmandos (cf. *OR XI*, n. 99, M. Andrieu, *OR* II, p. 446). Se trata de un pequeño pañuelo que el padrino colocaba a modo de venda alrededor de la frente del ahijado, apenas recibida la unción con el crisma, para protección y reverencia del crisma consagrado. El *chrismale* debía llevarse hasta que la unción se hubiera secado, cuya constatación correspondía al sacerdote en la iglesia, el cual se encargaba de lavar cuidadosamente la frente del neoconfirmado. Cf. M. Righetti, *Los sacramentos*, en: *Historia de la Liturgia*, t. II, (BAC 144), Madrid 1956, pp. 729-730.

[256] *OR* XV, 119, ed. M. Andrieu, *OR* III, p. 120: «Quod si ipsa die minime episcopum invenire potuerint, in quantum celerius possunt invenire, hoc sine dilatione ficiant».

Parece ser que la octava pascual y la semana después de Pentecostés –como testimonia un artículo del concilio celebrado en París en 829[257]– vinieron a ser los momentos privilegiados para la administración de la confirmación en las catedrales episcopales. Esto pudo deberse, probablemente, a la importancia que adquirieron, nuevamente, en el ambiente eclesial de la época, las vigilias de Pascua y de Pentecostés como los días clásicos reservados para la celebración de los bautismos.

Pero, como, ciertamente, sólo una minoría de neófitos podía venir hasta donde estaba el obispo en la octava pascual, para aquellos niños alejados de la ciudad episcopal, que habían sido bautizados por los presbíteros o diáconos, era el obispo quien emprendía unas visitas de la confirmación en su diócesis hasta llegar a las zonas rurales más alejadas. De esta forma, la confirmación se retrasaba hasta la próxima visita pastoral del obispo por las parroquias rurales, y así desapareció pronto la conexión de la confirmación con la Pascua.

Este uso ya se practicaba desde el siglo VII en algunas diócesis[258]. En la vida del obispo inglés san Cutberto († 687) de Lichfield (Lindesfarne), Beda el Venerable († 735) elogia al obispo *lindesfarnensis* en que no ahorraba esfuerzos en la búsqueda de pueblos, los más recónditos, con el fin de administrar la confirmación (imposición de la manos)[259]. En el siglo X, el ya citado

---

[257] Concilio VI de Paris, tit. I, c. 33 (MANSI XIV, col. 560). Este concilio habla exclusivamente de la imposición de las manos sin hacer alusión alguna a la consignación.

[258] El primer testigo en darnos noticias de ello fue san Jerónimo en el siglo IV, cf. *Altercatio contra Luciferanos* 9 (PL 23,172B). La actitud del papa Gregorio Magno (s. VI), en su carta al obispo Jenaro de Cagliari en Cerdeña, es interesante a este respecto, al recomendar tales visitas a fin de preservar la antigua costumbre de la Iglesia romana en las diócesis (PL 77,677).

[259] Ver la reseña de Beda en su *Vita Cutberti* 29 (ed. B. COLGRAVE, *The two lifes of Saint Cuthberti*, Cambridge 1940, p. 25, PL 94,769-7702); cit. por A. HEINZ, *La célébration de la confirmation…*: QuLi 70/1-2 (1989) 36; cf. también *Vita sancti Cuthberti Lindisfarnensis* 32 (PL 94,771-772); (MABILLON, Acta SS. OSB, 2ª ed. t. II, p. 903); cit. por P.-M. GY, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*: MD n. 58/2 (1959) 140. En sus famosas obras, BEDA EL VENERABLE atribuye la donación del Espíritu Santo tanto a la imposición de las manos como a la unción crismal, cf. *Super Acta apostolorum expositio*, c. VIII (PL 92,961), y ambos gestos los identifica claramente, cf. *In Cantica canticorum* lib. II, c. 1 (PL 91,1097-1098), y *Commentarius in Psalmum* XXVI (PL 93,614). En cuanto al ministro de la confirmación, Beda afirma con contundencia que la atribución de la unción crismal, reservada a los obispos, se debe a un espíritu de dominación por parte de ellos: «Propter arrogantiam non concessa est singulis sacerdotibus sicut et multa alia» (*Comm. in Ps*. XXVI, PL 93,614). La evolución litúrgica de poner en el mismo plano los dos ritos (imposición de la mano y unción crismal), y a considerar que el obispo confirma efectuando los dos gestos, atestiguada en algunos libros litúrgicos romanos, con ligeros retoques (cf. Gel. 615 y Hadr. 86); fue canonizada por el papa Gregorio III (731-741) que fue quien mejor expresó el sentir más común del siglo VIII: "Es necesario que (los fieles) sean confirmados por la imposición de la mano y la unción del sagrado crisma", *Epist. VII, ad Bonifacium* (PL 89,584).

caso de san Ulrico de Augsburgo que, cuando llegaba a una parroquia rural en las visitas por su diócesis, tras la celebración de la misa, administraba la confirmación (el santo crisma) durante todo el día a quienes la pedían entre la multitud del pueblo congregado allí[260].

En el continente anglosajón, el obispo misionero anglosajón Bonifacio († 754)[261], hacia la primera mitad del siglo VIII, con el patrocinio de los soberanos carolingios, emprendió varios itinerarios de la confirmación y estimuló a su vez a los obispos a realizarlos, regularmente, una vez al año, en sus diócesis, y pudo así expandir en un clima favorable la devoción a Roma y una mejor recepción de las costumbres de la Iglesia Romana. En su celo misionero, él mismo fundó en Turingia, en Franconia y en Baviera diócesis más pequeñas –por lo que recibió el apodo de 'Apóstol de Alemania'– para asegurar en estas regiones de misión, o ya organizadas, una administración más regular de la confirmación. De esta forma, la praxis de reservar la crismación al obispo se fue extendiendo en el norte de Europa, por la influencia de san Bonifacio[262].

A partir del siglo IX, la celebración de la confirmación se separó cada vez con más frecuencia de la del bautismo, se quiso dar cuerpo al antiguo *ordo* romano de la confirmación, elaborándose para los ritos de la confirmación (imposición de las manos –donde existía–, unción y signación) una serie de textos iniciales y conclusivos[263]. El nuevo ritual, que se configura a partir del giro que marcó la reforma carolingia, lo resume, perfectamente, R. Cabié cuando rubrica:

"Los nuevos usos se presentan bajo la forma de un Ritual, en una compilación denominada *Ordo romanus antiquus* (*Ordo* 50 de Andrieu) que incorporó el antiguo *Ordo XI* enriquecido con algunas adiciones galicanas y que se halla insertado en el *Pontifical romano-germánico*, originario de Maguncia hacia el 950. Este libro renano fue introducido en Roma por los Odones: fue varias

---

[260] *Vita sancti Ulrichi* c. 5 (PL 135,1022D). En el siglo XIII, Durando de Mende, en su obra *Rationale divinorum officiorum*, dice que se puede *confirmare in campo*, aunque prefiere hacerlo mejor en la Iglesia: «Fieri potest confirmatio in campo, melius autem fit in ecclesia aut in atrio ecclesiae», *Rat. div. off.*, VI, 84, Naples 1859, p. 565. Cf. P.-M. Gy, *art. cit.* 140.

[261] Cf. A. Angenendt, *Bonifatius und das Sakramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung*: RQ 72 (1977) 133-183.

[262] Cf. A. Heinz, *La célébration de la confirmation…*: QuLi 70/1-2 (1989) 35, 36, 37.

[263] *Ordo* L, nn. 71-78, ed. M. Andrieu, *OR*, t. V: *Les textes*, Louvain 1961, pp. 288-292. Cf. R. Béraudy, *La Confirmación*, en: A. G. Martimort (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, p. 611. Respecto a la organización de un ritual de la confirmación de cierta consistencia con elementos nuevos en este periodo, cf. G. Riggio, *Liturgia e pastorale della confermazione nei secoli XI-XII-XIII*: EL 87 (1973) 446-472; 88 (1974) 3-31.

veces copiado y retocado, hasta la aparición de los textos que se agruparon con el nombre de *Pontifical del siglo XII*"[264].

Para la liturgia romana, la impartición de la consignación crismal episcopal se acompaña de la fórmula que aparece en el *Ordo* 50: «Confirmo et consigno te in nomine *patris et filii et spiritus sancti*»[265]. El *Pontifical romano del siglo XII* modifica la fórmula con las palabras: «*Iohannes*, vel alio nomine invocans eos, *Signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis, in nomine patris et filii et spiritus sancti*»[266]. Son las palabras que han estado en uso hasta el concilio Vaticano II. El pontifical contiene una imposición de la mano individual por el obispo que sitúa antes de la consignación de la frente: «*imposita manu super capita singulorum*». Estos dos rituales seguían manteniendo la unidad de la celebración de los tres sacramentos de la iniciación para los infantes el sábado santo o también el sábado de Pentecostés, como testimonia el *Pontifical romano del siglo XII*[267], siempre con la presidencia del pontífice u obispo.

Para la liturgia franco-germánica del periodo carolingio, el *Pontifical romano-germánico* del siglo X trae la siguiente fórmula durante la consignación episcopal: «Confirmo te in nomine patris et filii et spiritus sancti»[268]. Antes de realizar esta consignación crismal, el obispo impone la mano sobre los infantes de forma colectiva: «elevata manu super capita omnium dicat»[269]. Sin embargo, este ritual se diferencia del *Ordo* 50 en que se da la comunión a los néofitos, inmeditamente después del bautismo, y, seguidamente, si el obispo está presente, son confirmados[270]. En este ritual del sábado santo aparece ya una inversión del orden de sucesión tradicional, por influencia de los usos

---

[264] R. CABIÉ, *La iniciación cristiana*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1992, p. 630.

[265] *Ordo* L, n. 74, ed. M. ANDRIEU, *OR*, t. V: *Les textes*, Louvain 1961, p. 290. Se introdujo una oración: «Deus qui Apostolis tuis *dedisti Spiritum…*», que resume bien el significado del sacramento y su relación con el misterio de Pentecostés, mediante el *Ordo Romanus antiquus* (*Ordo* L) pasó a la liturgia romana. Esta oración se ha conservado hasta nuestros días (en la reforma del Ritual de 1971, como oración conclusiva, cf. RC 35 y 55)

[266] *Pontifical romano del siglo XII*, n. 32, ed. M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au moyen-âge I. Le Pontifical romain du XII^e siècle*, (SteT 86), Città del Vaticano 1938, pp. 246-248, aquí p. 247.

[267] *Pontifical romano del siglo XII*, n. 37, ed. M. ANDRIEU, *PR* I, (SteT 86), p. 248. Éste ordena que los niños deben llevarse sobre el brazo derecho (cf. p. 247).

[268] *Pontifical romano-germánico*, sec. CVII, n. 40, ed. C. VOGEL – R. ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, t. II*: Le texte*, (SteT 227), Città del Vaticano 1963, pp. 163-164.

[269] *Pontifical romano-germánico*, n. 39, ed. C. VOGEL – R. ELZE, *PRG*, t. II*: Le texte*, (SteT 227), p. 164; cf. sec. XCIX, n. 385, p. 109.

[270] *Pontifical romano-germánico*, n. 37, p. 163.

galicanos imperantes, atestiguados tiempo atrás por los autores carolingios y por algunos sacramentarios de la época, aunque éstos estaban dirigidos para el caso del bautismo clínico.

En Occidente, una vez que se organizó el ritual de la iniciación en función de los niños (pequeños o mayores) se conservó durante bastante tiempo la práctica de la comunión eucarística inmediatamente después del bautismo o después de la confirmación, con la que concluía la celebración[271]. Debido a que no era fácil dar a los bebés la comunión bajo las dos especies, después del siglo X comenzó la costumbre de darles sólo la sangre de Cristo echando unas gotas en su lengua con el dedo meñique o una hoja[272]. Este uso se mantenía todavía en vigor en el siglo XII[273], pero desapareció de la liturgia romana en torno al año 1200, cuando se abandonó la costumbre de dar la comunión a los fieles bajo la especie de vino. Dicho uso está atestiguado en el *Pontifical romano del siglo XII*, cuando el rito de la confirmación, unido al del bautismo, era administrado fuera de Roma por el obispo:

"Entonces, si el obispo está presente conviene que sea él quien confirme con la crismación y la comunión según la costumbre de algunas iglesias. Pero si está ausente, que sea dada la comunión por el presbítero, que los niños que aún no habían conocido el comer y el beber comulguen, o bien con una hoja de una planta, o bien con el dedo untado en la Sangre del Señor y puesto en la boca de ellos, diciendo así el sacerdote: *'El Cuerpo con la Sangre de nuestro señor Jesucristo te guarden para la vida eterna. Amén'*. Pero si ya tienen experiencia que se les dé la comunión según la costumbre"[274].

2.3.2.2. A modo de síntesis

En el curso de la etapa carolingia se van dando modificaciones en la administración de los sacramentos de iniciación que afectan no sólo a la unidad ritual del binomio bautismo-confirmación, sino más bien al orden secuencial y unidad de los tres sacramentos de iniciación. Estos cambios se producen

---

[271] Cf. R. Béraudy, *La Confirmación*, *op. cit*., p. 619. Para la comunión tras la confirmación, cf. *OR* XI, n. 103 (M. Andrieu, *OR*, t. II, p. 446); *Ordo Romanus antiquus* (*Ordo* L) (M. Andrieu, *OR*, t. V, pp. 292-294); *Pontifical romano-germánico*, ed. C. Vogel – R. Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, t. II*: Le texte*, (SteT 227), Città del Vaticano 1963, pp. 110-111. Para la comunión tras el bautismo, en ausencia del obispo, cf. *Ordo Romanus* XV, (M. Andrieu, *OR*, t. III, p. 120); ya antes en el *Sacramentario gregoriano-adrianeo*, n. 1089, ed. J. Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien*, t. I, (Spicilegium Friburgense 16), Fribourg 1971, p. 379.

[272] Cf. Pascual II, *Epistola ad Pontium* (PL 163,442).

[273] Cf. Ivo de Chatres, *Decreti* Pars I, c. 160 (PL 161,96-97).

[274] *Pontifical romano del siglo XII*, n. 29, ed. M. Andrieu, *PR* I, (SteT 86), p. 246.

por una serie de factores condicionantes, entre ellos, el más determinante, la reserva episcopal de la administración de la confirmación. En la perturbación de la sucesión ritual del trinomio bautismo-confirmación-eucaristía debemos tener en cuenta dos aspectos importantes totalmente distintos: por un lado, la separación en el tiempo entre el bautismo y la confirmación, y, por otro lado, la separación temporal unida a la inversión del orden en la administración del binomio confirmación-eucaristía, ya que en numerosas ocasiones la confirmación va precedida de la primera comunión, y entonces la confirmación es administrada más tarde.

Para numerosos autores carolingios del bajo medievo la imposición de las manos –que había estado completamente olvidada por los autores galos de los siglos VI al VII– vuelve a recuperar protagonismo como único rito de administración de la confirmación. En cambio, para otros tantos autores de la misma época la imposición de las manos se practicaba conjuntamente con la crismación de la frente. De este modo, a partir del siglo VII se va imponiendo una nueva corriente en la Iglesia que asocia los dos ritos postbautismales: imposición de las manos junto a la crismación.

Según la progresiva implantación de la liturgia romana desde la época carolingia por el norte de Europa, el periodo de unificación litúrgica impuesto por Roma se establece entre los siglos VIII al XI[275]. Además, las fuentes litúrgicas y los testimonios de los escritores eclesiásticos del periodo carolingio muestran que hacia el siglo IX la separación ritual entre bautismo y confirmación era ya un hecho casi consumado y una praxis bastante generalizada que, como veremos, se convirtió en algo normal entre los siglos XI y XII en todo el Occidente latino. En efecto, hasta el siglo XI inclusive, los libros litúrgicos, tanto romanos como germánicos, y pese a que presentaban algunas particularidades (los textos romanos ignoraban la imposición de las manos), mantuvieron la confirmación entre el bautismo y la primera eucaristía conservando todavía la visión unitaria de los tres sacramentos de la iniciación.

[275] En cuanto a Hispania, los sacerdotes siguieron confirmando según el ritual *Liber Ordinum* (con el que bautizaban y confirmaban en ausencia de los obispos, e incluso en su presencia con licencia del mismos) hasta que este rito mozárabe fue completamente abolido por el papa Gregorio VII (1073-1085), implantando en su lugar la liturgia romana a finales del siglo XI (1074-1081), y así se impuso, definitivamente, la disciplina romana en todo Occidente. Esto constata que en España la confirmación no se separó del bautismo hasta finales del siglo XI. Cf. A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El problema del ministro extraordinario de la Confirmación*, Salamanca 1952, p. 38 y 69. Sobre este asunto, cf. P. DAVID, *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e^ au XII^e^ siècle*, Paris 1947, pp. 391-430; A. FLICHE, *La Réforme Grégorienne*, Louvain 1924; R. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, vol. I, Madrid 1929, pp. 255-281; J.-F. RIVERA, *Gregorio VII y la liturgia mozárabe*: RET 2 (1942) 3-33; y L. SERRANO, *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, t. I, Madrid 1935, pp. 287-321.

En definitiva, se puede afirmar que casi en todas partes la confirmación se distinguía ya del bautismo tanto en la praxis litúrgica como en la reflexión teológica de la época.

3. El desarrollo doctrinal y litúrgico del sacramento de la Confirmación en el segundo milenio de la cristiandad occidental

El largo periodo del segundo milenio de la era cristiana estará marcado no sólo por el cambio de mentalidad filosófica, el abandono del neoplatonismo por el aristotelismo que repercutirá en el desarrollo especulativo teológico sacramental, sino que también estará jalonado de grandes convulsiones debido al Gran Cisma ocurrido entre Oriente y Occidente, como por el Cisma de Occidente acontecido entre Católicos y Reformadores.

En cuanto a la confirmación en Occidente, la especulación escolástica católica ayudará a que el rito alcance su momento de mayor efervescencia y esplendor, cuya delimitación litúrgica y teológica influirá de tal modo, que no sólo se mantendrá hasta tiempos recientes, sino que también tendrá su relativa importancia en la consolidación de la crismación oriental.

3.1. La Confirmación durante la baja Edad Media

3.1.1. La especulación doctrinal y praxis de la confirmación en la escolástica occidental

A partir del siglo XII, al separarse la confirmación del bautismo, la tríada de la iniciación eclosionó en tres sacramentos plenamente autónomos, lo que favoreció que la Escolástica delimitara el septenario sacramental en 1150. Los siete sacramentos van siendo uniformados bajo unas mismas categorías teológicas en un mismo tratado unitario que trataba sobre la gracia, la materia y la forma, la institución por Cristo, etc.

La Escolástica se inspiró en dos documentos medievales principales para la enseñanza especulativa teológica de la confirmación[276]. El primero de ellos, las falsas decretales pseudo-isidorianas del *Decreto de Graciano* que apareció hacia el 1140, incluyeron la famosa homilía de Fausto de Riez, y que a su vez sirvió de base para el derecho eclesiástico medieval, porque al diferenciar la

[276] Cf. P. Llabrés, *Teología de la confirmación*, en: AA.VV., Secretariado nacional de Liturgia, *El Sacramento del Espíritu*, PPC, Madrid 1976, p. 138, quien remite a M.-B. Carra de Vaux Saint Cyr, *Le sacrement de confirmation: Notes historiques*: LV(L) 10 (1961) 16-58, esp. 50-52.

relación entre bautismo y confirmación es cuando la confirmación comienza a gozar de un rango superior al bautismo, ya que si éste es administrado por cualquier cristiano, aquella sólo por la intervención del obispo convirtiéndose en un argumento teológico[277]:

"Por el bautismo nacemos a una vida nueva… y somos purificados (*regeneramur ad vitam… abluimur*); por la confirmación nos fortalecemos para la lucha, somos robustecidos; la confirmación nos arma y equipa para las luchas de la vida eterna (*confirmamur ad pugnam… roboramur; confirmatio armat et instituit ad agones mundi*)"[278].

El segundo texto, un capítulo de la obra de Rábano Mauro († 856), *De Institutione clericorum*, en el que insiste que la gracia sacramental confirmatoria confiere la plenitud de los siete dones del Espíritu[279].

Además, a partir del siglo XIII se va consolidando y siguiendo una misma línea de reflexión especuladora marcada por la irrupción de la filosofía aristotélica y las categorías hilemórficas, por la cual surgirá toda una variedad de *quaestiones* relativas a la concesión de la gracia, y a la *materia* y la *forma* ligadas sobre todo a la institución del sacramento[280] y una multitud de doctrinas desarrolladas por los maestros escolásticos de Occidente[281].

Dentro de la reflexión teológica de la confirmación subrayamos que si el aspecto positivo admirable es que, por la ineterabilidad de la confirmación, se va deduciendo la doctrina del *carácter* al tiempo que se arraiga más dicha irrepetibilidad a partir de Guillermo de Auvernia († 1241) y Hugo de San Caro († 1263), además de consolidarse una celebración litúrgica de rito latino para los tiempos póstumos; el aspecto negativo lamentable de la Alta Escolástica fue que, por razones sistemáticas, se subrayó tanto la unción crismal que, prácticamente, algunos teólogos dejaron de discutir y mencionar la imposición de

---

[277] Cf. T. SCHNEIDER, *Signos de la cercanía de Dios*, Salamanca 1982, p. 116.

[278] *Decretum Gratiani* III, dist. V, c. II y III (PL 187,1855-1857). Paradójicamente, este mismo decreto conservaba todavía la estrecha unidad existente entre el binomio bautismo-confirmación: "Estos dos sacramentos están unidos de tal manera que no pueden de ninguna forma ser separados uno del otro, sino por la muerte, y que uno no puede realizarse sin el otro", GRACIANO, *Decretum, De consecratione*, dist. V ("sobre la confirmación"), c. 3, ed. A. FRIEDBERG, *Corpus Juris Canonici*, Vol. I. *Decretum Magistri Gratiani*, Graz 1955, p. 1413.

[279] Cf. RÁBANO MAURO, *De Institutione clericorum* I, 30 (PL 107,314).

[280] Las controversias y disputas en torno a la institución de la Crismación/Confirmación se tratarán con profundidad en el Capítulo III de esta investigación.

[281] Acerca de la estrecha relación ontológica entre la gracia del bautismo y la de la confirmación para el periodo medieval del siglo XIII, cf. V. NATALINI, *Relazione ontologica della grazia del Battesimo con la grazia della Cresima. Un tretennio di Storia (1225-1255)*: Anton. 37 (1962) 55-114, 219-238.

las manos como materia esencial del sacramento[282]. En Oriente, este proceso se inició ya en la mentalidad y escritos de los santos padres griegos y en los rituales y liturgias orientales desde finales del siglo IV.

En la transición a ese cambio de mentalidad, el escolástico Hugo de San Víctor († 1141), influenciado por san Agustín y el Ps.-Dionisio Areopagita, es certero, en su obra *De sacramentis christianae*, al conceder, por la estrecha unión del bautismo y la confirmación, igual importancia a ambos sacramentos de cara a obrar la salvación, y al reafirmar que salvo peligro de muerte en su retraso, éstos no deben separarse, pues aunque se separen a nivel teológico y litúrgico, siguen permaneciendo unidos:

"Estos dos sacramentos están en este punto tan ligados a la obra de la salvación que no pueden separarse de ninguna manera, salvo que la muerte intervenga"[283].

Todavía, en el siglo XII, Hugo de San Víctor hablaba de los dos gestos por los que se administraba la confirmación en la que "el cristiano es sellado en la frente mediante la unción crismal por la imposición de las manos"[284]. Además, para justificar el privilegio episcopal de confirmar, Hugo aduce, como otros autores escolásticos, al hecho de que en la Sagrada Escritura (cf. Hch 8,12-16 y 19,2-6) los Apóstoles aparecen administrando el sacramento del Espíritu[285].

Por otro lado, Pedro Lombardo († 1164), en su *Liber quatuor Sententiarum*, apenas si dedica una breve sección a la confirmación[286]. Concede sólo al obispo la potestad de signar con el crisma la frente de los bautizados, de acuerdo con la praxis apostólica –apoyándose en Hch 8 y en la falsa decretal del Pseudo-Eusebio[287]. Sobre su forma, es decir, su fórmula sacramental esencial son las palabras que el obispo pronuncia al realizar la citada acción. La *virtus sacramenti* que transmite la crismación es la donación del Espíritu "para actuar con vigor" (*ad robur*); en cambio, en el bautismo el Espíritu se dio para "la remisión de los pecados". Defiende que la confirmación, al igual

---

[282] Cf. B. Neunheuser, *Bautismo y Confirmación*, p. 105.

[283] Hugo de San Víctor, *De sacramentis* lib. II, pars. VII, 3 y 4: *De confirmationis* (PL 176,460-461).

[284] Hugo de San Víctor, *De sacramentis* lib. II, pars. VII: *De confirmationis* (PL 176,460D).

[285] Cf. A. Mostaza Rodríguez, *El problema del ministro extraordinario de la Confirmación*, Salamanca 1952, p. 105.

[286] Pedro Lombardo, *Sent*. IV, dist. VII, c.1-2 (PL 192,855). Para una breve exposición de la doctrina bautismal de Pedro Lombardo, cf. B. Neunheuser, *op*. *cit*., pp. 82-84, y, para la confirmación, p. 105. Véase también A. Mostaza Rodríguez, *op*. *cit*., p. 107.

[287] *Decretum Gratiani* III, dist. V, c.1-10 (PL 187,1855C-1858C).

que el bautismo y el orden sacerdotal, no puede reiterarse.

Sin embargo, el referente clave de la Alta Escolástica es el genial teólogo santo Tomás de Aquino († 1274) que ordena la doctrina escolástica hasta la fecha con lo que influirá en posteriores concilios que tratarán del sacramento[288]. Para la administración de la confirmación considera la unción con el crisma como la *materia esencial* necesaria del sacramento, no mencionando más la imposición de las manos. En su *Opusculum de articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* afirma que la *chrismatio* (confirmación) ha reemplazado a la imposición de las manos (de la edad apostólica)[289]. Aunque para justificar ese uso llega a hacer una interpretación forzada de los textos del libro de los Hechos, al decir que los Apóstoles ungían cuando imponían las manos[290]. La forma del sacramento que hereda es la que aparece por vez primera en los "Ordines romani" y después en el *Pontifical romano* del siglo XII[291]: «Signo te signo crucis, *consigno te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sanctis*»[292]. En cuanto a los *efectos* de la confirmación, en analogía con el crecimiento corporal de la persona, los expresa así:

"El hombre recibe también la vida espiritual por el bautismo, que es nuevo nacimiento espiritual. En cambio, en la confirmación recibe algo así como cierta edad perfecta de la vida espiritual (*quasi quandum aetatem perfectam spiritualis vitae*)"[293].

Esto quiere decir que la confirmación lleva al hombre a su perfección (mayoría de edad) en la vida espiritual. Esta madurez conduce al cristiano al testimonio y a la lucha espiritual. Además, el doctor Angélico, considera el *carácter* del sacramento como «*quaedam spiritualis potestas*», que es el poder

---

[288] La doctrina sacramental del Aquinate estará presente en el *Decretum pro armenis* (DH/DS 1317-1319; FIC 1017-1019) del concilio de Florencia, y en el concilio de Trento (DH/DS 1600-1630; FIC 946-1005).

[289] Cf. B. NEUNHEUSER, *op. cit*., p. 106.

[290] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q.72, a.2, ad.1, s.1, (BAC 164), Madrid 1957, pp. 366-368. En 1274, esta idea fue recogida en el concilio II de Lyon, para la confesión de fe del emperador Miguel Paleólogo: «Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, crismando renatos» (DH/DS 860).

[291] Cf. *Pontifical romano del siglo XII*, n. 32, ed. M. ANDRIEU, *PR I*, (SteT 86), p. 247.

[292] TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q.72, a.4, (BAC 164), p. 372. Los escolásticos reconocieron esta misma fórmula o sus equivalentes: Guillermo de Auxerre: «Confirmo te signo crucis et chrimate salutis»; Guillermo de Auvernia: «Consigno te et cruce confirmo te»; Alejandro de Hales: «Consigno te signo crucis». Cf. P. BERNARD, *La Confirmation chez les scolastiques*, en: *DThC* III~1, Paris 1911, col. 1073-1074.

[293] TOMAS DE AQUINO, *STh* III, q.72 a.1r, y q.72, a.5r., (BAC 164), p. 364 y 376, (cf. P. LLABRÉS, *Teología de la confirmación*, en: AA.VV., *El Sacramento del Espíritu*, Madrid 1976, p. 139).

espiritual para confesar públicamente la fe en Cristo –en su lucha contra los enemigos de la fe– a la vez que se participa del sacerdocio de Cristo[294]. La *gracia santificante* de la confirmación "se ordena al aumento y confirmación de la justicia"[295].

En posiciones distintas se sitúa la escuela franciscana con San Buenaventura († 1274) a la cabeza, el cual difiere en parte de Santo Tomás al admitir el crisma como *materia necesaria* para la confirmación, aunque en conexión con la imposición de la mano: "La mano que ha de confirmar se posa con poder y se estampa la cruz en la frente"[296]. El *efecto* que produce la gracia confirmatoria es el robustecimiento del confirmado para "confesar audaz y públicamente el nombre de Cristo como un luchador"[297].

Además, estos mismos maestros escolásticos tienen en alta estima la consagración del crisma, realizada por el obispo, al considerarla como esencial y necesaria para la administración de la confirmación, y se mantienen así fieles a la tradición antigua[298].

En lo que se refiere a la praxis de la época escolástica, poco a poco, las situaciones urbanas y rurales, que describíamos antes a lo largo de la Alta Edad Media, se van reunificando cada vez más en la medida en que se desarrolla la costumbre de bautizar a los niños *quamprimum*, algo ya plenamente establecido en el siglo XII[299]. Como norma general, los niños también eran confirmandos lo antes posible, ya sea en la primera visita pastoral del obispo, ya fuere que los niños de las aldeas eran llevados, expresamente, por los padres a la ciudad catedralicia para que los confirmara el obispo. En tales casos, la edad de los pequeños no jugaba ningún papel determinante como requisito de admisión al sacramento.

Por consiguiente, en la Alta Escolástica, la confirmación aparece ya separada del bautismo tanto en el pensamiento teológico, como también en la praxis y en los mismos rituales de la época. Varios rituales, que estuvieron en circulación a la largo del siglo XIII, testimonian esta separación ritual con-

---

[294] Tomás de Aquino, *STh* III, q.72, a.5; y III, q.63, a.3 y a.5 s.1, (BAC 164), p. 376, y 96-99, y 103.

[295] Tomás de Aquino, *STh* III, a.7, s.1, (BAC 164), pp. 380-381.

[296] Buenaventura, *Breviloquium* pars VI, c.VIII, (ed. Quaracchi 5,272), Florentiam 1889; (cf. ed. cast. *Breviloquio*, en: *Obras de San Buenaventura*, ed. bilingüe I, (BAC 6), Madrid 1945, p. 463).

[297] Buenaventura, *Breviloquium* pars VI, c.VIII, (ed. Quaracchi 5,273), (cf. ed. cast. (BAC 6), p. 463). Ver exposición más amplia en: B. Neunheuser, *op. cit*., pp. 106-107.

[298] Cf. Tomás de Aquino, *STh* III q.72 a.3; y Buenaventura, *Sent*. IV d.7 a.I q.2 ad. I. Cf. *Ibíd*., p. 107

[299] Cf. P.-M. Gy, *Quamprimum*. *Note sur le baptême des enfants*: MD n. 32 (1952/4) 124-128.

solidada. El *Pontifical de la Curia romana* del siglo XIII (compuesto hacia el 1220) no incluye el ritual del bautismo (que ya ha sido celebrado por los presbíteros o diáconos) y aporta un ceremonial para la administración de la confirmación, independiente del ritual del sábado santo, el *Ordo ad consignandos pueros sive infantes*[300], y con este ritual lo único que hace el obispo es confirmar a los neófitos bautizados por el presbítero. Ya no se habla de *lactantes* (tan sólo los nacidos en Semana Santa serán confirmados en la Vigilia pascual), sino de *pueri* e *infantes*, y este ceremonial viene situado entre la bendición de los ornamentos sacerdotales y la bendición del pan.

Este *Ordo* de la confirmación fue ampliado por Durando de Mende († 1296) en el pontifical que lleva su nombre el *Pontifical de Guillermo Durando*, que se sitúa entre los años 1292-1295[301], cuyo ritual descrito lleva por título: *De chrismandis in fronte pueris*, colocado al principio del libro. Este pontifical ejerció un gran influjo en los libros litúrgicos romanos posteriores. Durando de Mende introdujo algunos retoques en el ceremonial del sacramento, entre ellos, un gesto innovador, pero desafortunado (presente hasta tiempos recientes con la reforma del rito impulsada por el Vaticano II), como fue el cambio del beso de paz que daba el obispo al confirmado, al término de la celebración, por la "bofetada en la mejilla («alapa»)"[302]. También sustituyó la imposición de la mano individual sobre cada uno de los confirmandos[303] por la imposición de las dos manos sobre todos los candidatos, *per extensionem*: «*elevatis et super confirmandos extensis manibus*»[304]. La fórmula que acompaña a la consignación crismal difiere con respecto a la del *Pontifical romano del siglo XII* –aunque será esta última la que se impondrá en adelante[305]:

---

[300] *Ordo ad consignandos*, n. 34, ed. M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au moyen-âge II. Le Pontifical de la Curie romaine au XIII^e siècle*, (SteT 87), Città del Vaticano 1940, pp. 452-453.

[301] M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au moyen-âge III. Le Pontifical de Guillaume Durand*, (SteT 88), Città del Vaticano 1940, n. 1-8, pp. 333-335.

[302] M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au moyen-âge III. Le Pontifical de Guillaume Durand*, (SteT 88), Città del Vaticano 1940, n. 4, p. 334. El "leve golpe en la mejilla", lo explica Guillermo Durando en su obra *Rationale divinirum officiorum* VI, 84, 6-8, (ed. A. GILLER, Lyon 1672, p. 368), cf. D. BOROBIO, *op. cit.*, p. 148. El gesto ha tenido diversas interpretaciones: unos ven en él una forma atenuada del beso de paz, otros un gesto *memo-técnico* de origen germánico que pretende grabar en la memoria el recuerdo de acontecimientos importantes. Ver los textos en P.-M. GY, *Historie liturgique de la confirmation*: MD n. 58/2 (1959) 142.

[303] Cf. *Pontifical del siglo XII*, n. 31 (M. ANDRIEU, *PR* I, (SteT 86), p. 247); y *Pontifical del siglo XIII*, n. 34 (M. ANDRIEU, *PR* II, (SteT 87), p. 452): «Imposita manu super capita singulorum».

[304] M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au moyen-âge III. Le Pontifical de Guillaume Durand*, (SteT 88), Città del Vaticano 1940, n. 2, p. 333

[305] Fue la oración indicativa del pontifical del siglo XII para la consignación («Signo te signo

«*Signo te signo crucis et confirmo te crismate salutis. In nomine patris et filii et spiritus sancti, ut replearis oedem spiritu sancto et habeas vitam aeternam*»[306]. Como se ve la imposición de las manos se convirtió en un elemento secundario del ritual, por lo que no es de extrañar que tanto la liturgia como la especulación teológica se olvidaran cada vez más de ella. En cuanto a los que reciben la confirmación, el Pontifical de Durando no determina la edad, tampoco dice que los confirmandos deben tenerse sobre el brazo derecho, sino que habla solamente de *pueri*, es decir, niños, no infantes, los cuales, antes de ser crismados en la frente, deben arrodillarse con las manos juntas en el pecho. Parece ser que la antigua tradición de la unidad de los sacramentos del bautismo y la confirmación todavía se mantenía de alguna manera como muestra este pontifical en el capítulo: *Ordo in sabbato sancto*, en el que el obispo administra la confirmación tras el bautismo.

Esta unidad de los dos sacramentos que, de alguna manera, fue conservada y transmitida por el Pontifical de Durando de Mende, se conservará hasta el Pontifical del papa Clemente VIII de 1595, titulado: *Pontificale Romanum Clementis VIII Pont. Max. iusse restitutum atque editum*, el cual seguirá siendo bastante fiel al de Durando después del concilio de Trento.

El momento de la celebración de la confirmación va a ir cambiando, porque ya no se buscaba que fuera la Vigilia pascual o Pentecostés, equivalían, igualmente, otros momentos del año litúrgico, según la necesidad.

Poco a poco, la edad de recepción comienza a diferirse más allá de la lactancia llegando incluso hasta la edad de la razón, y desde entonces se tantearon determinados intentos que fluctuaron con demasiada facilidad[307]. En las islas británicas, varios sínodos provinciales del siglo XIII urgen la recepción del sacramento lo más pronto posible tras el bautismo (en el plazo de un año a tres años) e imponen sanciones (ayuno y abstinencia) a los padres y a los párrocos culpables de que los niños llegasen a la edad de la discreción sin haber recibido la confirmación[308], lo cual denota que empezaba a darse ya un

---

crucis, confirmo te chrismate salutis, in nomine patris et filii et spiritus sancti»), la que llegó a generalizarse por doquier y se hizo común en las liturgias latinas permaneciendo presente hasta tiempos recientes.

[306] M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge III. Le Pontifical de Guillaume Durand*, (SteT 88), Città del Vaticano 1940, n. 3, p. 334.

[307] En Inglaterra, los obispos ingleses permitían llevar el plazo a los tres años de edad, y los Estatutos diocesanos de Durham lo llevaban hasta el periodo entre cinco y siete años. Cf. A. Heinz, *La célébration de la confirmation selon la Tradition Romaine*: QuLi 70/1-2 (1989) 42.

[308] Por ejemplo, los sínodos ingleses de Oxford (a. 1222), de Worcester (a. 1240), de Exeter (a. 1287); los obispos de Salisbury (a. 1217), de Chicester (a. 1246). Cf. I. Oñatibia, *Bautismo y Confirmación*, Madrid 2000, p. 70; y D. L. Greenstock, *El problema de la confirmación*: CTom 80

descuido o una relajación en su administración. En Francia pervive también, a mediados del siglo XIII, la antigua costumbre de confirmar a los niños antes de que alcancen el uso de razón como se desprende del Concilio de Arlés (a 1260)[309].

En la Edad Media, la praxis de la confirmación comienza a mostrar signos de una crisis notable, por incuria de los fieles o también de los propios pastores. La historia nos muestra algunos ejemplos de obispos celosos del sacramento que recorrían sus diócesis, incluso hasta las más lejanas aldeas, para administrar la confirmación, aunque se trata de casos excepcionales[310]. Tampoco los fieles se mostraban muy celosos en acudir a la catedral para que recibir la confirmación, a pesar de que se les condenase o exhortase a hacerlo[311].

Las condenas conciliares muestra un claro indicio de que había comenzado a generalizarse la costumbre de aplazar la confirmación hasta la edad de la

(1953) 578-580. A partir del siglo XIII, numerosos sinodales provinciales van a requerir en otros casos, como es el de los confirmandos adultos o *perfectae aetatis* (edad de uso de la razón), la confesión previa antes de ser admitidos a la confirmación -e incluso algunos de ellos hasta el deber de ayunar- como consta, por ejemplo, en el de Constanza (a. 1300), el de Exeter (a. 1287), el de Le Mans (a. 1274), el de Clermort (a. 1268) o el de Valencia (a. 1255). Cf. A. ADAM, *La confirmación*…, pp. 104-106. No obstante, hacia mediados del siglo IX, el primer autor testimonial que exige la confesión antes de la confirmación parece ser que es *Herardus*, arzobispo de Tours, quien incluye en sus *Capitula* (a. 858) un canon, según el cual se confirmaban en ayunas *los de la edad perfecta* (*perfectae aetatis*) y debían confesarse antes de recibir el sacramento, (Cap. 75, PL 121,769). Más adelante, el canon entró en el famoso *Decretum* de Graciano, aunque con el nombre del concilio de Orleans, can. 3; sin embargo, el editor Friedberg señala en una nota la fuente del capítulo de Heraldo, cf. *De consecratione*, dist. V, can. 6, ed. A. FRIEDBERG, p. 1413, nota 63. Con todo, el primer documento oficial (no romano) en el que aparece el asunto de la confesión previa podría decirse que es el Pontifical de Durando, en el *Ordo ad visitandas parochias*, donde se dice que los confirmandos pueden ser adultos y en este caso deben confesarse primero, aunque sin estar prescrito el ayuno. Seguimos los datos que nos facilitan los historiadores A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *La edad de los confirmandos*: AnAn 4 (1956) 341-384, esp. 347; y M. MACARRONE, *L'Unità del battesimo e della cresima nelle testomonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*: Lat. LI, n. 1 (1985) 133-134, y 120.

[309] Concilio de Arlés, can. 3 (MANSI XXIII, col. 1004-1005).

[310] Es el caso de Tomás Becket († 1170) que cuando se encontraba en el camino con niños sin confirmar se bajaba de su caballo para administrarles el sacramento. Otros obispos, en cambio, cuando se desplazaban a las aldeas, para no mancharse sus zapatos, confirmaban desde su caballo a los niños que les elevaban hasta su altura trazando en sus frentes la señal de la cruz crismal. Esto denota el alto grado de descrédito en el que estaba sumido el sacramento en aquel tiempo. Cf. A. HEINZ, *La célébration*…: QuLi 70/1-2 (1989) 42.

[311] Por ejemplo, en los cánones del obispo Ruotgero de Tréveris se exhortaba a los padres a asegurase de que sus hijos sean confirmados lo antes posible. El obispo Ruotgero era partidario de administrar el sacramento antes de la edad de la razón, cf. A. HEINZ, *La célébration*…: QuLi 70/1-2 (1989) 42, nota 74.

razón[312]. A partir del IV concilio de Letrán (1215) era cada vez más habitual diferir la confirmación de los niños hasta los cuatro o los siete años[313], este concilio pide a los fieles que se confiesen y comulguen por Pascua, una vez que hayan alcanzado *ad annos discretionis* (cuya edad oscila entre los 7 y los 14 años)[314], si bien es cierto que estas disposiciones se refieren solamente a la eucaristía, pero se aplicaron igualmente a la confirmación. Esto contribuyó a que se restableciera y se respetara el orden tradicional de los tres sacramentos, aunque, al mismo tiempo, favoreció una adecuada instrucción teórico-práctica de los pequeños en la fe cristiana[315].

Por esta época, una costumbre nueva comienza a implantarse en Alemania y se va a ir generalizando en la Iglesia latina. En 1280, el concilio de Colonia acuerda que sólo se puede confirmar a los niños a partir de los siete años[316]. Este concilio va a marcar una nueva hoja de ruta evolutiva en torno a la cuestión de la edad de los confirmandos. No obstante, pasará tiempo hasta que la norma de los siete años de edad mínima se extienda por todo el continente europeo.

Más tarde, en 1485, en un esfuerzo de unificación litúrgica, el papa Inocencio VIII (1432-1492) adoptó e impuso el Pontifical de Guillermo Durando de Mende como libro oficial de la Iglesia romana, el cual estaba ya para esas fechas ampliamente difundido. En la edición de este mismo Pontifical, en el año 1497, hizo desaparecer la imposición de las manos, tal como lo atestiguan ya el concilio de Florencia en 1439 y, más adelante, el concilio de Trento[317].

El Magisterio eclesiástico romano hizo su particular esfuerzo por sintetizar y sancionar toda la doctrina teológica medieval de la confirmación. El texto magisterial más completo de finales del medievo es el *Decreto de unión con los armenios*, promulgado por el concilio de Ferrara-Florencia (1438-1445),

---

[312] Una buena síntesis de la historia litúrgica del sacramento en esta época en: R. Falsini, *Il rito della Confermazione nella Chiesa latina. Sintesi storica della evoluzione del rito*, en: P. Borella – B. Botte – A. Caprioli ... [et alt.], *La Confermazione e l'iniziazione cristiana*, (Quaderni di Rivista liturgica 8), Elle Di Ci, Leumann-Torino 1967, pp. 179-191.

[313] Cf. R. Béraudy, *La Confirmación*, en: A. G. Martimort (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, p. 613.

[314] Concilio IV de Letrán, can 21 (DS/DH 812, Dz 437); cf. C. Hefele – H. Leclercq, *Histoire des conciles* t. V/2, Paris ²1913, pp. 1349-1350.

[315] Cf. R. Falsini, *Confirmación*, en: *NDL*, Madrid 1987, p. 432.

[316] Concilio de Colonia, can. 5 (Mansi XXIV, 349).

[317] Cf. P. Fransen, *Confirmación*, en: *SM* I, col. 916; y A. Hamman, *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1970, p. 269. Ver P. de Puniet, *Le Pontifical Romain. Historie et Commentaire*, vol. 1, Paris 1930, pp. 42-62.

en el que se buscó un acuerdo de unión con las Iglesias orientales. El *Decreto para los armenios* recoge la doctrina de Santo Tomás de Aquino en torno a la materia, la forma, el ministro ordinario y los efectos[318].

El Decreto magisterial declaró que el segundo sacramento es la confirmación y su *materia* es el crisma, bendecido por el obispo. La forma es la que estaba todavía en uso: "Yo te signo con el signo de la cruz y te confirmo con el crisma de la salud, en el nombre del padre, y del hijo y del espíritu santo". El *ministro ordinario* es el obispo. Aunque también un sacerdote con permiso puede administrar la confirmación con crisma consagrado por el obispo. El *efecto* del sacramento es la donación del Espíritu para el fortalecimiento de la confesión valerosa del nombre de Cristo. Se signa, pues, la frente del confirmando con el crisma haciendo la señal de la cruz para que no se avergüence de confesar el nombre de Cristo[319]. También añade que la confirmación imprime *carácter* en el alma y no es reiterable[320].

3.1.2. Reflexiones conclusivas

Hacia finales del siglo XIII, se constata que la liturgia de la confirmación llegó a su punto álgido con Durando de Mende y habría fijado –salvo pequeños reajustes en siglos posteriores– su forma esencial definitiva hasta los tiempos más recientes. Además, la práctica litúrgica estaba ya dotada de su fundamentación teológica gracias al fenomenal doctor santo Tomás de Aquino y a otros tantos escolásticos del medievo.

Por otro lado, como consta por los libros litúrgicos y por numerosos testimonios de autores, en Roma y en las ciudades episcopales, los obispos continuaron, desde el siglo VIII hasta el siglo XIII, confirmando y eucaristizando a niños pequeños inmediatamente después del bautismo.

En esta larga etapa de la escolástica medieval hemos comprobado cómo la evolución del sacramento seguía su propio curso histórico, en cuya evolución ejercieron una fuerte influencia no sólo los maestros escolásticos, sino también las directrices de las autoridades romanas que promulgaban y difundían los libros litúrgicos. También hemos asistido a una muestra de la potestad de la Iglesia para modificar, al eclipsar momentáneamente, la materia esencial del sacramento –la típica imposición de las manos a favor de la crismación, que confería la plenitud del don septiforme del Espíritu Santo del profeta Is 11,2-3.

---

[318] Este decreto es un resumen del tratado *De fide et sacramentis* del doctor Aquinate.

[319] DH/DS 1317-1319 (DH 1310-1328); cf. J. COLLANTES, FIC 1017-1019.

[320] DH/DS 1313; FIC 945.

3.2. La temática sacramental de la Confirmación del siglo XVI al XX

3.2.1. La Reforma protestante de la Confirmación y la respuesta de la Contrarreforma de Trento[321]

A partir del siglo XIII los testimonios constatan que la impartición del sacramento de la confirmación va cayendo en un lamentable olvido y negligencia, una situación que no se corregirá hasta el siglo XVIII[322]. Por aquel entonces, la confirmación era un sacramento descuidado y sin importancia alguna en la vida eclesial. Los obispos apenas si se preocupan de administrarlo ya sea *in campo* o ya fuere en las ciudades catedralicias, y cuando lo hacían en las catedrales no se preocupan más que por la majestuosidad de su imagen, dejando olvidada la preparación de los fieles. Se llegó a organizar la confirmación como "negocio lucrativo"[323] y se descuidaron durante varias décadas tanto las sedes episcopales como grandes zonas rurales. La falta de instrucción de los fieles o el desconocimiento o desinterés por recibir la confirmación hizo que o bien fueran confirmados a una edad avanzada o incluso murieran sin ser confirmados. La situación llegó a ser alarmante no sólo por la negligencia

[321] Para la comprensión de la confirmación en las iglesias surgidas de la Reforma protestante seguimos a R. Bornert, *La Confirmation dans le Protestantisme et dans l'Anglicanisme*: MD n. 168/4 (1986) 77-105; Id., *La confirmation dans les Églises de la Reforme: Tradition Luthérienne, Calvinienne y Anglicane*: QuLi 70/1-2 (1989) 51-68; L. Vischer, *La Confirmation au cours des siècles. Contribution au débat sur le problème de la Confirmation*, Neuchâtel 1959, pp. 47-81; L. Schümmer, *La Confirmation. Point de vue du protestantisme*: LV.F 51/3 (1996) 287-301; L. Marchal, *Confirmation dans l'Église Anglicane*, en: *DThC* III~1, Paris 1911, cols. 1079-1082; y P. Bernard, *La Confirmation chez les protestants*, en: *DThC* III~1, Paris 1911, cols. 1082-1088. Cf. también L. Hoffmann, *Ratifizierung der Taufe? Zu Einer pastoralen Anregung des Erasmus von Rotterdam*, en: H. Auf der Mauer – B. Kleinheryer (hrsg.), *Zeichen des Glaubens, Studien zu Taufe und Firmung (Balthasar Fischer zum 60. Geturtstag)*, Zürich-Einsiedeln-Freiburg 1972, pp. 95-107; y L. Cristiani, *Réforme. IV. La doctrine des sacrements; Baptême; Confirmation*, en: *DThC* XIII~2, Paris 1937, cols. 2062-2068.

[322] Cf. A. Adam, *La confirmación y la cura de almas*, Barcelona 1962, pp. 17-23.

[323] El testimonio del párroco católico de la diócesis de Tréveris, Gerhard Lorichius von Hadamar († antes de 1553), publicado en 1537, es significativo a este asunto: "Cuando el obispo sufragáneo quiere hacer acopio para el invierno y ganarse un buen puñado de dinero, realiza una gira por un lugar ordenando a todos lo padres que tengan hijos que no hayan sido confirmados venir a la ciudad o a un pueblo grande. Lleva consigo a un sacerdote. Por él hace saber cuánto dinero debe pagar u ofrecer quien desee ser confirmado. A continuación unge con el crisma, reparte bofetadas en la mejilla y origina un enorme griterío entre los niños y una carcajada entre los mayores. Cuando concluye la celebración en una hora, recoge la ofrenda de dinero y se marcha de allí… Y le parece que ha salido en vano si no trae a casa de cien a cuatrocientos florines"; citado por M. Kunzler, *Ist die Praxis der Spätfirmung ein Irrweg?*: LJ 40 (1990) 90-108, esp. 90. Texto recogido por D. Borobio, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, p. 438, nota 60.

de los obispos en realizar sus visitas pastorales, sino también por la falta de preparación y el desorden reinante en la forma irrespetuosa y multitudinaria de celebrar el sacramento.

Por eso, debido a la desidia, al abuso lucrativo y la despreocupación por recibir este devaluado sacramento que circundaba en la conciencia desviada del clero y del pueblo (piedad popular), y ante tal indiferencia por corregir esta desviación, se produjo una reacción de ira en las mentes eruditas de algunos de los teólogos de la época que abogaron por una reforma desde la base, en contra de la posición oficial de la Iglesia de Roma por mantener la hegemonía del sistema eclesial. Cierto es que hubo opiniones muy diversas desde las más conciliables, en algunos puntos, con la doctrina oficial, hasta las más radicales separatistas.

Dado que, en las diferentes tradiciones reformadas, la confirmación tiene una historia bastante compleja nos limitaremos a presentar tan sólo la posición de los promotores de la Reforma en el siglo XVI[324], así como la respuesta oficial que presentó la Iglesia católica romana ante el desafío lanzado por estos primeros reformadores.

a) La doctrina de la confirmación de los primeros reformadores

Desde el valor y el apoyo de los principios que propugnaron –*sola scriptura, sola fide, sola gratia*– alentados por la supremacía de la Palabra, sobre el resto de "acciones sacrales", los Reformadores negaron la *sacramentalidad* de casi todos los sacramentos incluida la confirmación, salvo el bautismo, la Cena eucarística y, con cierta vacilación, la penitencia.

Martín Lutero († 1546), en su obra *Preludio sobre la cautividad babilónica de la Iglesia* (1520), negó la *sacramentalidad* de la confirmación en virtud de una nueva definición del sacramento. A su juicio, "es sacramento propiamente dicho, un signo exterior que haya estado unido a una palabra o promesa expresa de Cristo". Así pues, a la confirmación le faltan los elementos esenciales de un sacramento: en primer lugar, la institución explícita por Cristo, y, a continuación, una promesa de gracia ligada por Cristo a un signo sensible. Ante esto constata que en el Nuevo Testamento nunca hubo una unción como rito sacramental ni tampoco hay un encargo divino o promesa del don del Espíritu ligado a la imposición de las manos, a pesar de los múltiples significados que tiene: curación, caricias de niños, ordenación de ministros. Afirma

[324] Para profundizar en la historia de la confirmación protestante, cf. J. F. BACHMANN, *Die Confirmation der Catechumenen in der evangeische Kirche*, 1895; W. CASPIRI, *Die evangelische Konfirmation*, 1890; W. MAURER, *Gemeindezucht, Gemeindeamt, Konfirmation*, Kassel 1940; y J. SCWEIZER, *Zur Neuordnung der Konfirmation der reformierten Schweiz*, Bâle 1939.

que ningún elemento material, como es el caso de la unción con el crisma, puede trasmitir una gracia espiritual. También critica que su celebración esté reservada sólo al obispo[325].

Sin embargo, en el *Preludio sobre la cautividad babilónica*, Lutero desea que la confirmación sea mantenida en la Iglesia como "una imposición de las manos parecida a la que existía en tiempos de los apóstoles", aunque poco importa si ésta es llamada "confirmación o curación". Lutero se declaró decidido a conservar la confirmación (imposición de las manos) "como un uso eclesiástico o una ceremonia sacramental, semejante a otras ceremonias donde el agua u otras cosas son consagradas", pero ella sacaría su valor únicamente de la fe y de la plegaria subjetiva, sin que goce de una promesa de gracia que Cristo hubiera ligado a un signo o que hubiera conferido a este signo una eficacia objetiva. La confirmación llega a convertirse en un acto preparatorio a la primera comunión. Además, proponía con rigor un examen público de fe por el pastor a los bautizados llegados a la edad de la razón antes de confirmarlos[326]. Esto último fue muy fomentado ya que debido a la insuficiencia catequética que se padecía al final de la Edad Media, y a la pérdida del verdadero sentido de la práctica religiosa sacramental, la Iglesia necesitaba una reforma que debía pasar por una renovación de la catequesis, a la cual se acogieron con mucho empeño algunos Reformadores alemanes y anglicanos.

En este sentido, se pasa de la confirmación sacramental a la confirmación catequética. La confirmación luterana deja de estar ligada al sacramento de la confirmación que confiere al bautismo la plenitud del Espíritu Santo. Lutero descartó, pues, las bases de una confirmación que ya no sería más el complemento del bautismo, sino una preparación a la primera comunión.

Así pues, sin llegar a darle a sus ideas una expresión ritual concreta, Lutero reinterpretó la doctrina medieval confirmatoria mediante un triple desplazamiento:

1) *Del sacramental al ceremonial*: la confirmación luterana no es concebida más como un sacramento instituido por Cristo, sino por los apóstoles. Lutero, solamente, la conserva como uso eclesiástico, es decir, una ceremonia cultual o sacramental en la que Dios actúa en respuesta a la fe y por la plegaria

---

[325] En el *sermón de Navidad* de 1522 sobre la carta de la fiesta, del apóstol san Pablo a Tito (Tt 3,4-7), afirma que el Espíritu Santo es recibido plenamente en el bautismo y que este primer sacramento no necesita ningún otro complemento. Por tanto, mantener la confirmación es disminuir el valor y la eficacia del bautismo.

[326] En la *Formula missae* de 1523, estaba previsto que los jóvenes pasaran un examen, una vez en su vida, en relación a sus conocimientos sobre la eucaristía y, seguidamente, el pastor les imponía las manos; cf. *WA* 12, 215. Cf. R. Bornert, *La confirmation dans les Églises de la Reforme*…: QuLi 70/1-2 (1989) 54.

subjetiva de los fieles, no produce ningún don, ni efusión objetiva del Espíritu Santo en el alma del receptor por la ausencia de un compromiso divino. En terminología católica podríamos decir que Lutero rebaja el sacramento a un sacramental.

2) *Del plano litúrgico al catequético*: se trata tanto de un acto litúrgico celebrado con una cierta solemnidad como de un examen final de la catequesis postbautismal. Pero, la significación litúrgica queda devaluada, pasando a un primer plano la instrucción religiosa y el aprendizaje del catecismo. Así pues, la confirmación se convierte en la ceremonia que clausura la catequesis postbautismal. La imposición de las manos pierde todo su valor e importancia y queda solamente como un gesto que expresa la remisión de los pecados.

3) *Del polo bautismal al polo eucarístico*: Lutero conservó la secuencia tradicional de la iniciación cristiana: bautismo-confirmación-eucaristía, ya que se dio cuenta de que faltaba una etapa intermedia entre el bautismo administrado a los niños a corta edad y la primera comunión propuesta a los jóvenes. Aunque, la confirmación pasó de ser un complemento del bautismo a una preparación a la primera comunión eucarística.

Ulrico Zwinglio († 1531), fue el más radical de todos los Reformadores, ya que en sus *Schussreden* de 1523 rechaza literalmente la *sacramentalidad* y el uso litúrgico de la confirmación[327].

Por su parte, Juan Calvino († 1564) adoptó una posición intermedia más matizada. Calvino rechazó el binomio confirmación-sacramento en el conjunto del septenario sacramental. Señala que el uso romano de la confirmación no podría invocar una promesa evidente de Cristo, el cual habría unido el don del Espíritu Santo a una imposición de las manos o a una unción de óleo. Sin embargo, aunque le falte una base escriturística para que haya sacramento propiamente dicho, admitió casualmente la confirmación como un sacramento temporal, cuyo uso estuvo limitado sólo a la edad apostólica. Afirma que devalúa el bautismo, pero solamente desea la restauración de la imposición de las manos "que se haría simplemente en forma de plegaria" y "así se usa puramente y sin superstición"; pues suprimió la unción, ya que –según él– fomentaba la superstición. El gesto del ministro (pastor) no estaría dotado de ninguna causalidad instrumental, el efecto le vendría dado solamente por la eficacia de la Palabra. Esta confirmación o imposición de las manos se haría para concluir la instrucción catequética de los niños bautizados a corta edad y darles la ocasión de confesar su fe, una vez alcanzada la madurez, en presencia de toda la comunidad. Precisamente, la ausencia de una profesión de fe bautis-

[327] *CR* 89, 122ss, (cit. por R. BORNERT, *La confirmation dans les Églises de la Reforme*…: QuLi 70/1-2 (1989) 52, nota 2).

mal en la infancia puede ser compensada mediante un compromiso personal postbautismal en la juventud. Calvino, al igual que Lutero, manifestaba una dificultad real para poder articular un primer don del Espíritu Santo y una segunda efusión del Espíritu Santo a una eventual confirmación[328].

En cuanto a la confirmación catequética propuesta por Lutero, dos fueron los teólogos de la época que siguieron sus directrices. Por un lado, Juan Bugenhagen desarrolló la catequesis postbautismal en las comunidades luteranas de Alemania septentrional. Así, las *Ordenanzas eclesiásticas* dirigidas bajo su inspiración contienen, normalmente, una larga exposición sobre la fe cristiana. Y la *Agenda de Liegnitz* de 1535 aportó la primera indicación conocida a favor de la práctica de la confirmación luterana:

"Ahora, cuando los niños han crecido en edad y en gracia deben estar juntos con los padres y padrinos en presencia de la comunidad, a fin de que en el momento de la confirmación hagan profesión pública de su fe"[329].

Dentro del seno mismo de la Reforma protestante se produce un cambio de tendencia con Martín Bucero († 1551), considerado "el padre de la confirmación evangélica", quien le dio su toque personal restableciendo la confirmación en Alemania central y meridional. En efecto, el motor de su renovación fue su controversia sostenida con los Anabaptistas, que le llevó a la imperiosa necesidad de completar el bautismo administrado a los infantes por una profesión de fe postbautismal de los jóvenes, alcanzada la edad de la razón, y para su admisión oficial en la comunidad eclesial. Así pues, la confirmación buceriana reviste dos aspectos:

– un aspecto *subjetivo*: en la medida en que el joven bautizado renueva y ratifica su profesión de fe bautismal, anteriormente, realizada por sus padres en su nombre;
– un aspecto *objetivo*: en la medida en que la imposición de las manos confirma (*bestätigt*) y sella la gracia y la alianza del bautismo[330].

Durante su actividad reformadora en Hesse, entre los años 1538-1539, Bucero admitió la confirmación en la *Ordenanza disciplinar de Ziegenhain* y en la *Ordenanza eclesiástica de Cassel* (1539), considerándola como una 'ceremonia sacramental', junto al matrimonio y a la ordenación ministerial. La imposición de las manos –de la confirmación buceriana– es llamada con el nombre de *Firmung* (Confirmación) o *Bestätigung* (Ratificación). La termino-

---

[328] Cf. *Institution de la Religion chrétienne*, IV, 19,4-13. *In Ac*, 8,16; 19,6: *CR* 76, 183, (Ginebra 1958) 442-443, (cit. por R. Bornert, *art. cit.*: QuLi 70/1-2 (1989) 52 y 54).

[329] Sehling, *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jh.*, III, 46-437.

[330] R. Bornert, *La Confirmation dans le Protestantisme et dans l'Anglicanisme*: MD n. 168/4 (1986) 81.

logía propuesta por Bucero, muestra que sitúa la confirmación por encima de las simples bendiciones –clasificándola en la categoría de los actos pastorales o ministeriales, pero la sigue manteniendo por debajo de los sacramentos evangélicos mayores. El ritual brevemente descrito dice así:

"A los niños que han sido suficientemente instruidos en la fe, el pastor, a continuación de su profesión de fe y de su compromiso a Jesucristo, les impone las manos para confirmarles su pertenencia a la comunidad cristiana"[331].

Esta confirmación debe celebrarse durante una de las grandes fiestas (Pascua, Pentecostés o Navidad)[332]. En la celebración, los niños son invitados a renovar su adhesión personal a Cristo y a la Iglesia. Pero, esta profesión de fe no sólo es una adhesión intelectual a una doctrina, sino que, especialmente, es una entrega existencial de uno mismo a Cristo y a su Iglesia. Seguidamente, el pastor invita a toda la asamblea a orar al Señor "para que aumente el Espíritu Santo en estos niños", les impone las manos, los confirma así en nombre del Señor y los incorpora plenamente a la Iglesia. Los niños confirmados de esta forma pueden comulgar en la Mesa del Señor. La confirmación constituye, pues, el acto litúrgico conclusivo de la enseñanza catequética que permite participar en la Cena del Señor. La oración, por la imposición de las manos del ministro, pide a Dios mismo imponer las manos a los niños, darles el Espíritu Santo, Espíritu de fuerza y constancia, para que se mantengan firmes en la fe y fieles al Evangelio. El ministro, imponiendo las manos, dice:

"Recibe el Espíritu Santo, protección y escudo contra el mal, fuerza y ayuda para el bien por la mano misericordia de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Amén".

Más allá de todas las controversias polémicas o disputas teológicas posibles entre los mismos Reformadores, este formulario litúrgico demuestra que Bucero, habiendo suprimido la confirmación del número de los sacramentos, le atribuye, en cambio, una cierta *sacramentalidad* o 'estructura sacramental'. Entre los elementos característicos de la confirmación buceriana, que será el futuro modelo litúrgico a seguir en las iglesias de la Reforma luterana, destacamos: la catequesis preparatoria, el examen público bastante amplio sobre el conocimiento de su fe –cuyo interrogatorio revisa todos los artículos de la fe, la renovación bautismal y el compromiso personal ante la comunidad reunida.

---

[331] *Martin Bucers deutsche Schriften*, 7, 1964, 264, 290-291, 310-314. Para las notas, cf. R. BORNERT, *La confirmation dans les Églises de la Reforme…*: QuLi 70/1-2 (1989) 56.

[332] Para los Reformadores de los siglos XVI y XVII, los exámenes catequéticos se realizaban el domingo precedente a Navidad, Pascua, Pentecostés y el 1º de septiembre y la admisión a la Cena comunitaria tenía lugar el domingo siguiente. La edad para el acceso a la Santa Cena se situaba a los 12 años.

Resumiendo, pues, Martín Bucero restituye la confirmación dentro de la perspectiva del bautismo conservando su dimensión catequética y acentuando a su vez su *sacramentalidad* o 'estructura sacramental'. De ahí que llegue a comprenderla como un nuevo don del Espíritu Santo. Sin embargo, a pesar de que la confirmación buceriana fue admitida por algunas ordenanzas eclesiásticas[333], lamentablemente, esta concepción *cuasi-sacramental* de la confirmación, confiriendo un don del Espíritu Santo, no pasará a las liturgias luteranas del siglo XVI. Más bien, los posteriores reformadores luteranos se ajustaron a la doctrina marcada por Lutero, la confirmación como conclusión de la catequesis postbautismal y preparación a la primera comunión eucarística.

Después del llamado trabajo temporal, el *Interim de Augsburgo* (1548)[334], la confirmación derivó en objeto de controversia entre los mismos teólogos luteranos, que mostraron posiciones discordantes. Por ejemplo, Felipe Melanchthon († 1560) quiso conservar la confirmación entre los *adiaphora*, es decir, puntos de doctrina o de disciplina sobre los cuales se podían profesar opiniones diferentes. Aunque, ciertamente, evita calificarla como "sacramento"; sin embargo, de hecho, la trató como tal al describirla como un acto sacramental. Pero en su *Apologética de la Confesión de Augsburgo* (1531), Melanchthon tan sólo admite como sacramentos, el bautismo, la eucaristía y la penitencia, y acepta la confirmación como un rito recibido por la tradición de los Padres, no necesario para la salvación, y sin una promesa clara de gracia y menos aún un mandato expreso de Dios[335]. Por el contrario, la mayoría de los teólogos protestantes no se declararon a favor de las formulaciones de Melanchthon y su respuesta a los *Interim de Augsburgo* fue de indignación y de resistencia abierta. Precisamente, en el extremo opuesto de los teólogos luteranos que combatieron, abiertamente, tanto los *Interim de Augsburgo*

[333] Así, por ejemplo, según la *Ordenanza eclesiástica de Calember-Göttingen* de 1542, el pastor impone las manos a los niños, ora con la asamblea "para que Dios los fortifique y confirme en la fe por la fuerza del Espíritu Santo, (cf. R. Bornert, *La Confirmation dans le Protestantisme et dans l'Anglicanisme*: MD n. 168 (1986/4) 83).

[334] Fue en 1548, cuando Carlos V, a partir de su victoria sobre los protestantes en la guerra Esmalcalda, mandó elaborar el *Interim de Augsburgo*, cuyo objetivo era unificar sobre esta base la iglesia del Imperio germánico. Con respecto a la confirmación, el *Interim* prescribía que la celebración debía estar precedida por una enseñanza catequética y los aspirantes debían adquirir los compromisos de la fe y obediencia; pero, para lo demás, se atenía a la concepción sacramental de la Iglesia católica y se subrayaba incluso, nuevamente, la necesidad de la confirmación para la salvación. Por ejemplo, los protestantes de la Alemania del Sur, estando desarmados ante el emperador, se sometieron sin ningún problema al *Interim*. En cambio, en la Alemania del Norte fue posible una resistencia más fuerte. De ahí que el príncipe electo Mauricio de Sajonia mandara elaborar un escrito más moderado y, para ello, confió su redacción a Melanchthon.

[335] Cf. Ph. Melanchtón, *Apologética de la CA*, art. XIII, 7, U.S.A. 1982, [1531, 2ª ed. ampliada].

como también las proposiciones de Melanchthon, se situó Matías Flacius, de sobrenombre Illyricus, defensor intransigente de la doctrina luterana en toda su pureza. A Flacius no le bastó con negarle a la confirmación todo el carácter sacramental y, para evitar que fuera la apariencia de una condescendencia con Roma, fue aún más lejos rechazando violentamente la ceremonia misma de la confirmación.

En otro extremo totalmente distinto nos encontramos con la tendencia católica del reformador Martín Chemnitz (1522-1586). Fue uno de los autores de la *Fórmula de Concordia* que dio un impulso enérgico a la confirmación católica, con los argumentos habituales, aunque desordenados con la peor precisión posible. Chemnitz propone, al final de la catequesis postbautismal, el mantenimiento de una ceremonia pública con una plegaria e imposición de las manos.

Como se puede apreciar, los frentes confesionales estaban abiertos y constituidos. La confirmación tenía, en el seno mismo de la Iglesia luterana, tanto partidarios como detractores. Con el uso, la confirmación catequética mostró igualmente sus deficiencias. En aquella época, tan sólo el *Pequeño catecismo* de Lutero servía de manual para la instrucción catequética, eso sí para todas las edades y todos los niveles. La ausencia de gradación y progresión terminó por hacer monótona la enseñanza misma del catecismo. Después, bajo la influencia de la ortodoxia luterana y debido a los métodos pedagógicos empleados, la transmisión de la fe se hizo cada vez más racional y moralizante. Por desgracia, este racionalismo y moralismo terminó expulsando, completamente, el Espíritu Santo de la confirmación.

b) Las mutaciones doctrinales de la confirmación en la Reforma anglicana

Por otro lado, en la Iglesia de Inglaterra, la Reforma anglicana fue más suave e imprecisa, ya que no se mantuvo del todo fiel a los principios de la Reforma protestante. En 1521, el rey Enrique VIII († 1547), ayudado por sus teólogos consejeros de entonces Tomás Moro y Juan Fisher, respondió al *Preludio sobre la cautividad babilónica* de Lutero por medio de una *Assertio septem sacramentorum* ("Defensa de los siete sacramentos contra Martín Lutero"). En esta obra defendió contra Lutero la *sacramentalidad integral* de la confirmación apoyándose en las bases escriturísticas de Jn 15,26 y Hch 8.

Curiosamente, las diferentes ediciones del *Prayer Book* han mantenido la confirmación como acto separado del bautismo, desde el siglo XVI hasta nuestros días. A partir de la ruptura del rey Enrique VIII con Roma, en 1534, comenzaron las reformas. En 1542, el rey formó una comisión, bajo la presidencia del arzobispo Cranmer, para revisar los libros litúrgicos, y, en 1547,

cuando subió al trono Eduardo VI, éste amplió este mismo comité.

La primera edición del *Prayer Book* de Eduardo VI de 1549 conservó a su vez la unción postbautismal con el crisma, infravalorando su eficacia sacramental, y, la confirmación separada, normalmente reservada al obispo. Pero, la crismación fue reemplazada por la imposición de las manos y la signación, ambas realizadas por el obispo. La segunda oración –que hacía alusión directamente a la crismación– se sustituyó por una plegaria evocando la imposición de las manos[336]. El ritual de la confirmación se inspiró directamente en el uso del *Sarum* o del *Pontifical de Salisbury* del siglo XV. El rito de la confirmación comprendía entonces una sucesión de versículos y respuestas, la oración gelasiana de petición del Espíritu Santo y sus siete dones en alusión a Is 11,2, una oración de consignación, aunque sin el gesto, la unción con el crisma, una segunda oración y la bendición final. Por consiguiente, el *Prayer Book* de 1549 conservó la estructura general de la celebración[337].

Normalmente, esta confirmaci*ón clausuraba* la catequesis elemental del niño bautizado a corta edad, preparado para participar en la primera comunión. Por lo que, por norma general, ningún niño podía recibir la primera comunión sin haber sido previamente confirmado. De hecho, el ritual de la confirmación está precedido por el catecismo que el niño debe saber de memoria antes de ser presentado al obispo para ser confirmado. Por tanto, el confirmando debe saber recitar en la lengua materna, sumariamente, tanto el símbolo de fe, como los diez mandamientos y el Padre Nuestro. Por esta confirmación, los niños ratifican su compromiso bautismal y profesan su fe públicamente. En este sentido, la Iglesia anglicana integró, por un lado, el esfuerzo catequético promovido por Lutero y, por otro, la aprobación personal de los compromisos bautismales exigidos por Bucero. No obstante, la secuencia iniciática bautismo-confirmación-eucaristía seguía siendo mantenida.

Como la primera edición del *Prayer Book* no consiguió la uniformidad prevista en el mismo, se llevó a cabo una segunda versión[338]. Pero, para su revisión se pidió opinión a Martín Bucero, que por aquel entonces se encontraba exiliado en Inglaterra. Bucero reclamó como necesario la supresión de todo lo que pareciera dar una eficacia a los mismos ritos, independientemente de la de

---

[336] Esta colecta fue tomada de una traducción inglesa, aparecida en 1543 bajo el título: *A Simple and Religious Consultation*, de la Ordenanza eclesiástica de Colonia, elaborada por Bucero y Melachthon bajo la orden del arzobispo Hermann de Wied.

[337] Según R. Bornert, *La confirmation dans le Protestantisme et dans l'Anglicanisme*: MD n. 168 (1986/4) 95.

[338] Cf. E. C. S. Gibson, *The First and Second Prayer Books of Edward VI*, London 1964; F. E. Brightman, *The English Rite*, London 1921; y también F. Procter – W. H. Frere, *A New History of the Book of Common Prayer*, London 1965.

fe de los receptores. Por el contrario, insistió en un desarrollo de la catequesis de los jóvenes, ya que nadie debía ser confirmado si antes no había asumido sus compromisos bautismales.

Así pues, la segunda edición de *The Book of the Common Prayer* de 1552 tuvo en cuenta estas críticas. Esta segunda versión suprimía ya la unción post-bautismal, guardando la confirmación como acto separado del bautismo por medio de la imposición de las manos, reservada al obispo[339]. Los textos fueron reformados en sentido protestante, pues la fórmula pasó a ser de declarativa a imprecativa, ésta pide que el confirmado "crezca en el Espíritu Santo", si bien sin precisar demasiado la naturaleza de dicho crecimiento espiritual:

"Señor, defiende a este niño con tu gracia celestial, con el fin de que te pertenezca para siempre y crezca todos los días en el Espíritu Santo, cada vez más, hasta que llegue a tu Reino celestial"[340].

Poco después, los *Treinta y nueve artículos* de 1563 –la base doctrinal de la fe anglicana– en su número 25 distingue "los sacramentos del evangelio", a saber, el bautismo y la Cena eucarística, cuya institución por Cristo es evidente, y "los otros cinco llamados sacramentos", porque a estos signos visibles, aparentemente, les falta un origen instituyente que se remonte a Cristo. Por tanto, excluye la confirmación del número de los "sacramentos del evangelio", ya que la iniciación cristiana es completada por el bautismo: el Espíritu Santo que introduce al creyente en la adopción filial se da íntegramente. Por lo que la confirmación es considerada como una de 'las otras cinco ceremonias' del antiguo septenario sacramental. Tan sólo la confirmación es aceptada como una ceremonia 'cultual' donde la imposición de las manos completa al bautismo. No obstante, diferentes opiniones a favor o en contra de la *sacramentalidad* de la confirmación han prevalecido en las diversas tendencias de la Iglesia anglicana[341].

---

[339] Salvo raras variaciones en los detalles, el rito de la confirmación quedará tal cual en el *Prayer Book* de 1662 y en su ulterior proyecto de revisión de 1928; cf. R. BORNERT, *La confirmation dans les Églises de la Reforme*…: QuLi 70/1-2 (1989) 53.

[340] Cf. R. BORNERT, *La confirmation dans le Protestantisme et dans l'Anglicanisme*: MD n. 168 (1986/4) 96. Las *Constituciones y los cánones eclesiásticos* de 1603, corregidos en 1865, estipulaban que el obispo diocesano debía pasar cada tres años por las parroquias para administrar la confirmación. A su vez, los pastores debían vigilar que nadie se presentara al obispo para ser confirmado, si no podía dar cuenta de su fe, (cf. ed. C. FABRICIUS, *Die Kirche von England. Ihr Gebetbuch Bekenntnis und Canonisches Recht*, (Corpus confessioum, 17, 1), Berlin-Leipzig 1927, p. 505).

[341] Cf. E. J. BICKNELL [rev. by H. J. CARPENTER], *A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England*, London 1959, pp. 351-367. Véanse también los trabajos de E. H. BROWNE, *An Exposition of the Thirty-Nine Articles, Historical and Doctrinal*, London ³1856; G. BURNET, *An Exposition of the XXXIX Articles of the Church of England*, (new ed.,) London 1826; A. P. FORBES, *An Explanation of the Thirty-Nine Articles*, 2 vols., Oxford 1867; E. C. S. GIBSON, *The*

En todo caso, como veremos en el capítulo dedicado a la doctrina y teología del sacramento, la imprecisión de estos artículos abrió el campo a ulteriores investigaciones y discusiones en el seno mismo de la Iglesia anglicana, que salpicaron a las demás iglesias reformadas, así como a la mismísima Iglesia católica romana, desde finales del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX.

En lo sucesivo, el Luteranismo y en la misma medida también otras confesiones reformadas continuarán oscilando entre el adoctrinamiento y la experimentación, entre la recepción oficial a la Iglesia institución y la entrada consentida a una Iglesia-comunidad. Como consecuencia de esta oscilación se enfrentarán al dilema planteado por la yuxtaposición entre la pertenencia a una Iglesia popular y multitudinaria y el compromiso de una Iglesia confesante y testimoniante.

c) La contrarréplica oficial de la Iglesia de Roma

Con tales acontecimientos, la reacción oficial de la Iglesia católica romana no se hizo esperar, convocó el concilio de Trento (1545-1563) para defenderse y definirse frente al desafío crítico lanzado por los Reformadores. La doctrina sacramental del doctor Angélico fue adoptada en los cánones del concilio tridentino para rechazar las tesis protestantes. Así, la sección VII, del 3 de marzo de 1547, dedica al sacramento de la confirmación tan sólo tres cánones[342]:

– La confirmación es *verdadero* y *propio* sacramento y rehúsa que se la considere –contra Calvino y Lutero– como *ceremonia superflua* o una especie de catequesis por la que el cristiano expone su fe ante la Iglesia (can. 1).
– La *materia* es el santo crisma, por el cual se comunica el Espíritu Santo, sin que sea una ofensa al Espíritu –contra Calvino– dotarlo de esa virtud (can. 2).
– El *ministro ordinario* es sólo el obispo (can. 3). Además, en los cánones sobre los sacramentos en general se dice que la confirmación –junto al bautismo y el orden– imprime *carácter* un "cierto signo espiritual e indeleble" por lo que no puede repetirse, aunque sin precisar la naturaleza espiritual de dicho signo imborrable (can. 9)[343].

Ciertamente, las formulaciones no fueron muy acertadas, pues no se

Thirty-Nine Articles of the Church of England, explained with an introduction, 2 vols., London 1896-1897; y B. J. Kidd, *The Thirty-Nine Articles: their History and Explanation*, 2 vols., London ²1901.

[342] DH/DS 1628-1630; FIC 1003-1005.

[343] DH/DS 1609, FIC 956.

tuvo en cuenta la implicación del panorama histórico que les precedía. Pero, la Contrarreforma tuvo su repercusión, ya que la Iglesia de Roma llevó a cabo una reforma que afectó tanto al ámbito pastoral para la instrucción catequética del clero y los fieles, como también al plano litúrgico para corregir el descuido incluso de décadas que venía arrastrando el sacramento en su administración[344].

Así fue cómo el *Catecismo del concilio de Trento*, publicado por Pío V en 1566, manda a los pastores que formen y preparen bien a sus fieles para que reciban la confirmación con fe y con respeto[345]. Sobre la edad de recepción del sacramento, el *Catecismo romano* estimó una franja que oscilaba entre los siete y los doce años como límite máximo al declarar sin ambigüedad:

"Cualquier cristiano puede recibir este sacramento después del bautismo; pero no conviene administrarlo a los niños que aún no tienen uso de razón. Aunque no es preciso dilatarlo hasta los doce años de edad, convendrá, sin embargo, esperar a lo menos hasta los siete. La razón es clara: la confirmación no fue instituida como medio esencial para la salvación, sino para que fuésemos fortalecidos con la energía sobrenatural en el combate por la fe de Jesucristo. Y nadie opinará que los niños privados aún del uso de la razón sean capaces y aptos para tal género de luchas"[346].

En esta renovación hubo obispos que pusieron mucho empeño, como san Carlos Borromeo († 1584), que fueron auténticos líderes e impulsores[347]. En el primer concilio provincial de Milán celebrado, en 1565, bajo la presidencia de Carlos Borromeo, se estableció una edad que no fuera inferior a los siete años: "a ningún menor de siete años se le administre el sacramento de la confirmación"[348]. Parece ser que las disposiciones en lo que concierne a la edad de la confirmación del citado concilio de Colonia de 1280 ejercieron un influjo determinante tanto en las prescripciones del primer concilio provincial de Milán, como en la elaboración del *Catecismo Romano*[349]. Sin embargo, el

---

[344] Así fue que, "cuando, en 1586, el obispo de Paderborn administra la confirmación en su iglesia catedral, cuarenta años habían pasado desde la última celebración", cf. A. HEINZ, *La célébration de la confirmation selon la Tradition Romaine*: QuLi 70/1-2 (1989) 44.

[345] Para una aproximación al tema, cf. P. STELLA, *Il sacramento della confermazione nel Catechismo ad parrochos (1566)*: EL 86 (1972) 182-213.

[346] *Catecismo Romano*, p. II: "Los sacramentos", cap. II, § 6, (BAC 158), [ed. Pedro MARTÍN HERNÁNDEZ], Madrid 1956, pp. 428-429.

[347] Cf. D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, p. 439.

[348] Concilio provincial de Milán I, par. 2, c. 3 (MANSI XXXIV, cols. 16-17). Cf. P. DE CLERCK, *Les évolutions de la confirmation à travers les siècles*: QL 79, n. 3-4 (1998) 223.

[349] Además del citado concilio I de Milán de 1565, varios concilios italianos y franceses prohí-

Catecismo Romano no acogió esta formulación del concilio milanés, que se mostraba bastante rígida y explícita, porque no llega a excluir la posibilidad de conferir la confirmación a los niños de edad inferior a siete años. No obstante, el mismo Carlos Borromeo atenúa la formulación del primer concilio milanés en el quinto concilio provincial de Milán del 1579, estableciendo ahora que el obispo podía, por razones justas o necesarias, administrar la confirmación a los niños que todavía no tenían los siete años (*parvulo et infanti*)[350]. Respecto a la instrucción religiosa, el concilio exige de los confirmandos que sepan el Padrenuestro, el Avemaría y el Credo.

La prescripción de la edad, hecha por el *Catecismo Romano*, influirá para que en los siglos siguientes se imponga los siete años como la edad mínima para recibir la confirmación, y también para que se difunda la franja establecida entre los siete y los doce años. El caso es que las disposiciones sobre la edad podían variar de unos países a otros. En Francia, hacia finales del siglo XV, todavía el concilio de Aviñón de 1497 deja libertad a los obispos para administrar este sacramento a los niños antes o después de la edad de la razón[351]. En los primeros lustros del siglo XVI no parece que se haya generalizado mucho la norma del concilio de Colonia de 1280, porque todavía se acostumbraba en Alemania a conferir la confirmación no sólo a los adultos sino también a los niños que no alcanzan la edad de la discreción. De esta práctica nos informa el concilio de Colonia de 1536, si bien los padres del concilio estiman que es más provechosa la confirmación administrada a los adultos[352].

Hacia la segunda mitad del siglo XVI cesa prácticamente la antigua costumbre de confirmar a los niños sin uso de razón, salvo en España, en Portugal, en países de misión de América latina y en la antigua colonia española de las Islas Filipinas, y se difunde en la Iglesia latina la práctica de aplazar la recepción de la confirmación hasta la edad de la discreción. En adelante, el *Catecismo Romano* va a ser la fuente de inspiración de casi todos los sínodos diocesanos y los concilios provinciales que sobrevendrán por los países de Europa y de Occidente en general en torno a la edad del confirmando sin apenas modificaciones. Sin embargo, la norma prescrita de la edad entre los siete y

---

ben confirmar a los niños menores de siete años, como, p. ej., el V de Milán de 1579, y los de Bourges de 1584 y Tolosa de 1590. Para algunos de estos Sinodales, véase A. Mostaza Rodríguez, *Confirmación*, en: C. Corral Salvador (dir.), *Diccionario de Derecho Canónico*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2000, pp. 161-171, esp. 169; y A. Adam, *La confirmación y la cura de almas*, Barcelona 1962, p. 112.

[350] Concilio provincial de Milán V, par. 1, cap. 8 (Mansi XXXIV, col. 363).

[351] Concilio de Aviñón (1497), can. 15 (Mansi XXXII, col. 1871).

[352] Concilio de Colonia (1536), p. VII, cap. 9 (Mansi XXXII, col. 1258).

los doce años no se convertirá en universal ni obligatoria.

3.2.2. La confirmación desde la época romántica hasta la época contemporánea[353]

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII la situación preparatoria de la confirmación presentaba tanto aspectos negativos como positivos[354]. Por un lado, gracias a la reforma promovida por la Contrarreforma se hicieron todos los esfuerzos posibles para que la renovación catequética ligada a la administración del sacramento de la confirmación se pusiera en marcha. En efecto, a partir del *catecismo tridentino* numerosos sínodos provinciales insistieron en la necesidad de una buena instrucción catequética como requisito necesario, exigiendo una edad mínima de siete años, para su administración[355]. Por otro lado, a pesar del empeño por mejorar la situación, la confirmación seguía en decadencia o evidente estancamiento, ya que se fue fomentando demasido su autonomía en la celebración y en la teología, al tiempo que fue decreciendo su estima, ya que como no se consideraba necesaria «necessitate medii» para la salvación se descuidaba a menudo su administración[356].

Para la continuidad con la práctica litúrgica, hacia finales del siglo XVI, concretamente en 1595, aparece el Pontifical de Clemente VIII (1592-1605) que tuvo el mérito de revalorizar el sacramento de la confirmación en todo su esplendor ritual, ensalzándolo con una serie de ritos solemnes casi al término de la ceremonia celebrada por el obispo, con la participación de los fieles bien instruidos en el significado del sacramento. Además, cabe señalar que, en este nuevo y oficial *ordo* litúrgico, perdura y se confirma la tradición antigua y medieval de que este sacramento se confiere, en primer lugar, a los *infantes* (bebés) llevados en brazos del padrino en el momento de la administración

[353] Seguimos algunos de los datos aportados por A. ADAM, *La confirmación y la cura de almas*, Barcelona 1962, pp. 114-117; y A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *La edad de los confirmandos*: AnAn 4 (1956) 350-356; y M. MACARRONE, *L'Unità del battesimo e della cresima nelle testomonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*: Lat. LI, n. 1 (1985) 121-152.

[354] Para un esbozo histórico acerca de la instrucción preparatoria a la confirmación en este periodo, cf. A. ADAM, *op. cit*., Barcelona 1962, pp. 172-179.

[355] Por ejemplo, el sínodo provincial de Nápoles (a. 1679), y el sínodo de Aviñón (a. 1725). Posteriores intervenciones papales, sobre todo de Benedicto XIV que veremos más adelante, mantuvieron este criterio.

[356] Cf. P. LLABRÉS, *Teología de la confirmación*, *Teología de la confirmación*, en: AA.VV., SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *El Sacramento del Espíritu*, PPC, Madrid 1976, p. 140. Para la historia litúrgica de la confimación de este último periodo, cf. E. DIEBOLD, *L'initiation du concile de Trente au décret «Quam Singulari»*, en: AA.VV., *Communion Solennelle et Profession de Foi, Vanves, 4-7 avril 1951*, (Lex orandi 14), Cerf, Paris 1952, pp. 47-84; y P. STELLA, *La Confermazione nel la catechesi e nella pastorale da Trento al Vaticano I*: RivLi 59/3 (1972) 340-351.

del rito. Está claro que la tradición litúrgica prevaleció con respecto a la recomendación de tipo pastoral, hecha por el *Catecismo Romano*, de retrasar la administración de la confirmación a la edad de siete años. Su texto pontifical permanece intacto casi hasta nuestros días.

Una nueva edición oficial de este Pontifical romano fue hecha por el papa Urbano VIII en 1645, a la que le siguieron sucesivas ediciones de los papas Benedicto XIII en 1725 y Benedicto XIV en 1752. Ya en tiempos más recientes, el papa León XIII promulgó una nueva edición revisada y corregida en 1888, que fue reimprimida varias veces (la última reedición ha sido la de Malines del 1958).

En el espíritu de la reforma del concilio tridentino surje otro género de libro litúrgico, el *Rituale Romanum*, promulgado por el papa Pablo V en 1614, aunque era para uso de los párrocos[357]. La administración del sacramento de la confirmación se hace al término del rito del bautismo de los adultos:

"Si está presente el obispo que pueda prestar el servicio, que sean iniciados por él los neófitos con el sacramento de la confirmación: a continuación, si la hora es adecuada se celebra la Misa a la que asisten los neófitos y reciben con devoción la Santísima Eucaristía"[358].

Este Ritual tiene presente a los que han mantenido la fe cristiana en los países de misión de la India y del Nuevo Mundo, con el objetivo de mantener la unidad litúrgica de los tres sacramentos de la iniciación cristiana, en continuidad con la tradición antigua y medieval de la liturgia romana.

En cuanto a los gestos para la administración del rito confirmatorio, es sorprendente cómo la desparecida y olvidada imposición de las manos vuelve a resurgir bajo el pontificado del papa Benedicto XIII (1724-1730), al introducir con una nueva rúbrica una combinación de la crismación y la imposición de la mano derecha: «*Et cum hoc dicit, imposita manu dextera super caput confirmandi, producit pollice signum Crucis in fronte…*», ("Y cuando dice esto, imponiendo la mano derecha sobre la cabeza del confirmando, realiza la señal de la cruz en la frente con el dedo pulgar"), pero no aparece en el Pontifical romano sino en un pequeño extracto del mismo, publicado en 1725[359]. Esta rúbrica no llegó nunca a introducirse en el cuerpo del Pontifical, sino

---

[357] El *Rituale Romanum* presentaba un *Ordo baptismi parvulorum* y un *Ordo baptismi adultorum*, ambos para sesión continua. Aunque al principio no se impuso su estricta observancia a las diócesis, que, de hecho, muchas de ellas conservaron sus propios *ordines baptismi*, poco a poco fue cada vez mayor el número de las diócesis que fueron adoptando en su liturgia este *Rituale Romanum*, hasta que se implantó casi universalmente en la Iglesia latina, y ha estado vigente hasta la reforma del Vasticano II. Cf. I. Oñatibia, *op. cit*., p. 86.

[358] *Rituale Romanum Pauli V Pont. Max. Iussu editum*, ed. Roma 1614.

[359] Cf. G. Catalini, *Pontificale Romanum*, Parisiis ²1850, t. II, p. 76.

que se insertó en el apéndice del Pontifical ya en tiempos del papa León XIII (1878-1903)[360]. Poco después, es el papa Benedicto XIV (1740-1758) quien, en 1742, se encarga de revalorizar la imposición de las manos, al restaurar la imposición de la mano individual plana sobre la cabeza del confirmando durante la signación con el crisma. De este modo, quiso restablecer la continuidad con la costumbre antigua. Además, sostiene para los ítalos-griegos que sólo los obispos confirmen a los niños bautizados, negándoles esa potestad a los presbíteros griegos de Italia y zonas adyacentes con cierta matización, pues reconoce por válidas y lícitas las confirmaciones hechas por éstos sin necesidad de que haya que reiterarlas para no incurrir a escándalo[361].

En el curso del siglo XVIII varias decisiones de las Curia romana establecieron la edad de la discreción como la más adecuada para conferir la confirmación, aunque al mismo tiempo permiten recibirla antes de llegar a esta edad en circunstancias especiales. Entre algunas de estas decisiones contamos con las que dictó el citado papa Benedicto XIV, quien tomó posición ante el problema de la edad de los confirmandos. El sumo pontífice Benedicto XIV en su Instrucción *Eo quamvis tempore*, el 4 de mayo de 1745, al Vicario general de Egipto a propósito de los Coptos católicos, concede a los sacerdotes la facultad de confirmar, y condena, por el contrario, el desprecio a la costumbre latina. Tiene en cuenta que la costumbre oriental de administrar simultáneamente en un mismo acto el bautismo y la confirmación estuvo en vigor antiguamente en la Iglesia latina y llegó a arraigar en épocas pasadas en algunas diócesis de la misma, sin embargo, una vez abrogada completamente esta costumbre por la Iglesia romana, los papas han establecido con acierto que la confirmación sea conferida sólo en aquella edad en la que los confirmandos sean capaces de comprender que el bautismo y la confirmación difieren tanto entre sí como en la vida natural se distingue la generación del crecimiento[362]. En su clásica

[360] Cf. P. FARNÉS, *El Nuevo Ritual de la Confirmación*: Phase XII, n. 69 (1972) 219-236, esp. 234-235; y P. LLABRÉS, *Teología de la confirmación*, *Teología de la confirmación*, *op. cit*., 140.

[361] Cf. BENEDICTO XIV, Const. *Etsi pastoralis* (26 de mayo de 1742), (un extracto en DH/DS 2522-2523/Dz 1458). Véase ya antes Clemente VIII, Instr. «Presbyteri Graeci» (30 de agosto de 1595), (DH/DS 1990-1991). Cf. también su Enc. *«Ex quo primum tempore»* (1 de marzo de 1756), ed. P. GASPARRI, *Codicis juris canonici Fontes II*, Città del Vaticano 1928, n. 483, pp. 494-514, § 50-51, pp. 507-508. En 1752, Benedicto XIV introduce de nuevo la imposición de la mano en el mismo instante de la crismación, en el apéndice de su pontifical. El papa León XIII y la *editio typica* del pontifical de 1929 describen la ejecución del rito de forma muy clara: «per manus impositionem cum unctione chrismatis in fronte» (*CIC* 1917, can. 780). Poco después, la imposición de la manos volvería a considerarse como el rito esencial [SACRA CONGREGATIO DE SACRAMENTIS, *Instructio*: AAS 27, n. 1 (1935) 16]. Cf. P. FARNÉS, *El Nuevo Ritual de la Confirmación*: Phase XII, n. 69 (1972) 235; y P. FRANSEN, *Confirmación*, en: *SM* I, col. 916.

[362] Cf. BENEDICTO XIV, Instr. «Eo quamvis tempore» 6, ed. P. GASPARRI, *Codicis juris canonici*

obra *De Synodo dioecesana*, que fue texto *clave* para la doctrina canonista y la teología católica, hace hincapié en la edad mínima de los siete años. No obstante, enumera algunas causas que justifican la administración de la confirmación a los niños antes de los siete años, las cuales el obispo ha de juzgar, como son: la enfermedad grave del niño o del obispo, la tardanza del obispo a la hora de volver a realizar la visita pastoral a los lugares donde se hallan los niños, ya sea por su avanzada edad, ya fuere por la distancia que les dista de la sede episcopal o las dificultades del viaje por el mal estado de los caminos[363].

Sobre las razones alegadas por Benedicto XIV para la colación de la confirmación antes de séptimo año se hizo eco de las mismas la Instrucción de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, 4 de mayo de 1774[364], y también la declaración del Santo Oficio, 11 de diciembre de 1850, al Vicario Apostólico de las islas Sandwich[365].

En el campo teológico-doctrinal, sobre todo durante la época de la Ilustración, se percibe en algunos autores católicos una deformación del sentido teológico de la confirmación, concebida en su carácter jurídico, iluminista y moralizante (que omite toda la teología tradicional), debida a influencias de la teología protestante. La comprensión de la confirmación quedaba reducida a una ratificación del bautismo, un robustecimiento de la fe recibida en el mismo o una promesa de custodiarla fervorosamente; era como el colofón que clausura el periodo de instrucción religiosa. No obstante, esta desviación de la sana doctrina del sacramento fue pasajera, apenas si duró medio siglo y no traspasó las fronteras de los países germánicos (Alemania y Austria). El resurgimiento de la teología escolástica, que se produce a partir del siglo XIX, superó sin problemas las adulteraciones de la doctrina de la confirmación[366].

En el terreno litúrgico, desde el siglo XVIII, en Francia y países limítrofes (Bélgica y Austria-Hungría) se generalizó la práctica de diferir la confirmación hacia los 11-12 años, centrándose así la problemática cada vez más en la instrucción adecuada y en la edad de recepción. La preocupación por fomentar

---

Fontes I, Città del Vaticano (Roma) 1926, pp. 890-893, n. 357, esp. p. 892. En su obra *Institutiones Ecclesiasticae*, VI, n. 12, Louvain 1762, p. 57, escribe que la Iglesia abandonó por *honestis causis* la antigua costumbre de administrar la confirmación inmediatamente después del bautismo, y ha retrasado su administración hasta la edad de discreción.

[363] Cf. Benedicto XIV, «De Synodo dioecesana» lib. 7, c. 10, n. 8, *Opera Omnia*, t. 2, Prato 1844, pp. 215-217.

[364] Sacra Congregatio de Propaganda Fide, *Instr. 4 maii 1774*, ed. P. Gasparri, *Codicis juris canonici Fontes VII*, Città del Vaticano 1935, n. 4565, p. 95.

[365] P. Gasparri, *Codicis juris canonici Fontes IV*, n. 913, p. 191.

[366] Cf. A. Adam, *La confirmación y la cura de almas*, Barcelona 1962, pp. 72-82.

la instrucción religiosa tendió a vincular con ella la confirmación y a situar su recepción tras la finalización de los años de la catequesis. Esto conducía en ocasiones a recibir la confirmación después de la primera eucaristía. La finalización del periodo catequético se coronaba por lo que en aquella época se llamaba, en algunos países francófonos, la "primera comunión solemne", que tenía lugar hacia los 12 años. El primer cambio de orden del que se tiene constancia proviene de Francia con ocasión de las *Instrucciones del Ritual de Toulon*, publicadas por el obispo Louis Albert Joly de Choin (en 1748), que lo hace normativo:

"Con el fin de asegurar que los niños que se presentan en esta diócesis para confirmarse estén suficientemente instruidos, se ordena que sólo se confirmen después de haber hecho la primera comunión"[367].

La práctica encontrada en Toulon se extendió por Francia después de la Revolución Francesa, aunque sin encontrar apenas acogida ni traspasar fronteras durante muchos años y se topó, como ahora veremos, con las oposiciones frontales por parte de las instancias romanas[368]. Fue a mediados del siglo XIX cuando se introdujo en Francia la costumbre de recibir la primera comunión antes de la confirmación, práctica avalada por varios concilios provinciales, como el de Avignon de 1849, el de Tours de 1849, el de Sens de 1850, el de Rouen de 1850 y el de Auch de 1850[369], y se extendió también a los países germánicos (Austria y Checoslovaquia), como lo atestiguan los concilios provinciales de Viena de 1858[370] y de Praga de 1860[371]. En ellos, además de acreditar la costumbre contraria que se estaba introduciendo, se quiso determinar, sobre todo, una edad conveniente para la administración de la confirmación (éstos últimos citados apuntaban como edad mínima el uso de razón), y así, entre los siglos XVIII-XIX, cobró fuerza la tendencia a retrasar cada vez más la confirmación[372]. La misma tendencia se localiza en Alemania donde, para asegurar una mejor formación del confirmando, el concilio pro-

---

[367] Recogido por R. CABIÉ, *La iniciación cristiana*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1992, p. 639.

[368] Acerca de los cambios acontecidos en numerosas diócesis de Francia y su ulterior evolución léase el interesante estudio de R. LEVET, *L'âge de la confirmation dans la législation des diocèses de France depuis le Concile de Trente*: MD n. 54, n. 2 (1958) 118-142.

[369] Cf. A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *La edad de los confirmandos*: AnAn 4 (1956) 354-355; y su art. *Confirmación*, en: C. CORRAL SALVADOR (dir.), *Diccionario de Derecho Canónico*, Madrid 2000, p. 169.

[370] Concilio de Viena, tit. 3, cap. 3 (MANSI XLVII, col 793).

[371] Concilio de Praga V, tit. 4, cap. 3 (MANSI XLVIII, col 269).

[372] Cf. R. LEVET, *L'âge de la confirmation*...: MD n. 54/2 (1958) 121-131.

vincial de Colonia de 1860 defiende la idea de que los confirmandos reciben con mayor seguridad y mejor preparación el sacramento de la confirmación, si éste es conferido poco antes o poco después de la primera comunión, es decir, entre los trece y catorce años[373]. De todo ello se infiere que los resultados fueron muy variados, porque ya se había extendido en Francia y Alemania la práctica usual de diferir la confirmación después de la primera comunión, ésta tenía lugar entre los 12-14 años, hacia los 12 años para las muchachas y los 13-14 años para los muchachos[374].

A esta práctica, contraria a la tradición y a la propia naturaleza de la confirmación y de toda la iniciación, se opone la Santa Sede con el Decreto de la Sagrada Congregación del Concilio, el 19 de noviembre de 1854, en el sentido que procura reformular un artículo de los primeros estatutos sinodales del obispo de la recién fundada diócesis de Saint-Denys (La Réunion) que publicó en 1853, donde se prescribe tal costumbre. En dicho artículo, el obispo ordena que los confirmandos reciban antes la primera comunión o, por lo menos, debían recibirla en el curso del año preparatorio de la confirmación. La motivación que la Sagrada Congregación aporta, para no alterar el orden de los sacramentos (citando al *Catecismo Romano*, p. 2, c. 2, n. 18 y a Benedicto XIV, *De Synodo dioecesana* lib. 7, c. 10, n. 2-3), es que para recibir la primera eucaristía se necesita mayor madurez que para la confirmación: "es mucho menor la edad requerida para administrar el sacramento de la fortaleza que para permitir la primera comunión"[375]. Otros concilios provinciales, como fue el caso del concilio de Toulouse de 1850, también reaccionaron con rapidez contra la costumbre corrupta, éste mitiga en parte la norma contraria de los anteriores concilios al permitir confirmar a los niños que estuvieran en trance de recibir en ese año la primera eucaristía: antes o después de esta primera comunión.

El golpe de efecto, al menos en teoría, a la innovación contraria lo dio, hacia finales del siglo XIX, el papa León XIII en su epístola *Abrogata* dirigida, el 22 de junio de 1897, al obispo de Marsella Jean Luis Robert en la que alaba su iniciativa de corregir esa práctica desviada de la auténtica tradición de la Iglesia al decidir impartir la confirmación a una edad precoz antes de la Eucaristía:

---

[373] Concilio de Colonia, par. 2, tit. 2, cap. 12 (Mansi XLVIII, col. 139).

[374] Cf. E. Diebold, *L'initiation du concile de Trente au décret «Quam Singulari»*, en: AA.VV., *Communion Solennelle et Profession de Foi, Vanves, 4-7 avril 1951*, (Lex orandi 14), Paris 1952, p. 81. Según nos informa A. Heinz, (*La célébration*…: QuLi 70/1-2 (1989) 48), en Alemania, el orden antiguo fue, generalmente, mantenido por el hecho mismo de que la edad para la primera eucaristía estaba establecida hacia los 13-14 años, momento en el que también se administraba la confirmación.

[375] *S. C. Concilii*, 19 nov. 1854 (ad episcopum S. Dionysii), *Collectanea S. C. Propaganda Fide*, vol. I, Roma 1907, n. 1105, p. 588; (citado por A. Mostaza Rodríguez, *art. cit*., p. 169).

"Alabamos con todo el calor posible tu proceder. En efecto, la costumbre que empezó a introducirse ahí y en otras partes está en contradicción lo mismo con el antiguo y constante orden de la Iglesia que con la utilidad de los fieles… Los fieles desde sus primeros años tienen necesidad de ser revestidos de la fuerza de lo alto, –y lo justifica añadiendo–, confirmados temprano, los niños se hacen más dóciles a aceptar los mandamientos, más aptos para recibir más tarde el sacramento de la Eucaristía y, cuando la reciben, perciben frutos más abundantes"[376].

Las acertadas intervenciones de las autoridades romanas exigieron, por vez primera, una vuelta a la edad de la época tardomedieval (es decir, una edad más temprana) para la administración del sacramento y un retorno a la práctica tradicional de los sacramentos de iniciación. Por norma general se insiste en que la confirmación debe preceder a la comunión, si se bautiza al poco tiempo de nacer, la confirmación debe impartirse entre los 7 y 10 años, y la primera comunión entre los 10 y 12 años[377].

El concilio Vaticano I, iniciado en 1869, se proponía prohibir mediante un decreto, cuyo esquema fue titulado *De Confirmatione*, la práctica reciente que comenzaba a difundirse sobre la inversión del orden de los sacramentos. Lamentablemente, la interrupción del concilio, por razones bélicas (a causa del estallido de la guerra franco-prusiana), impidió la aprobación del decreto[378]. El texto dice abiertamente:

"Nosotros queremos absolutamente corregir la costumbre que es contraria a la práctica perpetua de la Iglesia (*perpetuae ecclesiae praxi contrarius*), pero que está arraigada aquí y en sus usos. Se trata de la práctica que sigue un orden inverso en administrar la confirmación tan sólo a los que han sido antes admitidos a la comunión"[379].

A pesar de la intervención del papa León XIII y los loables intentos de

---

[376] Cf. Leonis XIII Pont. Max., Acta, vol. XVII, Roma 1897, pp. 205-206; cf. ed. P. GASPARRI, *Codicis juris canonici Fontes III*, Città del Vaticano 1933, pp. 515-516, n. 634: LEÓN XIII, Ep. «Abrogata», 22 iunii 1897. Texto recogido por R. LEVET, *L'âge de la confirmation…*: MD n. 54/2 (1958) 133; A. FRANQUESA, *El gran sacramento de la iniciación cristiana*: Phase XXX, n. 177 (1990) 194; I. OÑATIBIA, *op. cit.*, p. 88. El documento papal también era conocido en Alemania, cf. A. LEHMKUHL, *Die Zeit für den Empfang der hl. Firmung*: PastB 9 (1987) 470-478.

[377] Cf. R. LEVET, *L'âge de la confirmation…: MD n.* 54/2 (1958) 130-133.

[378] Cf. A. FRANQUESA, *El gran sacramento de la iniciación cristiana*: Phase XXX, n. 177 (1990) 194.

[379] VATICANO I, *Schema decreti «De Confirmatione»* (MANSI LIII, col. 743), texto citado por H. VINCK, *Sur l'âge de la confirmation. Un projet de décret au Concile Vatican I*: MD n. 132 (1977/4) 130-140, esp. 138. Para el desarrollo durante el siglo XX, cf. A. JILEK, *Die Diskussion um das rechte Firmalter. Eine Ubersicht über die deutschsprachige Literatur*: LJ 24 (1974) 31-51.

corrección de la costumbre desviada, hacia finales del siglo XIX ganó terreno la tendencia a hacer coincidir la administración de la confirmación con la finalización del periodo escolar.

La iniciativa de volver al uso antiguo fue seguida por otros tantos obispos franceses, aunque ya a principios del siglo XX[380]. El uso desviado estaba entonces en retroceso en algunas diócesis, pero la problemática volverá a agudizarse con los decretos de la Congregación del Santo Concilio y de la Sagrada Congregación de Sacramentos, aprobados por el papa Pío X (1903-1914). Un primer decreto, en 1905, titulado *Sacra Tridentina Synodus*[381] con el que (el papa) buscaba promover la comunión frecuente y cotidiana, y para argumentar su alcance promulga un segundo decreto, en 1910, que llegó a ser el determinante, la decretal *Quam singulari*[382]. Por esta decretal, el papa recuerda convenientemente que la primera eucaristía no se sitúa al término de la formación del niño, sino en el momento en el que éste adquiere la responsabilidad personal y puede prepararse para recibirla, esto es, hacia los siete años. A partir de este decreto se altera la secuencia tradicional de los tres sacramentos de la iniciación, ya que estableció la edad de la discreción como el momento obligatorio para recibir la confesión y la comunión, y trajo como consecuencia que los niños recibieran los sacramentos de la penitencia y la primera comunión antes que la confirmación (normalmente a los doce años). Los decretos papales tuvieron un efecto diferente en los países como Italia y la península ibérica, donde la confirmación se da siempre a temprana edad, y los países situados al norte de los Alpes donde, tras la evolución que acabamos de exponer, se modificó, a efectos prácticos, "oficialmente" por así decirlo, el orden de sucesión de los sacramentos de iniciación[383]. Aun cuando el papa no tuviera la intención de modificar el orden tradicional pudo influir en el uso

---

[380] Cf. R. Levet, *L'âge de la confirmation*…: MD n. 54/2 (1958) 134-135.

[381] Decr. *Sacra Tridentina Synodus* (20 de diciembre de 1905), (DH/DS 3375-3383; Dz 1981-1989; y ASS 38 (1905-1906) 400-406).

[382] Decr. *Quam singulari Christus amore* (8 de agosto de 1910), (DH/DS 3530-3531, Dz 2137-2144; cf. AAS 2 (1910) 577-583). El texto de la decretal y un comentario crítico por J. Besson, *L'âge de la première communion*: NRTh 42 (1910) 641-665, 741-765; y también A. Mansencau, *Le décret «Quam Singulari» (8 août 1910)*, en: AA.VV., *Communion Solennelle et Profession de Foi, Vanves, 4-7 avril 1951*, (Lex orandi 14), Cerf, Paris 1952, pp. 85-96.

[383] En palabras de P. de Clerck, *Les évolutions de la confirmation à travers les siècles*: QuLi 79 (1998) 226, quien recoge una cita de A. Haquin, *Les décrets euccharistiques de Pie X*: MD n. 203 (1995/3) 61-82, que dice así: "Restablecer la primera eucaristía a una edad precoz sin interrogarse por la confirmación, es entrar por una puerta falsa, al menos en los países donde la confirmación se hace al principio de la adolescencia durante la visita pastoral del obispo. En adelante, muchos países van a conocer esta perturbación en el orden de los sacramentos" (p. 77).

moderno de dicha alteración.

Desde entonces, en los países francófonos, se establece la siguiente secuencia: primero el bautismo de párvulos, después la primera comunión privada (eventualmente, precedida de la primera confesión) hacia los 7 años, y más tarde la comunión solemne (llamada también profesión de fe) y la confirmación unida a aquella a veces simultánea, a veces sucesiva, en un orden o en otro, hacia los 11 o 12 años.

No obstante, el *Código de derecho canónico* de 1917 sanciona la costumbre tradicional de la Iglesia latina, por lo que siguió considerando la edad de los siete años como el momento más apropiado para recibir la confirmación (can. 788). En cuanto al ministro ordinario designa al obispo y el ministro extraordinario al sacerdote (can. 782 §1-2)[384]. Así, el can. 788 precisa:

"Aunque en la Iglesia Latina es conveniente diferir la administración del sacramento de la confirmación hasta los siete años de edad aproximadamente, sin embargo, puede también administrarse antes, si el párvulo se halla en peligro de muerte, o si al ministro le parece conveniente hacerlo por razones justas y graves"[385].

Poco tiempo después, el papa Pío XI (1922-1939) se decantó por mantener la doctrina tradicional de la sucesión de los sacramentos de la iniciación, como se ve en la audiencia del 2 de marzo de 1932[386]. La Sagrada Congregación de Sacramentos, en respuesta a una consulta de si en España y América central era posible mantener la costumbre de administrar la confirmación a los infantes inmediatamente después del bautismo, contestó, afirmativamente, el 27 de febrero de 1932 –declaración promulgada el 30 de junio de 1932–, que es "oportuno y más conforme a la naturaleza y a los efectos del sacramento de la confirmación que los niños no se acerquen por vez primera a la santa Mesa antes de haber recibido la confirmación que es como el complemento del bautismo y en la cual es dado el Espíritu Santo (*STh* III, q.72, 2)". Pero, como no todos los niños que llegan al uso de razón (edad en que se inicia la obligación grave de hacer la primera comunión, según el can. 859, §1) han podido recibir la confirmación, aconseja la Sagrada Congregación que, "no por ello se les ha de prohibir a éstos la admisión a la Sagrada Mesa"[387].

---

[384] *CIC* 1917, t. I, Barcelona 1933, pp. 488-495.

[385] *Codex Iuris Canonici* (1917), [ed. bilingüe español-latín], con jurisprudencia y comentarios, por L. MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ [ET. AL], La Editorial Católica, Madrid 1945, p. 277.

[386] Cf. AAS 27 (1935) 15-16.

[387] SACRA CONGREGATIO DE SACRAMENTIS, *De aetate confirmandorum*: AAS 24, n. 8 (5 augusti

Las distintas intervenciones oficiales de la Santa Sede se mantuvieron en la misma senda convirtiendo en ley o explicando lo que era ya una norma general en la Iglesia latina. Pero no se resolvía la problemática sobre la recepción de varios sacramentos a una misma edad y tampoco la imposibilidad de dar una catequesis adecuada de los mismos[388].

En efecto, dos años después, la misma Congregación de Sacramentos en su Instrucción, 20 de mayo de 1934, reitera las resoluciones anteriores e insiste en que el simple sacerdote goza de la facultad de confirmar, en virtud de comisión apostólica, donde renueva las recomendaciones de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe de 1774[389], según la cual no sólo puede, sino que es conveniente administrar la confirmación antes de los siete años en caso de peligro de muerte (enfermedad grave), y que, de hecho, puede haber otras legítimas razones para adelantar esta administración antes de esa edad. Además como novedad, con respeto a la Instrucción de 1774, reconoce, explícitamente, a la costumbre española entre las *causas legítimas* para confirmar al niño antes de los siete años, para que ese niño, conforme a la doctrina tomista, consiga así una mayor gloria en el cielo[390].

En relación al ministro que tiene la potestad de confirmar no es sólo el obispo, pues sabemos que ha habido momentos episódicos en el curso de la historia en los que también se ha conferido esa potestad por mandato o delegación a los sacerdotes[391]. Así, en 1929, el papa Pío XI autorizaba a los obispos de los países de misión de Iberoamérica y de las Islas Filipinas a delegar en los sacerdotes la administración de la confirmación[392]. Después, en 1946, el papa Pío XII (1939-1958) por medio de la decretal *Spiritus Sancti munera*, el 14 de

1932) 271-272.

[388] Opinión según D. Borobio, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, pp. 442-443, nota 84, quien recoge, aunque con alguna errata, todas las intervenciones de la Santa Sede que van en la misma línea: la primera de la Comisión de intérpretes, el 16 de junio de 1931: AAS 23 (1931) 353; la segunda de la citada Sagrada Congregación de Sacramentos, el 30 de junio de 1931: AAS 24 (1932) 271-272; la tercera, también de esta Congregación de Sacramentos, el 20 de mayo de 1934: AAS 27 (1935) 11-22; y la cuarta una intervención de la Comisión de intérpretes, el 26 de marzo de 1952: AAS 44 (1952) 496. Algunas de estas intervenciones descritas por A. Adam, *op. cit*., pp. 126-127.

[389] Cf. S. C. de Prop. Fide, Instr. 4 maii 1774, ed. P. Gasparri, *Codicis juris canonici Fontes VII*, n. 4565, p. 95.

[390] Sacra Congregatio de Sacramentis, *Instructio pro simplici sacerdote sacramentum confirmationis ex Sedis Apostolicae delegatione administrante* (20 maii 1934): AAS 27 (1935) 11-22. Cf. A. Mostaza Rodríguez, *La edad de los confirmandos*: AnAn 4 (1956) 376-377.

[391] La posibilidad del ministro extraordinario aparecía ya en el concilio de Florencia (DS 1318).

[392] Cf. U. Navarrete, *De ministris extraordinariis confirmationis in America Latina et Insulis Philippinis*: PRMCL 49 (1960) 143-190, 245-250.

noviembre de 1946, de la Sagrada Congregación de Sacramentos, permitía a los simples sacerdotes confirmar a los gravemente enfermos, incluyendo a los *infantes* en caso de peligro de muerte. Además, el decreto destaca que la antiquísima costumbre oriental de conferir la confirmación imediatamente después del bautismo es también considerada de práctica primitiva de la Iglesia latina, cuya preservación en algunos países de la Iglesia latina es reconocida como *legitima consuetudo*[393].

Pese a las prescripciones oficiales, la edad de los confirmandos todavía variaba bastante de unos países a otros. En efecto, hasta la víspera del Vaticano II, en Sicilia, en España y en Portugal, y en sus países de misión latinoamericanos, así como en las Islas Filipinas se han mantenido fieles a la práctica antigua de confirmar cuanto antes, en la primera visita pastoral del obispo, a niños pequeños de uno a dos años o hasta los cinco años[394]. En Francia, a mediados del siglo XX, se da un acortamiento de la edad requerida para la recepción de la confirmación[395]. Este cambio se produjo gracias al *Directoire por la pastorale des Sacrements à la usage du clergé*, surgido de la reunión del episcopado francés en 1951, que fue aceptado por todas las diócesis del país, en el que se señala la edad de uso de razón, junto a una serie de razones a favor de mantener la confirmación como segundo momento de la iniciación:

"La Iglesia desea que la confirmación se dé alrededor de la edad de la razón (es decir, de la primera comunión llamada privada)… Sería contrario a la intención de la Iglesia retrasar la confirmación… Históricamente, la confirmación es la segunda etapa de la iniciación cristiana…, por lo tanto, debería ser recibida antes de la eucaristía"[396].

---

[393] SACRA CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Decr. *Spiritus Sancti munera* (14 septembris 1946), en: AAS 38 (1946) 349-358; y SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, Decr. *De Confirmatione* (18 decembris 1947): AAS 40 (1948) 41. Cf. A. HEINZ, *La célébration…*: QuLi 70/1-2 (1989) 47, nota 97; y A. ADAM, *op. cit*., pp. 128. El papa Pío XII se hace eco de la teoría de Amalario de Metz en el decreto *Spiritus Sancti munera*, promulgado el 14-XI-1946, por el que permite confirmar a los niños pequeños en caso de necesidad para que no pierdan el *augmentum gloriae*.

[394] Cf. I. OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, p. 71; y A. HEINZ, *La célébration…*: QuLi 70/1-2 (1989) 44. Acerca de la aceptación o el rechazo, éste más bien escaso, en los Sinodales hispanos de la continuidad de la antiquísima costumbre española da cuenta en su excelente crónica histórica el canonista A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *La edad de los confirmandos*: AnAn 4 (1956) 356-383. Como bien nos informa nuestro ilustre canonista, a pesar de la respetuosa tolerancia del *Codex*-1917, en su can. 788, y de las intervenciones de la Santa Sede, la antigua costumbre española fue progresivamente desapareciendo en las diócesis españolas desde mediados del siglo XX y perdura durante un poco más en algunas naciones hispanas del Nuevo Mundo.

[395] Para el desarrollo en Alemania hasta mediados del siglo XX, cf. A. ADAM, *op. cit*., pp. 130-140

[396] *Directoire por la pastorale des Sacrements à l'usage du clergé*, del episcopado francés en 1951, n. 31-33; texto recogido por cf. R. LEVET, *art. cit*.: MD n. 54/2 (1958) 140.

Dicho cambio fue a su vez propiciado por las indicaciones del *Codex*-1917 que, en su canon 788, considera la edad de los siete años, más o menos, como el momento más conveniente para recibir la confirmación, por lo que era recibida antes de la Eucaristía. De hecho, esta era la praxis reinante, prácticamente, en casi toda la Iglesia latina cuando fue convocado el concilio Vaticano II.

3.3. La renovación de la confirmación en la época contemporánea

Llegamos así hasta el concilio Vaticano II, iniciado en 1962, que marcará un giro importante en la vida de la Iglesia hasta nuestros días por el sensacional impulso que dio para llevar a cabo una formidable reforma litúrgica. En su *Constitución sobre la liturgia* ordenó la restauración del catecumenado de adultos (SacCon 64, 66; cf. AG 14), y la revisión de la liturgia de los sacramentos de la iniciación cristiana promoviendo sobre todo la reforma del rito de la confirmación: "Revísese el rito de la confirmación, para que aparezca más claramente la íntima relación de este sacramento con toda la iniciación cristiana" (SacCon 71; cf. PO 5). La *Constitución sobre la Iglesia* nos habla sobre sus efectos y el ministro:

"Por el sacramento de la confirmación se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo, y con ello quedan más obligados a difundir y defender la fe, como verdaderos testigos de Cristo, por la palabra juntamente a las obras" (LG 11)[397].

Con respecto al ministro de la confirmación introduce un cláusula innovadora para referirse al obispo como *minister originarius* (LG 26, cf. OE 13-14), mostrando así su apertura y conformidad a la tradición oriental. Sobre el sentido y dirección de la estructura iniciática, se hace un llamamiento al apostolado de los seglares que es participación en la misión salvífica de la Iglesia al que todos están destinados en virtud de su renacimiento en su bautismo y en virtud del Espíritu por el que han sido fortalecidos en su confirmación (LG 33, cf. AA 3, AG 11).

Siguiendo el encargo del concilio Vaticano II, el papa Pablo VI (1963-1978) sacó a la luz, el 15 de agosto de 1971, la Constitución Apostólica *Divinae consortium naturae*, por la que promulga el nuevo Ritual de la Confirmación, el *Ordo confirmationis*, publicado el 17 de septiembre de 1971, para la

[397] En la formulación se pretende mostrar el equilibrio para las tradiciones de Oriente y Occidente: Padre de la Iglesia – autor ortodoxo – autor católico: S. Cirilo Jerusalén, *Catéchèse* 17, "De Spiritu Sancto" II, 35-37; Nicolás Cabasilas, *La vida en Cristo*, lib. III: *De la utilidad del crisma*; Sto. Tomás de Aquino, *STh* III, q.65 a.3; q.72 a.1 y 5.

celebración litúrgica del sacramento de rito romano en todo Occidente[398]. Un año más tarde salió el nuevo Ritual del bautismo de adultos, el *Ordo Initiationis christianae adultorum*[399], promulgado el 6 de enero de 1972, que proponía de forma implacable la celebración unitaria orgánica y tradicional de los tres sacramentos, bautismo-confirmación-eucaristía, que inician al cristianismo, salvo que no puedan administrarse en la misma celebración por motivos graves. Unos años antes veía la luz el nuevo Ritual del bautismo de niños, el *Ordo baptismi parvulorum*[400], promulgado el 15 de mayo de 1969, con el que comenzaba la renovación de los rituales de la iniciación en la Iglesia católica romana.

La Constitución Apostólica de Pablo VI introduce modificaciones innovadoras[401]. Por ejemplo, cambia la fórmula epiclética usada en la crismación desde el Pontifical del siglo XII, por la que se usa actualmente en la tradición bizantina desde los siglos IV-V:

"El sacramento de la confirmación se confiere mediante la unción del crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano, y mediante las palabras: (n.) '*Accipe signaculum doni Spiritus sancti*' (N., recibe por esta señal el Don del Espíritu Santo)"[402].

En cuanto a la expresión gestual litúrgica, pese a que no llega a infravalorar

---

[398] *Ritual de la Confirmación*, Alfredo Ortells [etc.], Madrid [etc.] 1976. El papa Pablo VI aprobó, el 15 de agosto de 1971, y la Sagrada Congregación del Culto Divino promulgó, en su *Decretum* con fecha 22 del mismo mes, el nuevo Ritual de la Confirmación.

[399] *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*, Alfredo Ortells [etc.], Madrid [etc.] 1976.

[400] *Ritual del bautismo de niños*, Alfredo Ortells [etc.], Madrid [etc.] 1970.

[401] Indicamos algunos comentarios críticos estimables aparecidos en relación al nuevo rito de la confirmación: P. FARNÉS, *El Nuevo Ritual de la Confirmación*: Phase XII, n. 69 (1972) 219-236; R. FALSINI, *La cresima sigillo dello Spirito. Commento al nuovo rito e saggio teologico-pastorale*, (Riti e preghiere. Nuova serie 1), Milano 1972; ÍD., *La cresima: dall'antico al nuovo rito*: RPLi 10 (1972) 3-13; B. KLEINHEYER, *Le nouveau rituel de la confirmation*: MD n. 110 (1972/3) 51-71; B. LEWANDOWSKI, *Annotationes quaedam in novum Ordinem confirmationis*: EL 86 (1972) 110-127; L. LIGIER, *La confirmation en Orient et en Occident. Autour du nouveau Rituel Romain*: Gr. 53, f. 2 (1972) 267-321; ÍD., *La prière et l'imposition des mains. Autour du nouveau Rituel Romain*: Gr. 53, f. 4 (1972) 407-486; E. LUINI – L. PROFILI, *La cresima. Riflessioni liturgico-pastorali sul rito rinnovato*, Napoli 1972; A. NOCENT, *Riflessioni sul nuovo «Ordo Confirmationis»*: RivLi LIX, n. 3 (1972) 391-401; *ÍD.*, *Vicissitudes du rituel de la confirmation*: NRTh 104 (1972) 705-720; ÍD., *L'Ordo Confirmationis. Un rituel qui exige de profonds remaniements*: EO 8, n 3 (1991) 277-291; J. ORIOL, *El nuevo Ritual de la confirmación*: Phase XII, n. 68 (1972) 169-178; F. RECKINGER, «Accipe signaculum». *Die Firmung in neuer Gestalt*: HID 26 (1972) 164-174; 27 (1973) 13-23; y B. NEUNHEUSER, *Fragen zu einer Neugestaltung des Ordo Confirmationis*: ALW 34, heft 3 (1992) 395-401.

[402] PABLO VI (PAPA), Const. Apost. *Divinae consortium naturae*, en: *Ritual de la Confirmación*, Madrid 1976, pp. 9-14, aquí p. 14.

la imposición de las manos de la tradición, porque, de hecho, considera la imposición de las manos general que se da antes de la unción crismal como parte integrante del rito, y aunque no es parte esencial del sacramento, por lo cual no pertenece a su validez, ayuda a su mejor comprensión; y llega, por el contrario, a conceder un puesto especial a la crismación. Según rubrica el papa en su *DCN* la unción crismal ha de hacerse, necesariamente, imponiendo la mano derecha en la frente, con ello parece querer aludir a que según la tradición común, tanto de Oriente como de Occidente, la unción crismal tiene el mismo significado que la antigua imposición de las manos de la era apostólica[403]. Pero, desafortunadamente, introduce una imposición de la mano casi imperceptible a nivel sacramental, porque se diluye en la impartición de la unción del crisma. Algunos autores abogan por destacar la primera imposición de las manos colectiva como esencial del rito[404]. Sin embargo, nosotros nos decantamos a favor de una previa imposición de las manos individual sobre la cabeza del confirmando seguida de la inmediata consignación crismal realizada en la frente con el dedo pulgar.

En relación con estos gestos litúrgicos, en una respuesta ulterior de la Santa Sede, dada el 9 de junio de 1972, se aclara que la unción con el santo crisma simboliza la imposición de las manos, "porque se trata de un contacto de la mano con la cabeza del confirmando", por lo que la omisión que se hace en el rito es intencionada, no siendo necesario que el ministro, a la vez que imparte la crismación, imponga también la mano derecha[405].

Por otro lado, para la licitud de la consagración del crisma perfumado, que debe emplearse para la administración válida del rito esencial del sacramento –la crismación, es necesario que sea consagrado por el obispo en la celebración solemne de la Misa crismal que tiene lugar el Jueves Santo en la Iglesia catedral[406].

A pesar de todas las indicaciones que lleva la *DCN* y el nuevo *Ordo confirmationis*, la celebración del sacramento no se insertó en la unidad litúrgica

---

[403] Const. Apost. *DCN*, pp. 13-14, y RC 9. Pablo VI parece haber seguido la conjunción adoptada por el papa Benedicto XIII (s. XVIII) quien, siguiendo a los papas medievales (tales como Inocencio III, Inocencio IV), identificaba imposición de las manos y unción crismal, y es por esto que une en un mismo rito a ambos gestos (imposición de la mano y crismación). Cf. G. Catalini, *Pontificale Romanum*, Parisiis ²1850, t. II, p. 76.

[404] P. Farnés, *art. cit.*: Phase XII, n. 69 (1972) 235.

[405] Pontificia Commissio decretis Concilii Vaticani II interpretandis, *Responsum ad propositum dubium. Commetarium*: Not. 76, n. 8 (1972) 281.

[406] Cf. RC 10, y Const. Apost. *DCN*, pp. 12-13; *CIC* 1983, can. 880 § 2, cf. can. 847 § 1-2. Puede ser de gran ayuda nuestro exhaustivo estudio en castellano sobre los orígenes remotos de la confección y la consagración del *sancto chrisma*, y las sustancias que actualmente se proponen para su composición, así como su consagración en el rito romano actual: J. M. Fernández Rodríguez, *La composición y consagración del Santo Crisma en el rito romano*: Ang. 91, f. 4 (2014) 813-854.

original de la iniciación, y, por consecuencia, la confirmación se ha seguido celebrando la mayoría de las veces de forma separada, solamente, para el caso de niños bautizados en su infancia, que se difiere más o menos desde los 7 hasta los 14 años o más, normalmente, tras la primera comunión y de un periodo de instrucción catequética.

Según el nuevo *Ritual*, para la celebración del sacramento de la Confirmación son constitutivos los siguientes elementos fundamentales[407]: dentro del rito sacramental se realiza, en primer lugar, la renovación de las promesas bautismales; le sigue la imposición de las manos colectiva hecha por el obispo y sus concelebrantes acompañada de una oración pidiendo a Dios que envíe su Espíritu Santo con sus dones; tras esto, la crismación, el obispo traza en la frente de cada confirmando la señal de cruz con el crisma, y cierra la ceremonia el recíproco saludo de paz, no dándose más la clásica bofetada en la mejilla.

Finalmente, las directrices pastorales formuladas por el Vaticano II y las disposiciones aprobadas por Pablo VI para el *Ordo Confirmationis* se plasmaron en la legislación canónica del nuevo Código de Derecho Canónico de 1983[408]. El canon 842 y el canon 866 mantienen la sucesión tradicional al hablar de la iniciación, el canon 866 refiriéndose a los adultos. El canon 889 establece la norma general del derecho de todo bautizado a recibir la confirmación. El canon 891 se decanta por la edad de la discreción para la recepción del sacramento, pero reserva a las Conferencias Episcopales de cada país la facultad de establecer la edad más conveniente según determinados criterios. La salvedad del *Codex*-1983 está en el canon 882, al haber retomado al obispo como "minister ordinarius" en lugar de "originarius", pero dejando la puerta abierta a otras posibilidades (otros ministros), según los cánones 882-888.

Un breve apunte cabe destacar en esta sección sobre cómo se ha abordado la problemática de la edad de la confirmación desde el Vaticano II hasta el nuevo *Codex*-1983. Pese a que el Vaticano II no se pronuncia sobre este espinoso asunto, la cuestión de la edad fue debatida por una Comisión General del Concilio el 16 de enero de 1962[409]. Dos corrientes se enfrentaron en esta Comisión: una que defendía, por motivos pastorales, la dilación de la confirmación hasta la edad de 12 o 15 años, y la otra, sobre la base de razones de naturaleza teológica, histórica y jurídica, sostenía que se mantuviera la edad de 7 años como la más adecuada, aunque aconseja que la confirmación se administre tras la Eucaristía.

---

[407] Para todo ello remitimos al lector a consultar el *Ritual de la Confirmación*, Madrid 1976.

[408] *CIC* 1983, (BAC 442), Madrid 1983.

[409] Seguimos las informaciones que nos facilita A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *Confirmación*, en: C. CORRAL SALVADOR (dir.), *Diccionario de Derecho Canónico*, Madrid 2000, pp. 169-170.

Ciertamente, como bien constata A. Mostaza, resulta desconcertante que se aleguen razones teológicas, históricas y jurídicas para defender la edad de uso de razón y al mismo tiempo se invoquen tales motivos al sostener, contra el orden tradicional, la primera eucaristía *antes* de la confirmación. Desafortunadamente, el *Codex*-1917 cayó en este mismo contrasentido al indicar una misma edad para la confirmación y para la primera comunión (can. 788 y 854), porque, al ajustarse a la normativa en relación al ministro ordinario de la confirmación (can. 782), la inmensa mayoría de las ocasiones no había más remedio que alterar el orden litúrgico de los dos sacramentos, en tal caso al administrar primero la Eucaristía, que era dada por el simple sacerdote, y luego la confirmación con ocasión de la visita pastoral del obispo.

El nuevo *Codex*-1983 trata de armonizar las dos tendencias en pugna, surgidas de la Comisión general del Vaticano II, en el citado can. 891 que dice así:

"El sacramento de la confirmación se ha de administrar a los fieles en torno a la edad de la discreción, a no ser que la Conferencia Episcopal determine otra edad, o exista peligro de muerte o, a juicio del ministro, una causa grave aconseje otra cosa".

Tal como hemos rubricado antes, este canon no hace otra cosa que recoger las instrucciones autorizadas por el papa Pablo VI en el nuevo *Ritual*, en las que se trata de conciliar las dos corrientes sobre la problemática de la edad. Si bien el *Codex*-1983 vuelve a incurrir –como el *Codex*-1917– en la misma incongruencia al prescribir, de nuevo, la misma edad para la primera comunión, la edad de uso de razón (can. 914).

En cualquier caso, tanto si es de rigor atenerse a las normas del *Codex* sobre el ministro como si se propugnan razones pastorales o de otra índole, para ambas tendencias es muy difícil conservar el orden tradicional litúrgico, como, finalmente, la historia reciente ha mostrado.

No queremos terminar nuestra exposición y análisis crítico sin dar un breve apunte sobre cómo practican y celebran hoy la confirmación nuestros hermanos orientales católicos y nuestros hermanos en la fe de las principales iglesias surgidas de la Reforma, dada la apertura y acercamiento que se ha logrado a partir de la mutua influencia que, en ambas direcciones, se ha dejado sentir, a lo largo de la historia, entre la Iglesia católica romana y las Iglesias protestantes y reformadas.

3.4. Las celebraciones litúrgicas de la confirmación vigentes en las principales confesiones cristianas de Occidente

En la actualidad, la Iglesia anglicana entiende y celebra la confirmación de

la siguiente manera[410]. Hasta mediados del siglo XX, los anglicanos han mantenido las etapas de sucesión tradicional de la iniciación: bautismo-confirmación-eucaristía. El bautismo era administrado a los lactantes y, después de un periodo de instrucción catequética, los niños (7-8 años) reciben la confirmación y la primera comunión en la misma celebración. La confirmación cerraba así la preparación a la Cena eucaristía, pero antes de recibir la imposición de las manos del obispo, los confirmandos debían ratificar personal y públicamente su compromiso bautismal[411]. Sin embargo, a partir de la *Conferencia de Lambeth* de 1948 el orden tradicional se ha alterado. Esta *Conferencia de Lambeth* de 1948 permitió, por vez primera, que el niño bautizado a corta edad reciba, tras una catequesis adecuada, la primera comunión. La confirmación es postergada hasta que el joven confirmando, de entre 12-14 años, pueda dar un consentimiento responsable y libre a la fe cristiana. La confirmación anglicana se celebra hoy como la renovación de las promesas bautismales, y para administrarla el obispo, tras recitar una colecta con la que pide el don septiforme del Espíritu, impone las manos, diciendo: "Señor, confirma a tu siervo N. con tu Espíritu Santo"[412]. Esta oración se acompaña, eventualmente, junto a la unción con el crisma, tal como se permitió de forma opcional desde la *Conferencia de Lambeth* de 1948 y como se recogió en el ritual propuesto en *The Alternative Service Book* de 1980[413]. De acuerdo con la estructura episcopal de la Iglesia anglicana, el obispo ha seguido siendo el ministro ordinario de la confirmación. Se podría afirmar que desde el enfoque catequético la confirmación anglicana se acerca a la confirmación protestante, luterana o reformada, y desde la praxis litúrgica se aproxima más a la confirmación católica.

Por lo que respecta a la praxis actual de las Iglesias protestantes y reformadas[414], dado que existe una gran diversidad de costumbres litúrgicas entre

---

[410] Para la celebración de la confirmación anglicana, seguimos los datos que aporta a R. BORNERT, *La confirmation dans les Églises de la Reforme: Tradition Luthérienne, Calvinienne y Anglicane*: QuLi 70/1-2 (1989) 53,56, 60, 64 y 65; y A. HEINZ, *La confirmación en el diálogo ecuménico*: EstTrin 27, n. 2 (1993) 266. Véase también C. D. JASPER, *Christian Initiation: The Anglican Position*: StLi XII, n. 2-3 (1977) 116-125. Puede contrastarse con la edición oficial del Ritual de los oficios de la Iglesia de Inglaterra, *The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church according to the Use of the Church of England*, Ebury Press, London 1992.

[411] Así es como se ha mantenido desde la 2ª edición del *Prayer Book* de 1552.

[412] Cf. R. BORNERT, *La Confirmation dans le protestantisme et dans l'Anglicanisme*: MD n. 168/4 (1986) 99.

[413] *The Alternative Service Book*, London 1980.

[414] Sobre las posturas de los Reformadores véase, p. ej., K. HAUSCHIL, *Konfirmations-verständnis, Konfirmationsunterricht der evangelischen Kirche in deutschland nach 1945*, en: O. BETZ, *Sak-*

las múltiples iglesias dependientes del país alemán, nos limitamos a ofrecer los elementos fundamentales más comunes, según el Catecismo de Adultos publicado en 1975 por la Iglesia Luterana alemana[415].

1) Tras una instrucción catequética de dos años, el joven cristiano es confirmado al final de la edad escolar hacia los 14-16 años en una celebración comunitaria solemne; determinación que ha podido influir en la praxis católica.
2) En la ceremonia hay una rememoración bautismal y la confesión de fe de los confirmandos.
3) Luego se da una amonestación a la disposición de seguir a Cristo y vivir en la Iglesia.
4) Después de una oración de súplica común para pedir la venida del Espíritu Santo, tiene lugar la confirmación propiamente dicha.
5) El pastor administra la imposición de las manos individual pronunciando una oración de bendición en una fórmula trinitaria:
   "Que Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo te dé su gracia, protección y defensa contra el mal, fuerza y ayuda para el bien, con el fin de que seas preservado para la vida eterna"[416].
6) La declaración de que los confirmados son considerados, desde este momento, miembros responsables y de pleno derecho de la comunidad y pueden participar en la recepción de la Cena del Señor. La Cena del Señor cierra, en raras ocasiones, la celebración confirmatoria comunitaria. Por lo común, los actuales ordenamientos litúrgicos mantienen el orden de sucesión tradicional de la iniciación cristiana, aunque dilatado en el tiempo.

4. Recapitulación conclusiva: Hacia una consolidación de la confirmación como sacramento autónomo en la visión unitaria de la iniciación

Iniciábamos nuestra investigación histórica por las Iglesias de Occidente

rament der Mündigkeit, Münschen 1968, pp. 179-198.

[415] Para la ceremonia de la confirmación protestante, contrastamos los detalles que describe T. Schneider, *Signos de la cercanía de Dios*, Salamanca 1982, p. 129; y A. Heinz, *La confirmación en el diálogo ecuménico*: EstTrin 27, n. 2 (1993) 267-268.

[416] Fórmula recogida en la liturgia de la *Agenda de 1962* de la Iglesia Evangélica Luterana unida de Alemania propuesta para todas sus iglesias miembros, cf. R. Bornert, *La Confirmation dans le protestantisme et dans l'Anglicanisme*: MD 168/4 (1986) 90.

a la búsqueda y captura de los primeros indicios de nuestro actual sacramento de la confirmación. En el transcurso de esta evolución histórico-litúrgica hemos tenido la ocasión de constatar varios presupuestos de partida. Por un lado, tal como apuntamos al principio, en el pensamiento de los Santos Padres latinos y escritores eclesiásticos de los cuatros primeros siglos no existió nunca una diferenciación de ritos en la ceremonia bautismal, tal que pudiera ya distinguirse el baño bautismal del rito confirmatorio. Por otro lado, hemos mostrado que en la antigüedad cristiana no existía un único ritual bautismal que monopolizara la iniciación cristiana, sino que existieron varios ritos litúrgicos de iniciación en las iglesias latinas, que se desarrollaron en determinados tiempos y lugares, y cada uno de ellos tenía sus peculiaridades, si bien también poseían ciertas semejanzas entre sí.

Todo ello permitió que, desde los primeros tiempos de la era cristiana, los ritos postbautismales fueran muy variados, éstos podían consistir en: una unción con el *chrisma* de la frente, una imposición de la/s mano/s, o una signación sin unción; y podían darse de forma aislada o en una diversidad de combinaciones. Sea como fuere, tanto en la mentalidad de los autores latinos como en las praxis de las iglesias latinas primitivas se conservaba una visión unitaria de los ritos sacramentales de la iniciación cristiana, pese a la variedad de rituales litúrgicos de iniciación existentes para expresar la incorporación de los nuevos miembros a la comunidad local.

Hacia finales del siglo IV, con la reserva al obispo de los ritos postbautismales (el *sello* conclusivo del ceremonial), tenemos ya las primeras noticias de la separación entre el bautismo y los ritos postbautismales, lo que poco después se llamará, en la Galia, la *confirmatio*. Esta segregación comenzó de forma aislada en algunos lugares, pero a consecuencia de varias vicisitudes y contratiempos, que se sumaron a la causa anterior, hicieron que se fuera dando cada vez más a menudo. Además, la disgregación litúrgica fue favorecida, hacia mediados del siglo V, por los primeros conatos de interpretación teológica que comenzaron a hacerse en torno al rito nuevo que estaba emergiendo y cuestionándose. La disociación progresiva entre el bautismo y la confirmación se hizo cada vez más habitual hacia los siglos VIII-IX, casi efectiva alrededor del año 1000, y llegó a generalizarse, prácticamente, en todo Occidente entre los siglos XI al XIII. Esto gracias a varios factores circunstanciales, entre ellos la unificación litúrgica impuesta por el imperialismo romano en todo Occidente y la profundización de la teología sacramental en la Escolástica medieval del siglo XII, con la que la confirmación alcanzó un estadio plenamente autónomo. A partir de la época caloringia no sólo se hizo más frecuente la separación entre ambos sacramentos, sino que también se produjo, una contrariedad aún más grave, la alteración del orden tradicional:

bautismo-confirmación-eucaristía, por lo cual vino a ser corriente, durante un tiempo, la secuencia: bautismo-eucaristía-confirmación.

Esto no significa que el nuevo orden se impusiera, definitivamente, por doquier en todo el Occidente latino, pues, de hecho, hubo momentos y lugares donde se restableció o se conservó la unidad del orden antiguo hasta el siglo XIII, sobre todo en las ciudades episcopales, como en Roma, según constatan las fuentes litúrgicas y canónicas y relatan algunos autores de aquellos tiempos. Es más algunos documentos testimonian la costumbre antigua hasta el siglo XVI. Sin embargo, la separación temporal de los dos sacramentos sí se fue extendiendo por casi todo Occidente, aunque se mantuvo la sucesión tradicional, agudizándose aún más si cabe con la problemática de la edad de recepción de la confirmación como requisito para administrarla, siempre de una forma muy oscilante y bastante flexible. Entre los siglos XIII-XIV comienza a abrirse paso y a prevalecer la práctica de retardar la recepción de la confirmación hasta los siete años o más, excepto en caso de necesidad, y en los siglos posteriores numerosos concilios atestiguan que se retrasó aún más la edad mínima de recepción.

A lo largo de esta evolución del rito de la confirmación hemos visto, en varias ocasiones, cómo la potestad de la Iglesia ha modificado la materia esencial de este sacramento. A partir de la Alta Escolástica medieval, la imposición de las manos pasa a ser un accesorio secundario en los eucologios litúrgicos, por lo que no es de extrañar que fuera olvidada cada vez más en la liturgia y en la especulación teológica y se haya fraguado una extraña interpretación del acto sacramental, según la cual el gesto de la unción crismal incluye también la imposición de la mano, y así son combinados los dos ritos en uno solo. Esta comprensión fue enunciada por varios papas, entre ellos por Benedicto XIII, Benedicto XIV, y ya en tiempos más recientes por Pablo VI.

En cualquier caso, la historia del sacramento de la confirmación siempre ha estado tildada de luces y sombras. De nuevo, hacia el siglo XVI, por la irrupción de la Reforma protestante, cuya denuncia del *status* depravado del sacramento provocó un conflicto de proporciones insopechadas para la Iglesia católica romana, y, más tarde, durante la época de la Ilustración por influencia de la teología protestante, que condujo a una adulteración de la concepción teológica de la confirmación, si bien de forma pasajera.

Numerosos avatares históricos, sobre todo el énfasis puesto en la instrucción religiosa aparejada a la edad de recepción, motivaron que volviera a darse un cambio del orden de la iniciación en algunos países occidentales, al administrarse la primera eucaristía *antes* que la confirmación, cuyo desorden tan sólo llegó a subsanarse teórica y transitoriamente gracias a varias intervenciones de las autoridades romanas, entre finales del siglo XIX y primer tercio del siglo XX.

En tiempos más recientes, el orden invertido del binomio primera comunión-confirmación volvió, nuevamente, a fomentarse en numerosas iglesias latinas de Occidente, a partir de la insistencia en la formación religiosa de los jóvenes confirmandos, a fin de prepararlos mejor para las luchas de la vida, lo que en nuestros días se ha generalizado y se conoce como el ensayo oportunista de una pastoral de la confirmación.

Sin embargo, a pesar de las numerosas recomendaciones de la Sede Romana por defender, mantener y promover el orden tradicional de la iniciación, ponemos de manifiesto que la costumbre desordenada no ha llegado a ser claramente corregida, ni siquiera con la reforma litúrgica del Vaticano II como se ha visto en el nuevo *Ordo confirmationis* aprobado para todo el Occidente latino. De todas formas, cabe subrayar que el orden invertido no ha sido nunca oficialmente aprobado y menos aún la costumbre antigua abolida.

Una vez evidenciado todo el proceso del desarrollo autónomo de la confirmación extraemos unas consecuencias derivadas de dos hechos consumados que perduran hoy: uno, la separación cronológica de los tres sacramentos de la iniciación, y, otro, la perturbación del orden tradicional de la trilogía de iniciación, resultando como sigue: bautismo-eucaristía-confirmación.

Tales corruptelas tendrán sus repercuciones tanto en la teología como en la pastoral de la confirmación como sacramento autónomo plenamente reconocido, así como graves consecuencias en las relaciones intereclesiales y ecuménicas de cara a la unidad de las Iglesias, en torno a la interpretación teológica de la total iniciación sacramental, en especial con las Iglesias orientales que conservan el orden primitivo de la iniciación cristiana.

5. Tabla de revistas, siglas y abreviaturas[417]

AA	CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam actuositatem*, decreto sobre el apostolado de los seglares, 1965
AAS	*Acta Apostolicae Sedis*. Roma desde 1909
AG	CONCILIO VATICANO II, *Ad gentes divinitus*, decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, 1865
ALW	*Archiv für Liturgiewissenschaft*, Ratisbona, desde 1950
Ambrosius	*Ambrosius*, Milán, desde 1925
AnAn	*Anthologica Annua*, Roma desde 1953
Ang	*Angelicum*, Roma, desde 1924

[417] La nomenclatura es la del "Índice internacional de abreviaturas para teología y materias afines" de S. M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* [IATG²], Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 1992, adaptada en algunos casos.

Anton	*Antonianum*, Roma, desde 1926
ASS	*Acta Sanctae Sedis,* 1865-1908
ATG	*Archivo Teológico Granadino*, Granada, desde 1938
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, desde 1944
BEL	Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", Roma
BLE	*Bulletin de littérature ecclésiastique*, Tolosa (Francia), desde 1899
BPa	Biblioteca de Patrística, Madrid
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series Latina, Turnholt
CIC/Codex-1917	*Código de Derecho Canónico de 1917*
CIC/Codex-1983	*Código de Derecho Canónico de 1983*
Conc(E)	*Concilium*, (edición en castellano), Madrid y Estella (Navarra), desde 1965
CPL	Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona
CSEG	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Graeccorum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CTom	*La Ciencia Tomista*, Madrid y Salamanca, desde 1910
Cuadernos Phase	Cuadernos *Phase*, Barcelona, desde1988
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, París 1907-1953
DCN	Pablo VI, Constitución apostólica *Divinae consortium naturae* (15-VIII-1971)
DH	H. Denzinger – P. Hünermann, *Enchiridium Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Paris 1912, en curso
DS	H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridium Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona-Friburgo de Brisgovia-Roma [34]1967
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1909-1972
Dz	H. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los Símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Herder, Barcelona 1963
EL	*Ephemerides Liturgicae*, Roma, desde 1887
EO	*Ecclesia Orans*, Roma, desde 1984
EstTrin	*Estudios Trinitarios*, Salamanca, desde 1963
EtByz	*Études Byzantines*, Bucarest, desde 1943, a partir de 1946, *Révue des études byzantines*

FIC	J. Collantes, *La fe de la Iglesia Católica*, Madrid, BAC, [4]2009
Fontes	*Pontificia commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis. Fontes*
FPa	Fuentes Patrísticas, Ciudad Nueva, Madrid
Gr	*Gregorianum*, Roma, desde 1920
G-T	F. A. González – J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, Madrid 1849-1859
Hefele-Leclercq	Ch.-J. Hefele, (J. Hergenrœther) y H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, París 1907-1952
HID	*Heiliger Dienst*, Salzburgo (Austria), desde1947
Ist	*Istina*, Parí*s*, desde 1954
Lat	*Lateranum*, Roma, 1919-1927 y desde 1976
LG	Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia, 1964.
LJ	*Liturgiches Jahrbuch*, Münster (Alemania), desde 1951
LV.F	*Lumen Vitae*, Bruselas, desde 1946
LV(L)	*Lumière et Vie*, Lyon (Francia), desde 1951
Mansi	J. D. Mansi, J. B. Martin y L. Petit, *Sacrorum Concilium nova et amplissima collectio*, Florencia–Venecia 1757-1798; (Graz 1960-1961, reproducción facsímile de H. Welter (editor), París–Leipzig–Arnhem 1901-1927
MD	*La Maison-Dieu*, Paris, desde 1945
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*, Hannover-Berlin, desde 1826
MySal	*Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación* (J. Feiner y M. Löhrer, directores), Madrid 1969-1984
NDL	*Nuevo diccionario de Liturgia* (D. Sartore, A. M. Triacca y J. M. Canals, directores), Madrid 1987
NRTh	*Nouvelle Revue Théologique*, Lovaina (Bélgica), desde 1847
Not	*Notitiae,* Roma, desde 1965
OE	Concilio Vaticano II, Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, sobre las Iglesias Orientales Católicas, 1965
PastB	*Pastor bonus*, Tr*éveris* (Alemania), desde 1899
PG	*Patrologia Graeca* (J. P. Migne, editor), París, 1857-1866
Phase	*Phase*, Barcelona, desde 1963

PL	*Patrologia Latina*, (J. P. Migne, editor), París, 1844-1864
PLS	*Patrologia Latina. Supplementum* (J.P. Migne, editor), París 1958-197
PrOr	Concilio Vaticano II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (1965)
PPC	Propaganda Popular Católica / Promoción Popular Cristiana
PRMCL	*Periodica de re morali, canonica, liturgica*, Roma, 1927-1990
QL/QuLi	*Questions Liturgiques*, París – Lovaina (Bélgica), desde 1910
RC	*Ritual de la Confirmación*, Barcelona ^{4}2002
RechSR/RSR	*Recherches de Science Religieuse*, Paris, desde 1910
RET	*Revista Española de Teología*, Madrid, desde 1940
RHE	*Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Lovaina (Bélgica), desde 1900
RivAC	*Rivista di Archeologia Cristiana*, Roma, desde 1924
RivLi	*Rivista Liturgica*, Finalpia, Roma, desde 1914
RPLi	*Rivista di pastorale liturgica*, Brescia (Italia), desde 1963/64
RQH	*Revue des questions historiques*, París 1866-1939
RThAM	*Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Lovaina (Bélgica), desde 1929
SacrEr/SE	*Sacris erudici*, Steenbrugge, Turnhout (Bélgica), desde 1948
SacCon	Concilio Vaticano II, constitución dogmática *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia (1963)
SC	Sources Chrétiennes, Paris desde 1941
ScC	*La Scuola Cattolica*, Milán (Italia), desde 1873
SM	*Sacramentum Mundi*, Barcelona 1972-1976
SPCK	Society for Promoting Christian Knowledge
SSL	*Spicilegium Sacrum Lovaniense*
SteT	*Studi e Testi*, Roma, desde 1900
STh	Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*
StLi	*Studia Lit*, Hilversum (Países Bajos), desde 1962
StC	*Studia catholica*, Nimega (Países Bajos), desde 1924
Theol	*Theology*, Londres
ThWNT	*Theologiches Wörterbuch zum Neuen Testament* (G. Kittel y G. Friedrich, editores), Stuttgart (Alemania) 1933-1979

Tr.	*Traditio*, Nueva York, desde 1943
TRE	*Theologische Realenzyklopädie* (Horst Robert Balz, et al.; G. Krause y G. Müller), Berlín–Nueva York, 1976-2007
TDNIC	*Testamentum Domini Nostri Iesu Christi* (Siria oriental, s. V)
Vives	J. Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1953
Worship	*Worship,* Collegeville (Minnesota, EE. UU.), desde 1951

6. Bibliografía general

6.1. Tratados, manuales y estudios de consulta

Adam, A., *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin*, Herder, Frieburg 1958.

—, *La Confirmación y la cura de almas*, Herder, Barcelona 1962.

—, *Cresima*, en: H. Fries (dir.), [edizione italiana a cura di G. Riva], *Dizionario teologico* I, Queriniana, Brescia 1966, pp. 380-386.

Akeley, T. C., *Christian Initiation in Spain c.300-1100*, Darton, Longman & Todd, London 1967.

Andriessen, P., *De betekenis van de postbautismale zalving*: TLi 16 (1935) 136-146.

Baccrabère, G., *Confirmation et visite pastorale dans le diocèse de Toulouse aux 16e-17e siècles*: MD n. 54 (1958/2) 92-117.

Banting, J. H. M., *Imposition of hands in Confirmation. A Medieval Problem*: JEH VII, n. 2 (1956) 147-159.

Bareille, G., *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, en: *DThC* III~1, Paris 1911, cols. 1026-1058.

Bayart, P., *Chrême*, en: *DDC* III, Paris 1942, cols. 700-707.

Beauduin, L., *Le sacrement de la Confirmation administré par les curés*: MD n. 9 (1947) 96-100.

Beckmann, J., *L'initiation et la célébration baptismale dans les missions du XVIe siècle à nos jours*: MD n. 58 (1959) 48-70, [original en: ZMR 15 (1959) 14-31].

Behm, J., *Die Handauflegung im Urchristentum, nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht*, Leipzig 1911.

Béraudy, R., *La Confirmación*, en: A. G. Martimort (ed.), *La Iglesia en ora-*

ción. Introducción a la liturgia, (Biblioteca Herder, Sección de liturgia 58), Herder, Barcelona 1964, pp. 591-600.
—, *La iniciación cristiana*, en: A. G. Martimort (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, (Biblioteca Herder, Sección de liturgia 58), Herder, Barcelona ²1967, pp. 565-622, esp. pp. 594-599, y pp. 604-617.
Bernard, P., *Confirmation du VII^e^ au XII^e^ siècle*, en: *DThC* III~1, Paris 1911, cols. 1058-1070.
—, *Confirmation chez les scolastiques*, en: *DThC* III~1, Paris 1911, cols. 1070-1077.
—, *La Confirmation chez les protestants*, en: *DThC* III~1, Paris 1911, cols.1082-1088.
—, *Chrême (saint)*, en: *DThC* II~2, Paris 1932, cols. 2395-2414.
Bernier, R., *Le sacrement de Confirmation dans la Théologie de Saint Thomas*: LV(L) 10 (1961) 59-72.
Borella, P., *Ministro, materia e forma della Confermazione*: RivLi XLIX, n. 1 (1962) 37-47; n. 2, 107-116.
—, *Ministro e materia della Confermazione*: RiviLi XLIX, n. 2 (1962) 107-116
—, *La Confermazione all'epoca carolingia*: RivLi LIV, n. 3 (1967) 199-206.
—, *La Confermazione in epoca carolingia*, en: P. Borella — B. Botte — A. Caprioli ... [et alt.], *La Confermazione e l'iniziazione cristiana*, (Quaderni di Rivista liturgica 8), Elle Di Ci, Torino-Leumann 1967, pp. 171-178.
—, *A proposito de la confermazione in alcuni codici ambrosiani e gallicani*: Ambrosius 49 (1973) 265-282.
Bornert, R., *La Confirmation dans le Protestantisme et dans l'Anglicanisme*: MD n. 168 (1986/4) 77-105.
—, *La confirmation dans les Églises de la Reforme: Tradition Luthérienne, Calvinienne et Anglicane*: QuLi 70/1-2 (1989) 51-68.
Botte, B., *Consummare*: ALMA 12 (1937) 43-45.
—, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*: MD n. 54 (1958/2) 5-22.
Bouhot, J.-P., *La confirmation, sacrement de la communion ecclésial*, (Parole et tradition), Chalet, Paris 1968.
—, *Explications du rituel baptismal à l'époque carolingienne*: REAug 24 (1978) 278-301.
—, *Un florilège sur le symbolisme du baptême de la seconde moitié du VIII^e^ siècle*: RechAug 18 (1983) 151-182.
—, *L'auteur romain des «Philosophoumena» et l'écrivain Hippolyte*: EO 13 (1996) 137-164.
Brinktrine, J., *Zur Entstehung der lateinischen Firmformeln*: ThGl 44 (1954) 51-53.

BUCHEN L. A. VAN, *L'homélie Pseudo-Eusébienne de Pentecôte. L'origine de la "confirmation" en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fausto de Riez*, Drukkerij Gebr. Janssen N. V., Nijmegen (Pays-Bas) 1967.

BÜRKI, B., *Protestantisme contemporain et confirmation traditionnelle Pierre Gisel — une voix protestante (réformée) pour la confirmation traditionnelle*, en: AA. VV., *Chrismation et confirmation: Questions autour d'un rite post-baptismal*. Conférences Saint-Serge, LIV[e] Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25-28 juin 2007, (BEL. «Subsidia» 148), C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2007, pp. 283-290.

BUSCH, B., *De initiation christiana secundum S. Augustinum*: EL 52 (1938) 159-178; 385-480.

—, *De initiation christiana secundum doctrinam sancti Augustini*, Città del Vaticano 1939.

CABIÉ, R., *La lettre du pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio (19 mars 416)*, (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique 58), Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1973.

—, *La iniciación cristiana*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, (Biblioteca Herder, Sección de liturgia 58), Herder, Barcelona 1992, pp. 572-665.

CABROL, F., *Imposition des mains*, en: *DACL* VII~2, Paris 1926, cols. 391-413.

—, *Mozarabe (La liturgie)*, en: *DACL* XII~1, Paris 1935, cols. 390-491.

CAMELOT, TH., *Notes explicatives et renseignements techniques à: Saint Thomas, Somme Théologique. Baptême et Confirmation*, Paris ²1956.

CAPELLO, F. M., *Ius Ecclesia latinae cum iure Ecclesiae Orientalis comparatum*: Ius Pontificium 7 (1927) 55-71.

—, *Nonnullae quaestiones de Confirmatione et prima Communione*: PRMCL 16 (1927) 120-136.

CAPRIOLI, A., *Battesimo e Confermazione in Ambrogio. Studio storico sul «Signaculum»*, en: *Miscellanea Carlo Figini*, Varese, Venegono inferiore 1964, pp. 49-57.

—, *Battesimo e confemazione in S. Ambrogio*: ScC 102, n. 4 (1974) 403-428.

—, *Dal Battesimo alla Eucaristia — Aspetti e problemi del "Postbattesimo" in S. Ambrogio*: ScC 105, n. 5 (1977) 457-477.

—, *Battesimo e confemazione. Studio storico sulla Liturgia e catechesi in S. Ambrogio*, Venegono inferiore 1977.

CARPIN, A., *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, Bologna 1984.

CARR, E. — ZACHARA, M., *Il sacramento della confezmazione nel primo millenario in Occidente*, en: *La cresima. Atti del VII congresso Internazionale*

di Liturgia, Roma, maggio 2004, (Studia Anselmiana 144 – Analecta Liturgica 26), Roma 2007, pp. 103-132.

Carra de Vaux Saint Cyr, M.-B., *Le sacrement de confirmation: Notes historiques*: LV(L) 10, n. 51 (1961) 16-58.

Casañas, L., *El Ritual Hispano-Visigótico-Mozárabe*: Lit(B) 13 (1958) 156-178, esp. 164-166.

Chardon, C., *Histoire des sacrements. Histoire du sacrement de confirmation*, en: J. P. Migne, *Theologiae cursus completus*, t. XX, Lutetiae Parisiorum 1841.

Chavasse, A., *Le deuxième canon d'Orange de 441, essai d'exégèse*, en: *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, pp. 103-120.

—, *La bénédiction du chrême en Gaule avant l'adoption intégrale de la liturgie romaine*: RMÂL 1 (1945) 109-128.

—, *Les deux rituels romains et gaulois de l'admission au catéchuménat que renferme le sacramentaire gélasien (Vat. Reg. 316)*: Études de critique et d'histoire religieuses (Lyon 1948) 79-98.

—, *Histoire de l'initiation chrétienne des enfants de l'antiquité à nos jours*: MD n. 28 (1951/4) 26-44.

—, *L'initiation à Rome, dans l'Antiquité et le Haut Moyen-âge*, en: AA. VV., *Communion Solennelle et Profession de Foi, Vanves, 4-7 avril 1951*, (Lex orandi 14), Cerf, Paris 1952, pp. 1-32.

Cimetier, F., *Confirmation (Liturgie et droit canonique)*, en: *DPCR* II, Paris 1925, cols. 434-436.

Clerck P. de, *La dissociation du baptême et de la confirmation au haut moyen-âge*: MD n. 168 (1986/4) 47-75.

—, *Les évolutions de la confirmation à travers les siècles*: QuLi 79 (1998) 214-228.

—, *La Confirmation au long du premier millénaire: La fracture de l'initiation chrétienne*, en: AA. VV., *Chrismation et confirmation: Questions autour d'un rite post-baptismal*. Conférences Saint-Serge, LIV[e] Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25-28 juin 2007, (BEL. «Subsidia» 148), C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2007, pp. 61-74.

Coebergh, C., *Notes sur le Sacramentaire d'Hadrien*, en: F. L. Cross (ed.), *Studia patristica. III-VI, Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959*, "Part. III: Liturgica, Monastca et Ascetica, Philosophica", (Studia patristica 5), Akademie-Verlag, Berlin 1962, pp. 17-24.

Congar, Y., *Confirmation (chez les protestants)*, en: *Cath*. II, Paris 1949, cols. 1520-1521.

Coppens, J., *L'impositions des mains et les rites connexes, dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, (Universitas Catholica Lovaniensis.

Dissertationes ad gradum magistri. Serie 2, 15), Jules de Meester et Fils, Wetteren-Paris 1925.

—, *Confirmation*, en: *DBS* II, Paris 1934, cols. 120-153.

COTHENET, É., *Onction*, en: *DBS* VI, Paris 1960, cols. 701-732.

—, *Onction. – I. Dans l'Écriture*, en: *DSp* XI, Paris 1982, cols. 788-801.

COURATIN, H. A., *Justin Martyr and Confirmation*: Theol. LV (1952) 458-460.

CRISTIANI, L., *Réforme. La doctrine des sacrements: Baptême, Confirmation*, en: *DThC* XIII, Paris 1937, cols. 2062-2068.

CULLY, K. B., *Confirmation: History, Doctrine and Pastoral*, Greenwich (Connecticut USA) 1962.

DACQUINO, P., *Un dono di spirito profetico. La Cresima alla luce della Bibbia*, Elle Di Ci, Torinto 1992, pp. 107-348.

DAVENPORT, E. H., *The False Decretals*, Oxford 1916.

DAVID, P., *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e^ au XII^e^ siècle*, Paris 1947.

DAVIES, J. G., *The Disintegration of the Christian Initiation Rite*: Theol. L (Nov. 1947) 407-413.

DE BRUYNE, L., *L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien*: RivAC 20, n. 1-4 (1943) 113-278.

— *L'initiation chrétienne et ses reflets dans l'art paléochrétien*: RechSR/RSR XXXVI (1962) 27-85.

DE PAOLI, G., *L'iniziazione cristiana nei Sermoni di San Zeno*, en: P. BORELLA – B. BOTTE – A. CAPRIOLI,... [ET ALT.], *La Confermazione e l'iniziazione cristiana*, (Quaderni di Rivista liturgica 8), Elle Di Ci, Torinto-Leumann 1967, pp. 115-125; (ídem, en: RivLit LIV, n. 4 (1967) 407-417).

—, *I Sermoni di San Zeno di Verona. Contributo alla storia della catechesi e della Liturgia dell'iniziazione cristiana*, (Dissertatio–Pont. Ath. Anselm.), Roma 1969.

DELL'ORO, F., «Homilia de Pentecosten» di Fausto de Riez, en: P. BORELLA – B. BOTTE – A. CAPRIOLI ... [ET ALT.], *La Confermazione e l'iniziazione cristiana*, (Quaderni di Rivista liturgica 8), Elle Di Ci, Torinto-Leumann 1967, pp. 273-295.

—, *L'«ordo confirmationis» romano-franco-germanico. Un contributo alla storia del rito del secolo IX al secolo XIII*, en: AA. VV., *Recherches sur l'ancienne liturgie d'Aoste et les usages religieux et populaires valdôtains*, [6 vols., Aoste 1969-1976], vol. 4, Aoste 1972-1973, pp. 5-86.

DIEBOLD, E., *L'initiation du concile de Trente au décret «Quam Singulari»*, en: AA.VV., *Communion Solennelle et Profession de Foi, Vanves, 4-7 avril 1951*, (Lex orandi 14), Cerf, Paris 1952, pp. 47-84.

DIEHL, W., *Zur Geschichte der Konfirmation: beiträge aus der hessischen Kir-*

chen geschichte, J. Ricker, Giessen 1897.
Dölger, F. J., *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt*, Würzburg 1905.
—, *Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums*: RQChAk 19 (1905) 1-41, besonders 26-41.
—, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altetums, V, 3/4, Paderborn 1911.
—, *Sphragis*, AuC 2 (1930) 32-37.
Duchesne, L., *Les origines du culte chrétien*: étude sur la liturgie latine avant Charlemagne, Thorin, Paris 1889, (Paris ^{5}1909).
—, *Los seis primeros siglos de la Iglesia (Historia crítica)*, [de la cuarta edición francesa (1908) por Pedro Rodríguez], Luis Gili, Barcelona 1910-1911.
Dufrasne, J., *Les rites liturgiques de la confirmation*: Feu Nouveau 4 (1961) 22-24.
—, *La célébration liturgique de la confirmation*: RDT 19 (1964) 98-130.
Eisenhofer, L., *Handbuch der Katholischen Liturgik*, München ²1941, pp. 280-297.
Elberti, A., *Historia de la confirmación en la tradición de la Iglesia latina*, (Biblioteca Litúgica 47), CPL, Barcelona 2015.
Elfers, H., *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn 1938.
—, *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?*: ThGl 34 (1942) 334-341.
Engert, *Firmung*, en: RGG II, J. C. B. Bohr (Paul Siebeck), Tübingen ²1928, cols. 606-607.
Eusebio de Cesárea, *Historia eclesiástica*, [ed. Argimiro Velasco-Delgado], BAC 612, Madrid 2002.
Eusebius "Gallicanus", *Homiliae XXIX De Pentecosten* nº 2, (Corpus Christianorum, Series Latina CI), Turnholti 1970, vol. 1, pp. 337-338.
Falsini, R., *Il rito della Confermazione nella Chiesa latina. Sintesi storica della evoluzione del rito*, en: P. Borella – B. Botte – A. Caprioli ... [et alt.], *La Confermazione e l'iniziazione cristiana*, (Quaderni di Rivista liturgica 8), Elle Di Ci, Leumann-Torino 1967, pp. 179-191.
—, *Il rito della Confermazione nella Chiesa latina. Sintesi storica della evoluzione del rito*: RivLi LIV, 4 (1967) 463-475.
—, *Sette anni studi sulla cresima 1980-1987*: RPLi n. 144 (1987) 77-97.
—, *Confirmación*, en: *NDL*, Madrid 1987, pp. 423-451.
—, *Evoluzione storica della Confermazione*: Servizio della Parola n. 256 (1994) 4-13.
Fernández Alonso, J., *La iniciación cristiana*, en: AA. VV., *La cura pasto-*

ral en la España romano-visigótica, (Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos), Iglesia Nacional Española, Roma 1955, pp. 257-300.

FERNÁNDEZ REGATILLO, E., *El ministro extraordinario de la confirmación*: SalTer 36, n. 3 (1948) 166-181.

—, *El ministro extraordinario de la confirmación en tierra de misiones*: REDC 3 (1948) 648-678.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. M., *El desarrollo histórico del Mystêrion del Santo Mŷron al Sacramento de la Santa Crismación*: ATG 73 (2010) 91-145.

—, *La composición y consagración del santo crisma en el rito romano*: Ang. 91, fasc. 4 (2014) 813-854.

FIALA, V. E., *L'impositions des mains comme signe de la communication de l'Esprit Saint dans les rites latins*, en: AA.VV., *Le Saint-Esprit dans la Liturgie. Conférences Saint-Serge, XVI^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 1-4 Juillet 1969*, (Bibliotheca "EL". Subsidia 8), Edizioni Liturgiche, Roma 1977, pp. 87-103.

FINNEGAN, E., *The Theology of Confirmation at the time of Charlemagne* (Dissertatio), Trier 1968.

FISCHER, J. D. C., *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West: a Study in the Disintegration of the Primitive Rite of Initiation*, (Alcuin Club Collections 47), SPCK, London 1965.

FITZER, G., "σφραγίς" (*sfragís: sello*), en: *ThWNT-TI* XIII, Brescia 1981, cols. 377-418.

FLICHE, A., *La Réforme Grégorienne*, 2 vols., (Spicilegium Sacrum Lovaniense, études et documents 6 und 9), Honore Champion, Louvain 1924/25.

FLORISTÁN, C., *La iniciación cristiana*: Phase XXIX, n. 171 (1989) 215-224.

FRANQUESA, A., *El gran sacramento de la iniciación cristiana*: Phase XXX, n. 177 (1990) 185-209.

FRÖR, K. (Hrsg.), *Confirmatio. Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation*, Evang. Presseverband für Bayern, München 1959.

FRÖR, K. (Hrsg.), *Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen: Aus den Verhandlungen des Internationalen Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation*, Claudius, München 1962.

GALTIER, P., *La consignation à Carthage et à Rome*: RechSR/RSR II (1911) 350-383.

—, *La consignation dans les Eglises d'Occident*: RHE 13 (1912) 257-301.

—, *Onction et Confirmation*: RHE 13 (1912) 467-476.

—, *Absolution ou Confirmation? La réconciliation des hérétiques*: RechSR V (1914) 201-235, 339-394, 506-544.

—, *Imposition des mains*, en: *DThC* VII~2, Paris 1923, cols. 1307-1425.
—, *Imposition des mains et bénédictions au baptême*: RechSR XXVII, n. 4 (1937) 464-466.
Gantoy, R., *Chronique du mouvement liturgique. VIII. La Confirmation*: ParLi 46 (1964) 475-477.
Garrido Bonaño, M., *Los sacramentos de la iniciación en los concilios particulares*: Burg.11 (1970) 135-173.
Gillmann, F., *Zur Lehre der Scholastic vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, Paderborn 1920.
Gistelinck, F., *Doopbad en Geestesgave bij Tertullianus en Cyprianus*: EThL XLIII (1967) 532-555.
Gouber, P., *Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711)*: EtByz II (1944) 5-78.
Goenaga, J. A., *Confirmación-Eucaristía. La aportación del pasado a un problema del presente*: EE 48, n. 184 (1973) 93-97.
Grabka, G., *The « alapa » in Confirmation*: AEcR 114 (1946) 436-441.
Granado, C., *La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, catequesis Jerosolimitanas, Juan Crisóstomo*: EstTrin 27, n. 1 (1993) 21-79.
Greenstock, D. L., *El problema de la confirmación*: CTom 80, n. 247 (1953) 175-228; 80, n. 249, 539-590; 81 n. 201 (1954) 201-240.
Guibert, J. de, *Confirmation*, en: *DAFC* I, Paris 1911, cols. 651-655.
Guny, A., *Confirmation (Droit canon et liturgie)*, en: *Cath*. II, Paris 1949, cols. 1516-1520.
Gy, P.-M., «Quamprimum». *Note sur le baptême des enfants*: MD n. 32 (1952/4) 124-128.
—, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*: MD n. 58 (1959/2) 135-145.
Halleux, A. de, *Confirmatio et Chrima*: Irén. LVII, n. 4 (1984) 490-515.
Hamman, A., *El bautismo y la confirmación*, (El misterio cristiano 11), Herder, Barcelona 1970.
—, *L'iniziazione cristiana. Raccolta di testi e presentazione*, Marietti, Cas. Monferrato 1982.
—, *Sphragis*, en: *Cath*. XIV, Paris 1996, cols. 365-366.
Haquin, A., *La confirmation au cours des âges*: LV.F 51, n. 3 (1996) 245-254.
—, *Les décrets eucharistiques de Pie X*: MD n. 203 (1995/3) 61-82.
Hareide, B., *Konfirmasjonem I Reformasjonstiden. En underøkelse au den luthereske Konfirmasjon i Tyskland 1520-1585*, (Bibliotheca theologiae practicae 20), Gleerups Förlag, Universitets folaget 1966.
Hiembucher, M., *Die heilige Firmung, das Sakrament des Heiligen Geistes. In*

dogmatischer, historicher und liturgischer Beziehung für den praktischen Seelsorger dargestellt, Augsburg 1889.

HEINZ, A., *Die Firmung von unmündigen Kindern in alten Erzbistum Trier nach dem Tridentum*: TThZ 85 (1976) 40-48.

—, *Die Feier der Firmung nach römischer Tradition. Etappen in der Geschichte eines abendländischen Sonderwegs*: LJ 39, heft 1 (1989) 67-88.

—, *La célébration de la confirmation selon la Tradition Romaine*: QuLi 70/1-2 (1989) 29-50.

HOLETON, D. R., *L'évolution de la Confirmation dans la tradition anglicane*, en: AA. VV., *Chrismation et confirmation: Questions autour d'un rite post-baptismal*. Conférences Saint-Serge, LIV[e] Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25-28 juin 2007, (BEL. «Subsidia» 148), C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2007, pp. 97-136.

JANSSENS, L., *La confirmation. Exposé dogmatique, historique, et liturgique*, Lille 1888.

JEANES, G. P., *The Day has Come! Esater and Baptism in Zeno of Verona*, (Alcuin Club Collection 73) Collegeville MI 1995.

JUNG, N., *Confirmation dans l'Église Occidentale*, en: *DDC* IV, Paris 1949, cols. 75-109.

KEEFE, S. A., *Carolingian Baptismal Expositions: A Handlist of Tracts and Manuscripts*, en: AA. VV., *Carolingian Essays*, (A W. Mellon Lectures in Early Christian Studies), Washington DC 1983, pp. 169-237.

—, *An Unknown Response from the Archiepiscopal Province of Sens to Charlemagne's Circulatory Inquiry on Baptism*: RBen 96 (1986) 48-93, esp. 81-82.

KOCH, W., *Die Anfänge der Firmung in Lichte der Trienter Konzilsverhandlung*: ThQ 94 (1912) 428-452.

KÖHLER, *Firmung*, en: RGG II, Tübingen 1910, cols. 900-901.

KRETSCHMAR, G., *Firmung*, en: *TRE* 11, Berlin-New York 1983, pp. 192-204.

KRINKE, J., *Der spanische Taufritus im frühen Mittelater*, en: *Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, (Span. Forsch. Der Görrsgesellschaft 1,9), Münster 1954, pp. 33-116.

LAMBERTS, M., *La confirmation dans l'Église catholique romaine du Concile de Trente à nos jours*, en: AA. VV., *Chrismation et confirmation: Questions autour d'un rite post-baptismal*. Conférences Saint-Serge, LIV[e] Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25-28 juin 2007, (BEL. «Subsidia» 148), C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2007, pp. 75-95.

LANNE, E., *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident*: Irén. 57, n. 2 (1984) 196-214; y 57, n. 3 (1984) 324-346.

LECHNER, J., *Liturgik des römische Ritus*, Freiburg [6]1953, pp. 276-280.

LECLERCQ, H., *Confirmation, épigraphie et monuments*, en: *DACL* III~2, Paris

1914, cols. 2544-2551.
—, *Sphragis*, en: *DACL* XV~2, Paris 1953, col. 1637.
Leimbruger, S., *Firmung*, en: RGG 3, Tübingen [4]2000, cols. 143-146.
Lennerz, H., *De Sacramento Confirmationis*, Universitatis Gregorianae, Romae [2]1949.
Levet, R., *L'âge de la confirmation dans la législation des diocèses de France depuis le Concile de Trente*: MD n. 54 (1958/2) 118-142.
Lewandowski, B., *Evolutio ritus liturgiae confirmationis in Ecclesiis occidentalibus*, (Dissertatio-Pont. Inst. Lit. Athenaeum S. Anselmi de Urbe. Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae" 32), Ed. Liturgiche, Roma 1969.
—, *Evolutio ritus liturgiae confirmationis in Ecclesia Mediolanensi*: EL 85 (1971) 29-47.
—, *Evolutio ritus liturgiae confirmationis in Ecclesia Hispanis*: EL 85 (1971) 97-120.
Llabrés, P., *La teología de la confirmación*, en: F. Gil Peláez y Otros, Secretariado Nacional de Liturgia, *El sacramento del Espíritu*, (Renovación Litúrgica 14), PPC, Madrid 1976, pp. 127-152.
Llopart, E., *Les fórmules de la confirmació en el Pontifical Romà*, (Litúrgica 2) (= Scripta et Documenta 10), Abbatia Monserrat 1958, pp. 121-180.
Lodi, E., *La Cresima nelle fonti eucologiche romane e occidentale fino al sec. XIII*, en: AA. VV., *Il sacramento della Confermazione: atti del Convegno tenuto a Bologna il 27-28 ottobre 1982*, Bologna 1983, pp. 116-153.
—, *Fonti liturgiche, ecumeniche, nella teologia della Cresima in Trombelli*, (Giornata di studi), Bologna 1985.
Ludbrook, S., «Avec-vous reçu l'Esprit-Saint quand vous avez cru?» Baptême, onction post-baptismale, imposition des mains et réception de l'Esprit dans les milieux baptistes, en: AA. VV., *Chrismation et confirmation: Questions autour d'un rite post-baptismal*. Conférences Saint-Serge, LIV[e] Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25-28 juin 2007, (BEL. «Subsidia» 148), C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2007, pp. 137-150.
Lynch, K. F., *The Sacrament of Confirmation in the Early-Middle Scholastic Period*, v. I: Texts., (Theology series 5), The Franciscan Institute St. Bonaventure, N. Y. & E. Nauwelaerts, Louvain (Belgique)/F. Schöningh, Paderborn (Germany) 1957.
—, *The Sacramental Grace of Confirmation in Thirteenth-Century Theology*: FrS 22 (1962) 32-149, 172-300.
Macarrone, M., *L'Unità del battesimo e della cresima nelle testomonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*: Lateranum LI, n. 1 (1985) 88-152.
—, *L'unité du Baptême et de la confirmation dans la liturgie romaine du III[e]*

au VII^e siècle: Ist. 31, n. 3 (1986) 259-272.
MACDONALD, F. C., *A History of Confirmation*, London 1937.
MÄDER, TH., *El sentido de la imposición de la mano en el rito reconciliador de los penitentes y herejes en la práctica eclesiástica antigua del Occidente*: CiFe 18 (1962) 297-374.
MAGGIO, S., *Archeolgia Cristiana. Corsi monografici, I: La iniziazione cristiana nell'archeologia*, Pontificio Ateneo Salesiana, Roma 1971.
MALVY, A., *Impositio pollicis: contribution à l'histoire et à la théologie des sacrements de l'Ordre et de la Confirmation*: BLE 38 (1937) 213-232.
MANGENOT, E., *Confirmation d'après le concile de Trente*, en: *DThC* III~1, Paris 1911, cols. 1088-1093.
MARCHAL, L., *Confirmation dans l'Église Anglicane*, en: *DThC* III~1, Paris 1911, cols. 1079-1082.
MARSH, T., *St Patrick's terminology for confirmation*: IER 91 (1960) 145-154.
—, *The History and significance of the postbautismal rites*: IThC 29 (1962) 175-206.
MARTÈNE, E., *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Antverpiae 1763.
MARTIMORT, A. G., *Dix ans de travaux sur le sacrement de confirmation:1967-1977*: BLE 79, n. 2 (1978) 127-139.
MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*, 2 vols., Plutarco, Madrid 1929.
METZGER, M. J., *Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein hrgg. Und auf ihrer Stellung in der liturgischen Literatur untersucht*, (Freiburg. Theolog. Studien 17), Fribourg-en-Br. 1914.
MICHIELS, G., *L'initiation chrétienne selon Saint Ambroise*: QLP 34 (1953) 109-114, 164-169.
MISSON, J., *Notes d'histoire des sacrements d'après les capitulaires de Charlemagne*: RechSR/RSR III (1912) 245-254.
MITCHELL, L. L., *Ambrosian Baptismal Rites*: StLit I, n. 4 (1962) 241-253.
—, *Mozarabic Baptismal Rites*: StLit III, n. 2 (1964) 78-87.
MITCHEL, N., *Christian Initiation: Decline and Dismemberment*: Worship 48 (1974) 458-479.
MITCHELL, N. D., *Dissolution of the Rite of Christian Initiation*, en: AA.VV, *Made not Born*, Notre Dame 1976, pp. 50-82.
MOLIEN, L., *Liturgie des Sacrements*, Paris 1948, pp. 166-207.
MONACHINO, J., *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV*, Roma 1947, pp. 29-49, 164-183, 335-348.
MORIN, J., *De sacramento confirmationis*, en: ed. *Thesaurus Theologicus in quo… disertationes theologico-historico-criticae exhibentur*, t. X, tr. 1, Venise 1762.
MOSTAZA RODRÍGUEZ, A., *El problema del ministro extraordinario de la Con-*

firmación, Instituto "San Raimundo de Peñafort", CSIC, Salamanca 1952.
—, *La edad de los confirmandos*: AnAn 4 (1956) 341-384.
—, *La edad de los confirmandos*, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, Roma 1956.
—, *La potestad de confirmar en los ministros extraordinarios*: REDC 14, n. 41 (1959) 503-516.
—, *El ministro de la confirmación*: Conc(E) IV, t. III, n. 38 (1968) 37-40.
—, *Confirmación*, en: C. Corral Salvador (dir.), *Diccionario de Derecho Canónico*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2000, pp. 161-171.
Mühlen, H., *Der heilige Geits als Person*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westfalen) 1963.
Munz, J. P., *Der Backenstreich bei der Firmung*: Kath. 49 (1959) 34-58.
Natalini, V., *Relazione ontologica della grazia del Battesimo con la grazia della Cresima. Un tretennio di Storia (1225-1255)*: Anton. 37 (1962) 55-114, 219-278.
Navarrete, U., *De ministris extraordinariis confirmationis in America Latina et Insulis Philippinis*: PRMCL 49 (1960) 143-190, 245-250.
Neumann, I., *Die Spendung der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlinchen Altertums. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Meittingen 1963.
Neunheuser, B., *Richezza orientalie nella liturgia milanese. Il Transitorio*: Ambrosius 15-16 (1939) 173-178.
—, *Bautismo y Confirmación*, (Historia de los dogmas IV/2), BAC, Madrid 1974.
Noirot, M., *Chrême (Saint): En Occident*, en: *Cath*. II, Paris 1949, cols. 1077-1079.
O'Doherty, M. K., *The Scholastic Teaching on the Sacrament of Confirmation*, Thesis, (The Catholic University of America. Studies in Sacred Theology, Second Series 23), University Washington, Washington 1949.
Onclin, W., *L'administration du sacrement de la confirmation en cas de danger de mort*: EThL 25, f. 3 (1949) 332-355.
Oñatibia, I., *Bautismo y Confirmación. Sacramentos de iniciación*, (BAC Manuales. Sapientia Fidei 22), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2000.
—, *Confirmación*, en: *NDP*, Madrid 2002, pp. 203-218.
Orsi, J. A., *De chrismate confirmatorio*, en: ed. *Thesaurus Theologicus in quo… disertationes theologico-historico-criticae exhibentur*, t. X, tratactus 1: *De sacramentis in duas partes divisus*, Venise 1762.
Otorlan, T., *Confirmation. Questions morales et pratiques*, en: *DThC* III~1,

Paris 1911, cols. 1094-1113, esp. cols. 1096-1098.
OTT, L., *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises*, Münster 1937.
PANINI, G., *Cresima, azione dello Spirito. Riflessioni bibliche, storiche, teologiche, ecclesiale*, (Evangelizazione e sacramenti 11), LDC, Torino 1976.
PERNOUD, R., *L'initiation au moyen-âge*, en: AA.VV., *Communion Solennelle et Profession de Foi, Vanves, 4-7 avril 1951*, (Lex orandi 14), Cerf, Paris 1952, pp. 33-45.
PIERRET, R. B., *La liturgie du sacrement de la confirmation d'après le Pontifical Romain*: QLP 16 (1931) 119-128.
PIJUAN, J., *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, Instituto de estudios visigótico-mozárabes, Toledo 1981.
PINSK, J., *Das Sakrament der Firmung in der römisch katholicsche Kirche*: Die heiligen Sacramente 3-4 (1936) 92-102.
PREIN, J. A. M., *Het ontstaan van de huidige romeinse Vormsel-ritus*: NKS 43 (1947) 104-114.
—, *De Geschiednis van de romeinse vormsel-ritus*: TLi 39 (1955) 199-218.
PUNIET, P. DE, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*: RQH XXXVII, t. 72 (1902) 382-423.
—, *Baptême*, «rit visigotique d'Espagne, rit celtique», en: *DACL* II~1, Paris 1910, cols. 253-346, esp. cols. 330-334.
—, *Onction et Confirmation*: RHE 13 (1912) 450-466.
—, *Baptême*, en: *DACL* II~1, Paris 1910, cols. 251-346.
—, *Confirmation*, en: *DACL* III~2, Paris 1914, cols. 2515-2544.
RAMIS MIQUEL, G., *La Iniciación Cristiana en la Liturgia Hispánica*, en: AA. VV., *Fundamentos teológicos de la iniciación cristiana*, (XXIII Jornadas de la Asociación Española de Profesores de Liturgia, 2-4 septiembre de 1998, Aguadulce, Almería), (Culmen et fons 1), Grafite Ediciones, Baracaldo 1999, pp. 117-144.
RATCLIFF, E. C., *Justin Martyr and Confirmation*: Theol. LI (1948) 133-139.
REGLI, S., *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *MySal* V, Cristiandad, Madrid 1984, pp. 278-328.
REVEL, J.-PH., *Traité des sacrements. II. La confirmation: Plénitude du don baptismal de l'Esprit*, (Théologies), Les Éditions du Cerf, Paris 2006.
RICHE, P., *Education et culture dans l'Occident barbare: VI^e^-VII^e^ siècles*, (Patristica Sorbonensia 4), Éditions du Seuil, Paris 1962, pp. 532-535.
RIGGIO, G., *L'età della Confermazione in Italia. Studio storico*: RivLi LIX, n. 3 (1972) 402-414.
—, *Liturgia e pastorale della confermazione nei secoli XI-XII-XIII*: EL 87 (1973) 446-472; 88 (1974) 3-31.

—, *Liturgia e Teologia della Confermazione. Studio in codici e usi italiani del secolo XI*, (Thesis ad lauream 344), Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, Pontificium Institutum Liturgicum, Romae 2008.

Riley, H. M., *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (Studies in Christian Antiquity 17), Washington 1974.

Rinaldi, G., *Il ministro straordinario della cresima e la natura intima del suo potere*: Perfice Munus 61/3 (1966) 134-142.

—, *Il ministro straordinario della cresima e il canone* 209: Perfice Munus 61/4 (1966) 203-213.

Rivera, J.-F, *Gregorio VII y la liturgia mozárabe*: RET 2 (1942) 3-33.

—, *Le rite baptismal dans l'ancienne liturgie hispanique*: MD n. 58 (1959) 39-47.

Rivière, J., *Confirmation (dogmatique)*, en: *DPCR* II, Paris 1925, cols. 429-434.

Ruch, C., *Confirmation dans la Sainte Ecriture*, en: *DThC* III~1, Paris 1911, cols. 975-1026.

Ruf, A. K., *Die Sinndeutung des sakramentalen Siegels der Firmung bei Thomas von Aquin*: FZPhTh 18 (1971) 137-167.

Saint-Palais d'Aussac, F. de, *La réconciliation des hérétiques dans l´Église latine. Contribution à l'étude de l'initiation chrétienne*, (Études de science religieuse 2) Aux Éditions franciscaines, Paris 1943.

Saxer, V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage, vers le milieu du III^e^ siècle. Les témoignages de Saint Cyprien et ses contemporains d'Afrique, Studi d'antichitè cristiana*, Città del Vaticano (Roma) 1969, esp. pp. 106-144 (= *L'initiation chrétienne*).

—, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e^ au VI^e^ siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1988.

Schillebeeckx, E., *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas^s^ sacramenteleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematick*, 1, Groeit, Antwerpen-Bilthoven 1952, pp. 284-306, pp. 544-551.

Schmidt-Clausing, F., *Firmung*, en: RGG II, Tübingen ³1958, cols. 967-968.

Schönherr, A., *Bemerkungen zur Geschichte der Konfirmation*: ZdZ (1958) 169-171.

Schorlemer, P., *Die evangelische Konfirmation. Ihre Enststehung und Entwicklung*: Die heiligen Sakramente 18 (1936) 109-118.

Schümmer, L., *La Confirmation. Point de vue du protestantisme*: LV.F 51, n. 3 (1996) 287-301.

SCHUSTER, I., *L'iniziazione cristiana nell'antichità:* RivLi II, f. 6 (1915) 345-350; y III, f. 1 (1916) 18-30.

SERRANO, L., *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, 3 t., Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid 1935.

SOUZA, D. DE, *The sacraments of Christian initiation in the liturgical books of the council of Trent: a liturgico-theological and historical study*, Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas Theologiae, Romae 1999.

SPINKS, BRYAN D., *Liturgy in the age of reason: worship and sacraments in England and Scotland, 1662-c.1800*, Ashgate, Farnham [etc.] 2008.

STELLA, P., *La confermazione nel la catechesi e nella pastorale da Trento al Vaticano I*: RivLi LIX, n. 3 (1972) 340-351.

—, *Il sacramento della confermazione nel catechismo ad parochos (1566)*: EL 86 (1972) 182-213.

THIBAUT, J. B., *L'initiation chrétienne aux premiers siècles*: EOr 21 (1922) 323-334.

THIEME, K., *Der wahre Lutherische Konfirmationsbegriff*, Giessen 1931.

THURIAN, M., *La Confirmación y la Confesión*, (Pensamiento cristiano 22), Península, Barcelona 1969.

TIXERONT, J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 3 vols., [v. 1.: La théologie anténicéenne.- 11e éd. (1930) - v. 2.: De Saint Athanase à Saint Augustin (318-430).- 8e éd. (1924) - v. 3.: La fin de l'âge patristique (430-800).- 7e éd. (1928)], (Bibliothèque de l'Enseignement de l'Histoire Ecclésiastique), J. Gabalda et fils, Paris 1924-1930; [ed. cast. *Historia de los dogmas*, 7 vols., (Biblioteca económica del Clero), Diocesana, Pamplona 1912-1913].

TROMBELLI, J. C., *Tratactus de sacramento per polemicas, et liturgicas dissertationis dispositi Confirmatione*, t. I, S. Thomae Aquinatis, Bononiae 1775.

VACANT, A., *Confirmation*, en: *DB* II, Paris 1899, cols. 919-920.

VANHENGEL, M. P., *Le Rite et la Formule de la chrismation postbautismale en Gaule et en Haute-Italie du IV au VIII siècle d'après les Sacramentaires gallicans. Aux origines du Rituel primitif*: SacrEr/SE 21 (1972-73) 161-222.

VAN DEN EYNDE, D., *Le deuxième canon du Concile d'Orange de 441 sur la chrismation*: RThAM 11 (1939) 97-109.

—, *Notes sur les rites postbautismaux dans les Eglises d'Occident*: Anton. 14 (1939) 257-276.

—, *Notes sur les rites latins de l'initiation et de la réconciliation*: Anton. 33 (1958) 415-422.

—, *Les rites liturgiques latins de la confirmation*: MD n. 54 (1958/2) 53-78.

VAN DOREN, R., *Consignation et Chrismation*: QLP 18 (1927) 153-162.

Verheul, A., *Histoire rituel de la confirmation*, en: P. Anciaux – A. Verheul – J. Rabau, *Christo Signati. Farde pastorale sur la Confirmation*, Malines-Louvain 1954, pp. 30-51.

Vinck, H., *Sur l'âge de la confirmation. Un projet de décret au Concile Vatican I*: MD n. 132 (1977/4) 136-140.

Vischer, L., *Die Geschichte der Konfirmation: ein Beitrag zur Diskussion über das Konfirmation problem*, Evangelischer Verlag, Zollikon, cop. 1958; [ed. francesa, *La Confirmation au cours des siècles. Contribution au débat sur le problème de la Confirmation*, (Cahiers théologiques 44), Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1959].

Vitassius (Witasse), C., *Tractatus de confirmatione*, en: J. P. Migne, *Theologiae cursus completus*, t. XXI, Montrouge, Lutetiae Parisiorum 1841, cols. 545-1210.

Vogel, C., *La réforme liturgique sous Charlemagne*, en: B. Bischoff (ed.), *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, t. 2: "Das geistige Leben", L. Schwann, Düsseldorff 1965, pp. 217-232.

Von Harnach, A., *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*, (Texte und Untersuchungen, 42, 2), Leipzig-Berlin 1918.

Weisweiler, H., *Das Sakrament der Firmung in den Systematischen Werken der ersten Frühscholastik*: Schol. 8 (1933) 481-523.

Welte, B., *Die Postbaptismale Salbung: ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der Alten Kirche*, (Freiburger theologische Studien 51), Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1939.

Wilmart, A., *Une formule de confirmation employée par la chancellerie apostolique au XII^e siècle*: RBen 51 (1935) 279-284.

Wolinski, J., *Onction. – II. Chez les Pères*, en: *DSp* XI, Paris 1982, cols. 801-819.

Zardoni, S., *Il carattere della Cresima all'interno di una possibile teologia sul carattere sacramental*, en: AA. VV., *Il sacramento della Confermazione: atti del Convegno tenuto a Bologna il 27-28 ottobre 1982*, Bologna 1983, pp. 171-198.

6.2. Documentos litúrgicos antiguos, medievales y contemporáneos

Andrieu, M., *Le Pontifical romain au Moyen-Âge*, t. I: *Le Pontifical romain du XII^e siècle*, (SteT 86), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano

1938.
—, t. II: *Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII^e siècle*, (SteT 87), rist. anastatica, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1965.
—, t. III: *Le Pontifical de Guillaume Durand*, (SteT 88), rist. anast., Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1965.
—, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, 5 vols: v. 1. *Les manuscrits*; v. 2. *Les textes (Ordines I-XIII)*; v. 3. *Les textes (suite). (Ordines XIV-XXXIV)*; v. 4. *Les textes (suite). (Ordines XXXV-XLIX)*; v. 5. *Les textes (suite). (Ordo L)*, (Specilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents 11, 23, 24, 28 et 29), réimp. anast., Université Catholique de Louvain, Louvain 1960-1965.
ASSEMANUS, J. A., *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae, Liber III: De Confirmatione*, Romae 1750.
CALABUIG ADÁN, I. M., *Los formularios V-IX de la sección XL del Sacramentario de Verona: (extracto)*, (Dissertationes ad lauream 4), Facultas Theologica Marianum, Roma 1964.
CHAVASSE, A., *Le Sacramentaire Gélasien* (*Vaticanus Reginensis* 316), Desclée & Cie, Tournai (Belgique) 1957.
DUCHESNE, J., *Le Sacramentaire Grégorien ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, t. III, Éditions universitaires, Fribourg (Suisse) 1982.
DUCHESNE, L., *Liber Pontificalis*, 3 vols., E. de Boccard, Paris ²1955-1957.
El bautismo en la Roma medieval (Ordo Romanus XI), (Cuadernos Phase 65), CPL, Barcelona 1995.
FÉROTIN, M., *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, (Monumenta Ecclesiae Liturgica 5), Libraire de Firmin-Didot et C^ie, Paris 1904.
GALTIER, P., *La «Tradition apostolique» d'Hippolyte. Particularités et initiatives liturgiques*: RSR XIII (1923) 511-527.
HANSSENS, J. M., *La Liturgie d'Hippolyte*: *Ses documents — son titulaire — ses origines et son caractère*, (OCA 155), PIOS, Roma 1959.
HAULER, E. (ed.), *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Lipsiæ 1900.
HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradición Apostólica*, Sígueme, Salamanca 1986.
—, *La Tradition apostolique: d'après les anciennes versions, Hippolyte de Rome*, [éd. BERNARD BOTTE], (Sources Chrétiennes 11), Cerf, Paris 1946.
—, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, (par BERNARD BOTTE), (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forshungen, Helf 39), Aschandorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westfalen) 1963.

—, *Les canons d'Hippolyte*, [éd. René-Georges Coquin], (Patrologia Orientalis 31/2), Firmin-Didot et C^ie^, Paris 1966.
—, *The Treatise of The Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*, edited by Gregory Dix, SPCK, London 1937 [1968].
—, *La Tradizione apostolica*, [ed. a cura di Rachele Tateo], (Patristica 37), Paoline, Torino-Roma 1979.
Jagger, P. J., *Christian Initiation 1552-1969: Rites of Baptism and Confirmation since the Reformation Period*, (ebd. 52), (Alcuin Club Collection 52), SPCK, London 1970.
Rituel Cathare, [éd. Christine Thouzellier], (Sources Chrétiennes 236), Cerf, Paris 1977.
Mohlberg, L. C., *Missale Gallicanum Vetus* (*Cod. Vat. Palat. lat* 493), Fontes III, Herder, Roma 1958.
—, *Missale Gothicum (Vat. Reg. Lat. 317)*, (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes V), Herder, Roma 1961.
Mohlberg, L. C. — Eizenhöfer, L. — Siffrin, P., *Missale Gallicacum Vetus (Cod. Vat. Lat. Pal 493)*, (Rerum Ecclesisasticarum Documenta, Series Maior, Fontes III), Roma 1958.
—, *Liber Sacramentorum Aecclesiae ordinis anni circuli (= Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1960.
Lietzmann, H., *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, (Liturgiewissenchaftliche Quellen und Forschungen, Heft 3), Münster (Westfalen) ²1967.
Lowe, E. A. — Wilson, H. A., *The Bobbio Missal*, (Henry Bradshaw Society n. 61), London 1920.
Palazzo, É., *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge. Des origines au XIII^e^ siècle*, Paris 1993.
Paredi, A., *Sacramentarium Bergomense*, (Monumenta Bergomensia VI), Bergamo 1962.
Puniet, P. de, *Le Sacramentaire romain de Gellone*, (Ephemerides Liturgicae), Typis Poligottis Vaticanis, Roma 1938.
Richter, G. — Schönfelder, A. (eds.), *Sacramentarium Fuldense, saeculi X, Als Festgabe des historischen vereins der Diözese fulda zum 50 Jähringen Priesterjubiläum*, *Georg Kardinal Kopp*, (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda; Bd. 9), Fuldaer Actiendruckerei, Fulda 1912.
Ritual de la confirmación, [reformado según los decretos del Concilio Vaticano II, promulgado por mandato de Pablo VI, aprobado por el Episcopado Español y confirmado por la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino], Alfredo Ortells [etc.], Madrid [etc.] 1976.

Ritual de la iniciación cristiana de adultos, [reformado según los decretos del Concilio Vaticano II, promulgado por mandato de Pablo VI, aprobado por el Episcopado Español y confirmado por la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino], Editorial Alfredo Ortells [etc.], Madrid [etc.] 1976.

VOGEL, C., *Le pontifical Romano-germanique du X^e siècle*: RevSR 32, n. 1 (1958) 113-167.

—, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, Pastoral Press, Washington DC 1986.

VOGEL, C. – ELZE, R. (eds.), *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, vol. I-II y III, (SteT 226, 227 y 269), Città del Vaticano 1963-1972.

WARNER, G., *The Stowe Missal*, (Henry Bradshaw Society n. 32), London 1915.

WILMART, A., *Un Règlement ecclésiastique du début du III^e siècle: La «Tradition Apostolique» de saint Hippolyte*: Revue du clergé français XCVI (15 octobre 1918).

—, *Le texte latin de la Paradosis de saint Hippolyte*: RechSR/RSR IX (1909) 62-79.

WILSON, H. A. (ed.), *The Pontifical of Magdalena College: with an Appendices' of Extracts from Other English Mss. of the twelfth Century*, Harrison, London 1910.

6.3. Documentos de concilios particulares y ecuménicos

BRUNS, H., *Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV, V, VI, VII*, 2 t. en 1 vol., Typis et Sumptibus G. Reimeri, Berolini 1839; [reproducción (col. Bibliotheca ecclesiastica 1), Bottego d'Erasmo, Torino 1959, 2 vols.].

CLERCQ, C. DE (ed.), *Concilia galliae* (a. 511-695), (CChr.SL 148A), Turnhout 1963.

COLLANTES, J., *Fe de la Iglesia Católica*, BAC 446, Madrid [4]2009.

Conciles Gaulois du IV^e siècle (texto latino de l'éd. C. MUNIER, Sources Chrétiennes 241), [éd. J. GAUDEMET], Cerf, Paris 1978.

DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Enchiridium Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999, de la 38ª edición alemana.

GONZÁLEZ, F. A. – TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, 6 tomos, Madrid 1849-1859.

HEFELE, J. K. – LECLERCQ, H., *Histoire des conciles, d'après les documents originaux*, 11 t. en 23 vols., Letouzey et Ané, Paris 1907-1952.

Mansi, J. D. – Martin, J. B. – Petit, L., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Antonii Zatta Veneti, Florencia-Venecia 1757-1798, 31 vols.; continuación, H. Welter, Paris-Leipzing-Arnhem 1901-1927, 53 t. en 57 vols.

Munier, G. (ed.), *Concilia Galliae* (a. 314-506), (CChr.SL 148), Turnholti 1963.

Vives, J. (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, CSIC, Barcelona-Madrid 1953.

6.4. Fuentes canónicas y catequéticas

Catecismo Romano, [texto latino y español, trad., intr. y notas de Pedro Martín Hernández], BAC 158, Madrid 1956.

Codex Iuris Canonici (1917), [texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios por Lorenzo Miguélez Domínguez, Sabino Alonso Morán y Marcelino Cabreros de Anta], BAC 7, Madrid 1945.

Codex Iuris Canonici (1983), [edición bilingüe comentada, Lamberto de Echeverría (dir.), colaboradores Juan Luis Acebal,... (et al.)], BAC 442, Madrid 1983.

Codex canonum Ecclesiarum Orientalium, [edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, colaboradores Juan Luis Acebal Luján,... (et al.)], BAC 542, Madrid 1994.

Archivo Teológico Granadino 81 (2018) 293-425

Repasos solemnes y lecciones ordinarias. Textos manuscritos sobre la Sagrada Escritura (1536-1539) Primera parte[1]

Domingo de Soto o.p.

Ignacio Jericó Bermejo[2]

Palabras clave:

Artículo de fe, canon sagrado, Domingo de Soto, lección (pre-lección), manuscritos, reforma de la Iglesia, repaso solemne (re-lección).

Solemn revisions and ordinary lessons. Handwritten texts on Sacred Scripture

Keywords:

Article of faith, sacred canon, Domingo de Soto, ordinary lesson (pre-lectio), manuscripts, reform of the Church, solemn revision (relectio).

I. PRESENTACIÓN

1. Introducción

Esta edición presenta tres repasos solemnes y dos textos de lecciones ordinarias. Domingo de Soto, preclaro profesor de Prima y de Vísperas en la Universidad de Salamanca en el siglo XVI, no quiso darlas a imprenta. ¿Es justo darlas a conocer ahora? Debo reconocer que me ha preocupado mucho esta

[1] Edición del manuscrito 13 de la Biblioteca del cabildo de la catedral de Palencia. En este número –ATG 81 (2018)– se publica la primera parte de este estudio y edición: tras la amplia presentación general debida al editor, I. Jericó Bermejo, viene la traducción al castellano de los repasos solemnes (*re-lectiones*) de 1536, 1537 y 1538. En la segunda parte, cuya publicación está prevista en ATG 82 (2019), se editarán las traducciones al castellano de los dos manuscritos de la lección ordinaria (*prae-lectio*) de 1539, según el manuscrito 940 de la Biblioteca nacional de México y según el manuscrito Ott. lat 782 de la Biblioteca apostólica vaticana (Roma), así como los originales latinos de las *re-lectiones* y de la *prae-lectio*.

[2] Investigador. Universidad de Navarra - Peralta (Navarra). https://orcid.org/0000-0002-8524-8261

cuestión. ¿Obro correctamente al dar a conocer aquí el texto de estos repasos y de estas lecciones ordinarias? No soy el primero ni el único, por supuesto, que hace tales cosas. Si realizo ahora esta publicación es por entender que merece la pena dar a conocer lo que es verdaderamente de valor, creyendo además que Domingo de Soto aplaudiría mi decisión. Barrunto que uno de los motivos de la aprobación del teólogo del siglo XVI radicaría en que las presentes transcripciones y traducciones son sólo un medio para facilitar a todos que puedan acceder a conocer con mayor facilidad lo que expuso realmente Soto; pero éste que se presenta aquí no es el texto definitivo, sino siempre el manuscrito tal y como quedó redactado en el siglo XVI.

Las presentes transcripciones y traducciones de las *relecciones* las realizo desde un manuscrito concreto, al parecer, el propio de fray Domingo; es decir, aquél que consideraba el mismo como el suyo; es decir, el de su misma propiedad. Sobre el mismo se copió el 13 de la Biblioteca del Cabildo Catedralicio de Palencia, que es el que aquí se utiliza. De las *lecciones ordinarias* se ofrecen aquí los textos de dos manuscritos diversos. Son los dos que se conocen en la actualidad. ¿Tiene sentido publicar aquí la transcripción de las tres *relecciones* cuando ya han sido publicadas las ediciones críticas de ellas? A este respecto debo ser sincero. Nunca me he sentido yo con fuerzas para realizar una edición crítica. Por supuesto, tengo a ésta como una tarea que supera mis fuerzas. De todas formas, no puedo ocultar al respecto que tal tarea de proceder nunca me ha entusiasmado. A ella le encuentro bastantes inconvenientes. Aludiré a ello más adelante, en esta introducción.

¿Aprobaría Soto que alguien hiciera una edición crítica de sus obras cuando debe realizarse desde textos que, aunque procedan del mismo autor, no es claro que hubieran sido confeccionados o pronunciados en el mismo momento por el autor? Al respecto me paraliza en seco a mí esa posibilidad sola de que fray Domingo de Soto no estuviera de acuerdo con semejante proceder; es decir, con que mezclara yo textos heterogéneos con el objetivo de dar con un texto único, el cual es posible que nunca existió. Sinceramente, creo que Soto no se opondría a que se pusieran al alcance de todos hoy esas copias distintas que existen. Y una parte de este trabajo es el que ofrezco yo aquí. El hecho de ser varias y distintas las copias dejan siempre algo escondido. Quien no está ya no entre nosotros ha de ser respetado y hay que limitarse a transcribir lo que él dijo o lo que otros dijeron manifestó.

2. Autor y texto

2.1. Los textos

Recibe en castellano el nombre de lectura aquel tratado o materia que explica un maestro en clase ante sus alumnos. En la Universidad de Salamanca del siglo XVI se distinguían dos lecturas diferentes. A una se le daba el nombre de ordinaria o previa. A la misma se le denominaba *prelección*. Era la que impartía día tras día el profesor en el aula sólo a sus alumnos. La segunda lectura era el repaso. Por supuesto, era en principio una lectura posterior a la *prelección*. Por eso, gustaba denominársela con el nombre de *relección*. Y a este respecto se ha de decir que esos repasos o *relecciones* eran solemnes, ante la Universidad entera. A impartir al menos una *relección* cada año estaban obligados los catedráticos de Prima y de Vísperas en la Universidad de Salamanca del siglo XVI sobre un tema de libre elección entre los que debían explicar en el aula ordinariamente a sus alumnos. Y viene muy bien señalar ahora que, cuando, tras el acceso de Francisco de Vitoria (1526) a la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca, impartían las lecturas los respectivos profesores no leían de escrito alguno. Por eso, ningún profesor salmantino acudía a clase a improvisar y exponer lo que le viniera a la inspiración del momento. Tomaban todos especial cuidado por entonces en preparar las clases de cada día, poniendo por escrito la noche anterior lo que pensaban impartir en clase al día siguiente; pero se debe decir además que ellos habían venido realizando redacciones preparatorias de sus lecturas desde días y meses anteriores.

Dictar las lecciones fue ciertamente práctica que introdujo y consolidó Francisco de Vitoria († 1546) en la Universidad de Salamanca. Y tal dictado consistía en que el profesor iba explicando con una cierta lentitud ante sus alumnos, ocupándose éstos por su parte de tomar notas escritas en sus cuadernillos o *alvéolos*. Desde lo ya expuesto se comprende que pueda uno toparse en la actualidad con dos clases de manuscritos de las lecturas de Salamanca, se traten de *prelecciones* o de *relecciones*. Por una parte, es posible que tropiece con el propio manuscrito del profesor, el que redactó en privado antes de impartir la lección en clase. También puede topar con apuntes de alumnos de lo que explicaba o leía el profesor. Hasta es posible hablar de una tercera clase de manuscritos salmantinos del siglo XVI: los que compone para impartir la lección ordinaria y no lleva a clase, puede añadir él, después de ella, determinadas notas o introducir añadidos y correcciones.

En los manuscritos de los alumnos es preciso distinguir también. Existen los que han sido compuestos por un alumno aventajado y cuidadoso, el cual vuelve a copiar tranquilamente lo que él ha escuchado en clase, sirviéndose

incluso entonces de apuntes tomados en la misma lectura por otros alumnos. Es posible también que se trate del manuscrito de un alumno que no ha tenido inconveniente en añadir en la redacción posterior a la lección lo que el profesor impartió ocho años antes. A este respecto viene bien señalar que los catedráticos de Prima y de Vísperas volvían a explicar la misma materia a los ocho años. Finalmente, el manuscrito podría ser el de un alumno especial; es decir, de alguien que no es estudiante, sino escribiente nada más. Algunos alumnos podían permitirse el lujo de llevar a su lado un escribiente a sueldo que se ocupaba de tomar nota de lo que decía el profesor, mientras su amo estudiante atendía tranquilamente. Por supuesto, esta última clase de manuscritos son importantes y de interés; pero tienen menor valor en cuanto a seguridad que los anteriores. De hecho, el escritor a sueldo era experto en escribir; pero no lo era tanto en conocimientos de teología. Y entre los manuscritos del profesor no hay que perder de vista los que éste compuso en un primer momento, a modo de esquema o epítome, en orden por supuesto a redactar la correspondiente lectura para la *prelección* o *relección*.

Sobre los manuscritos de los salmantinos escribió Beltrán de Heredia que *"la lectura* [...] *recorría* [...] *desde que se la asignaban al catedrático hasta que quedaba registrada en limpio en el cartapacio del alumno, un proceso de tres y a veces de cuatro fases"*[3]. Por supuesto, los escritos de los propios profesores eran guardados en el siglo XVI como tesoro muy preciado. Los mantenían los dominicos en el convento de San Esteban de Salamanca[4]. Los de los agustinos, en el convento de San Agustín. Pasaban los manuscritos de los alumnos de mano en mano. De éstos hubo quienes se esforzaron por guardarlos y no faltaron quienes decidieron adquirirlos por dinero. Y manuscritos de alumnos son casi todos los existentes hoy en la Biblioteca Apostólica Vaticana. Ascanio Colonna[5] se esforzó por copiarlos y por adquirirlos. Ciertamente, son códices de alumnos la mayoría de los existentes en la Biblioteca del Patriarca o del Corpus Christi de Valencia. En este colegio se encuentran los del propio San Juan de Ribera; es decir, los que él redactó o mandó redactar cuando era estudiante.

Por desgracia, muchos de estos manuscritos salmantinos del siglo XVI han desaparecido. Existieron; pero se han perdido, incluso destruido. Beltrán de Heredia escribió al respecto: *"A fines de aquel siglo* [XVI] *casi todos* [los manuscritos] *habían pasado a las bibliotecas de centros, colegios o comuni-*

---

[3] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*. [BHV] Barcelona–Madrid 1939, 60.

[4] Cf. MORI, E. G., *Il motivo della fede. Da Gaetano a Suarez,* Roma 1953, 50.

[5] Cf. EHRLE, F., "Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez": *Estudios Eclesiásticos* 8 (1929), 154–155.

dades, donde perecieron en la invasión napoleónica o en la infausta exclaustración y desamortización de 1835. Hoy sólo quedan vestigios de aquel tesoro, habiéndose salvado varios por estar depositados en bibliotecas extranjeras"[6]. A este respecto conviene recordar que los escritos ensalzan a sus autores y los autores ensalzan a su vez sus propios escritos. Karl J. Becker dejó escrito: *"No es Domingo de Soto el mayor teólogo de su tiempo. Ahora bien, nadie se ha encontrado tan bien como él en los movimientos todos intelectuales que acuñan el desarrollo de la teología en los primeros sesenta años de su siglo"*[7].

2.2. Biografía

Domingo de Soto nació[8] en Segovia (1495). Comenzó a cursar la filosofía en la Universidad de Alcalá (1512), estudios que completó más tarde en París (1516–1519). Entre 1520 y 1524 explica como profesor en una de las cátedras de filosofía de la Universidad de Alcalá. Pide un día ingresar en el convento dominicano de San Pablo de Valladolid (1524) y, al año siguiente (1525), profesa como religioso (1525).

¿Dónde cursó Soto la teología? Para principios de 1520 es cierto que llevaba cursados dos años de teología en París, concretamente en el convento dominico de Saint Jacques. Uno de sus maestros de entonces pudo ser Francisco de Vitoria[9]. La carrera de teología la completó en Alcalá, entre 1520 y 1524. No se sabe con certidumbre dónde obtuvo el título de licenciado; pero es cierto que lo obtuvo. Lo aceptó el estudio dominicano de San Esteban (Sa-

---

[6] BHV 66.

[7] "Domingo de Soto ist nicht der grösste Theologe seiner Zeit. Aber niemand hat wohl wie er in all den geistigen Bewegungen gestanden, die in der ersten 60 Jahren seines Jahrhunderts die theologische Entwiclung prägten". BECKER, K. J., *Die Rechtfertigunslehre nach Domingo de Soto,* Roma 1964, nota l.

[8] Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*. Salamanca 1960; IDEM, "Soto, Dominique de": *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14/2 (1941) 2423-2431; EHRLE, F., "Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez": *Estudios Eclesiásticos* 8 (1929) 289-310; FRAILE, G., "Soto, Domingo de": *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4 (1975) 2507b-2508a; GARCÍA MIRALLES, M., "Soto, Domingo de": *Gran Enciclopedia Rialp* 21 (1975) 637-638; POZO, C., "Soto, Domingo de": *Lexikon fiir Theologie und Kirche* 9 (1964) 897-898; DOMÍNGUEZ, F., "Soto, Domingo de": *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (2000) 745-746; BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*, Madrid 2000 [BPE] 399-412; BECKER, K. J., "Soto, Domingo de": *Theologische Realenzyklopädie* 31 (2000) 476-478.

[9] "Es posible que estén en lo cierto Medina, Báñez y Quetif cuando dicen que Soto fue discípulo de Vitoria; (...) durante la estancia de los dos en París por los años 1516–20. En estos años regentaba Vitoria [...] una cátedra pública de teología en el colegio de Santiago de París". EMM 291-292.

lamanca)[10]. Entre 1525 a 1532 permanece Soto como dominico en este convento. Actúa en él como profesor en San Esteban y sustituye ocasionalmente al catedrático de Prima de la Universidad: Francisco de Vitoria[11]. Fue en 1532 cuando obtuvo por oposición la cátedra de Vísperas. Escribió sobre esto Belda Plans: *"En septiembre de 1532 queda vacante la cátedra de Vísperas* [...] *por la muerte de su titular Bernardino Vázquez de Oropesa, que había sido de Biblia anteriormente. Soto oposita y gana dicha cátedra (22 de noviembre de 1532).* [...] *Soto convalida sus estudios teológicos.* [...] *Se le otorgó el grado* [de licenciado] *el 14 de noviembre de 1532. Como culminación realiza los ejercicios del Doctorado, recibiendo el birrete doctoral de manos del propio Vitoria (8 de diciembre de 1532)"*[12]. Y al igual que hiciera Vitoria en 1526 toma Soto la decisión de impartir desde el principio sus explicaciones por la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino[13].

A la primera etapa del concilio celebrado en Trento (1545–1547) acudió Domingo de Soto como teólogo imperial[14] estando acompañado por el también dominico Bartolomé Carranza[15]. La posición de Soto en Trento no fue por cierto en los inicios la de un simple teólogo. Escribe al respecto Ehrle *"Es cierto que al principio asistió al Concilio en calidad de teólogo imperial; pero enseguida se le designó para representar al p. Francisco Romeo, Vicario general de su Orden, que estaba sin General ya desde noviembre de 1544. Cuando el 22 de diciembre de 1545, en uso de este título, quiso hablar el primero de entre los Generales de las Órdenes, y después de los Abades, protestó el Cardenal Cervino, dando por razón que el Papa había ordenado*

[10] "Acceptamus licenciaturam fratris Dominici de Soto, quem licenciatum appellamus, *quia in saeculum eam consequutus est"*. Cf. BHS 31.

[11] Cf. DOMÍNGUEZ, F., "Soto, Domingo de": *Lexikon fiir Theologie und Kirche* 9 (2000) 745. "Suple [Soto] algunas veces a Vitoria en su cátedra de *Prima*, cuando éste cayó enfermo (curso 31–32), explicando la *Prima Pars* de la *Summa"*. BPE 402.

[12] BPE 402–403.

[13] Comienza el 24 de noviembre de 1532 por la cuestión primera de la *Tertia Pars* de la *Summa* que es *De incarnatione*. Cf. BPE 417.

[14] "Durante los meses de enero y febrero de 1545 partieron de la Corte imperial cartas para los prelados españoles [...]. En previsión de que éste, por su falta de salud, no estuviera para emprender aquella jornada, avisaba el Emperador a su hijo don Felipe, que en tal caso, fuese en su lugar el maestro Soto, acompañándole fray Bartolomé de Miranda, rector del colegio de San Gregorio de Valladolid, o fray Domingo de la Cruz" (BHS 118).

[15] "Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza y el Dr. Velasco partieron de Valladolid hacia el de mayo de 1545 y, atravesando Francia, llegaron a Trento el 6 de junio del mismo año. Al principio no pudieron contener su mal humor ante los repetidos aplazamientos del concilio". GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Historia de los obispos de Pamplona*, III, s. XVI, Pamplona 1985, 402.

que ningún representante de persona que tuviese voto en el Concilio pudiese intervenir con voto deliberativo. Por tanto, se resolvió que su puesto sería el primero después de los Generales de las Órdenes y que gozaría solamente de voto consultivo"[16]. Hubo de ausentarse Soto de Trento, juntamente con Bartolomé Carranza, de Trento para marchar a Roma y participar en el capítulo de la Orden, en el que quedó elegido el nuevo General. La elección recayó sobre Francisco Romeo.

Carranza regresó a Trento para el 13 de julio de 1546[17] pero Soto volvió al parecer más tarde. A pesar de ausentarse durante mucho tiempo, destacada fue la actuación de fray Domingo en Trento. Escribe Franz Ehrle: *"En las actas oficiales de Massarelli no aparece su nombre ni entre los Padres ni entre los teólogos hasta el 1º de octubre de 1546. Y, sin embargo, se le atribuye generalmente a nuestro teólogo una participación muy importante en la elaboración del decreto sobre la justificación*. [...] *En la congregación general, en que desde el 1º de octubre se discutió la segunda redacción del decreto sobre la justificación, habló Soto como hasta entonces en último lugar como representante del General de su Orden. El 29 de octubre se cita a Soto en las actas como representante de dicho Superior, y el 4 de noviembre encontramos a este último por primera vez entre los seis Generales de Órdenes presentes en la congregación general"*[18]. Posiblemente, hubo de ausentarse de nuevo Soto el 15 de noviembre de 1546 y no regresó hasta finales de enero de 1547, con ocasión precisamente de las deliberaciones sobre los sacramentos.

El 11 de marzo se decidía el traslado del concilio a Bolonia. Soto, juntamente con Carranza y otros teólogos imperiales, se mantuvo en Trento. Y comenta Ehrle: *"De aquella inactiva espera, a que se veían condenados estos últimos* [los teólogos imperiales] *por la subitánea marcha de los Legados del Papa, fue librado Soto por un rescripto imperial. En él le nombraba Carlos V confesor suyo y le llamaba con este cargo a su Corte en Alemania. Esto debió de ocurrir el 1548, seguramente antes del verano de 1549; pues en este tiempo le hallamos ya en Bruselas con el Emperador. Carlos V había llegado a apreciar de tal modo los méritos del famoso teólogo, que le ofreció (1549) la mitra de Segovia, su ciudad natal. Pero el discreto religioso rechazó cargo tan lleno de responsabilidades. Más aún: llegó a conseguir en 1550, después de haber pasado a España con la Corte imperial, que le relevasen del puesto que ocupaba al lado del Monarca, y volver a su silen-*

[16] EMM 295–296.

[17] Cf. GOÑI GAZTAMBIDE, J., op. cit., 406.

[18] EMM 296–298.

ciosa celda del convento de San Esteban"[19]. Y Soto se establece en Salamanca. No tiene que dedicarse ya a impartir clases. A su cátedra de Vísperas había renunciado en 1549, al ser nombrado confesor de Carlos V.

Habiendo quedado libre de la enseñanza diaria, quería Soto disponer de paz en el convento de San Esteban de Salamanca. De todas formas, no pudo mantenerse tranquilo por mucho tiempo al pedírsele en 1551 que juzgara las obras del canónigo hispalense Juan Gil y, también, que viajara a Sevilla en 1552 para asistir a la correspondiente retractación. Asimismo, hubo de ocuparse de lo tratado en las juntas de Valladolid en 1550 y 1551 sobre la controversia entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Y volvió Soto a explicar en la Universidad de Salamanca en 1552 y, esta vez, desde la cátedra de Prima. Melchor Cano, el entonces catedrático de Prima, había sido nombrado obispo de la diócesis de Canarias y, aunque podía poseer hasta la muerte la cátedra de Prima, renunció a ella. Y dice en este contexto Ehrle que *"fue Soto solicitado por el Consejo de la Universidad, de acuerdo con el voto de los alumnos, para que la desempeñara por lo menos en los cuatro años siguientes; pasados los cuales se le concederían todos los privilegios de los jubilados. Aceptó tan honrosa solicitud y tomó con alegría la enseñanza. Transcurridos los cuatro años, en 1556 nombraron a Ambrosio de Salazar para sustituirle en la cátedra, y los suyos le eligieron de nuevo prior"*[20].

Dejada la enseñanza diaria en 1556 tuvo Domingo de Soto que ocuparse todavía de ofrecer su personal contribución a la redacción de los nuevos estatutos de la Universidad (los de 1561). Los pocos años que le quedaban de vida los dedicó a pulir sus obras en orden a entregarlas a la imprenta. Falleció el 15 de noviembre de 1560.

2.3. Las tres relecciones sobre la Escritura

Dedicó Domingo de Soto tres *relecciones* seguidas a la sagrada Escritura cuando era catedrático de Vísperas en Salamanca. Las impartió en los años de 1536, 1537 y 1538. Aunque hablar de la Biblia es siempre actualidad, lo era quizás mucho más que nunca en el siglo XVI, por la ruptura de los protestantes con la Iglesia católica. Católicos y protestantes tuvieron siempre como punto de partida la sagrada Escritura en su discurrir sobre la fe en particular y sobre la teología en general. De todas formas, discrepaban claramente unos y otros a la hora de utilizarla. Los católicos destacaron siempre que la auto-

[19] EMM 300.

[20] EMM 300–301. Domingo de Soto fue prior de San Esteban en diferentes ocasiones: 1540–1542, 1544–1545, 1550–1552, 1556–1560.

ridad suprema de la sagrada Escritura en modo alguno eliminaba la también suprema de la Iglesia. Y donde esta diferencia aparecía por entonces de forma aguda era al afrontar la problemática recibida desde la Edad Media del artículo de fe. Por cierto, antes de abrirse el concilio de Trento (1545), solían decir los teólogos católicos que podía la Iglesia redactar un nuevo artículo de fe sin tener que ser necesariamente lo redactado una proposición expresa de la sagrada Escritura. Los protestantes aceptaban la redacción posible de un nuevo artículo en el siglo XVI, siempre y cuando se propusiera una concreta frase o sentencia expresa de la sagrada Escritura.

Entre los protestantes se defendía absolutamente el principio de la *sola Scriptura;* pero entendían por Escritura sagrada sólo lo explícito o expreso en ella. Para ellos se imponen los libros y textos sagrados sin más, de forma que no necesitan para nada de la Iglesia. El hombre particular accede entonces directa y certeramente a lo que Dios quiere que creamos desde la sola sagrada Escritura. La misma no necesita ser señalada desde el exterior como la sagrada Escritura, operación que realiza la Iglesia. Tampoco necesita que diga la Iglesia con su autoridad (desde la sagrada Escritura y la Tradición sagrada) qué es lo que dice de veras un determinado texto explícito de los libros canónicos, o qué se halla en el interior (no expresamente) en ellos, desde lo cual puede surgir un nuevo artículo de fe. Para los católicos era (entonces, así como antes y después) un imposible entender correctamente la sagrada Escritura si no se permanecía al lado de la Iglesia. A la sagrada Escritura reconocían los católicos como Palabra de Dios desde la Iglesia. Asimismo, aceptaban que la regla para saber con absoluta seguridad qué era lo que enseñaba la Biblia era la autoridad de la Iglesia. Como ha se ha sugerido aquí, los protestantes negaron siempre que la sagrada Escritura necesitara en modo alguno de la Iglesia. Es más, defendieron con contundencia el principio de que la Iglesia podía contradecir y oponerse a la Biblia. La sagrada Escritura era la infalible. No lo era en cambio la Iglesia. Entendían los mismos que la ésta podía errar en la fe.

Como ya se ha señalado aquí, correspondía a los profesores de Prima y de Vísperas de la Universidad de Salamanca elegir entre la materia del curso el tema sobre el que impartirían pública y solemnemente la *relección* o repaso solemne. Domingo de Soto debió darse cuenta de que, para tratar de la problemática de los nuevos artículos de fe, había que hablar antes de la sagrada Escritura. Debió prever que la problemática sobre los nuevos artículos de fe la iba a afrontar en el curso de 1538–1539. Como semejante tratamiento era importantísimo por entonces y necesitaba de más tiempo que una *relección,* se dispuso a hablar directamente tres años antes sobre la autoridad de la sagrada Escritura. Al terminar esta primera *relección,* se excusó Soto ante los oyentes y les anunció que, si se le permitía, seguiría exponiendo él la materia

dejada entonces inconclusa en la *relección* del curso siguiente. Pero al concluir ésta, tuvo que volver a decir prácticamente lo mismo que el año anterior, manifestando su deseo de terminarla en la del curso que estaba por venir. Así aparecieron las tres relecciones seguidas de Domingo de Soto sobre la sagrada Escritura; es decir, las de 1536, 1537 y 1538. Al fin, fue a partir de enero de 1539, una vez realizados los repasos o *relecciones*, cuando pudo afrontar Soto la lección ordinaria desde la cátedra de Vísperas; es decir, la exposición sobre el artículo nuevo de fe (sobre S. Th. II-II^{ae}, q. 1, a. 10). Un poco extraño, trató Soto antes y más ampliamente la materia de los repasos que la de la materia ordinaria.

Y es posible que sea éste ya un acierto de la presente publicación. Al dar a conocer los dos textos de Soto de 1539; es decir, la lección ordinaria sobre la problemática del artículo de fe según los manuscritos Ott. lat. 782 y México 940, quedan enmarcadas en su propio contexto sus tres relecciones sobre la sagrada Escritura[21]. Por cierto, fray Domingo –así lo entiendo yo– no afrontó sin más la problemática sobre la autoridad de la sagrada Escritura. A él le interesaba mostrar cómo podía hacer la Iglesia actual un nuevo artículo de fe, extrayéndolo desde la Biblia y sin ser una obligación absoluta que lo redactado sea una proposición expresa de la sagrada Escritura. Por supuesto, al proceder la Iglesia a tal redacción no se colocaba la misma con una autoridad mayor que la de los libros sagrados. Tampoco inventaba la Iglesia nada nuevo, que desconocieran Cristo y los apóstoles y que no estuviera en la sagrada Escritura. Era muy importante mostrar que no hay oposición ni contradicción entre lo que dice con autoridad suprema la Iglesia y la sagrada Escritura. Al fin y al cabo lo que decía la una y la otra venía de Dios y en éste no puede haber error ni contradicción. Debe insistirse aquí, a pesar de parecer reiterativo, que estas tres *relecciones* de Soto nacieron de la preocupación por la problemática del artículo de fe. Sin duda alguna fue ésta especialmente querida y tratada por Domingo de Soto[22].

Asimismo, no conviene olvidar el hecho de que las tres *relecciones* de Soto sobre la Sagrada Escritura son en cierta manera un antecedente de lo que aprobara el concilio de Trento antes de los decretos sobre el pecado original (cf. DS 1510–1516) y el relativo a la justificación (cf. DS 1520–1583). Aquí no se ha de pasar por alto que fueron aprobados previamente los decretos sobre el símbolo de la fe (cf. DS 1500), sobre los libros sagrados y tradicio-

[21] Las traducciones de los dos manuscritos de la lección ordinaria (1539), así como las transcripciones de los textos originales latinos correspondientes, está previsto que aparezcan en ATG 82 (2019).

[22] Cf. JERICÓ BERMEJO, I., "Domingo de Soto y los nuevos artículos de fe" en BENAVENT VIDAL, E. y MORALI, I. (eds.) *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al padre Karl Josef Becker S. J.*, Valencia 2003, 49–72.

nes que han de recibirse (cf. DS 1501–1505), y sobre la edición vulgata (cf. DS 1506–1508). Por supuesto, estuvo Domingo de Soto en la primera etapa (1545–1547) del concilio de Trento[23].

Del artículo de fe se habla en las lecciones ordinarias al comentar las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae*. De las mismas han llegado a la actualidad estos dos manuscritos, cuyas respectivas fichas técnicas se muestran a continuación:

MÉXICO. Biblioteca Nacional. Ms. 940.
Descripción. Copia. No hay dificultad especial en la lectura.
Contenido.
In II-II^{ae}, fols. 1r-71v, q. 1-q. 16; fols. 72r-96r. In II-II^{ae}, q. 17-q 22; fols. 96r-204v, In II-II^{ae}, q. 23-q. 44; fols. 205-212r, In II-II^{ae}, q. 47; fol. 212r, q. 52, a. 2; fol. 212v: *"In quaestionibus 54. et 55. et 56. nil est notandum"*.
Autor.
"2^{a}. 2^{ae}. s. Thomae a magistro Soto incipit". Fol. 1r
Fecha. No consta.

ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ms. Ott. lat. 782.
Descripción. En folio y corregido por la mano de Soto.
Parte del contenido (sólo lo relativo a *In II-II^{ae})*[24]:
fol. 57r:-67v: prólogo, q. 1, aa. 1-10.
fol. 68r: q. 2, a. 1 (el fol. 68v está en blanco). fol. 70r-72v: q. 10, aa. 1-3.
fol.74r-75v, notas personales de Soto sobre la herejía[25].
fol. 76r-77r: q. 17, a. l. q. 17, aa. 1-2.
fol. 77r-78r: después del título del artículo segundo, el fol. 77r coloca una cuestión de lógica.

---

[23] Cf. Cierto paralelo y continuación con las exposiciones de Soto sobre la Sagrada Escritura, después de haberse celebrado Trento, están otras de la Escuela de Salamanca. Yo me permití publicar las de dos agustinos. Cf. FRAY PEDRO DE ARAGÓN Y FRAY LUIS DE LEÓN, *Autoridad de la Iglesia y autoridad de la Escritura. Textos salmantinos*. [Edición, traducción e introducción de IGNACIO JERICÓ BERMEJO], Madrid 2007.

[24] Si se desea la descripción completa del manuscrito, cf. BECKER, K. J., "La tradición manuscrita de las prelecciones de Domingo de Soto": *Archivo Teológico Granadino* 29 (1966) 132.

[25] "Los folios 74r, 75r y 75 v contiene notas personales de Soto sobre la herejía que proceden de después de 1539. ["Et omnes huiusmodi haereses sunt eiusdem speciei sicut diximus in relectione, quod eadem est veritas divina sive mediate sit sive immediate revelata" f. 74]". *Ibid*. 132, nota 29.

Pienso con todos los respetos que esa alusión va dirigida a la relección *Sobre el Canon Sagrado,* que es de 1536. Esos folios son apuntes de Soto sobre la herejía anteriores a la *relección* de la herejía, la cual es ciertamente de 1539. Son en otras palabras también de 1539; pero anteriores a la reelección sobre la herejía.

fol. 78v-79v notas de la mano de Soto sobre Boecio.

fol. 80r-111r: q. 23., a. 1 - q. 27 a. 7. Está en blanco el fol. 111 v. fol. 112r-115v: q. 32, a. 5, 7.

Autor y de fecha de la parte del contenido descrita.

"Scholia magistri fratris Dominici de Soto in Secundam Secundae sancti Thomae. 18. Ianua. 1539". Fol. 57r.[26]

Del Ott. lat. 782 dice K J. Becker que es el códice "más importante de todos los manuscritos de Soto"[27]. Ahora bien, si expuso Domingo de Soto el comienzo de la *Secunda Secundae* y, como indica el Ott. lat. 782, la inició el 18 de enero de 1539, ¿no habrá que decir también que se inició en esa misma fecha asimismo la explicación existente hoy en el manuscrito mexicano (Ms 940). Aquí no hay correr demasiado en orden a afirmar o a negar. De momento, debe reconocerse que el códice mexicano no contiene el prólogo existente en el de la Biblioteca Apostólica Vaticana. Por otra parte, el códice romano es parcial, en el sentido de que es más lo que no transcribe que lo que transcribe. Faltan en él cuestiones y artículos, los cuales aporta ciertamente el manuscrito de México. Resulta ciertamente imposible decir sin más que tanto un códice como el otro provienen de la misma explicación, en el sentido que nazcan los dos de haber oído los dos escribientes lo mismo que Soto expuso una sola vez. Sobre lo que transmite el Ott. lat. 782 acerca de la *Secunda Secundae,* dice K. J. Becker: "En esta parte se pueden distinguir claramente la mano de Soto y la de su escribiente. Soto unas veces escribe el texto mismo; otras se limita a notas marginales"[28].

A mí no me cabe duda alguna de que estos dos códices corresponden a la materia que empezó a explicar Soto en 1539. Y es por la lectura del manuscrito 940 de la Biblioteca Nacional de México como llego asimismo a la conclusión de que ésta es la explicación que expuso Soto en clase ante los alumnos, lo cual no quiere decir que el texto que actualmente existe sea el que fue tomado en clase. Se trata al fin y al cabo de un escrito copiado, ciertamente con pausa. Y es por supuesto esto lo que hace suponer que quedó el mismo

---

[26] "Tenemos por tanto dos años de *prelecciones*. La primera parte comenzada el 18 de enero de 1539 comprendía II-II^{ae} qq. 1–22. Con la q. 23 debió de comenzar el año lectivo 1539–40. El texto que Beltrán de Heredia toma del libro de claustro de Salamanca, asigna a Soto como materia de las prelecciones 'el tercero de las sentencias en la dist. 27'. Las explicaciones de Soto en el mismo manuscrito lo confirma: 'Quam materiam tractant sententiarii cum magistro 1 d. 17 et 3 d. 27 usque ad 32, ubi nobis lectio huius anni posita est. Et S. Thomas disputat hic de charitate 24 quaestiones usque ad q. 46'. Soto debe por tanto haber leído hasta la q. 46 inclusive". *Ibid*. 133.

[27] *Ibid*. 131.

[28] *Ibid*. 132.

pasado más tarde a limpio. Tampoco se afirma necesariamente aquí con esta sugerencia que fuera el que lo copió Julio de Salas, quien había escuchado efectivamente las lecturas. De todas formas, ha de admitirse que, si no las oyó él y tomó los apuntes de clase, tuvo a su disposición un buen manuscrito de lo realmente expuesto por Soto en clase. Ciertamente, el hecho de que este códice no se corresponda tan a la letra con el del Vaticano, lleva a pensar que el Ott. lat. 782, por preciso que sea en cuanto corregido por el propio Soto, y a falta de mejor prueba, se ha de decir que no contiene la exposición de Soto en el aula. Hay que llamar la atención lo afirmado poco antes por K. J. Becker de que unas veces escribe Soto el texto, limitándose en otras ocasiones a notas marginales. Y se llama la atención porque esto es una pista para poder extraer la conclusión de que el mismo no es consecuencia de lo dicho en clase.

Así las cosas, la imaginación lleva entonces a entrever la posibilidad de que ese manuscrito vaticano[29] fuera auténtica propiedad personal de Soto. Lo habría dictado él mismo antes de la exposición en clase a un copista y ese manuscrito le habría servido de base para la lectura ulterior en clase. Y sobre las correcciones que se le añadieron, poco cuesta imaginar que fueron hechas después de impartida la lección. El hecho de que la fecha del folio primero sobre el comienzo en el 18 de enero sea un añadido al escrito primitivo (aquí no se dice más lo que se dice, ya que eso de primitivo pudo implicar el transcurso posterior de muy corto tiempo), lleva a pensar con verosimilitud que, tras dar la explicación, o inmediatamente antes incluso de impartirla, habría dado Soto por sí o por el copista unos retoques a lo ya tenido con anterioridad, así como haber escrito el mismo el texto en ocasiones, si no disponía del copista a su lado.

Con cuidado escogían los catedráticos salmantinos la materia que iban a impartir en sus *relecciones;* pero procedían con más cuidado todavía cuando la confeccionaban. Es muy posible que ellos redactaran en primer lugar un esbozo o esquema con las ideas principales a tratar, pasando después a redactar la exposición entera por escrito, quizás con la ayuda de un escribiente. Una vez realizado este trabajo, procederían a continuación a introducir algunas correcciones, siendo muy posible incluso que la resumieran, en orden a hacerse con una especie de guión en el momento de impartirla. Ante la exposición del catedrático tomarían los auditores las correspondientes notas, las cuales serían pasadas más tarde a limpio por el propio escribiente, procediéndose a continuación a extraer las correspondientes copias.

Se dice todo esto aquí para llamar la atención sobre el hecho de que pueden discrepar los manuscritos hoy existentes de las tres *relecciones* de Do-

[29] Jericó Bermejo, I., "Domingo de Soto. A propósito de un texto romano sobre la herejía": *Toletana* 13 (2005) 405–431.

mingo de Soto sobre la sagrada Escritura. De las mismas se conocen en la actualidad los siguientes manuscritos. Existe uno en Sevilla (Biblioteca de la Universidad). Otro hay en Palencia (Biblioteca del Cabildo de la Catedral). Tiene un tercero en Valencia (Biblioteca del Patriarca o del Corpus Christi)[30]. José Carlos Martín de la Hoz e Ignacio García Pinilla sostienen que el manuscrito de Sevilla quedó escrito en 1537, el de Palencia se escribió después de 1545 y el de Valencia fue escrito en 1554[31]. Soy yo quien se permite añadir, como ha sido anunciado desde el principio, que se corre un enorme riesgo al intentar ofrecer el texto auténtico desde un estudio comparado y crítico de estos tres manuscritos existentes de las *relecciones*. Se ha hecho también ciertamente[32]. Dejo abierta la puerta en todo momento a que los distintos manuscritos hoy existentes de las *relecciones* de Soto sobre la sagrada Escritura pueden no tener el mismo origen inmediato. Ciertamente, la dificultad para realizar entonces una edición crítica no está en las coincidencias entre los manuscritos. Se halla en las discrepancias. Y no veo que puedan compaginarse y armonizarse en un texto único las mismas cuando los diferentes textos han surgido en circunstancias diversas.

Señalaba K. J. Becker en 1966 lo existente en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla relativo a las *relecciones* de Soto sobre la sagrada Escritura de los años 1536–1538; es decir, lo existente en el ms. 333–166. Y decía él que los folios 400r–408v contienen las exposiciones de Soto sobre el *Primero de las Sentencias* acerca del canon sagrado y sus sentidos. Los folios 479r–481v son unas notas sobre la *relección* sobre los sentidos de la Sagrada Escritura. Señalaba asimismo al respecto que actúan cuatro manos distintas en la composición de este códice de Sevilla, siendo la tercera mano, la del padre Arcos, añadiendo que éste murió en 1564. De los fragmentos de este manuscrito señala: "Arcos compiló la colección de manuscritos de Soto (y Vitoria). Por tanto todas estas copias son anteriores a 1564. [...] El heredero de sus [de Arcos] papeles es Maestro en Teología. Pudo bien haber escrito todas sus noticias teológicas todavía en el año 1564 [...]. Y como no hay cambio ni en los

---

[30] Cf. BECKER, K. J., "La tradición manuscrita de las prelecciones de Domingo de Soto": *ATG* 29 (1966) 132-153, 157 y 161.

Las *relecciones* están: en el ms. 13 de Palencia (Biblioteca del cabildo de la catedral); en el ms. 333–166 de Sevilla (Biblioteca General Universitaria); en el ms. 1757 de Valencia (Biblioteca del Patriarca).

[31] Domingo DE SOTO, *Relecciones y opúsculos*. *III*. *De sacro canone et de eius sensibus*. *De catalogo librorum Sacrae Scripturae*. *De sensibus Sacrae Scripturae* (edición, introducción y notas de MARTÍN DE LA HOZ, J. C. y GARCÍA PINILLA, I.), Salamanca, San Esteban (Biblioteca de teólogos españoles 48), 2005.

[32] Cf. SOTO, D. DE, *Ibid*. 27-95, 109-191, 201-293.

rasgos del escrito ni en la tinta, es muy posible que todo haya sido escrito en el mismo espacio de tiempo"[33]. También se ha señalado aquí que J. C. Martín de la Hoz e I. García Pinilla dicen que este manuscrito de Sevilla [en lo referente, se supone, al menos a las *relecciones* de Soto sobre la sagrada Escritura] es de 1537. Esto es ciertamente de interés. Al tratarse de notas de la *relección* surge con todo una pregunta. Y la misma es si las mismas son notas del propio Soto; por ejemplo, si son las que llevó consigo incluso al impartir la *relección,* o son más bien notas de alguien que las fue tomando al escucharla.

De las *relecciones* sobre la sagrada Escritura de Soto existentes en la Biblioteca del Patriarca o Corpus Christi de Valencia decía Becker que se hallan en el ms. 1757. La primera, *sobre el catálogo de los libros de la Sagrada Escritura,* en los folios 22r–32v, y la segunda, *sobre el catálogo de los libros de la Sagrada Escritura,* en los folios 33r–46v, estando la tercera, *sobre los sentidos de la Sagrada Escritura,* en los folios 47r–61 v. De sumo interés es lo dicho por Becker sobre el presente manuscrito: "El tomo es una copia perteneciente a Ribera, terminado en 1554, y quizás confeccionado por encargo suyo"[34].

Al parecer no se está en este caso entonces ante unas notas sin más, sino ante el texto mismo de la *relecciones*. ¿Puede afirmarse que se trata del mismo texto incluso de las *relecciones* del manuscrito existente en la Biblioteca del Cabildo de la Catedral de Palencia; es decir, del ms. 13? De éste dice K. J. Becker: "También éste tomo es un escrito caligráfico. [...] Quizás ha tenido el escribiente ante sí el original de Soto. [...] La copia en esta forma total existía ya en 1545. Las frases introductorias de las relecciones ofrecen una contraprueba de la datación que dan los diversos títulos"[35]. Aquí el profesor alemán dice algo de mucho interés. No señala por supuesto que sea el texto de Palencia lo que Soto expuso realmente al dictar la *relección,* sino que señala al texto como copia, por supuesto del texto propio de Soto; es decir, del texto que había redactado fray Domingo, antes o después de las *relecciones*.

Además de la publicación en edición crítica reciente de las relecciones de Soto en 2005[36] hay que llamar la atención aquí sobre otra edición anterior. La misma se hizo por partes. Editó la *relección* primera J. C. Martín de la Hoz[37].

---

[33] BKT 158.

[34] BKT 161.

[35] BKT 153–154.

[36] Cf. Soto, D. de, *Relecciones y opúsculos*, cit.

[37] Martín de la Hoz, J. C., "La 'Relectio de Sacro Canone et de eius sensibus' de Domingo de Soto" [MHR]: *Scripta Theologica* 14 (1982) 757–806.

Realizó la segunda este mismo autor juntamente con Juan Belda Plans[38]. Se presentó finalmente la tercera a cargo de Juan Carlos Martín de la Hoz[39]. En los tres casos aquí señalados aparece la edición acompañada del correspondiente aparato crítico y se detalla en nota los lugares concretos de las obras citadas, trabajo valioso de verdad y embellecedor de la publicación. Apreciable es aquí la introducción a la primera *relección* donde se habla de las *relecciones* de Soto, de los manuscritos y de los códices empleados con la correspondiente valoración crítica[40]. A este respecto puede verse la introducción del mismo J. C. Martín de la Hoz juntamente con I. García Pinilla[41].

J. C. Martín de la Hoz entiende que, "por los estudios de las Relecciones de Vitoria que se encuentran en estos mismos códices, sabemos que hay dos tradiciones escritas: una, la del primer borrador usado por Vitoria que copiarían P [el ms. de Palencia] y H [el ms. de Sevilla]: otra, la de un borrador corregido y enmendado que serviría para la edición y que copiaría V [el ms. de Valencia]. Esto es en parte posible trasladarlo a las nuestras, y serviría para confirmar los dos bloques de que hemos hablado antes"[42]. Había dicho antes el mismo autor: "La letra de los tres manuscritos sobre los que versa nuestra edición crítica es claramente del siglo XVI, lo que confirma los datos cronológicos que hemos indicado páginas atrás. La transcripción más antigua es la de H, que ha sido datada hacia los años 1539–1540; a continuación la de P, que podría oscilar entre el 18 de julio de 1540 y el 20 de mayo de 1545; y por último V (19 de octubre de1554)"[43].

Y sobre las fuentes que han dado lugar a las relecciones se dice: "Evidentemente, no se trata de un dictado lento recogido por tres amanuenses, dado el carácter solemne del acto y la normativa vigente en Salamanca, que prohibía la mera lectura de un texto escrito en estas disertaciones académicas. El origen de estas fuentes manuscritas más bien podría deberse a la transcripción del texto base usado por Soto en su exposición, a modo de guión desarrollado, que emplearía para apoyar la memoria"[44]. Por supuesto, acepto yo la existencia de guión

---

[38] MARTÍN DE LA HOZ, J. C. y BELDA PLANS, L., "La 'Relectio de catalogo librorum Sacrae Scripturae' de Domingo de Soto": *Burgense* 24 (1983) 263–314.

[39] MARTÍN DE LA HOZ, J. C., "Domingo de Soto: Relectio de Sensibus Sacrae Scripturae": *Archivo Dominicano* 11 (1990) 275–318.

[40] MHR 757–763.

[41] SOTO, D. DE, *Relecciones y opúsculos*, cit. 15–26.

[42] MHR 763.

[43] MHR 762.

[44] MHR 762.

previo; pero digo también al respecto que hubo de ser el mismo breve. Y añado de inmediato que un cierto guión de una de esas *relecciones* podía muy bien haber sido esos folios 479r–481v del ms. 333–166 de Sevilla que K. J. Becker tiene como "unas notas de la relección de Sensibus S. Scripturae"[45]. Quedaría indicado entonces ciertamente por qué hay un epítome o escrito breve sobre una *relección*. Habría surgido el mismo como copia de ese guión utilizado por Soto, quizás para no perderse en su orientación al impartir el repaso. De todas formas, no puede excluirse que esas notas del manuscrito de Sevilla fueran las tomadas en principio por un particular que escuchara a Soto impartir la *relección*.

Si hay diferencias entre las *relecciones* que se transmiten completas: las de Valencia y las de Palencia, se debe a que provienen de fuentes diversas. Así podría ser una: la de Palencia, muy bien copia de ese escrito que habría confeccionado el propio Soto antes de la *relección* o después de ella. Dice de hecho K. J. Becker: "Quizás ha tenido el escribiente [del ms. 13 de Palencia] el original de Soto"[46]. ¿Es posible reconocer además que ese texto del ms. 13 de Palencia fuera el que redactó Soto antes de impartir la *relección?* Aquí hay que tener en cuenta que, si bien es muy probable que fray Domingo hubiera compuesto este manuscrito antes de la *relección,* existe también la posibilidad de que lo corrigiera, lo completara y lo precisara una vez impartida. Y posiblemente, a ese texto ya corregido tras la *relección* sería al que podría haberse referido K. J. Becker al decir que pudo ser el utilizado por el copista el de las relecciones del manuscrito de Palencia.

¿Qué ocurre entonces con los textos de esas otras copias; es decir, la del ms. 333–166 de Sevilla y la del ms. 1757 de Valencia, los cuales no coinciden del todo entre sí ni con el de Palencia? Es sencillamente probable que los tales procedieran de quienes escucharon la lección dada por Soto ante la Universidad de Salamanca. Podría muy bien tratarse de dos oyentes diferentes. Y nunca hay que olvidar que lo tomado al instante con rapidez se solía confeccionar definitivamente luego por aquellos años con la finalidad de dar orden, claridad y precisión a lo que se había escuchado y transcrito con prisas. Ciertamente, se trata de copias escritas años atrás si se habla del códice de Palencia; pero no hay duda de que son las mismas de calidad. Quien las copiaba tenía con toda probabilidad el convencimiento de que los que hicieron las copias eran dignos de confianza y de rigor en la exposición. Y es en este contexto desde el que debe entenderse que sea el ms. 13 de Palencia el que refleja más exactamente el pensamiento de Soto. Y lo refleja ciertamente, porque fray Domingo habría ido precisando cada día más su pensamiento al

[45] Cf. BKT 157 y nota 50.

[46] Cf. BKT 154.

respecto, incluso después de impartida la *relección*. De ahí que la fuente más precisa en este sentido sea aquel manuscrito de fray Domingo del cual parece ser una copia el de Palencia.

Por supuesto, todos los manuscritos de estas tres *relecciones* hoy existentes son de Soto. Reflejan el pensar de fray Domingo en un determinado momento. Todos ellos versan sobre la misma *relección;* pero no transmiten todos igualmente el pensamiento definitivo de fray Domingo. La misma fecha no autorizaría ciertamente sin más a poder hacer un solo texto de los tres. Así las cosas, aquí se cree mejor tener en cuenta los tres textos como tres momentos distintos por los que atravesó la única *relección* de Domingo de Soto. Cada manuscrito refleja por supuesto una etapa de un concreto discurrir. Y no hay duda al respecto de que la última es en realidad la que asumió definitivamente fray Domingo. Y todo lo que aquí se expone no es sólo teoría

Así las cosas, ¿sería posible a pesar de todos los inconvenientes hacer ahora una edición crítica de los manuscritos de la explicación de Soto sobre la fe del curso 1538–1539 desde los manuscritos Ott. lat. 782 y 940 de México, cuyo artículo décimo de la cuestión primera se transcribe aquí? En este punto se ha de adelantar que los dos manuscritos señalados son de los mismos cursos y del mismo autor: 1538–1539; 1539–1540. Los dos son textos de idénticas *prelecciones*. Ahora bien, ¿cómo es que unas mismas *prelecciones* del mismo autor y que son del mismo año dan textos tan diferentes, hasta el punto incluso de ser imposible colocar uno encima del otro y lograr que coincidan? Ello se debe, como ya se ha indicado, sin duda alguna a que uno es el texto de la *relección* del profesor y es el otro el de un alumno. Se ha precisado más incluso a este respecto. El texto del ms. Ott. lat. 782 es el que se redactaba antes de impartirse la *prelección,* y es el del ms. 940 de México el que surgía de lo que iba diciendo Soto en la clase cada día. Por supuesto, Soto no llevaba a clase lo que había redactado con anterioridad. Por otra parte, el ms. Ott. lat. 782 trata sólo algunas cuestiones, mientras el manuscrito mexicano las trata todas. Yo creo en este caso que, si se quisiera publicar la enseñanza de Soto del curso 1538–1539 sobre la fe, habría que publicar independientemente los dos textos, incluso en dos columnas si fuera ello posible, o publicarlos también cada uno por separado. Es ciertamente muy arriesgado ofrecer un supuesto texto único crítico que supere el de estos dos manuscritos y quede el mismo como definitivo.

Ya editó Cándido Pozo en 1963 la *relección* de Soto sobre la herejía, que es la correspondiente al curso de 1539–1540. Y lo hizo concretamente sobre el texto del ms. 13 de Palencia[47]. Pese a su competencia en el siglo XVI español

[47] DOMINGO DE SOTO OP, "Relectio de haeresi" (introducción y edición de C. POZO): *ATG* 26 (1963) 223-261 (el texto de la relección en pp. 229-261).

y en sus manuscritos no recurrió a componer una edición crítica de esta *relección*; es decir, a ofrecer un solo texto de los varios existentes. Él se limitó humilde y sabiamente a exponer lo que simplemente decía el ms. 13 de Palencia. Y es que, al parecer, quiso que quien leyera esta *relección* supiera lo que tenía entre las manos; es decir, lo que reflejaba la letra del manuscrito. Verdad es que la publicación de cualquier transcripción jamás elimina el original. Viene a ser únicamente una ayuda que facilita el acceso al códice correspondiente. Y es en estas condiciones como se pretende ofrecer aquí la transcripción de las *relecciones* manuscritas de Soto sobre la sagrada existentes en el ms.13 de Palencia. Se pasa a continuación a ofrecer su ficha técnica:

PALENCIA[48]. Biblioteca del Cabildo de la Catedral. Ms. 13.

Descripción: Manuscrito en cuarto, copia, corrección en la escritura.

Parte del contenido, con anotación sobre el autor y la fecha del contenido:

Fols. 242r–253r: *"Relectio magistri fratris Dominici de Soto habita Salmanticae anno Domini nostri Iesu Christi 1538"*, fol. 242r.

Fols. 254r–265r: *"Relectio de catalogo librorum sacrae scripturae habita Salmanticae a nostro reverendissimo magistro fr. D. de Soto, anno domini 1537"*, fol. 254r.

Fols. 266r–275r: *"Relectio rev. fratris Dominici de Soto, magistri, circa primum sententiarum, de sacro canone et eius sensibus habita Salmanticae anno a virgineo partu 1536"*, fol. 266r.

Por supuesto, salta a la vista que los tres manuscritos existentes: el de Sevilla, el de Valencia y el de Palencia, son del propio Soto. De todas formas, responden a tres circunstancias diversas. Se precisa al respecto todavía más. El de Palencia es la redacción propia del propio Soto. El de Valencia es una reproducción de lo que Soto dijo al leer en público las *relecciones*. Por su parte, el de Sevilla son unas simples notas, breves ciertamente. ¿Se trata de notas tomadas por alguien que escuchara a Soto o son más bien esas notas que el propio profesor había tomado para que le sirvieran de guía en su *relección* o como guión a la hora de impartirla? Si fueran lo indicado en segundo lugar, no existiría duda de que se correría un riesgo muy grande si se pretendiera hacer salir un único texto desde los datos que ofrecen los tres manuscritos señalados.

La existencia de tres manuscritos distintos no se debe sólo a variantes desde un solo texto del profesor de Vísperas. Indican de todas formas lo que Soto vino a expresar en dos o en tres momentos distintos y desde motivaciones por

[48] Descripción completa del manuscrito, cf. BKT 153–154.

supuesto distintas. Cada manuscrito tiene entonces la misma validez como fuente y no hay razón para preferir lo que dice uno de ellos, excluyendo en consecuencia lo que dicen los demás.

Tal como hiciera Cándido Pozo en 1963 con la edición de la *relección* de la herejía de Soto según el ms. 13 de Palencia, se ha querido ofrecer aquí también el texto de *relecciones* de Soto sobre la sagrada Escritura existentes asimismo en el mismo manuscrito de Palencia. Aquí no se intenta dar con el texto real que Soto pronunció efectivamente en Salamanca. De todas formas, debe decirse una vez más que el texto del ms. 13 de Palencia es el que más posibilidades tiene de ser el que tenía el mismo Soto como propio, fuera el que hubiera compuesto él para las *relecciones* solamente o fuera el que, una vez compuesto con tal intención, fue sobre el que fue añadiendo, después de impartidas, correcciones y precisiones ulteriores.

3. Dios y la revelación

R. García Villoslada dejó escrito un día que "Lutero lamentaba en 1519 que a veces se confundía la curia de Roma con la Iglesia romana, y él cayó con frecuencia en tal error. En otra ocasión se maravilla [Lutero] de que fray Silvestre de Prierio llame a la Iglesia romana *fidei regulam*, pues yo creí siempre –dice– *quod fides esset regula Romanae Ecclesiae*, como si nunca hubiera leído en su padre San Agustín que los libros de la fe o de la revelación, el depositum fidei, fueron puestos por Dios bajo la custodia de la Iglesia, que, asistida por el Espíritu Santo, sale garante de su genuinidad, inspiración y verdadero sentido. Y en el abad Trithemius podía haber hallado esta respuesta: *Sin la Escritura, la Iglesia no tiene autoridad; sin la Iglesia, la Escritura no merece crédito*"[49]. Por supuesto, se extrae siempre el artículo nuevo de fe desde la Sagrada Escritura. Ahora bien, ¿qué es en concreto la sagrada Escritura? Hay que distinguir en ella desde el principio una exterioridad y una interioridad.

Al lado de la superficie hay que admitir por supuesto la profundidad. Los artículos de la fe se extraen desde la sagrada Escritura; es decir, desde su exterior y desde su interior. Precisamente, cuando el artículo de fe es extraído desde la profundidad o interioridad, no coincide su expresión con la expresión misma existente en la superficie de la sagrada Escritura. Tal es el caso de la redacción del *homousios* que definió el concilio de Nicea (325). Este término

[49] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, BAC, 21976, 105-106. En la nota 13 (p. 106) el autor reproduce sendos textos en latín de Lutero y de san Agustín referidos a la cuestión.

no estaba ciertamente expreso en la sagrada Escritura; es decir, no se hallaba en su superficie; pero aquel concilio general aseguró que el mismo estaba en el interior de la sagrada Escritura realmente; es decir, lo que tal término decía. Así las cosas, no hay razón para que tenga que coincidir necesariamente el *artículo de fe*, viejo o nuevo[50], con lo que está expresado exteriormente en la sagrada Escritura.

La Iglesia es capaz ciertamente de redactar un nuevo artículo de fe[51] ahora; es decir, después de haber muerto ya los Apóstoles. Ya se actuó así en Nicea, una vez muertos los Doce. Cuando se realiza esta afirmación, ¿quiere decirse acaso también que los artículos nuevos redactados por la Iglesia tendrán que ser absolutamente como los expresados en el credo llamado el Apostólico? ¿Tiene que ser el nuevo artículo necesariamente una verdad especialmente difícil de creer; es decir, un principio propio de la fe? El artículo nuevo de fe, ¿implica entonces el aceptar que puede crecer todavía más la explicación de la fe en el tiempo de la Iglesia? Si las cosas fueran de veras así, habría que negar ciertamente de inmediato el que se hubiera cumplido la plenitud del desarrollo por explicación de la fe con la venida en carne de Cristo a la tierra. Habría que admitir asimismo por ello que la aparición de un artículo nuevo de fe implicara haber recibido la Iglesia una revelación nueva y distinta de la entregada en su día por Cristo a los Apóstoles.

Ciertamente, la redacción de un nuevo artículo de fe en el tiempo de la Iglesia no se produce por haber recibido ésta revelación nueva alguna y diver-

---

[50] Son *artículos viejos* los principios de la fe: es decir, las verdades especialmente oscuras en las que queda definitivamente expresa la fe en su desarrollo por el tiempo desde Adán hasta Cristo. Son las que han de creer todos una vez que todos han de seguir el Evangelio. Tales son los artículos expresos en el símbolo llamado el Apostólico. Se da el nombre *artículos nuevos* a los que la Iglesia redacta desde la Escritura una vez muertos los Apóstoles. Tal es el caso del *homousios* de Nicea (325). Tal artículo es en sí una conclusión; pero es una verdad directamente revelada que, en un momento dado y ante el peligro de las herejías, redacta la Iglesia infaliblemente y con la obligación de que la crean expresamente todos los bautizados que han llegado a la edad de la discreción. Los artículos viejos y nuevos coinciden en que han de saberlos todos los cristianos que han alcanzado la edad de la discreción: los 14 años.

[51] Si se desea saber lo que exponen Domingo de Soto y fray Luis de León sobre la problemática del nuevo artículo de fe, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Fray Luis de León. La teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568),* Madrid 1997, 61–261; JERICÓ BERMEJO, I., art. cit. en nota 22.

Se seguirá en este apartado tercero la exposición de Soto. Se utilizan tres fuentes fundamentales. En primer lugar lo expuesto por Soto en su *relección* de 1536 sobre el canon sagrado y sus sentidos, así como su exposición de 1938 al comentar el artículo primero según los códices: ms. Ott. lat. 782 de la Biblioteca Vaticana de Roma y el ms. 940 de la Biblioteca Nacional de México. Aunque este códice no tiene fecha, puedo asegurar corresponde a la misma fecha que el de la Vaticana. Al final aparece en cada texto de estos manuscritos entre paréntesis la cuestión correspondiente y el artículo. Aquí se utilizan las siguientes abreviaturas.

sa de la tenida por los Doce y predicada a todos. Por supuesto, al redactarse un nuevo artículo de fe no crece más la fe por explicación. ¿Se ha de decir entonces que no es el artículo de fe una verdad principal revelada por Dios; es decir, que no lo es como son verdades principales los artículos viejos? Por supuesto, no lo es de la misma manera. En modo alguno son los artículos nuevos de fe esas verdades especialmente difíciles que agrupan como principios propios las demás verdades de esa fe, explicada al fin plenamente en el tiempo de Cristo. Cuanto es aplicable a los artículos viejos de fe no es por supuesto aplicable en su totalidad a los artículos nuevos de fe.

En la Escuela de Salamanca del siglo XVI[52], y a ella pertenece con pleno derecho Soto, se acepta como verdad clara que la fe sobrenatural e infusa proviene de la revelación divina sobrenatural. Y se acepta sin dudar asimismo que contó el hombre siempre con revelación sobrenatural, incluso antes de que los hombres supieran leer y escribir. Hay por ello un tiempo en la historia de la humanidad donde, aunque no hay revelación puesta por escrito, existe revelación divina y sobrenatural que llama a los hombres a la justificación y a la vida eterna. Hubo ciertamente un tiempo en el que, habiendo verdadera fe y verdadera fe salvadora, no existió con todo la sagrada Escritura. Y sucedió de veras esto al principio de la humanidad. Puede decirse incluso también que tuvo lugar esto en tiempo de Cristo y de los Apóstoles. Así son las cosas cuando se entiende por la sagrada Escritura únicamente el nuevo Testamento.

Y hay que reconocer que la sagrada Escritura del nuevo Testamento tardó un tiempo en escribirse. Cristo predicó sólo de palabra. También se dedicaron los Apóstoles a predicar al principio sólo de palabra. Fue más tarde por supuesto cuando la predicación de éstos quedó puesta por escrito. Y se reconoce asimismo en la Escuela de Salamanca que se pasó en los primeros tiempos de la Iglesia a lo escrito todo lo que corresponde a la fe y a las costumbres de los cristianos todos. Por eso, si se busca qué han de creer o hacer todos los bautizados, se dice que eso se halla de veras dentro de la sagrada Escritura. Es que la fe se extrae siempre de ella, lo cual no es lo mismo que decir que se saca sólo desde ella.

Coinciden ciertamente católicos y luteranos en que todo artículo de fe se halla de veras dentro de la sagrada Escritura y en que todo artículo de fe ha de ser expuesto o redactado desde la sagrada Escritura. Por cierto y como ya se ha señalado, se distinguen los artículos nuevos y los viejos. Reciben el nombre de viejos los que son en sí mismos principios propios de la fe revelada. Se trata

[52] Sobre la Escuela de Salamanca, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*. Madrid 2005, 409 pp.

de verdades que nunca podrían haber sabido los hombres si no hubieran sido reveladas por Dios directamente en sí mismas. A partir de la fe, hoy se cree más en que el hombre puede conocer por sus solas fuerzas naturales.

A la pregunta de por qué las reveló entonces Dios, se contesta que así lo hizo, ni más ni menos que para facilitar a todos el conocimiento de las mismas. Ciertamente, aunque no hubiera sido revelada por Dios la verdad de su existencia, podría cualquier hombre haberla podido saber fácilmente desde su propia inteligencia y a partir de la consideración de la naturaleza o de la propia conciencia. Por supuesto, estas verdades que el hombre puede conocer por sí mismo, a solas, sin la revelación divina, no son artículos viejos de fe. Podrán ser las mismas verdades de fe al encontrarse reveladas en la sagrada Escritura; pero a éstas nunca se les denominará artículos viejos.

Artículo viejo de fe es en concreto que Dios murió. La verdad de que Dios pudiera morir es algo que nunca habría podido imaginárselo el entendimiento humano si Dios no lo hubiera comunicado directamente por revelación sobrenatural. Dios es inmortal y, pese a ello, se hizo hombre. Así las cosas, ¿es posible que llegara a morir? Al atribuirse a Dios lo que él mismo hace también como hombre, resulta su muerte algo posible. Así, es verdad que fue Dios el que estuvo clavado en la cruz, el que murió y el que fue sepultado. El hecho de que Dios pueda morir cabe hoy en la inteligencia del hombre por haberlo dicho en concreto la revelación sobrenatural de Dios. Y es desde la palabra de Dios como los hombres lo aceptan en la actualidad desde la costumbre; es decir, como si fuera algo simple y natural; pero ello es en el fondo una realidad que se sabe únicamente desde la revelación sobrenatural.

Por eso, la muerte de Cristo, verdadero Dios, es artículo viejo de fe. Es algo que puede aceptarse sólo desde la fe; es decir, gracias a que ha sido revelado como tal. Por cierto, se ha dicho ya aquí que, antes de morir, padeció Cristo y que, después de morir, fue sepultado. ¿Son acaso estas dos verdades directamente reveladas por Dios; es decir, la pasión y la sepultura? Por supuesto, lo son. ¿Son ambas además artículos viejos de fe? No lo son en modo alguno. Las dos son verdades directamente reveladas; pero no son las mismas dos verdades especialmente difíciles. Por supuesto, se halla Dios más allá del dolor y de la sepultura. Así son las cosas simple y llanamente por ser él inmortal. Pero no son las mismas artículos viejos o verdades especialmente difíciles que se aceptan sólo desde la revelación divina sobrenatural. Especialmente difícil y artículo entonces viejo de fe es por supuesto la verdad de la muerte de Dios. Al enunciar el artículo de fe se dice que Cristo, el cual es Dios, padeció, murió y fue sepultado. ¿Cuál de estas tres verdades es principio y cuáles de las otras dos es conclusión? Recuérdese aquí que el artículo de fe es el principio. Por supuesto, el principio es el de la muerte. Las otras dos verdades, pese a

ser reveladas son conclusiones. Y se prueba, porque el que muere padece y es sepultado. Uno puede padecer y no morir. Además, a uno se le sepulta por haber muerto. Es claro entonces. El principio es la muerte. No lo son el padecimiento o la sepultara.

Una vez aceptada la muerte de Dios, disminuye considerablemente la dificultad a la hora de ser aceptadas las otras dos verdades: el padecimiento y la sepultura. Por supuesto, una vez que se ha aceptado que Dios murió realmente en Cristo, poco cuesta aceptar que el mismo fuera sepultado y que hubiera padecido Se entierra efectivamente a los muertos. El padecimiento suele llevar a la muerte. Así las cosas, hay entre las verdades reveladas directamente por Dios artículos viejos de fe y hay otras verdades directamente reveladas que no reciben el nombre de artículos viejos de fe.

Aquí se ha llamado ya la atención sobre el dato de que la plenitud de la revelación aconteció con la venida en carne de Cristo. Efectivamente, desde los tiempos de Adán hasta los de los apóstoles se asistió a una continua y progresiva revelación de los misterios de Dios. En todos los tiempos han tenido los hombres revelación divina y sobrenatural de la sustancia de la fe que justifica y que salva; es decir, de la fe que agrada a Dios. Y dice en concreto la carta a los Hebreos que esa fe consiste en creer que Dios existe y que es remunerador de los que le buscan (cf. Heb 11,6). Ahora bien, fueron estas dos verdades las sustanciales que se fueron desarrollando, desplegando y expresando cada día más a lo largo del paso del tiempo, dando ello como resultado una cantidad infinita de verdades reveladas. Es verdad. En este proceso de hacer que algo ya existente al principio se haga explícito con el paso del tiempo no se produce aumento de sustancia nueva alguna; pero quedan los hombres enriquecidos con explicaciones continuas, las cuales les permiten captar con más precisión y exactitud lo que implican esas dos verdades sustanciales de que Dios existe y de que es remunerador de todos.

Y este proceso de desarrollo, despliegue y expresión alcanzó de veras su perfección plena y definitiva en Cristo y en los apóstoles. Fue Cristo quien enseñó todo perfecta y plenamente a los Doce en orden a que éstos lo transmitieran públicamente a la Iglesia. Y desde entonces; es decir, desde la muerte del último de los apóstoles, tienen los cristianos el convencimiento de que pasó a la Iglesia perfecta y de modo pleno todo lo que debía pasar a ser fe explícita, siendo entonces imposible que se reciba tras la muerte de los Doce verdad alguna nueva para que la acojan todos los cristianos, que no hubiera sido ya entregada por el mismo Cristo a los apóstoles, y por éstos a la Iglesia en el tiempo de la plenitud.

Dentro de la revelación plena y definitiva de Dios a lo largo del tiempo, ¿qué papel juegan en concreto los artículos viejos de fe? Su papel es el de ser

los principios propios de la fe. Ellos son las verdades realmente principales. Aceptadas todas ellas y cada una de esas verdades principales de la fe, los artículos viejos, acepta entonces el cristiano la fe toda que Dios reveló a los hombres. Y las cosas son así por relacionarse entre sí las verdades todas de la fe jerárquicamente; es decir, por depender la aceptación de unas verdades menos principales del hecho de ser acogidas desde otras más principales. Hace poco se ha hablado aquí de estas tres verdades: la de la pasión, la de la muerte, y la de la sepultura de Cristo. Y se dijo que, de las tres, la más difícil sin duda alguna es la de la muerte, correspondiéndole a ella por eso el nombre de artículo viejo de fe. Es esto ciertamente lo que no les pertenece a las otras dos verdades: pasión y sepultura, a pesar de ser en sí verdades reveladas directamente. Y se ha de reconocer asimismo en este mismo contexto que quien acepta expresamente que Cristo murió, reconoce implícitamente que padeció y que fue sepultado. Esto se deduce sin más. Basta entonces con creer las verdades especialmente difíciles para aceptar también todas las verdades que penden de ellas; es decir, que quedan admitidas por la acogida expresa de las especialmente difíciles o de los artículos viejos de fe.

Costumbre de la Iglesia desde el principio ha sido enseñar a todos siempre la fe toda que recibió por los Apóstoles desde Cristo. Ésta, sin embargo, no se esforzó nunca por enseñar a todos todas y cada una de las verdades concretas reveladas por Dios, y presentes en la sagrada Escritura, desde Adán hasta Cristo como explicación de las dos verdades de la existencia y remuneración divinas (cf. Heb 11,6). Procuró enseñar la Iglesia ante todo las más difíciles; es decir, los artículos viejos de fe. Se preocupó de instruir a todos en esas verdades que están expresas en el símbolo llamado de los Apóstoles. Y es que sabe la Iglesia que la fe expresa de esas sentencias o proposiciones especialmente difíciles lleva implícita la aceptación de toda la revelación de Dios. Era ésa por supuesto la fe que agradaba a Dios y la que, por ella, podría encaminarse el hombre adecuadamente a la justificación y a la salvación. Por supuesto, estas verdades especialmente difíciles o artículos de fe estaban dentro de la sagrada Escritura. A este respecto es de interés lo que dijo santo Tomás de Aquino: "Difusamente se contiene en la Sagrada Escritura y en formas varias la verdad de fe. [...]. Y fue por eso una necesidad que, desde las sentencias de la Sagrada Escritura, se tomara algo sumariamente que fuera propuesto a todos para creer. Lo que ciertamente no fue añadido a la Sagrada Escritura. Al contrario, fue tomado más bien de la Sagrada Escritura"[53].

[53] "Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis, et in quibusdam osbscure [...]. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid summarie colligeretur quod proponeretur omnibus ad credendum. Quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura assumptum". Tomás de Aquino, II–II^{ae}, q. 1, a. 9, ad primum.

¿Qué son entonces los nuevos artículos de la fe? Se ha señalado ya aquí que no se equiparan del todo los artículos viejos de la fe con los artículos nuevos. Y se ha señalado asimismo también cómo no se igualan porque no son los artículos nuevos verdades especialmente difíciles de aceptar. En una palabra, no se está ante principios propios de la fe. Así las cosas, debe reconocerse que, muertos los apóstoles, no conlleva la aparición en la Iglesia de un nuevo artículo de la fe el que se haya producido de hecho un mayor aumento en el desarrollo, en el despliegue o en la expresión de la revelación realizada un día perfectamente por Cristo. No existe una revelación más completa ciertamente que ésta, al ser en sí completa y perfecta. A ello se debe que el nuevo artículo se redacte en la Iglesia siempre desde lo predicado ya en público por los apóstoles y que se halla presente de veras en la sagrada Escritura. Se extrae ciertamente el nuevo artículo de fe desde la Biblia. Y será siempre el artículo nuevo de fe verdad revelada directamente por Dios a los hombres, si bien no es por eso una verdad especialmente difícil o principio propio de la fe. Un nuevo artículo de fe se halla incluido además siempre en un artículo viejo. Santo Tomás dijo ya en el siglo XIII que el misterio de la sagrada Eucaristía no era artículo viejo de fe por contenerse el mismo implícitamente en uno de estos dos artículos viejos: que Dios es santificador o que Dios es omnipotente[54].

A pesar de no ser verdad especialmente difícil es un hecho que reciben ciertas verdades directamente reveladas por Dios el nombre de artículos de fe. Y se les llama a las mismas nuevos artículos por asimilarse de alguna manera a los viejos. Y esa semejanza con los antiguos no es otra cosa que ser verdades que han de ser creídas expresamente por todos los bautizados llegados a la edad de la discreción: catorce años, por imponerlo así la Iglesia con su autoridad en un momento determinado de la historia posterior a los Doce. Ciertamente, artículos viejos o nuevos son las verdades que todos han de saber, siendo la Iglesia la que impone semejante obligación. Saberlas es necesario para creerlas directamente; es decir, de modo expreso. ¿Por qué obliga la Iglesia tras la muerte de los Apóstoles a creer expresamente algo que antes no obligaba a creer así? A este respecto dijo santo Tomás de Aquino: "Es preciso instruir más diligentemente al pueblo sobre la verdad de fe allí donde surgen errores, en orden a que no quede corrompida la fe de los simples por los herejes. Y fue ésta la causa por la que fue necesario dar salida a más símbolos, los cuales en ninguna otra cosa se diferencian más que en quedar explicadas

[54] "In sacramento Eucharistiae duo possunt considerari. Unum scilicet quod sacramentum est: et hoc habet eamdem rationem cum aliis effectibus gratiae sanctificantis, aliud est quod miraculose ibi corpus Christi continetur; et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula, quae omnipotentiae attribuuntur". TOMÁS DE AQUINO, II–II^{ae}, q. 1, a. 8, ad sextum.

en uno más plenamente las cosas que se contienen en otro implícitamente, en conformidad con lo que exigía la instancia de los herejes"[55].

Pero, ¿existe de veras necesidad ya en el siglo XVI de redactar un artículo nuevo de fe; es decir, de imponer a todos desde la autoridad el saber una determinada verdad para oponerse a la instancia de los herejes y para defender la fe de los simples? En 1536 fue ya de veras claro Domingo de Soto al respecto al decir: "Efectivamente, si aquellos artículos fueron redactados por necesidad en la Iglesia ante los herejes, como puede pensarse de la consubstancialidad de las personas divinas, de la divinidad de Cristo, desconozco yo por qué, si aparecen ahora herejías nuevas, no han de poderse redactar artículos nuevos. Podría tener lugar esto por ejemplo si se determinara ahora, en un concilio futuro como artículo, que Cristo está realmente en el Sacramento [de la Eucaristía], contra esos herejes que le niegan esto a la Iglesia"[56]. Llama en este párrafo considerablemente la atención el hecho de que señalara el entonces profesor de *Vísperas* que se hubieran hecho nuevos artículos de la fe en la Iglesia tras la muerte de los Apóstoles. Fue eso lo que se hizo ciertamente en el concilio general de Nicea (325). Ante la aparición de la herejía arriana debió la Iglesia en un concilio general en unión con el Papa establecer como artículo nuevo de fe el *homoúsios;* es decir, que el Hijo es *de la misma naturaleza* del Padre. Y se ha de señalar aquí otra vez más que este término: *homoúsios,* no se encontraba expresamente en la sagrada Escritura. Pese a todo, dice semejante término lo que está contenido de veras en la sagrada Escritura.

¿Era en el siglo XVI firme para todos lo realizado con el *homoúsios* en el concilio de Nicea? A este respecto es elocuente lo que dijera Francisco de Vitoria a sus alumnos durante en el curso de 1534–1535 al exponer la cuestión primera sobre la *Secunda Secundae*: "Esos teólogos gramáticos dicen que hubiera sido mejor no multiplicar tantos artículos ni su crecimiento. Sería suficiente –dicen– creer en Dios y en Jesucristo. Y añaden que comenzó en el concilio de Nicea la corrupción de la autenticidad de la fe. ¿Qué necesidad hubo de tantos símbolos? Y hasta ahora, nunca se terminan. Al contrario, todos

[55] "Ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per haereticos corrumpatur. Et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola quae in nullo alio differunt, nisi quod in uno plenius explicantur quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia". Tomás de Aquino, II–II^{ae}, q. 1, a. 9, ad secundum.

[56] "Nam si propter necessitatem diversorum haereticorum in ecclesia illi articuli sunt conditi, ut puto de consubstantialitate divinarum personarum de divinitate Christi, nescio quare si modo insurgant novae haereses, quare non possint condi novi articuli, ut v. g. si nunc in concilio futuro determinaretur tanquam articulus quod Christus est realiter in sacramento contra illos haereticos qui hoc negant ecclesiae". Soto, D. de, *Relecctio de sacro canone et: de eius sensibus,* Palencia, Biblioteca del Cabildo de la Catedral. Ms. 13. fol. 271 r. cf. p. 364.

los días se hacen artículos. De esto, ¿qué otra cosa, sino rivalidades, se originan?"[57]. Esta alusión de Vitoria indica ya por sí sola a las claras cómo se daba por entonces entre los teólogos gramáticos, es decir, entre los que se hallaban cercanos al humanismo, cierta desconfianza sobre el hecho de que se hubieran propuesto a creer obligatoriamente a todos en el pasado y se propusieran en el presente no sólo los artículos viejos, sino también los nuevos. Ciertamente, estos gramáticos citados por Vitoria aspiraban a una gran simplicidad en la fe. Según ellos bastaría creer sólo en Dios y en Cristo.

De momento, que sea suficiente haber anotado aquí que se manifestaba en tiempos de Vitoria una desconfianza, no sólo sobre lo que pudiera hacer la Iglesia en el futuro, sino también sobre lo que había hecho ya en el pasado. Así las cosas, queda ahora pendiente la pregunta de si se equivocó o no se equivocó realmente la Iglesia al proponer en el pasado determinados artículos de fe; por ejemplo, el *homoúsios* de Nicea. De todas formas y por lo ya expuesto, se puede añadir que es duro ciertamente afirmar que hubiera sido precisamente en Nicea, en un concilio general, donde hubiera comenzado según el decir de estos gramáticos a corromperse la autenticidad de la fe.

Cuando Soto decía en 1536 que podría la Iglesia llegar a proponer en un futuro concilio un nuevo artículo de fe: el de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, estaba mirando por supuesto a los protestantes en general. Aunque había entre éstos los que admitían la presencia real, cierto es que todos ellos sin distinción se oponían a que hubiera verdadera conversión; es decir, a que desaparecieran en un momento dado la sustancia de pan y la sustancia de vino. Se oponían a aceptar la transubstanciación unánimemente. Y no hay duda asimismo de que los protestantes se opondrían con todas sus fuerzas a la celebración de un nuevo concilio en el siglo XVI. Tampoco puede ocultarse que se oponían a ello sobre todo por temer quedar desautorizados si se llegaba a redactar un nuevo artículo de fe, concretamente el de la presencia real de Cristo en el sacramento del altar. Y lo grande a este respecto estaba en que los protestantes todos aceptaban como auténticamente de fe y obligatorios para todos aquellos artículos nuevos de fe redactados en el siglo IV en los concilios de Nicea y de Constantinopla (381) sobre la divinidad real del Hijo y sobre la dignidad real también del Espíritu Santo.

¿Sonó como algo realmente nuevo en pleno siglo XVI lo de la posible redacción futura de un nuevo artículo de fe y que tal nuevo artículo fuera

[57] "Isti theologi grammatici dicunt quod melius fuisset non multiplicare tot articulos nec crescere. Sat esset –inquiunt– credere in Deum et in lesum Christum. Et addunt quod in synodo Nicaeno incoepit corrumpi sinceritas fidei. Quid opus fuit tot symbolis? Et adhuc nunquam finiuntur, sed quotidie fiunt articuli. Ex quo, quid aliud nisi contientiones oriuntur?". VITORIA, F. DE, Salamanca. Biblioteca de la Universidad. Ms. 43, fol. 17v.

precisamente el de la presencia real en la Eucaristía? Tomás Netter († 1431), conocido por todos como el Waldense, fue citado de hecho por Domingo de Soto, tanto en su *relección* de 1536 como en sus explicaciones del curso de 1538–1539, como quien había sostenido que la Iglesia pudo redactar efectivamente un nuevo artículo de fe al principio, alusión clara al parecer a lo ya realizado en los concilios de Nicea I y Constantinopla II. Y citaba también a este autor como quien negaba que pudiera hacerlo ahora, en el tiempo presente, dando Netter como razón el haber alcanzado la Iglesia ya la edad adulta[58]. Motivo que daba el Waldense de ello era que el crecimiento se da en la juventud, llegando ciertamente un momento en el que ya no se puede crecer más. Y esto lo aplicaba a la Iglesia. Pero, ¿es posible que esa forma de ver las cosas dependiera en cierta manera de lo expuesto por santo Tomás de Aquino? Dijo éste: *"Y por eso, quienes estuvieron más cercanos a Cristo, ya fuera antes, ya fuera después como Juan Bautista, conocieron más plenamente los misterios de la fe. Porque vemos esto también alrededor del estado del hombre, que la perfección está en la juventud y que tiene el hombre un estado tanto más perfecto cuanto está más cercano a la juventud, sea antes o sea después"*[59].

El mismo Soto tuvo que salir al paso de la posible objeción que se le podía hacer a su exposición desde un teólogo tan venerable como lo era ciertamente el Waldense, diciendo a este respecto que el sentido de lo expuesto por Netter era el no ser conveniente proceder a la redacción de un nuevo artículo si no había necesidad de ello. Por cierto, tenía el Waldense como verosímil que, en un tiempo tan largo ya transcurrido, hubieran quedado expuestos con claridad los artículos todos, siendo a continuación de esta aseveración cuando señalaba Soto que Netter no negaría que, si hubiera necesidad en la actualidad, podría la Iglesia explicar o redactar también un artículo nuevo de fe que se propusiera como tal[60]. No descartaba ciertamente Domingo de Soto la posibilidad de que pudiera llegarse a redactarse ahora, en un futuro concilio por supuesto, como

[58] "Et idem videtur praetendere dominus Waldensis (Ubaldensis) tomo l. lib. 2. cap. 22., immo dicit unum mirabile quod ecclesia quae modo est non posset augere nec explicare plures articulos fidei quia iam omnes sunt expliciti, sicut homo qui pervenit ad perfectam aetatem non posset amplius crescere". SOTO, D. DE, *Praelectiones*, Roma. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott, lat. 782, fol. 66v.

[59] "Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo vel ante vel post, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. Quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quanto est iuventuti propinquior". TOMÁS DE AQUINO, II–II^{ae}, q. 1, a. 7, ad quartum.

[60] "Et ad illud verbum Waldensis; scilicet, quod ecclesia iam modo non potest iam condere novos articulos, respondendum est quod intelligitur quia iam non expedit nisi erit necessitas, quia in tanto tempore verisimile est quod omnes sunt iam expliciti. Sed non negaret quin, si occurrerit necessitas, posset etiam nunc explicare novum articulum". SOTO, D. DE, *Praelectiones*, Roma. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott, lat. 782, fol. 67r.

artículo nuevo de fe, que Cristo se hallaba realmente presente en el sacramento de la Eucaristía. Por cierto, si se redactaba en un futuro concilio esta verdad directamente revelada como artículo, se saldría claramente al paso de esos herejes de su tiempo que negaban la presencia real[61].

Santo Tomás de Aquino se preguntó de veras en el siglo XIII respecto a la redacción del nuevo artículo de fe sobre quién era aquél al que correspondía la ordenación del símbolo de la fe o redactar un nuevo artículo de fe, ofreciendo esta solución concreta: "La edición nueva del símbolo es necesaria para evitar los errores que surgen. Por tanto, pertenece la edición del símbolo a la autoridad de aquella persona a cuya autoridad pertenece finalmente determinar esas cosas que son de fe, de forma que sean tenidas obligatoriamente por todos con fe firme. Ahora bien, esto pertenece a la autoridad del Sumo Pontífice, al cual le son encomendadas las cuestiones más grandes y más difíciles de la Iglesia"[62]. En pleno siglo XVI era aceptado por todos los católicos ciertamente que la redacción de un artículo nuevo de fe, con la consiguiente imposición a todos en cuanto a la fe explícita, corresponde al Papa. Y tenía Soto muy en cuenta que, por lo hecho hasta entonces en el pasado, eso podía hacerse en un concilio general. Ciertamente, no había unanimidad entre los católicos sobre la cuestión de si podía el sumo Pontífice redactar un nuevo artículo de fe sin haber convocado éste a los obispos del mundo entero a un concilio general. ¿Podría reunir el Papa un concilio en pleno siglo XVI? Por supuesto, podía hacerlo. Y se tenía la impresión de que, si no lo lograba, sería prácticamente imposible poner freno a las afirmaciones cada vez más audaces de los protestantes. Y hay que reconocer aquí que, al principio, abrigaban éstos la ilusión de que nunca se llegaría a reunir un concilio general en el siglo XVI.

¿Qué ocurriría si, al no poder reunirse el concilio para poner freno a los protestantes, decidía el Papa definir a solas, sin reunir el concilio general e imponer a todos un artículo de fe? No es fácil saber lo que hubiera sucedido de hecho. La historia discurre libremente; pero es cierto que no eran los pro-

[61] "Hoc tamen bona venia gravissimi doctoris dixerim: non video quomodo sit verum, nam si propter necessitatem diversorum haereticorum in ecclesia illi articuli sunt conditi, ut puto de consubstantialitate divinarum personarum de divinitate Christi, nescio quare, si modo insurgant novas haereses, non possint condi novi articuli, ut v. g. si nunc in concilio futuro deterrninaretur tanquam articulus quod Christus est realiter in sacramento contra istos haereticos qui hoc negant". SOTO, D. DE, *Relectio de catalogo librorum sacrae scripturae*, Palencia, Biblioteca del Cabildo de la catedral. Ms. 13, fol. 271r.

[62] "Nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet sententialiter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis, ad quem maiores et difficiliores Ecclesiae quaestiones referuntur". TOMÁS DE AQUINO, II–II^{ae}, q. 1, a. 10c.

testantes en el siglo XVI los únicos que se oponían a la autoridad suprema del Papa en la Iglesia y a que el mismo pudiera redactar la fe a solas: sin reunir el concilio general. Había por entonces católicos que mantenían, como opinión privada por supuesto, que el Papa podía equivocarse a solas, sin el concilio general, si se atreviera a proponer a todos infalible y obligatoriamente un nuevo artículo de fe[63]. Ciertamente, los protestantes trataron de justificar desde el principio su peculiaridad, la cual no era otra cosa que el rechazo de plano de la autoridad de Roma. En este contexto señalaban los protestantes que, desde la ciudad eterna, se venían proponiendo verdades obligatorias de fe que no eran tales, siendo las mismas sólo opiniones. Terminaban diciendo los mismos incluso que la fe predicada por Roma no era la fe de la Iglesia toda. Es más, que había que romper con Roma para estar en la verdadera Iglesia de Cristo, ya que no lo era la sometida y obediente al romano Pontífice.

Ahora bien, al decir esto, ¿no corrían ellos un riesgo enorme? ¿Qué ocurriría si llegara un día en el que el concilio general a una con el Papa llegara a decir claramente, incluso como artículo de fe, que tal era la fe de la Iglesia; es decir, la fe sobre la que recaía la infalibilidad y la obligación universal que negaban directamente los protestantes? Era cierto que no agradaba a Roma por entonces el proceder a reunir concilios. Todavía se sentían los efectos de los concilios del siglo XV; es decir, el de Constanza y el de Basilea, con sus tendencias fuertes a favor del conciliarismo o superioridad absoluta del concilio general respecto al Papa. De todas formas, quedaba cada día más claro que el camino más adecuado para poner freno a la separación protestante era proceder cuanto antes a la reunión de un verdadero concilio general. Así las cosas, los protestantes empezaron a darse cuenta de que tenían que estar eventualmente preparados para oponerse también con todas sus fuerzas a lo que decidiera un día el concilio general con el Papa; es decir, a lo que decidiera la Iglesia, en materia de fe y de costumbres. Si llegara este caso, ¿no quedaban ellos obligados a dar una razón convincente que justificara por qué no retornaban a Roma?

Y se puede deducir que esto lo debió ver claramente Lutero ya en 1519. Ese año entabló controversia abierta y pública con Juan Eck. En un momento dado de la disputa se vio fray Martín obligado a pronunciar estas palabras de veras elocuentes. Así las reproduce R. H. Bainton: *"Dejadme hablar en alemán, pidió Lutero, porque el pueblo me entiende mal. Afirmo yo que, a veces, ha errado un concilio y que* [un concilio] *puede errar. No tiene autoridad* [un concilio] *para establecer nuevos artículos de fe y no puede atribuir derecho divino a lo que no es por naturaleza de derecho divino. Se han contradicho*

[63] Esto lo mantenían abiertamente por entonces los profesores parisienses.

entre sí los concilios. Porque el reciente concilio de Letrán ha rechazado las pretensiones de los de Constanza y Basilea, según los cuales es el concilio superior al Papa. Hay que creer más a un simple laico armado de la Biblia que al Papa o al concilio que no la tienen. Y respecto a la decretal papal sobre las indulgencias digo yo [Lutero] *que ni la Iglesia ni el Papa pueden fijar artículos de fe. Ésos* [los artículos] *deben proceder desde la Sagrada Escritura y es por amor a la Escritura por lo que quedaremos obligados a rechazar a los Papas y a los concilios"*[64].

El osado teólogo de Wittenberg había expuesto aquí con total claridad y simplicidad su postura. No rechazaba él sólo de plano la autoridad del Papa de Roma. Ante lo dicho no había ya duda alguna de que rechazaba también de plano la del concilio general con el Romano Pontífice; es decir, la de la Iglesia. Negaba fray Martín que la Iglesia, el concilio general con el Papa, fuera capaz de imponer sin más artículo nuevo de fe. Y daba de ello su razón al afirmar que la Iglesia no era poseedora de la autoridad suprema y divina. Los artículos viejos y nuevos de la fe, que reconocía por cierto el propio Lutero, no se imponían entonces a fin de cuentas desde la autoridad de la Iglesia, sino sólo desde la autoridad de la sagrada Escritura. Entendía además él que cuanto decía la Iglesia como artículo de fe o de costumbres se aceptaba por todos si constaba como tal desde la sola sagrada Escritura. Al brotar los artículos de fe desde la Biblia, ha de ser también desde la sola Biblia como se obtiene la certidumbre de si están o no correctamente redactados e impuestos a todos. Todo esto era excesivo ciertamente; pero sonó como mucho más grave cuando Lutero dio a conocer que la Iglesia puede errar al proponer la fe y las costumbres, hasta el punto incluso de que un laico cualquiera armado por supuesto de la Biblia ha de ser creído más que el Papa y el concilio, cuando éstos no la tienen; es decir, cuando contradicen a la sagrada Escritura. Aquí se pasó ciertamente Lutero de verdad.

A veces se mezcla en las expresiones lo verdadero y lo falso. Ningún católico pone en duda en el siglo XVI que los artículos viejos y nuevos de fe se correspondan con lo existente en la sagrada Escritura. La cuestión planteada por ésos ante los protestantes es la de si la Iglesia, el concilio general unido al Papa, es de veras capaz de equivocarse cuando, consultando la sagrada

[64] "Lasciatemi parlare in tedesco, –chiese Lutero, –perché il popolo mi fraintende. Io affermo che un concilio a volte ha errato e può errare. Esso no ha autorità per stabilire nuovi articoli di fede e non può attribuire un diritto divino a quello che per natura non e di diritto divino. I concili si sono contradetti a vicenda perché il recente concilio di Laterano ha rigettato le pretese di quelli di Constanza e di Basilea secondo cui il concilio e superiore al papa. Un semplice laico armato della Bibbia debe essere creduto piú del papa o del concilio che non l'abbiano. E, in quanto alla decretale papale sulle indulgenze, io dico che ne la Chiesa ne il papa possono fissare articoli di fede. Questi debono procedere della Sacra Scrittura e per amore della Scrittura dovremmo respingere papi e concili". BAINTON, R. H., *Lutero*, Turín 1960, 89–90.

Escritura, establece o redacta una verdad como artículo de fe o artículo de costumbres. Los protestantes contestan al respecto diciendo que es posible el error. Los católicos dirán en cambio que semejante error no es posible. Y añaden éstos que tal cosa es una imposibilidad por haber prometido en la persona de Pedro (cf. Mt. 16,18; Lc 22,32 y Jn 21,13–17) que las puertas del infierno nunca habían de prevalecer en contra de la Iglesia. Si llegara a equivocarse la Iglesia al proponer y obligar a todos a sostener la fe o las costumbres, no existe duda de que sucumbiría y prevalecerían sobre ella las puertas del infierno.

Por supuesto, todo lo que ha de ser creído por todos como de fe está en la Biblia; pero, ¿hay que saber y creer expresamente todo lo que de fe hay en ella? Cuanto debe creer un cristiano expresamente en esta vida para complacer a Dios y encaminarse por la justificación a la salvación está ciertamente en la Biblia; pero al respecto hay que decir que es la Iglesia la que señala las verdades concretas que todos han de creer expresamente; es decir, los artículos de fe. Ha de reconocerse siempre que la sola sagrada Escritura nada dice sobre qué es lo que todos han de creer, siendo entonces todo un desatino pretender decir que Dios quiere que todos sepamos todas y cada unas las verdades de fe que se hallan en la sagrada Escritura. Aquí está el punto, el decisivo. Y para hacerlo notar mejor es preciso explicar de inmediato por qué hay que creer expresamente los artículos todos, los viejos y los nuevos, tanto los que se hallan en el llamado Credo apostólico, como las verdades declaradas por el concilio general como artículos nuevos en Nicea y en Constantinopla (s. IV), y presentes en el llamado modernamente símbolo Nicenoconstantinopolitano. El católico lo tiene claro. Han de ser aceptados todos ellos por señalarlo así con total seguridad y con autoridad divina la Iglesia. Desde la Iglesia es entonces como se llega a la fe presente en la Biblia.

Entienden los protestantes en cambio a este respecto que las verdades de la fe se conocen sin más, por sí solas, desde la sola sagrada Escritura. Esto, hay que reconocerlo, es una mera afirmación. Por muchas vueltas que se le dé a la Biblia entera no aparece razón alguna en ella que lleve a conocer con entera seguridad que una determinada verdad de ella puede no creerse expresamente, mientras hay otras que hay que creer de modo expreso. Por supuesto, se ha de creer la fe únicamente por decirla Dios, por ser revelación divina. Esto es lo que sostienen totalmente los católicos. Por cierto, el acto de fe sobrenatural tiene lugar en la más absoluta soledad. El creyente acepta la fe fiándose total y exclusivamente de Dios. De todas formas, pese a ser de interés este problema, no es éste el que entra directamente aquí en juego. La cuestión pende de saber cómo se llega a conocer y a saber que es esto precisamente en concreto, y no lo otro, lo que uno ha de creer porque Dios quiere que lo crea. Y de esto no se tiene conocimiento de veras por la sola sagrada Escritura, sino

porque el hombre oye también fuera de la Biblia una voz que le dice lo que, de la sagrada Escritura, ha de creer infalible y obligatoriamente. Y esa voz no es otra que la de la Iglesia.

Además, ¿cómo sabe el creyente que es precisamente la Biblia la palabra auténtica de Dios? A la misma se le reconoce como divina gracias a una indicación venida de fuera de ella. Por supuesto, Dios no dice a cada persona en particular que crea lo que está de veras en la sagrada Escritura, sino que es la Iglesia la que dice qué es y qué no es la sagrada Escritura, así como lo que, siendo la sagrada Escritura, han de creerse expresamente con total seguridad y obligación por todos. Es cierto que la Iglesia está formada por hombres y éstos se equivocan, vencible e invenciblemente por supuesto. De todas formas, no hay que olvidar que está en la Iglesia también el Espíritu Santo con un cometido muy concreto, el de no permitir que se equivoque la Iglesia al creer la fe y las costumbres. No puede permitir Dios que se mande creer a todos bajo obligación absoluta lo que no es de fe, así como que se obligue a saber lo que no hay que saber.

La Iglesia es ciertamente infalible en materia de fe y costumbres. Ya lo dijo seguramente[65] en 1526 Francisco de Vitoria a sus alumnos salmantinos que lo oían en las lecciones de la cátedra de Prima. Éstas son sus palabras: "Respondo yo. Es cierto que ni un solo hombre ni todos al mismo tiempo pueden regir apropiadamente la Iglesia sin una asistencia especial del Espíritu Santo. Pese a todo, puede Dios regir igual a su Iglesia por esa asistencia mediante un hombre solo, que mediante mil. Y por eso, porque dicen los adversarios que Dios no permite que se equivoquen cuantos están en el concilio aunque fueran malos e idiotas, se ha de decir así que lo puede [hacer] en pocos y [lo mismo se ha de decir] del Papa. Y después que, al tratarse de lo hecho y no de lo posible, es claro que Cristo habría podido poner al Papa por delante de la Iglesia universal y se hace en el evangelio mención sobre el primado de Pedro y no sobre el primado de la Iglesia por encima de él, es más seguro que [aquél] está por encima del concilio"[66]. La Iglesia necesita por supuesto de

[65] Es cierto que el ms. Ott. lat. 1015a no tiene fecha; pero todos dicen que es con toda probabilidad del curso de 1526–1527.

[66] "Respondeo. Certum est quod nec unus homo, nec omnes simul possent commode regere ecclesiam sine speciali assistentia Spiritus Sancti. Per istam autem assistentiam aeque Deus potest regere ecclesiam suam per unum hominem sicut per mille. Et ideo, sicut adversarii dicunt quod, licet omnes, quotquot sunt in concilio essent mali et idiotae, Deus non permittet eos errare, ita in paucis est dicendum et de papa. Et postquam quando est de facto et non de possibili, clarum est quod Christus poterit praeponere papam universali ecclesiae, et in evangelio fit mentio de primatu Petri et non de primatu ecclesiae supra eum, securius est quod est supra concilium". VITORIA, F. DE, Roma. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott. lat. 1015a, fol. 8r.

la Escritura, así como la Escritura precisa de la Iglesia. En la Biblia están los artículos todos de fe. Ahora bien, se sabe gracias a la Iglesia qué es la Biblia y qué son las verdades de la Biblia que todos han de saber[67].

4. Los textos editados

La primera *relección* de Soto que se presenta aquí sobre la sagrada Escritura lleva este título concreto: *Sobre el canon sagrado y sus sentidos*. Resulta ciertamente este título demasiado general. La materia a tratar bajo semejante título resultaba por supuesto tan amplia que el catedrático de Vísperas sólo pudo aquel año de 1536 introducir a los oyentes en el tema que él quería tratar, debiendo dejar para los años sucesivos el tratamiento sobre el canon sagrado (1537) y sobre sus sentidos (1538). Así las cosas, podía haberse titulado más exactamente esta *relección* primera a mi forma de ver con este título de *Sobre el nuevo artículo de fe*. Efectivamente, afrontó en ella Soto la cuestión concreta de cómo puede la Iglesia redactar en la actualidad un nuevo artículo de fe y cómo el mismo surge de la sagrada Escritura, pese a no ser necesariamente tal verdad una proposición expresa de ella; es decir, lo que vendrá a exponer al final al explicar en 1539 sus lecciones ordinarias sobre el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*.

Fe es creer lo no se ve y esta afirmación encuentra su exactitud desde lo que es en realidad el acto de fe sobrenatural e infusa. Fe humana o adquirida equivale a opinión. Los hombres creen entonces lo que no han logrado ver todavía. Se fían del testimonio de otros hombres que lo han visto. Ejemplo empleado en todas partes al respecto es la fe en Roma. Suele decirse que, una vez vista Roma, se pierde esa fe humana. Y es verdad. Quien ha visto la ciudad eterna no necesita ya fiarse del testimonio de otros hombres. Ya no cree, sino que ve. La fe sobrenatural e infusa es ciertamente de más altura y profundidad que la humana y adquirida. Y ello se debe a que se cree lo que no se ve: a Dios. Y se cree gracias al apoyo precisamente en el testimonio de alguien a quien no ve: a Dios, y en el amor a Dios, a quien tampoco por supuesto ve.

El acto de fe sobrenatural e infusa requiere de alguien que, desde fuera, diga qué es lo que se ha de creer. ¿Quién dice esto? Ni más ni menos que la predicación de la Iglesia. De todas formas, en modo alguno se cree sobrenaturalmente por decirlo la Iglesia. La fe se produce única y exclusivamente por ser Dios quien dice que se trata de algo que se debe creer. Es verdad que

[67] En la revisión última se ha suprimido el apartado sobre "Sagrada Escritura e Iglesia", menos directamente relacionado con los textos manuscritos de Domingo de Soto.

la fe infusa es oscura y la inteligencia humana nunca puede asentir de suyo a lo que ella no ve. ¿Por qué asiente entonces la misma sin haber visto? Lisa y llanamente, por ser ayudado el creyente por la fuerza divina en el acto de la fe divina e infusa. Tanto el entendimiento y la razón quedan al fin vencidos por la fe. Y terminan inclinándose a creer.

¿Se quiere con esto decir entonces que, si uno cree un artículo de fe; es decir, una verdad especialmente difícil, tiene ya de veras fe sobrenatural e infusa? Hace falta algo más para ello. Uno puede creer muchos artículos desde la fe humana o adquirida simplemente, precisamente por haberlos oído y por opinar (creer) simplemente que son verdad. Ahora bien, ¿es posible saber con seguridad quién asiente con fe infusa y quien lo hace sólo con fe adquirida? Con la adquirida se puede asentir a casi todos los artículos de fe. De todas formas, es imposible asentir a todos. Por supuesto, asiente a todos los artículos de fe el que lo hace con la fe infusa y sobrenatural. Quien deja de creer un solo artículo de fe asiente entonces sólo a los trece restantes desde la fe adquirida[68].

A los artículos todos de la fe se asiente únicamente desde la fe infusa. Ciertamente, tal asentir a todos resulta posible únicamente desde la Iglesia que indica los artículos todos. Con toda razón se dice entonces en el nuevo Testamento que la fe viene de la audición (cf. Rom 10,17). A los hombres les viene la fe desde el exterior. Cuanto revela Dios para ser creído les llega en concreto a ellos por los dichos y hechos de los profetas y de los apóstoles, sobre todo del profeta y apóstol por antonomasia: Cristo. Y todo lo que atañe a la fe y a las costumbres de todos los cristianos en orden a alcanzar la justificación y la salvación se encuentra ciertamente dentro de la sagrada Escritura. Ahora bien, estar en ella no quiere decir aparecer necesariamente de forma expresa o en su superficie. Puede hallarse lo revelado allí también en su profundidad o de modo implícito.

Se ha expuesto ya aquí que los viejos artículos de fe son esas verdades especialmente difíciles que todos han de saber para que, una vez creídas expresamente, se dé la posibilidad de creer la revelación entera realizada por Dios a lo largo de la historia en lo concerniente a la justificación y a la salvación. Asimismo, se ha dicho también que son artículos de fe, nuevos por supuesto, las verdades directamente reveladas por Dios que no son especialmente difíciles en sí, siendo con todo verdades que obliga la Iglesia en un momento dado a creer a todos expresamente en orden a contradecir la fe de los herejes y defender la fe de los débiles. Por cierto, posible es que los artículos nuevos de fe no sean de suyo verdades que están absolutamente por encima de la na-

[68] Cf. TOMÁS DE AQUINO, II–II^{ae}, q. 5, a. 3c. Domingo de Soto fue prior de San Esteban en diferentes ocasiones: 1540–1542, 1544–1545, 1550–1552, 1556–1560.

turaleza; es decir, del entendimiento humano. Ahora bien tales artículos deben ser aceptados única y exclusivamente por haberlos dicho Dios (y haber sido indicados como tales por la Iglesia).

La unión de la Iglesia con la revelación (con la sagrada Escritura) es ciertamente estrecha. No se cree sin más lo que dice la Iglesia, sino lo que dice como revelado por Dios y se encuentra además en la Biblia. Y por Iglesia entiende el siglo XVI el concilio general con el Papa. Cuenta ésta con la ayuda constante del Espíritu Santo en orden a no equivocarse. La misma ha de durar hasta el fin del mundo. Lo que se hizo al principio de la Iglesia en los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381) puede hacerse en cualquier momento. Puede hacerse también en el siglo XVI. Ciertamente, es capaz de redactar la Iglesia un artículo nuevo de fe. Por ejemplo, ningún inconveniente había para que, en el siglo XVI, se redactara como artículo nuevo que Cristo está realmente presente en el Sacramento del altar.

Las expresiones: redactar un nuevo artículo de fe o volver a ordenar el símbolo, dicen prácticamente lo mismo. De todas formas, redactar un nuevo artículo de fe no es lo mismo que redactar de nuevo la sagrada Escritura. A la Iglesia antigua en la que se encontraban los apóstoles le correspondió redactar la sagrada Escritura. Los apóstoles la escribieron directamente desde Dios.

Redactar un artículo nuevo no es lo mismo que redactar de nuevo la sagrada Escritura. Redactar un artículo puede hacerlo la Iglesia actual donde ya no están los apóstoles. Para redactar un artículo nuevo no hay necesidad de que Dios realice una revelación nueva. No tiene por qué comunicar noticia alguna nueva a los obispos y al Papa reunidos en concilio general. Deben extraer éstos el artículo nuevo de lo ya revelado, de lo existente en la sagrada Escritura. Deben ocuparse antes del estudio, de la reflexión, de la oración y del debate en orden a poder conocer con precisión cuál es la verdad que efectivamente fue revelada a todos por Cristo, declararla infaliblemente e imponerla a todos para que la crean de modo expreso. Ciertamente, el nuevo artículo de fe se extrae desde la sagrada Escritura.

A nadie se le ocurre decir ciertamente una vez declarado el artículo nuevo de fe que el mismo ha de añadirse a la sagrada Escritura. Hacer un nuevo artículo no es aumentar la Biblia. Ésta queda intocable desde los apóstoles hasta el final de los tiempos. Carece de veras la Iglesia actual de facultad para tocar, añadir o quitarle a ella una sola coma. Pese a todo, debe admitirse que el nuevo artículo redactado por la Iglesia tiene su autoridad infalible y obligatoria por el hecho de ser revelación, haber sido extraído de la sagrada Escritura y haber sido propuesto como tal a todos por la Iglesia. Queda fijado el nuevo artículo de la fe desde el magisterio supremo de la Iglesia por ser una necesidad defender la verdad ante las acometidas constantes de las he-

rejías. De todas formas, nunca puede admitirse que la misma claridad que se adquiere con la redacción del nuevo artículo de fe no existiera ya también en tiempo de los apóstoles; es decir, desde el principio de la Iglesia de Cristo. Todo esto ha sido dicho aquí como introducción a la primera *relección* de Soto; es decir a la de 1536. Así como introducción a lo que aparece en los comentarios escolares de 1539.

Y se pasa a continuación a realizar también una especie de introducción a la segunda *relección,* la cual lleva el título de *catálogo*. Sabido es que catálogo quiere decir lista o registro. Así se llama a la lista o registro de los libros que constituyen la sagrada Escritura. ¿Quién fue el que redactó el catálogo de la Biblia con autoridad? Fue ciertamente la Iglesia. Hacer el catálogo corresponde siempre a la autoridad de la Iglesia. Un libro sagrado ha terminado siendo reconocido por todos como tal por el hecho únicamente de haber sido aprobado como tal por la Iglesia. Unánimemente se mantiene en la Escuela de Salamanca del siglo XVI que la Iglesia ha existido desde el principio. ¿Existe ella desde Adán y desde Eva? A este respecto se dice aquí que a los salmantinos gusta precisar que la Iglesia de Dios comenzó por Abel. ¿A qué se debe que no la hagan éstos remontarse hasta los progenitores de Abel? Hubo un tiempo en el que Adán vivió a solas en el mundo. No pudo darse entonces la Iglesia. Simple y llanamente, por ser la Iglesia una pluralidad de personas. Uno a solas no forma una multitud.

Si las cosas son así, ¿por qué no se dice sin más que la Iglesia comenzó efectivamente con Adán y de Eva? En ellos existe ciertamente una pluralidad; pero la Iglesia necesita más que un número plural. Desde el principio ha de permanecer la Iglesia en la fe y en la caridad. Ha de darse en ella siempre un número plural de creyentes y de justos. Adán y Eva iban a sucumbir al pecado. Dejaron de confiar en Dios y le desobedecieron. A Abel se le denomina justo. No hay justicia, si no hay fe. Es verdad que éste es una persona sola; pero se supone que, en su tiempo, existían ya otros justos. Por ejemplo, Adán y Eva habrían obtenido desde su arrepentimiento y penitencia la gracia del perdón y vivirían en adelante como creyentes y como justos.

Ciertamente, porque ha de haber siempre fe en la Iglesia y porque ha de haber también en todo momento justos en ella, es por lo que se dice que la misma empezó a existir cuando pudo contener ella a una pluralidad de justos. De todas formas, hay que decir una cosa al respecto. La herejía hace salir fuera de la Iglesia al que la tiene. El pecado mortal no saca en cambio a nadie fuera de la Iglesia, si no es el de la herejía. En la Iglesia verdadera no hay herejes; pero hay en ella pecadores. Puede decirse que hay en ella muchos pecadores incluso. En modo alguno se puede decir que, pese a todo, no hay en ella una pluralidad de justos; es decir, de personas de hecho sin pecado mortal.

No es de veras necesario esperar a la venida de Cristo en el tiempo de la plenitud para poder hablar de Iglesia verdadera. Hubo verdadera Iglesia ciertamente entre los judíos y los gentiles, antes por supuesto de la encarnación de Cristo. La misma no era tan perfecta y acabada por cierto como la que empezó con los apóstoles. La nueva Iglesia de Cristo vino como continuación de la antigua existe desde Abel. Lo dice San Pablo: *"Pues Él* [Cristo] *es nuestra paz, que hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo la paz, y reconciliando a ambos en un solo cuerpo con Dios, por su cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad"* (Ef 2,14–16).

Los cristianos primeros aceptaron por supuesto el catálogo de la sagrada Escritura tal como lo mantenían los judíos anteriores a Cristo. Correspondió a las autoridades de la Iglesia de entonces, la de los judíos ciertamente, reconocer e insertar en un catálogo los libros de la Biblia del antiguo Testamento. Y aquella autoridad de los judíos era ciertamente divina. Respecto a la inserción en el catálogo de la sagrada Escritura de los libros del nuevo Testamento se sabe que fue algo que se realizó por acción de toda la Iglesia. Y es cierto que no se suele precisar mucho al realizar esta aseveración; pero es cierto que fueron elegidos como libros canónicos del nuevo Testamento los que aceptaron como tales las Iglesias todas seguidoras de Cristo y no puede excluirse que hubiera habido además un reconocimiento de los que eran principales de ella; es decir, de los obispos, y de modo especial, del sumo Pontífice.

Por cierto, muchos fueron los libros que tuvieron la pretensión de quedar incluidos un día en el catálogo de la sagrada Escritura; pero les fue preciso a todos ellos el pasar por una regla o un canon. Se pidió efectivamente a todas las iglesias o comunidades cristianas que examinaran y refirieran si un libro concreto contenía de veras lo que recordaban que habían predicado en público los apóstoles. Resultó de esta manera que hubo libros que todas las Iglesias los reconocieron como tales. No fueron con todo aceptados los mismos por ello sin más como canónicos o regulares. Hubo de darse además un reconocimiento ciertamente de parte de la autoridad suprema de la Iglesia. Ésta no puede equivocarse al enseñar la fe fa todos y al imponer a todos cuál es la verdadera y auténtica sagrada Escritura.

En su primera *relección* sobre la sagrada Escritura había expuesto ya Domingo de Soto cómo tenía la Iglesia actual, la existente después de la muerte de los apóstoles, potestad para extraer un artículo de fe desde la sagrada Escritura hasta el punto incluso de que lo que la Iglesia redactara como tal fuera infalible y obligatorio para todos en cuanto a la fe expresa. Dice ahora en esta su segunda que es la Iglesia la que ha dicho y dice qué libros son los que de

verdad son la sagrada Escritura, siendo desde ellos desde los que será posible, por ser sagrados, extraer los nuevos artículos de fe. Aunque no tiene la Iglesia actual potestad para hacer la sagrada Escritura, la tiene efectivamente para reconocerla e imponerla como tal a todos. Es más, su deber es reconocerla y refutar asimismo lo que no lo es.

Ciertamente, una de las primeras decisiones del concilio de Trento fue declarar a todos el canon de la sagrada Escritura. Antes de pasar a exponer la verdadera fe de la Iglesia en un tiempo tan confuso como el del siglo XVI y en orden a ser mejor entendido, tomó Trento la decisión de aclarar e imponer el catálogo de la sagrada Escritura. Y hay que tener en cuenta que Soto expuso su opinión al respecto en su segunda *relección* nueve años antes de celebrarse el concilio de Trento. Dijeron los padres conciliares al establecer el catálogo de los Libros sagrados: "Si alguno no recibiere como sagrados y canónicos los libros mismos íntegros con todas sus partes, tal como se han acostumbrado leer en la Iglesia Católica y se contienen en la antigua edición vulgata latina, y despreciare a ciencia y conciencia las tradiciones predichas, sea anatema"[69].

Con la exposición de la segunda *relección* no había acabado Soto con todo lo que tenía que decir sobre la sagrada Escritura. Y esto hizo que afrontara al año siguiente (1538) la tercera. ¿De qué trató ésta? Simple y llanamente, sobre los sentidos de la sagrada Escritura? Años después de la exposición de Soto dijo claramente Trento: "Además, para reprimir los ingenios petulantes, decreta [el mismo sacrosanto Concilio] que nadie, apoyado en su prudencia, sea osado a interpretar la Escritura Sagrada, en materias de fe y costumbres, que pertenecen a la edificación de la doctrina cristiana, retorciendo la misma Sagrada Escritura conforme al propio sentir, contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien atañe juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras Santas, o también contra el unánime sentir de los Padres, aun cuando tales interpretaciones no hubieren de salir a luz en tiempo alguno"[70]. Esta decisión del concilio corresponde, como el citado en el

[69] "Si quis autem libros ipsos canonicos cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedicatas sciens et prudens contempserit: anathema sit", in DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1976, nº 1504.

[70] "Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decemit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretad audeat, etiamsi hujus interpretationes nullo umquam tempore lucen edendae forent". DS 1507.

apartado anterior, al seis de abril de 1546, y sigue a lo que se decidió sobre el catálogo de la sagrada Escritura. Ocho años antes había expuesto Domingo de Soto su doctrina particular al respecto.

Una vez que ya se ha mostrado en las dos *relecciones* precedentes que el nuevo artículo de fe surge de la sagrada Escritura y de haber detallado qué libros la forman en concreto, pasa a afrontar Soto un problema que está en la mente de todos, el de si podría un teólogo particular saber ya ahora, antes de que lo redactara la Iglesia, si tal o cual verdad presente en la sagrada Escritura puede llegar a convertirse un día en artículo de fe o, al menos, siendo reconocida simplemente como infalible por todos como verdad de fe, sin tener que ser sabida además por todos. Al respecto puede adelantarse que, con el correr de los años, se va conocer a estos posibles artículos y verdades de fe con el nombre de dogmas, obligatorios por supuesto para todos por decisión e imposición de la Iglesia.

Se ha señalado ya aquí asimismo precedentemente que el artículo de la fe no se halla siempre en la superficie de la sagrada Escritura, hallándose a veces en su profundidad. Grande es por cierto la sabiduría y la pericia de los teólogos. De todas las formas, hay que reconocer que no gozan éstos de la infalibilidad al detectar la verdad de fe presente en la sagrada Escritura. La suya es sólo una propuesta más entre otras y a manera de opinión. Siempre debe decir el teólogo que cuanto expone él es un parecer. Por cierto, se trata de una labor legítima del teólogo y ha de reconocerse que mucho de bueno le habría sobrevenido a la Iglesia ciertamente si los teólogos precedentes al siglo XVI hubieran profundizado en la realidad de la Iglesia. Con toda seguridad se habría hecho frente entonces con mucha más efectividad y facilidad a las tesis que los protestantes exhibían en contra de la autoridad suprema de la Iglesia.

De todas formas, la diferencia existente entre lo que un teólogo sugiere como firme en la fe desde un estudio suyo de la sagrada Escritura a partir del sentir de los santos y del magisterio de la Iglesia y lo que ésta redacta como artículo nuevo o simple verdad de fe está en que a teólogo alguno le asiste por necesidad el Espíritu Santo. Aunque los obispos y el Papa sepan menos teología que los teólogos, cuentan con la ventaja de gozar al definir de la asistencia del Espíritu Santo, el cual no ha de permitir que, tras el estudio, el debate, la reflexión y el debate realizados, decida la Iglesia redactar una verdad concreta desde la Escritura como artículo de fe que no lo sea. Suelen decir a este respecto los salmantinos del siglo XVI con más precisión que nunca que no permitirá jamás el Espíritu Santo que se defina si no se ha puesto previamente la debida diligencia; pero añade que, si se diera el caso de que el Papa a solas, llegara a determinar algo como verdad o artículo de

fe sin serlo, habrá de ocuparse el Espíritu Santo de que nadie admita su decisión, quedando entonces totalmente claro que quien define es en realidad un verdadero hereje.

A veces se tiene la impresión de que todo cabe dentro de la sagrada Escritura. Bastaría con que algo encontrara sentido en la Biblia para pensar ya que tal realidad puede convertirse un día sin más en definición de fe o en artículo de fe. Al respecto hay que recordar que el sentido auténtico de la sagrada Escritura no es el posible, sino el que es el verdadero. Y ese sentido puede conocerse desde la misma sagrada Escritura, así como desde lo que ha sentido siempre la Iglesia desde los santos padres y el magisterio de la Iglesia. De todas formas, lo que se rechaza siempre de plano aquí, y lo hace también el concilio de Trento, es la petulancia de los que, habiendo entendido por su cuenta que un determinado pasaje de la Biblia tiene sentido, piensan ya que el mismo es el que debe preferirse, pasando a decir que el mismo es de veras ya de fe. Hay que estar siempre a que lo decida la Iglesia al ser ella la única que puede decir cuál es el sentido auténtico que se desprende de lo existente en la Biblia.

Realizadas estas tres introducciones, queda únicamente poner punto final a esta introducción general. Y es en este momento cuando conviene decir que. Domingo de Soto tuvo muy presentes al realizar sus exposiciones los vientos que soplaban en su tiempo por el norte de Europa; es decir, por Alemania, cuando daba a conocer antes de la celebración del concilio de Trento estas sus tres *relecciones* sobre la Sagrada Escritura (1536–1538) cuando impartió la exposición al respecto en sus lecciones ordinarias del curso de 1538–1539. En la inteligencia de la Biblia es donde Martín Lutero no sólo quiebra profundamente el discurrir de la misma fe por el tiempo. El mismo altera además el equilibrio reinante entre los teólogos de los tiempos todos. Y lo hace tanto a la hora de entender lo recibido desde el pasado como a la hora de llevar adelante en sintonía con los tiempos lo que existió con anterioridad. De todas formas, sería inexacto imaginar que existieran respecto a los problemas de la sagrada Escritura en el siglo XVI dos bandos sólidos y compactos, y además netamente contrapuestos; es decir, que la apreciara (el bando de protestantes), y otro que la rechazara (el de los católicos).

Debe señalarse aquí que, al repasar ahora las enseñanzas de Soto, no sabe uno a ciencia cierta si el objetivo de ellas fue salir al paso de lo que pensaban los protestantes sobre la sagrada Escritura o de lo que decían algunos católicos. Y no hay inconveniente alguno en mantener ahora en este momento que las tesis de los luteranos fueron en sí una continuidad de mucho que ya se sostenía como corriente o vía entre los católicos; es decir, como opinión. A este respecto, una de las tareas que se propuso la Escuela de Salamanca del

siglo XVI como inaplazable fue la de enderezar lo que se había torcido con precedencia. Cierto era que, en los siglos XIV y XV, habían corrido algunos teólogos por caminos peligrosos de verdad, acostumbrándose a poner en duda verdades que eran de lo más inconcuso.

Amando el riesgo, solían enorgullecerse los tales en la manifestación constante de su arrojo. La osadía ha de ser atemperada en todo momento por la sensatez en orden a que dé buenos frutos. A los jóvenes o *neotéricos* de principios del siglo XVI solía faltarles por desgracia en ocasiones el fundamento preciso; es decir, ese lento aprendizaje de lo que quedó dicho con total sentido y tino en la antigüedad. Debe reconocerse en todo momento que la comprensión del pasado en su justo término es de veras la que posibilita poder innovar en su momento con acierto y poder construir además con solidez. Las exposiciones sobre la sagrada Escritura de Soto que se presentan aquí son en sí mismas una historia que viene de lejos, desde los santos padres concretamente.

Por supuesto, ha sido siempre grande la preocupación de la Iglesia por el conocimiento de la sagrada Escritura y de todo lo que a ella le rodea. A los argumentos lanzados por esos jóvenes o *neotéricos* de la edad moderna, católicos por supuesto, se les puede reconocer que no eran de peso todos en realidad; pero debe reconocerse también al mismo tiempo que muchas cosas que afirmaban con buena intención quienes querían quedarse al lado de lo tenido en la antigüedad no eran ya de recibo, precisando urgente corrección. Pese a todo, fueron precipitadas, desatinadas y erróneas (incluso heréticas) muchas de las sentencias manifestadas en el siglo XVI por los protestantes, pese a que las mismas vinieran como consecuencia de lo que algunos católicos sostenían como opinión de vía o de corriente.

Soto se propuso exponer en estas cuestiones relativas a la Sagrada Escritura la doctrina común. Y este propósito le llevará en ocasiones a oponerse y contradecir a autores que son católicos de verdad. Domingo de Soto establece en línea de principio que, desde la sagrada Escritura, es capaz la Iglesia actual de redactar un artículo nuevo de fe, es decir, una verdad presente de veras en las Escrituras infaliblemente y con la obligación para todos de creerla en adelante de modo expreso. Por supuesto, este poder supremo y divino de la Iglesia convive con el poder también supremo y divino que tiene la sagrada Escritura. La una y la otra, la de la Iglesia y la de la Biblia, son la misma autoridad de Dios. Tal es el tema de la primera *relección*. Pero, ¿cuál es de hecho la sagrada Escritura?

Apoyado en lo que dicen los propios judíos, lo recibido desde los santos padres y autores eclesiásticos, así como lo existente en documentos pontificios, expone Soto uno por uno los libros que forman la sagrada Escritura, sin olvidarse de decir, quizás en orden a lo que está a punto de llegar con la cele-

bración de un nuevo concilio, que tiene poder la Iglesia actual para determinar con autoridad de fe qué libros en concreto forman de hecho las Escrituras canónicas. Tal es el tema de la segunda *relección*. Y en la tercera, afronta Soto una cuestión simple y complicada al mismo tiempo. Y es que, al no ser unívocas las frases o sentencias de la sagrada Escritura por admitir diversos, y hasta opuestos, sentidos, quiere saber cuál es en tales el sentido desde el cual puede extraerse el dogma con total seguridad. Hay que buscar entonces criterios fundados y serios desde los que pueda extraer el teólogo qué es y qué no es lo que dice de veras la sagrada Escritura.

Estas exposiciones de Soto sobre la sagrada Escritura responden por lo demás a lo que se pensaba él en un momento dado; es decir, unos años antes de la celebración del concilio de Trento. Aunque era fray Domingo teólogo de consideración y de altura ya entre 1536 y 1538, no estaría de más indicar en orden a la claridad y a la precisión también que el concepto de teólogo en el siglo XVI difería del actual. Los teólogos de aquel tiempo eran completos de verdad. No eran especialistas en el sentido de los de la actualidad; es decir, limitados a un determinado campo en exclusiva. Aquéllos eran absolutamente universales. El teólogo dogmático de entonces, como lo fueron ante todo por ejemplo estos teólogos salmantinos del siglo XVI, resultó que eran al mismo tiempo juristas, biblistas, patrólogos, dogmáticos, moralistas, etc. Hoy suelen echarse en falta ciertamente figuras que salgan fuera de su propia especialidad y sean capaces de presentar una visión verdaderamente común de la teología. Es difícil ciertamente encontrarlas. No lo era el dar con ellas en el siglo XVI.

5. Sobre la presente edición

Ante todo, se ha de decir aquí que debe constar a todos claramente que ni las transcripciones ni las traducciones que se van a ofrecer en las páginas siguientes reemplazan y eliminan el texto del ms. 13 existente en la Biblioteca del Cabildo catedralicio de Palencia, así como los manuscritos Ott. lat. 782 y 940 de México. Por tanto, si alguien deseara hacer un trabajo con todo rigor, haría muy bien en cotejar con los originales. No quiere decirse con esto que lo que se aporta carezca de valor; pero es preciso señalar muy claramente en todo momento que se trata sólo de un adelanto, el cual quiere facilitar el acceso al texto real existente, sin eliminarlo por supuesto en modo alguno. Aquí se ha trabajado en todo momento desde la humildad.

Ocurre a veces en transcripciones y traducciones que, desde ellas, no encuentra el lector seguridad plena de que algo está o no está de veras en el

manuscrito que se transcribe y se traduce. Antes de nada hay que decir al respecto que cada párrafo transcrito o traducido viene precedido de una concreta numeración entre corchetes. Es la misma ciertamente para el texto transcrito y para el texto traducido. Por supuesto, estas numeraciones no están en los manuscritos. Han sido colocadas únicamente en esta obra para que, dado que no se hace la edición publicando a la izquierda el texto latino y a la derecha el castellano, sino que se coloca en primer lugar la traducción castellana toda seguida y, después, se pone la transcripción del texto latino, también toda seguida, pueda el lector acceder rápida y eficazmente desde la transcripción a la traducción, y viceversa.

Cada párrafo de los textos lleva entre corchetes y en negrita tres indicaciones. La primera y la segunda son letras. Mayúscula la primera y minúscula la segunda. La tercera indicación es un número. ¿Qué significan? La primera letra, mayúscula, indica el texto. Si es R, quiere decir *Relección* (relectio). Si es L, quiere decir *Lección* (Lectio). La segunda letra, minúscula, indica si se trata del texto primero: a; del texto segundo: b; o del texto tercero: c. La indicación es un número y es indicador del párrafo. Gracias a esto resulta muy sencillo cotejar el texto castellano y el latino.

Por cierto se hallan los textos llenos de citaciones de la Biblia. Hay que advertir al respecto dos cosas. La primera, que se sigue la numeración de capítulos y versículos de la Vulgata, tanto en el texto latino como en el castellano, ocurriendo lo mismo con la citación de los dos libros de Samuel (1 y 2 Sam) y dos de los Reyes (1 y 2 Re). La segunda, que siempre que ha sido posible se ha usado la traducción de E. Nácar y A. Colunga, pues hay ocasiones en las que el traductor se ve obligado a traducir el texto al pie de la letra del latín o del texto del manuscrito, en orden a que se perciba con más facilidad el hilo de la exposición original. Asimismo, conviene llamar la atención sobre el hecho de que se ha buscado una traducción al castellano lo más cercana al texto latino. Por supuesto, las traducciones elegantes y las que miran sobre todo al sentido despistan mucho del discurso histórico y teológico.

Cuando aparecen corchetes en el texto latino, se está significando que lo comprendido en su interior está en el manuscrito al margen y no en el cuerpo del mismo. Si hay corchetes en el texto latino que incluyen sólo puntos suspensivos, se está ante una cita de la Biblia donde Soto ha suprimido alguna palabra o palabras, nunca que se haya dejado de transcribir algo que está de veras en el manuscrito. Ahora bien, todo cambia cuando los corchetes se hallan en el texto castellano. A veces se introducen los corchetes, para hacer más accesible la traducción de lo que dice el texto del manuscrito. Hay que tener muy en cuenta este dato. Y si uno quiere saber si lo que está entre corchetes es algo que ha decidido el traductor, no tiene más remedio que ir a comprobarlo

con el texto latino transcrito. Si no se halla en éste el texto entre corchetes, es claro que el mismo corresponde en exclusiva al traductor[71].

A veces vengo oyendo yo que, en los tiempos que corren, no conviene dar un texto a la imprenta en latín exclusivamente, así como que, si se quiere que se lea el mismo y que se aprecie, se le ha de colocar en la lengua vernácula correspondiente. Y suele añadirse incluso que, por desgracia, no sabe hoy la gente latín. De veras, yo no sé si la gente sabe o no sabe latín; pero debo confesar a este respecto que, si me he decido por ofrecer aquí junto a la transcripción de las *relecciones* sobre la sagrada Escritura de Soto la traducción, se debe ante todo al hecho simple de que una traducción permite, incluso también a los que saben latín, acceder con más facilidad a captar el verdadero sentido latino de las palabras transcritas. Con la sola transcripción queda quien la hace ciertamente muy tranquilo al no quedar el mismo en cierta manera comprometido. No deja él ver a los demás cómo entiende un texto en concreto que es difícil. El original es entonces, en cierto sentido, un paraguas que sirve de protección frente a la lluvia de la profundización y precisión. Ciertamente, es mucho más arriesgado ofrecer la traducción al lado de la transcripción. El traductor toma partido entonces respecto a la intelección del texto. Y esto, hay que reconocerlo, es muy de agradecer por los que saben latín, siéndolo incluso también por los que saben mucho latín.

[71] En páginas precedentes se han usado algunas siglas para identificar referencias bibliográficas más frecuentes, todas ellas explicadas en su lugar. Para mayor comodidad se recogen aquí en una sola relación: ATG = *Archivo teológico granadino*, Granada, desde 1938. BHS = Beltrán de Heredia, sobre Domingo de Soto, 1960. BHV = Beltrán de Heredia, sobre Francisco de Vitoria, 1939. BKT = Becker, sobre la tradición manuscrita, ATG 29 (1966). BPE = Belda Plans, sobre la Escuela de Salamanca, 2000. EMM = Ehrle, sobre manuscritos vaticanos, *Estudios eclesiásticos* 1929. MHR = Martín de la Hoz, *Scripta theologica*, 1982. Para las citas de la Biblia, remitimos a la traducción de E. Nácar y A. Colunga indicada.

II. Tres textos de repasos solemnes (*Relectiones*)

a) Sobre el canon sagrado y sus sentidos (1536)

[R.a.1] *Relección* del reverendísimo maestro, padre fray Domingo de Soto, sobre el libro primero de las *Sentencias* que trata sobre el canon sagrado y sus sentidos. Tuvo la misma lugar en Salamanca el año 1536 después de Cristo. *"Vi a la derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera"* (Apoc 5,1)[72]. 1ª conclusión: El canon de la Sagrada Escritura fue revelado inmediatamente por Dios; el del Antiguo Testamento lo fue ciertamente por los profetas, mientras que lo fue en cambio el del Nuevo por los Apóstoles y por quienes fueron aprobados por ellos. 2ª conclusión: No puede redactar la Iglesia católica la Sagrada Escritura sin los Apóstoles. De todas formas, es capaz de exponer, y definir incluso, por medio de los artículos de fe las dudas que surgen desde ella. 3ª conclusión: La autoridad de la Sagrada Escritura es de algún modo más inmediata y anterior que la de la Iglesia. Pese a ello, no es mayor, ya que son ambas iguales, aunque se reciba el canon de la Escritura por la autoridad de la Iglesia.

[R.a.2] Establecemos nosotros esta disertación para los que se adentran en el estudio de las Escrituras Sagradas. La intención es colocar una cierta introducción ante los ojos. La misma se coloca sobre el prólogo del Maestro de las *Sentencias,* concretamente allí donde, puestos los ojos en los doctores, suele disertarse de si hubo necesidad de que se revelara divinamente a los hombres una cierta ciencia espiritual de la que, por supuesto, es resultado la Sagrada Escritura. Como motivo básico elegimos ese pasaje perteneciente al capítulo quinto del Apocalipsis. En él dice San Juan: *"Vi a la derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera"* (Apoc 5,1). A éste se asemeja el del capítulo segundo de Ezequiel: *"Vi que se tendía hacia mí una mano que tenía un rollo. Lo desenvolvió ante mí y vi que estaba escrito por delante y por detrás"* (Ez 2,9). Ahí es donde dice San Gregario en la homilía novena sobre Ezequiel que el libro de la expresión divina estaba escrito alegóricamente desde la historia por dentro y por fuera. Con estas palabras se insinúa el sentido genuino de la Sagrada Escritura; a saber, el histórico o literal que aparece en la superficie, y el espiritual que está escondido abajo. De ellos tratará nuestra disertación.

[R.a.3] Pero es verdad que tenía establecido yo tratar aquí ciertamente tres cosas en orden a que se considerara el asunto con un poco más de altura.

[72] Los textos bíblicos se toman siempre se que sea posible, de la versión de Eloíno Nácar y Alberto Colunga, *Sagrada Biblia,* Madrid, BAC, 1962. Los salmos se citan siempre según la Vulgata.

La primera, cuál es el libro canónico y cuánta es su autoridad. La segunda, cuántos y cuales son tales libros. La tercera, cuántos son los modos del sentido de estos libros. Ahora bien, cuando uno empezó a fabricar una ánfora, resultó que, al dar vueltas la rueda, salió un puchero. Porque estoy cierto de que me es una imposibilidad cumplir ahora todo esto, he de decir en consecuencia que, por la estrechez de tiempo, se me debería dar licencia en otra *relección* para terminar lo aquí iniciado. Prometo que lo he de hacer en breve, si Dios me da el resto.

[R.a.4] [Primera cuestión.] Por tanto nos es preciso establecer primero cuál ha de ser considerado libro canónico; es decir, lo que se requiere para que sea canónico. Y es preciso al parecer que se inicie nuestra disertación desde el nombre mismo. Canon es nombre griego. Vertido en latín vale lo mismo que regla. Por ello, libro canónico es lo mismo que regular. Efectivamente, es uno de los libros que forman parte de los prescritos por la Iglesia. Goza el mismo de autoridad divina. Tampoco hay posibilidad de añadir, ni de quitar, alguno de este número de libros. Por esto, es llamado regla tal catálogo de libros con razón. Y a todo libro allí inscrito se le dice regular. De todo esto resulta que el canon no tiene la misma validez entre los teólogos que entre los canonistas.

Éstos llaman cánones a las sentencias de los santos padres y a los decretos, significación que usamos también nosotros; pero vale aquí lo mismo libro canónico que si decís vosotros libro divino; es decir, libro que posee autoridad divina. De ahí que acostumbren a definir [los teólogos] el libro canónico así. Libro canónico es uno al que es impiedad y herejía contradecir; es más, del que nada siquiera de lo que allí hubiera sido afirmado es lícito ponerlo en duda. Pienso yo que esta definición la reúnen [los teólogos] desde lo expuesto por San Agustín en la *Carta a San Jerónimo,* concretamente en la cuestión decimonovena. La misma se halla también en la distinción novena del capítulo titulado en latín con las palabras iniciales de *yo a solos,* donde dice: Aprendí a otorgar este temor y honor *yo a solos* esos libros de las escrituras llamados ya canónicos hasta el punto de creer muy firmemente que ninguno de sus autores en nada se equivocó al escribirlos. Una vez que cuenta que un libro ha de tenerse como canónico, [dice San Agustín que] no es lícito dudar de su autoridad.

[R.a.5] De todas formas, nosotros tenemos duda sobre la causa de esta autoridad del libro canónico; a saber, si se requiere ser revelado por Dios, para que un libro cualquiera sea canónico. Esto lo tienen todos como seguro y, en consecuencia, es digno para mí de exposición. Se argumenta así en sentido negativo; es decir, que no se requiere lo indicado. En primer lugar, por haber mucho en el canon sagrado que conocieron los escritores sin revelación algu-

na, especial o espiritual. Esto queda claro en las historias de ambos Testamentos. Escribió en efecto Moisés la salida de Israel de Egipto, la peregrinación del desierto, cosas que vio con los propios ojos. Como es manifiesto, Josué escribió su historia. Asimismo, está la historia de los Jueces, Reyes, Crónicas. Todo lo contado allí fue conocido sin revelación. También escribió San Mateo en el Nuevo Testamento su vocación y la predicación de Cristo, e igualmente Juan, cosas todas que observaron naturalmente. Y Lucas escribió los Hechos de los Apóstoles. Y Marcos escribió el evangelio al referírselo San Pedro. Así también San Lucas, por referírselo San Pablo y los demás Apóstoles. Fue así como lo escribió San Jerónimo tras el antiquísimo autor Papías en su obra *Sobre los hombres ilustres,* y así lo dicen todos. En consecuencia, no escribieron aquellas cosas desde la revelación. Por eso, San Agustín no parece fundar en el principio del libro primero sobre el consentimiento de los evangelios la autoridad de los evangelistas como tenida al instante en revelación alguna, sino por haber escrito fielmente lo que habían visto u oído de otros. En contra de Fausto Maniqueo, el cual abatía la autoridad de los evangelistas, usó [San Agustín] este argumento.

[R.a.6] A esto se añade la autoridad de los Apóstoles mismos. En el capítulo cuarto de los Hechos contestaron San Pedro y San Juan: *"No podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído"* (Hech 4,20). En el capítulo primero de su carta canónica dice asimismo San Juan: *"Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos* [...] *os lo anunciamos a vosotros"* (1 Jn 1,1-3). Dice San Lucas también en el prólogo de su evangelio, que es él el que ordena la narración de las cosas *"según que nos ha sido transmitida por los que, desde el principio, fueron testigos oculares y ministros de la palabra"* (Lc l,2). Aquí tienes entonces tú cómo los santos Apóstoles no refieren su testimonio a otra revelación sobrenatural, sino que fueron testigos de vista. Ahora bien, si alguien hubiera dicho que Cristo mismo les reveló al predicarles que era revelación, confesamos que es algo que puede decirse de algunas verdades sobrenaturales, pues tuvo revelación San Juan en el bautismo de Cristo de que era el Hijo de Dios, como el mismo lo atestigua en el capítulo primero de San Juan. Y el mismo Cristo reveló a los Apóstoles la resurrección cuando se les apareció. Pero, ¿qué necesidad había con todo de hacer revelación de esas otras cosas que eran conocidas naturalmente? En fin, estas cosas se confirman. Si Josefo o cualquier otro historiador que estuviera presente hubiera escrito aquella historia, no sería Escritura Canónica. Tampoco, al parecer, habría tenido mayor revelación San Mateo de su vocación. ¿Por qué se dice entonces a ésa revelada y canónica, más que lo sería si uno quisiera contar ahora la historia de la guerra contra los cartaginenses o contra los galos?

[R.a.7] A favor de la respuesta afirmativa de que es una necesidad se coloca San Pablo[73] en la carta a los Hebreos. Ante todo: *"Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló en el Hijo* [Heb 1,1–2], donde dice que ambos testamentos fueron revelados *"por la boca de sus santos profetas desde antiguo* [Lc 1,70]". El primer capítulo de la segunda de San Pedro dice también: *"La profecía no ha sido en los tiempos pasados proferida por humana voluntad, antes bien, movidos del Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios"* (2, Petr 1,20). Se añade la razón misma: porque todo hombre es engañoso (cf. Sal 115,11)[74]. Pero, como dijimos, llamamos Escritura Sagrada a la que es impiedad contradecir. Se requiere entonces que [la misma] sea revelada por Dios.

[R.a.8] Despejamos nosotros esta duda al exponer qué revelación se requiere para que una escritura sea canónica. A esto daremos razón con esta distinción. La revelación puede tomarse de dos maneras. Una de las maneras es hacerlo propiamente, por la infusión de una ciencia que se desarrolla sobrenaturalmente. Y esto es en efecto lo que hace sonar el nombre propio de revelación, se haga por la infusión del hábito, como se infunde en el bautismo el de la fe, se haga por apariencias, como caían en los profetas las apariencias que representaban lo futuro y que distaban del conocimiento humano, se haga por infusión de lo uno y lo otro, como es verosímil que ocurriera en nuestro primer padre porque le fueron infundidas tanto las apariencias de las cosas y los hábitos de las ciencias, se haga por la sola noticia actual, como le aconteció quizás a San Pablo en su arrebatamiento. Todo lo señalado se dicen en efecto propiamente revelaciones; es verdadera revelación incluso la predicación misma de Cristo y de los Apóstoles sobre los misterios de la fe.

[R.a.9] Al respecto, establecemos la primera proposición. [La primera proposición] es que no se requiere que sea así revelada para que la Escritura sea la Canónica. La juzgo yo abundantemente probada entre lo expuesto en la argumentación. Se toma de otra manera la revelación. A la misma se le dice más expresamente inspiración por el movimiento piadoso por el que, a saber, mueve a algún escritor a escribir y cuida de que no pueda equivocarse.

[R.a.10] Y está la segunda conclusión. [La segunda proposición] es que se requiere esta revelación para la autoridad del libro canónico. El ejemplo está en que Moisés y San Mateo escribieron mucho que conocieron naturalmente; pero no fueron movidos a escribirlo por la razón humana como Josefo o Li-

[73] Soto atribuye la carta a los Hebreos a San Pablo.

[74] Se sigue siempre la numeración de los capítulos de la Vulgata en orden a que haya coincidencia con el texto de Soto.

vio, sino que fueron movidos por la inspiración espiritual del Espíritu Santo. Para ello, eran tenidos en cuanto a la voluntad en orden a que no mintieran escribiendo de manera distinta a la que habían conocido; y respecto al entendimiento, para que no se resbalaran al recordarlo. Es usual muchas veces que refieran los testigos oculares las cosas de manera distinta a como sucedieron. Así suceden aquellas cosas que sucedieron en el teatro. Unos refieren distintamente lo que todos vieron. Y es por esto que no se le dice tan propiamente revelación. Esto es patente. Porque no hay siempre infusión de ciencia, ni tiene lugar sólo sobre el entendimiento, sino [también] sobre la voluntad. Por esto, aunque podría decirse asimismo revelación, es llamada pese a todo más expresamente inspiración. Y fue así como dijo San Pedro que hablaron los santos todos de Dios, no por voluntad humana, sino por la inspiración del Espíritu Santo (cf. 2 Petr 1,21); esto es, por el Espíritu Santo, el cual movía las voluntades.

[R.a.11] Viene luego la segunda duda. Después de haber establecido que no se requiere esa revelación indicada en el modo primero, se pregunta si se requiere al menos una revelación cualquiera para que un libro sea canónico. Al parecer así es, al dar la impresión de que da igual libro revelado y libro canónico. Y se da respuesta a la pregunta por dos proposiciones. La primera, que como no es requerida que una infusión sobrenatural sea de la ciencia, tampoco basta la revelación en el primer sentido para que sea Escritura Canónica. La prueba está en que, si hubiera permitido Dios que Isaías escribiera al modo humano después de haberle revelado todos los misterios que escribió, habría escrito por la fuerza humana, como lo hubiera hecho Catón o como lo hubiera escrito San Jerónimo. Por más que hubiera contado todo fielmente, no sería en efecto Escritura Canónica. Porque, a pesar de ser verdadera, no tendría con todo certidumbre divina. La suya sería falible. De esto se sigue que no es pertinente a la autoridad del libro sagrado la revelación realizada de ese modo, por más que concurra la misma a menudo. Así ocurrió en los profetas y los Apóstoles.

[R.a.12] Segunda proposición. De la manera que se requiere la revelación entendida de la segunda manera, es suficiente así [lo que se requiere] también para la autoridad de un libro canónico. Efectivamente, sería Escritura Canónica cuanto hubiera escrito un hombre desde la moción y la inspiración divina con tal de que lo recitara la Iglesia como perteneciente a la fe. Se ha de señalar aquí que, aunque fuera revelada de la misma manera, no sería Escritura Canónica si no la hubiera aceptado la Iglesia. Porque, como se verá más adelante, a ella misma corresponde determinar qué escritura es la canónica; es más, sería quizás necesario que se tratara de una verdad pertinente a la fe o a las costumbres de los fieles. Aunque hubiera constancia ahora de que Dios reveló

a un pastor en el campo cierto exilio del orbe o la buena fortuna de alguien que había de tener lugar, no sería efectivamente eso en adelante ya Escritura Canónica.

[R.a.13] Aparece la duda tercera. Surge ésta a continuación de lo dicho. Cualquier concurrencia del Espíritu Santo en cuanto moción espiritual, ¿es suficiente para que un libro canónico posea autoridad? La misma viene provocada particularmente por los concilios generales y por los decretos de los [Sumos] Pontífices, al menos según Santo Tomás y los que mantienen que el Papa no puede equivocarse en lo perteneciente a la fe. Ahora bien, hablemos aquí del concilio congregado legítimamente en orden a que haya acuerdo entre los católicos todos. Parece en efecto que, según lo dicho, son también las actas de los concilios Sagrada Escritura, al concurrir especialmente el Espíritu Santo con la Iglesia en orden a que no pueda equivocarse en conformidad con el capítulo veintidós de San Lucas: *"Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe"* (Lc 22,32), y con el decimoctavo de San Mateo: *"Donde estén dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos"* (Mt 18,20). Hay que contar incluso con la determinación de la Iglesia de que el concilio no puede errar.

[R.a.14] Se añade la autoridad de Graciano. Al menos, en cuanto piensa el mismo que es sentencia de San Agustín en el capítulo que comienza en latín con las palabras *en las canónicas* de la distinción decimonovena. Allí mantiene el mismo con todos los glosadores que las decretales todas son escrituras canónicas. Y no pueden excusarse, diciendo que lo entienden impropiamente de escrituras canónicas al hablar efectivamente San Agustín de modo impropio de escrituras canónicas en aquel pasaje de donde se ha tomado el texto. Queda abierta aquí la cuestión ilustre de la autoridad de la Iglesia. Y veremos en primer lugar qué puede la Iglesia alrededor de la Escritura Canónica. Y en segundo lugar comprobaremos la autoridad de la Iglesia respecto a la autoridad de la Sagrada Escritura.

[R.a.15] Respecto a lo primero estableceré yo cinco proposiciones, etc. La primera, que Cristo nuestro redentor reveló por los Apóstoles todo cuando reveló a la Iglesia pertinente a la fe, de tal manera que la Iglesia toda existente desde el tiempo de los Apóstoles hasta el fin del mundo no puede hacer otra cosa más que tener de fe lo que los Apóstoles predicaron, ya explícita ya implícitamente, o [existente] en la doctrina que los mismos aprobaron como de fe. Esta conclusión se prueba primeramente desde el nombre mismo de apóstol, que vale lo mismo que enviado. Con este nombre se consideran sólo aquellos doce que fueron enviados particularmente a predicar la doctrina de Cristo, en conformidad con lo del Apóstol en el capítulo quinto de la segunda a los Corintios: *"Somos embajadores de Cristo como si Dios os exhortase*

por medio de nosotros" (2 Cor 5,20). Se comprueba esto en segundo lugar desde su elección misma, en el capítulo noveno de San Lucas y en el décimo de San Mateo: *"Habiendo convocado* [Jesús] *a los doce, les dio poder sobre todos los demonios y de curar enfermedades, y les envió a predicar el reino* [o la palabra] *de Dios"* (Lc 9,1-2; cf. Mt 10,1-5), y en el capítulo último de San Mateo: *"Id al mundo entero; enseñad a todas las gentes, bautizándolas"* (Mt 28,19). Aquí es donde señalan los doctores todos lo propio que es de los Apóstoles la predicación de la doctrina de Cristo, así como que les pertenece únicamente a ellos.

[R.a.16] Y por esto, les prometió según el capítulo decimocuarto de San Juan particularmente el Espíritu Santo, el cual les enseñaría toda la verdad. También se dice en el capítulo último de San Lucas cómo dijo estando en medio de ellos: *"Vosotros daréis testimonio de esto* [que se ha cumplido en mí]. *Pues yo os envío la promesa de mi Padre; pero habéis de permanecer en la ciudad hasta que seáis revestidos del poder de lo alto"* (Lc 24,48-49). Cita este lugar San Lucas en el capítulo primero de los Hechos de los Apóstoles. Aquí tenéis vosotros que les fue prometido particularmente el Espíritu Santo como testigos de Cristo. Y fue a ellos así enviado particularmente. Es como se tiene en el capítulo segundo de los Hechos. Pero, ¿duda alguno quizás de que no prueben lo intentado con suficiencia estos testimonios? Efectivamente, los obispos suceden a los Apóstoles. Este modo de hablar lo autoriza San Agustín al comentar el salmo cuarenta y cuatro: *"A tus padres sucederán tus hijos"* (Sal 44,17). Es esto tenido también en la distinción sesenta y ocho, concretamente en el canon *cuyos caminos* y en el concilio de Florencia. Por tanto, todo lo que se dice en un evangelio propiamente de los Apóstoles ha de entenderse en general de todos los obispos. Así las cosas, parece que puede al menos el concilio hacer la Sagrada Escritura.

[R.a.17] A lo anterior se responde que es verdad que suceden los obispos a los Apóstoles; pero no [les suceden] para redactar una fe nueva, sino para exponer lo que aprendieron de los Apóstoles y en orden al gobierno de la Iglesia, de manera que, como no pudieron los Apóstoles predicar cosa alguna más que lo que Cristo les enseñó, tampoco puede tener así la Iglesia más que lo que aprendió por los Apóstoles. De ahí que, al distribuir el Apóstol los oficios de la Iglesia distintamente en el capítulo duodécimo de la primera a los Corintios dijo que puso *"primero apóstoles, luego profetas, luego doctores"* (1 Cor 12,28). Los Apóstoles y los profetas reciben las revelaciones inmediatamente. Los doctores exponen en cambio lo revelado a los Apóstoles.

[R.a.18] Y halla esto confirmación en esta solución nuestra. Si tuvieran en efecto los obispos que suceden a los Apóstoles, o los elegidos por los Apóstoles, la potestad que éstos tuvieron; a saber, que sus dictados tuvieran

la autoridad divina de predicar una doctrina nueva, no habría sido necesario haber inscrito a San Matías en el lugar de Judas por una revelación inmediata proveniente de Dios, tal cual se tiene en el capítulo primero de los Hechos. Allí dice San Pedro: *"Conviene que, de todos los varones que se han reunido con nosotros en todo tiempo por el que entró y salió entre nosotros el Señor a partir del bautismo de Juan hasta el día en que fue tomado de entre nosotros, uno de ellos sea testigo con nosotros de la resurrección"* (Hech 1,21-22). Ahí tenéis vosotros que dice que ha de ser elegido un testigo de vista y que ha de ser elegido ciertamente por Dios. Alabaron así a Dios para que el mismo lo eligiera. En consecuencia, la autoridad [de elegir] no la tienen los Apóstoles.

[R.a.19] Queda esto confirmado también en segundo lugar porque, por las obras, maquinaban los falsos apóstoles junto a los Gálatas que San Pablo no era apóstol verdadero al no haber sido elegido por Cristo. Decían consecuentemente que no había de ser tenida como de fe su predicación. Ante la calumnia de los tales se aclara él mismo comparándose con los otros Apóstoles, y empieza [la carta]: *"Pablo, apóstol no de hombres ni por hombres, sino por Jesucristo y por Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos"* (Gál 1,1). ¿A qué viene esto si es que alguien que no es apóstol tuviera la autoridad de rectificar la fe de Cristo? De ahí que atribuya Cristo a los Apóstoles las propiedades que le eran propias. Así consta en el capítulo veinte de San Juan: *"Como me envió mi Padre, así os envío yo"* (Jn 20,21). Dice de sí [Cristo] en el octavo de San Juan: *"Yo soy la luz del mundo"* (Jn 8,12). Dice en el quinto de San Mateo: *"Vosotros sois la luz del mundo"* (Mt 5,14). Y dice que ellos están sobre el candelabro para que iluminen a todos los que están en la casa; eso es, los que están en la Iglesia; [dice] que ellos son como la sal de la tierra y como la ciudad puesta en el monte. Muestra esto también Cristo con la obra misma al no haber promulgado inmediatamente en primer lugar la ley a todo el pueblo, sino a los Apóstoles solos. Por ellos había de ser predicada por el orbe. Efectivamente, al haber ascendido al monte dice Mateo que *"se le acercaron sus discípulos y abriendo Él su boca, los enseñaba diciendo: Bienaventurados los pobres"* (Mt 5, 1-3). Esto lo insinuó también San Lucas al decir que *"levantando los ojos sobre los discípulos, decía: Bienaventurados los pobres"* (Lc 6, 20), instruyendo a los que habían de predicar a otros. Lo enseña esto San Pablo en el capítulo segundo de la primera a los Corintios al hablar de una sabiduría divina que ninguno de los príncipes de este mundo conoció. Dice: *"Dios nos lo ha revelado por su Espíritu"* (1 Cor 2,10).

[R.a.20] Tenemos entonces que son los Apóstoles solos las personas por las que Cristo reveló inmediatamente su fe a la Iglesia. De todas formas, añadimos en la conclusión que hizo la revelación por los Apóstoles solos, y [también] por los que fueron recibidos y aprobados por los Apóstoles. Dijimos esto

por San Marcos y San Lucas. De ahí que San Jerónimo en su obra *Sobre los varones ilustres* hable de que los doctores todos dicen también que San Marcos escribió todo lo que aprendió de San Pedro, y que San Lucas lo hizo desde la instrucción de San Pablo. Hay ciertamente quienes sospechan al respecto que, cuando el Apóstol habla a Timoteo en el segundo capítulo de la segunda de evangelio mío (cf. 1 Tim 2,8), lo entiende del evangelio de San Lucas. De todas formas, dejemos que valga esto lo que puede valer.

[R.a.21] Aquí se halla también la duda de si San Marcos y San Lucas fueron inspirados inmediatamente de una manera tal para escribir como lo fueron los Apóstoles. Aquí decimos tres cosas. La primera, que fueron inspirados. Si sólo hubieran sido efectivamente inspirados por los Apóstoles, no consideraría la Iglesia sus evangelios como suyos, sino más bien como de los Apóstoles. De ellos serían los mismos como [de sus escritos lo son los] notarios. Así lo serían, porque no toma la Iglesia la carta a los Romanos como epístola de Tercio. En efecto, así llamaba el Apóstol al notario que escribió la carta a los Romanos. Es lo que tenemos en el capítulo último a los Romanos (cf. Rom 16,21). Al contrario, aunque la escribiera Tercio, es tenida como carta de San Pablo desde el dictado del mismo. Por la misma razón, tampoco se considerarían suyos los evangelios de San Marcos y de San Lucas si no los hubieran escrito los mismos como autores verdaderos. Digo yo en segundo lugar que fueron quizás inspirados [por la inspiración de los Apóstoles]. En tercer lugar digo, bajo censura de los que entienden esto más ampliamente, lo necesario que fue que los Apóstoles hubieran aprobado sus evangelios para que fueran tenidos como canónicos. En caso contrario no los habría podido tener la Iglesia por canónicos, si no hubiera creído que habían sido aprobados por los Apóstoles. Todo esto se sigue de lo dicho por nosotros en la prueba de la conclusión. Desde ello probamos de cualquier manera que reveló Cristo la fe por los Apóstoles solos.

[R.a.22] Se confirma esto también por la autoridad de San Agustín. Parece sentir esto mismo en el libro primero sobre el consentimiento de los evangelios. No quería que se pensara que corresponde a la hora de preceptuar un evangelio que nada se pusiera de por medio, como es [eso de] si lo anuncian los que siguieron al Señor en carne que aparecía [a la vista] o ésos que, desde ellos, creyeron fielmente lo descubierto por la providencia divina. Para ello se procuró que, incluso esos que seguían a los Apóstoles, no habían de ser recibidos a menos que los Apóstoles los comprobaran [como tales] [Aquí están los casos de San Marcos y de San Lucas]. Dice asimismo en el capítulo segundo que, precisamente, los colocó entre San Mateo y San Juan para que se equipararan por ambos lados. Y en el capítulo octavo del libro cuarto, al dar razón de por qué la Iglesia recibió a San Lucas y a San Marcos mientras rechazó a

otros, dice que así fue porque escribieron en aquel tiempo en el que no sólo pudieron probar [cuanto decían] por la Iglesia, sino por los mismos Apóstoles que vivían en carne. El mismo San Lucas lo atestigua con todo en relación a esta conclusión al decir: *"Puesto que ya muchos han intentado escribir la historia de lo sucedido entre nosotros, según que nos ha sido transmitida* [...] *me ha parecido también a mí* [...] *desde los orígenes escribirte ordenadamente"* (Lc 1,1-3). Es más, dice San Agustín en el capítulo cuarto del libro decimoctavo *Contra Fausto* que nunca habría recibido la Iglesia a San Pablo mismo si no lo hubiera encontrado viviendo en carne y, además, que apareciera por ella tras la comunicación y la entrega de que su evangelio era de la misma sociedad. Debe extraerse de esto la regla usada por la Iglesia en la recepción de los libros canónicos. En efecto, ha de ser tenido todo libro recibido por la Iglesia como canónico perteneciente al Nuevo Testamento como cierto por ser de un apóstol o por haber sido recibido por los Apóstoles.

[R.a.23] Aquí tenéis vosotros la primera conclusión; a saber, que todo lo que Cristo reveló a la Iglesia perteneciente a la fe lo reveló por los Apóstoles. Esta conclusión la afirmaba San Agustín en el capítulo último del libro primero *Sobre el consentimiento de los evangelios,* diciendo que les mandó él, Cristo, escribir a los Apóstoles como con sus propias manos todo lo que quiso que nosotros leyéramos de sus hechos y dichos. San Jerónimo lo dice más brevemente al exponer lo del salmo ochenta y seis: *"Inscribirá el Señor en el libro de los pueblos"* (Sal 86,6), añadiendo: *De los príncipes que fueron en ella*. No dijo de los que son en ella, sino de los príncipes que fueron en ella; a saber, de los Apóstoles. Desde aquí señala San Jerónimo que el canon todo del Nuevo Testamento es de los Apóstoles o, al menos, fue recibido por ellos.

[R.a.24] Junto a esta primera conclusión colocamos una segunda; a saber, que esto que se ha dicho de los Apóstoles en el Nuevo Testamento, ha de entenderse de los profetas en el Antiguo Testamento. Nada podían tener como de fe más que lo que les fue revelado por los profetas. Nos lo enseña San Pablo en el capítulo primero a los Hebreos: *"Muchas veces y de muchas maneras habló Dios por los profetas* [...], *últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo"* (Heb 1,1-2), como diciendo que lo que se habla ahora en el Hijo por los Apóstoles se hablaba entonces por los profetas. Y se dice en el capítulo segundo a los Efesios que, por los profetas y los Apóstoles, hablan de fundamento de la Iglesia: *"Ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre,* etc." (Ef 2,19), como diciendo que Cristo es el fundamento mismo de ambos Testamentos y que, por los profetas y los Apóstoles, están como lo están los fundamentos, los cuales se basan a su vez en el fundamento primero. Desde esto dice San Agustín al comentar el salmo ochenta y seis: *"Fundada está sobre los montes,* etc." (Sal 86,1). Lo

expone hermosamente Cristo en general al decirse piedra angular que se halla en la base del edificio, al ser el fundamento primero. El fundamento en los edificios terrenos subyace más profundamente en el egregio edificio. El fundamento está en un lugar más hondo y dependen de él los otros fundamentos. Se comprende que enseñara Cristo en el capítulo quinto de San Mateo que los doce Apóstoles suceden a los profetas y que dijera al apercibir a los mismos para que soportaran las persecuciones: *"Así persiguieron a los profetas que hubo antes de vosotros"* (Mt 5,12). Al respecto, los compara San Pedro a los profetas en el capítulo primero de su carta segunda para expresar más perspicazmente la autoridad apostólica al decir: *"Tenemos aún algo más firme, a saber, la palabra profética, a la cual muy bien hacéis en atender, como a lámpara que luce en lugar tenebroso"* (2 Petr 1,19).

[R.a.25] Se sirvieron también por eso los mismos evangelistas muchas veces de los profetas como autoridades. Es más, el mismo redentor nuestro, Cristo, manifestó los misterios de la redención a los discípulos que iban a Emaús por la exposición de los profetas. Pero extendemos en orden a que sea verdadera esta conclusión el nombre de profeta a la Ley y a los Salmos, por distinguir tres cosas nuestro redentor en el último capítulo de San Lucas cuando dice: *"Era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos de mí"'* (Lc 24,44). Por tanto, que Dios reveló la fe de ambos Testamentos por los profetas y los Apóstoles. De ahí resulta que dijera San Ambrosio en el capítulo quinto del libro segundo *Sobre la penitencia* que son los Apóstoles y los profetas la boca de Dios.

[R.a.26] La tercera conclusión es que lo importante en la fe de la Iglesia no es que se revelara por escrito o sólo de palabra, sino que permaneciera más firmemente en la memoria. Quiero decir que no tienen autoridad menor los dichos de los Apóstoles aunque fuera tenida sólo de palabra. Esto se establece consecuentemente contra esos herejes modernos que piensan que nada puede tener la Iglesia si no lo que está en la Sagrada Escritura. Con poco se prueba esta conclusión. Hubo un tiempo en el que estuvo la Iglesia sin Escritura. Basta que pienses tú en antes de que San Mateo y San Pablo escribieran. Tenía también como de fe aquellas cosas que escribieron después. Es más, después de que fue el último [capítulo], añadió al final de su evangelio: *"Muchas otras cosas hizo Jesús, que, si se escribieran una por una, creo que este mundo no podría contener los libros"* (Jn 21,25). Nunca se lee que Cristo hubiera mandado a los Apóstoles escribir. Dijo en cambio: *"Id, pues; enseñad a todas las gentes"* (Mt 28,19). Al decir: Id, insinuó que deberían enseñar a los presentes de palabra y no, por escrito, a los ausentes. Esto se confirma asimismo porque, como es por lo demás verosímil, escribió San Pablo algunas cartas a los ausentes, las cuales no las hubiera escrito si pudiera haber estado presente.

Lo insinúa en el capítulo primero a los Romanos: *"Muchas veces me he propuesto ir a vosotros; pero he sido impedido hasta el presente"* (Rom 1,13). Y así, parece que escribió la carta porque no podía venir. Por eso, si hubiera venido, habría enseñado de palabra lo que enseñó por escrito, y esto sería en consecuencia de fe. De ahí que diga en el capítulo segundo de la segunda a los Tesalonicenses: *"Manteneos firmes y guardad las enseñanzas que recibisteis, ya de palabra ya por nuestra carta"* (2 Tim 2,15). San Ireneo dice en el capítulo cuarto de la distinción novena que muchos extranjeros tienen fe sin [disponer todavía de] caracteres [escritos].

[R.a.27] Se argumenta en tercer lugar en razón de que la ley nueva fue prometida como la que no se escribiría en tablas de piedra, sino en los corazones de los hombres. Así aparece escrito en el capítulo treinta y uno de Jeremías: *"Yo pondré mi ley en sus entrañas y la escribiré en su corazón"* (Jer 31,33). En el capítulo tercero de la segunda a los Corintios dice el Apóstol: *"Sois carta de Cristo, expedida por nosotros mismos, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo"* (2 Cor 3,3), no en las tablas de piedra sino en las tablas carnales del corazón. De ahí que dijera el Crisóstomo en el *Prólogo sobre San Mateo* lo preciso que era que, no necesitando en nada del auxilio de las letras, tuviéramos que servirnos en cambio de ellas desde la gracia del Espíritu Santo, en orden a enseñar a continuación que, por la malicia de los hombres, se escribió la ley con letras; y añade [también] que dio Dios los antiguos preceptos a los padres: Abrahán, Isaac y Jacob, sin escritura, ya que los puso en los corazones que tenían limpios entonces. De todas formas, termina diciendo que los escribieron con todo en tablas de piedra, en tiempo de Moisés, por haber aumentado la malicia de los hombres.

[R.a.28] Del mismo modo se hizo en el Nuevo Testamento. No tuvo la primitiva Iglesia al instante la Escritura, por tener que escribirse la ley en los corazones por el Espíritu Santo. De todas formas, cuando empezaron los falsos apóstoles, comenzaron a escribir. Y por eso, cuando San Mateo quería irse de los judíos, le hicieron una petición los que creían, dejándoles entonces por escrito su predicación según la referencia concreta del Crisóstomo y de San Jerónimo en el *Prólogo sobre San Mateo*. Por tanto, no era necesaria la Escritura por la fe. De todas formas, hay una duda sobre esta conclusión tercera. Hay que averiguar si, aunque no hubiera sido necesario por la fe, se escribió sin embargo de veras todo lo que ha de tenerse como de fe, o si hay algo como de fe en la Iglesia que dura sólo de palabra desde el tiempo de los Apóstoles. Aquí hemos de distinguir lo cierto de lo dudoso.

[R.a.29] Que sea puesta al respecto la primera conclusión de que, aunque hubiera todavía algunas cosas no escritas en la Iglesia, habrían de tenerse las mismas como de fe cual si hubiesen sido escritas en un evangelio si las tuviera

la Iglesia como entregadas por los Apóstoles. Esto es lo que habría dicho yo contra esos herejes que dicen lo contrario. Además, esto ha quedado probado en la tercera conclusión principal. Lo segundo que digo es que no hay duda de que hay en la Iglesia muchas tradiciones de los Apóstoles que no están escritas en el canon y que han de tenerse como de los Apóstoles, a pesar de que no sean del todo de fe como un evangelio. Esto lo enseña Orígenes en la homilía tercera sobre el libro de los Números. Allí dice que hay muchas ceremonias en la Iglesia que fueron entregadas y confiadas por el pontífice, Cristo, y que sus hijos recibimos. Tales son el orar arrodillados hacia Oriente, los exorcismos y catecismos en el bautismo, así como otras ceremonias semejantes en la administración de los sacramentos, que es verosímil que circularon desde el tiempo de los Apóstoles en la Iglesia. Lo mismo dice Dionisio en el capítulo primero de la *Jerarquía eclesiástica;* a saber, que muchas doctrinas y prescripciones nos las entregaron los Apóstoles, parte por escrito y parte sin escribirse. Asimismo, San Cipriano y San Hilario. Lo refiere el Rofense[75] en la verdad novena contra Lutero.

[R.a.30] El dicho tercero es que podría la Iglesia sacar algo como de fe por los artículos que no está expreso, pero que está implícitamente contenido, en la Sagrada Escritura. Probaremos esto al instante en la conclusión quinta. Viniendo al punto, el cuarto dicho es que nada tiene quizás la Iglesia propiamente como de fe que no esté implícita o explícitamente en el canon sagrado; pero que, de suyo, es un accidente que se haya escrito todo. Porque sería pese a todo de fe. Decimos además que la providencia del Espíritu Santo hizo que todo lo limpio quedara limpio [también] por escrito a causa de los hombres herejes. Tal es mí persuasión. En primer lugar, porque nada tiene la Iglesia por el canon sagrado como propiamente de fe más que los catorce artículos de fe, y todos ellos están en canon sagrado expresa o implícitamente. En segundo lugar, que confirmamos este dicho con la autoridad citada anteriormente de San Agustín y de San Jerónimo. Dice en efecto San Agustín que todo lo que quiso Cristo que leyéramos de sus hechos y dichos, lo entregó a los Apóstoles para que lo escribieran con sus propias manos. Sobre aquello dice también en *Las escrituras de los pueblos* San Jerónimo que el Señor contó no de palabra, sino con la Escritura. Y parece así que toda la fe esté ya colocada en la Escritura. Parece adherirse a esta sentencia el Waldense[76] en los capítulos veinte y veintiuno del libro segundo de su libro primero, al decir que no puede la Iglesia redactar una nueva Escritura Canónica, entendiendo esto como que no puede declarar que hay más Escritura de los Apóstoles que la que ya ha sido recibida.

[75] Juan Fisher.

[76] Tomás Netter.

[R.a.31] La cuarta conclusión es principal y dice [la misma] que la Iglesia no puede hacer la Escritura Canónica. Eso se desprende de la primera ya que, si Dios reveló algo a la Iglesia por los Apóstoles, no puede la misma redactar otra nueva como de fe. La quinta y última conclusión es que la Iglesia, tomándola por la Iglesia toda y de la cual quedan excluidos los Apóstoles, tiene la autoridad de poner fin a las dudas existentes en la Sagrada Escritura y la de exponer los nuevos artículos de fe, sacándolos de la Escritura Sagrada. Es ampliamente clara ésta entre los autores que escribieron contra los wiclefitas y, en la actualidad, contra los luteranos. Estos herejes piensan que no puede la Iglesia determinar duda alguna y que [si hubiera necesidad] es preciso esperar la revelación del Espíritu Santo. Así lo decía Wiclef en el sermón cuarenta y cinco según referencia del Waldense en el capítulo diecinueve del libro segundo del tomo primero. Y porque no intentamos disputar aquí contra esos herejes, declararemos brevemente la conclusión.

[R.a.32] En primer lugar, con el capítulo veintinueve de San Mateo: *"Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo"* (Mt 28,20), y el catorce de San Juan: *"Yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, que estará con vosotros para siempre"* (Jn 14,16). ¿Para qué prometió que él y el Espíritu Santo habían de permanecer con nosotros si no es principalmente para exponer la Sagrada Escritura que ellos mismos habían revelado? Y se prueba contra ésos con la razón. Porque, sin cambiar la condición de los hombres, no pudo Cristo entregar una doctrina tan clarísima que no fuera entendida variadamente por la gente que era diversa. De hecho, es ésta la condición humana. Hay tantas cabezas como sentidos hay. De ahí que, de la mala inteligencia de la Sagrada Escritura, crecieron herejías diversas en la Iglesia. Y de aquello: *"El Padre es mayor que yo"* (Jn 14, 28), concluyó Arrio que el Hijo no era consustancial al Padre. Y de esto otro: *"Yo y el Padre somos una sola cosa"* (Jn 10,30), dedujo por el contrario Sabelio que no eran personalmente distintos. Hubo entonces necesidad de que permaneciera en la Iglesia una regla cierta para poner fin a las dudas. En caso contrario podría desfallecer la fe en contra de la promesa de Cristo: *"Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe"* (Lc 22,32). Imposible es representarse esta regla si no es el Papa, el cual es el vicario de Cristo, o la Iglesia congregada legítimamente con el Papa. Ahora no se discute de esto.

[R.a.33] Si hubiera que esperar una revelación nueva, como decían aquellos herejes, habría que esperar que se hiciera la revelación a cada una de las personas de la Iglesia o que se hiciera a una, a la cual atenderían las demás. No es aceptable lo primero. Porque sería fatuo decir que cada uno debería esperar la revelación. Y si ocurriera lo segundo, nos encontraríamos sin saber si es de fe que la persona a la que se le hizo la revelación no podía engañar a los

demás o no era de fe. Si no fuera esto de fe, ¿qué certidumbre tenemos de que la misma no miente? De hecho, Mahoma afirmaba también que Dios le había revelado su secta. Ahora bien, si fuera de fe que él no puede engañar, no puede tratarse ciertamente de otro más que del vicario de Cristo, al cual prometió Cristo que no desfallecería su fe, o toda la Iglesia, de la cual dijo [además] que, donde estuvieran dos o tres congregados en su nombre, allí estaría él en medio de ellos. También se confirma esto por el uso de la Iglesia. Determinó ésta en el concilio de Nicea, y determinó también en el de Constantinopla, ciertos artículos de fe en contra de herejes diversos. Ampliamente corrobora esta conclusión un señor como el Waldense en el capítulo diecinueve del libro segundo del tomo primero. Quiero advertir sólo una cosa que él afirma precisamente allí, concretamente en el capítulo veintidós. Dice en efecto que, aunque la Iglesia pudo redactar antes nuevos artículos, no lo puede pese a todo ya, por haber llegado a la edad perfecta.

[R.a.34] Con todo el respeto debido a tan importantísimo doctor debo decir yo que no veo cómo lleve en esto la verdad. Es que, si aquellos artículos fueron redactados por necesidad en la Iglesia ante los herejes, como puede pensarse de la consubstancialidad de las personas divinas, de la divinidad de Cristo, desconozco por qué, si aparecen ahora herejías nuevas, no han de poderse redactar artículos nuevos. Esto podría ocurrir por ejemplo si se determinara ahora, en un concilio futuro, como artículo que Cristo está realmente en el Sacramento, contra esos herejes que le niegan esto a la Iglesia. En consecuencia, de esa duda tercera: de si la Iglesia sería capaz de redactar la Sagrada Escritura, negamos en efecto que pueda. De esto se sigue el corolario en contra de aquel texto de Graciano tomado falsamente de San Agustín en el capítulo *en las canónicas* de la distinción diecinueve, así como en contra de los canonistas. Es que se equivocaron por el mismo al decir que las decretales y los concilios son escritos canónicos.

[R.a.35] Se sigue entonces en contra de éstos que ni las decretales ni los concilios son Escritura Canónica. Esto se ha probado suficientemente ya y se confirma además, al ser la Sagrada Escritura del todo invariable e inmutable. Las decretales y las actas de los concilios pueden y deben cambiarse sin embargo en conformidad con la variedad de los tiempos. Y esto se confirma. Porque las actas del concilio son a veces de cosas de una importancia no tan grande. Puedes pensar [esto] respecto a lo pertinente a algunas ceremonias de la Iglesia o de las personas eclesiásticas que suelen en consecuencia sufrir la abrogación por la costumbre. Impiedad es decir que la Sagrada Escritura quede abrogada por costumbre alguna. Y la apariencia es todavía menor sobre las decretales. Aunque es común el consentimiento de todos sobre el concilio congregado legítimamente con el Papa, el cual no puede equivocarse, no se

tiene como herética sin embargo la opinión de los que puede el Papa errar como el Papa, por más no sostuviera ahora el Papa esta opinión. Pero, ¿qué necesidad hay de más cosas? En parte alguna, sea en un concilio o en un decreto del Sumo Pontífice, como tampoco en santo padre alguno, son contados los concilios o las decretales entre los libros canónicos. Esto puede verse en el concilio de Laodicea, en el de Cartago, en el de Florencia, que es donde se enumeran los libros canónicos. A su vez, Gelasio coloca en la distinción decimoquinta en el canon que empieza por la palabras en latín de *la Iglesia de Roma* los sagrados concilios después de la Sagrada Escritura.

[R.a.36] A partir de aquí decimos nosotros al texto de Graciano en el capítulo *en las canónicas* que el mismo está tomado falsa y muy defectuosamente de San Agustín. Las palabras de éste en el capítulo segundo del segundo *Sobre la doctrina cristiana,* de donde ha sido tomado dicho texto, son: *Así se tienen en las canónicas escrituras de las Iglesias católicas*. Ante todo se está indagando la autoridad de las escrituras y sigue diciendo: Entre *las cuales*, a saber Iglesias, están verdaderamente las que son *letras* de la Sede Apostólica y es desde ella desde donde merecieron las otras recibir ese relativo de *las cuales*. En San Agustín, la referencia va dirigida a *Iglesias* y, en Graciano, a *cartas*. Esto fue lo que le impulsó a la perversión. Así le es manifiesto al que se dirige al texto de San Agustín y al texto de Graciano. Por eso cayó en este error [concreto] de no creer sólo que eran canónicas las escrituras de la Iglesia de Roma, sino que lo eran también las que ésta recibía de otras, de manera que se tendría entonces como canónica la carta que le escribiera al Papa cualquier obispo. Con todo, después de que ha comenzado a darse esto entre los mismos, será una opinión, por más que vean el error clarísimo en la letra. Además, aunque Graciano hubiera tenido un libro defectuoso, debió haber señalado las palabras que siguen de San Agustín al declarar al instante en particular cuáles son los libros canónicos y pasar revista a todos los que están en la Biblia. Allí no se acordó de los concilios ni de las decretales. Pero, que baste esto al respecto como declaración momentánea.

[R.a.37] Al argumento de que sean Escritura Canónica los concilios y los decretos se dijo arriba que no era necesario para la autoridad de un libro canónico otra revelación, sino la moción especial del Espíritu Santo que tenía además la mano del escritor para que no pudiera equivocarse. De todas formas, resulta que concurre así con el concilio. Entonces, salta la consecuencia. A esto decimos que se requiere la revelación inmediata para la autoridad de un libro canónico; es decir, que no proceda de otra revelación ni venga según la costumbre humana. Así fue efectivamente como escribieron los evangelistas; no, de modo que pusieran por escrito lo que deducían de otra escritura por disputa o indagación. El caso es que el concilio no recibe revelación inme-

diata [alguna]. Queda requerido por el Espíritu Santo para que no se equivoque al exponer la Sagrada Escritura y al extraer de ella algunas conclusiones. Aparece en contra de esto que los evangelistas se sirvieron también de los testimonios de los profetas en el concilio que cuenta el capítulo quince de los Hechos. Para confirmar los decretos del concilio se sirvieron asimismo de testimonios de las Escrituras. Al respecto, puedes pensar tú en el capítulo noveno de Amós: *"Después de esto volveré y reedificaré la tienda de David"* (Hech 15,16; cf. Am 9,11). A pesar de ello, tal concilio es Sagrada Escritura. Lo mismo ocurre en el capítulo cuarto a los Gálatas. San Pablo expone aquello de que Abrahán tuvo dos hijos. Lo expone alegóricamente de los dos Testamentos, teniéndose aquel sentido por canónico precisamente por hallarse regido por el Espíritu Santo en orden a que no pudiera errar en tal exposición. En consecuencia, al no poder errar si usa al menos la Sagrada Escritura se sigue que podría exponer la Sagrada Escritura de tal manera que tal exposición fuera Escritura Canónica.

[R.a.38] A esto decimos que los Apóstoles y los evangelistas se servían de los testimonios de los profetas ciertamente, pero que lo hacían accidentalmente, de forma que no tendrían ninguna autoridad menor si nada hubieran citado. Citaban sin embargo cuando redactaban las Escrituras. Lo hacía también el mismo Cristo al servirse de las Escrituras mismas, para confundir a los judíos o para establecer cómo tenía lugar todo en figura en ellas. Con todo, la Iglesia debe servirse de la Escritura absolutamente. Si el concilio quisiera determinar algo sin establecer al modo humano la discusión sobre la Sagrada Escritura, erraría ciertamente. Además, su revelación no es en ese caso inmediata. Por lo mismo decimos a lo segundo que Pablo no extrajo aquel sentido alegórico a la manera humana, por otro texto de la Escritura. Con todo, no podría la Iglesia exponer una escritura, sino por otra, sea sirviéndose de disputas o de las razones naturales de los que saben. Es por eso, a menos que determine ella algo como artículo contenido en la Sagrada Escritura, por lo que su escritura no es canónica por más que sea exposición de la Sagrada Escritura.

[R.a.39] Otra diferencia se sigue de esto, y es que, independientemente del sentido cualquiera con el que cite el Apóstol alguna autoridad, es de fe que es tal el sentido verdadero. No es con todo así cuando se habla de la Iglesia, exceptuado el caso de que lo determine ésta como artículo. El ejemplo ilustrativo al respecto es que se cita en el concilio de Florencia aquello de Santiago: *"¿Alguno entre vosotros enferma? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia"* (Sant 5,14), para que lo fortifique el sacramento de la extremaunción. No es de fe que tal sea el sentido del autor. Es sin embargo una determinación de la Iglesia que allí hay un verdadero sacramento. Es posible establecer todavía un último argumento aquí. Parece que la Iglesia tiene muchas cosas como de

fe que no están en el canon. Así es el caso de lo que se tiene de la perpetua virginidad de la Virgen, el purgatorio y otras cosas del género. Decimos que todas ellas están en la Sagrada Escritura en conformidad con la exposición de la Iglesia en tiempos de los Apóstoles. Pide sin embargo esto un tratado más amplio.

[R.a.40] Ya tenemos la primera parte de la duda tercera, la cual trata de la autoridad de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura; a saber, de que no puede redactarla, sino declararla. Queda disputar todavía de la segunda; es decir, de la comparación de la autoridad de la Iglesia con la autoridad de la Sagrada Escritura. Se trata de averiguar si tiene una autoridad menor la Sagrada Escritura o la Iglesia. Es esto discutido entre los doctores. Hay al respecto tres opiniones. Dos son extremas. La tercera parece conformar la una y la otra. Pertenece la primera opinión al señor Abulense y está en la cuestión trece de su introducción *Sobre San Mateo*. Dice que la Iglesia posee mayor autoridad que la Sagrada Escritura. La razón dada es que, en el primero de los *Posteriores,* expone Aristóteles el principio: *debido a que cada cosa es lo que es y aquello más*[77]. Al creer nosotros a un evangelio por la Iglesia no se deja esperar la consecuencia. Prueba él la menor al decir que la certidumbre y la autoridad de los evangelistas no les viene por sí mismos, sino por la Iglesia, como tampoco creemos a los evangelistas porque son San Mateo o San Marcos, sino porque la Iglesia afirma que dicen lo verdadero y porque manda que se les crea. Compara por tanto el resto con la Iglesia, diciendo que tiene el mismo [resto] menos autoridad. Lo prueba en segundo lugar porque, aunque se supiera que hay que creer a San Mateo, no creeríamos nosotros sin embargo que este libro es de San Mateo, a menos que la Iglesia lo dijera. Además, se confirma esto por aquello de San Agustín escrito en el capítulo quinto *Contra la epístola del fundamento de Maniqueo:* No creería a un evangelio si no fuera movido por la autoridad de la Iglesia católica. Y añade palabras de mucho peso; a saber, que la Iglesia tiene mayor autoridad que cualquier evangelista o profeta, incluso mayor que mil evangelistas o profetas tomados todos juntos.

[R.a.41] La opinión segunda se sitúa en el otro extremo y pertenece al señor Cayetano, en el capítulo cuarto de la pequeña obra *Sobre la comparación del Papa y del concilio*. Dice en efecto que tiene mayor autoridad San Juan Evangelista que el Papa, entendiendo además con el nombre del Papa a toda la Iglesia. Y si hubiera dicho San Juan algo en tiempo de Lino o de Clemente en contra de la sentencia de éstos en lo pertinente a la fe, prevalecería la sentencia de San Juan, como prevalece ahora un evangelio a la sentencia de toda la Iglesia. La razón es que Dios dio a los Apóstoles solos la autoridad de

[77] (Traducción del editor de ATG).

redactar la Sagrada Escritura. No aduce ninguna otra prueba. De todas formas, el señor Waldense confirma con muchas pruebas en el capítulo veintiuno del libro segundo del tomo primero esta opinión al lanzar estas palabras; esto es, que sostener que el decreto de los padres en la Iglesia tiene mayor altura y peso que la tenida por la autoridad de las Escrituras no lo ve tan sólo como inepto sino como fatuo.

[R.a.42] La tercera opinión es la del egregio autor Juan Driedo. La expone en el libro cuarto de la obra *Sobre las escrituras eclesiásticas*. Allí se sirve de esta distinción. Podemos hablar doblemente de la Iglesia. Una manera es cuando se toma por toda la Iglesia, desde el tiempo de los Apóstoles e incluyendo a los Apóstoles mismos. A partir de esto coloca la primera conclusión. Aunque la Iglesia tenga una autoridad más amplia y se extienda a más que la Sagrada Escritura, como es el caso de la remisión de los pecados o redacción de leyes, tienen con todo la Iglesia y la Escritura igual veracidad, fuerza y dignidad para que se les crea. La razón es que fue redactada con el mismo espíritu la Escritura por el que es iluminada la Iglesia; es más, hubo algún tiempo en el que la Iglesia estuvo sin Escritura y, con todo, tenía una autoridad tan grande como la que está también hoy en la Escritura. Una manera segunda de hablar se da cuando se toma la Iglesia por la que existe ahora o, también, por la que fue desde el tiempo de los Apóstoles, pero excluyendo de ella a los Apóstoles. A partir de aquí es como coloca la segunda conclusión, diciendo que, de esta manera, no tiene la Iglesia una autoridad tan grande como la Sagrada Escritura ni como la Iglesia entendida de la primera manera. Lo prueba. Porque la Iglesia se apoya entonces en la autoridad de los Apóstoles. Además, parece que coincide en el conclusión con Cayetano, entendiendo ambos entonces de la Iglesia en la primera manera aquello de San Agustín: No creería a un evangelio si no fuera movido por la autoridad de la Iglesia católica. Es más, Driedo dice que, si se tomara de la primera manera, habría dicho lo contrario San Agustín; a saber, que no creería que ésta es la Iglesia si no se lo afirmara un evangelio.

[R.a.43] A esta conclusión respondemos por las proposiciones siguientes. La primera conclusión se forja desde la distinción de Driedo sobre la Iglesia. Que sea puesta. Al compararse la autoridad de la Iglesia con la autoridad de la Sagrada Escritura no debe tomarse la Iglesia de modo que incluya a los Apóstoles como los Apóstoles; esto es, en cuanto tienen autoridad de redactar la Sagrada Escritura. La prueba de ello está en que es entonces como si comparáis vosotros el testigo con su testimonio. Esto ocurriría si preguntarais si el Emperador tiene mayor autoridad que la verdad que el mismo afirma. Así las cosas, nadie duda de que es igual la autoridad del que afirma la verdad que la verdad afirmada.

[R.a.44] La proposición segunda dice que, si se hiciera incluso así la comparación, se da quizás en los Apóstoles el caso particular de que su testimonio es de una autoridad mayor en lo que es de fe que los mismos Apóstoles absolutamente, y es mayor incluso que aquello que afirman por sí. No repugna en efecto al Apóstol ni al confirmado [por los Apóstoles] decir una mentira jocosa al no ejercer el oficio de apóstol, como tampoco le repugna pecar venialmente. De todas formas, lo que afirma sobre la fe tiene la autoridad procedente del Espíritu Santo que revela. Es así como tienen mayor autoridad que los Apóstoles absolutamente. Sin embargo, no la tienen mayor que un apóstol ejerciendo su oficio; es decir, el de apóstol. Por eso, no debe establecerse la comparación entre la Iglesia donde se incluyan los Apóstoles y las Escrituras. Se confirma esto porque, al comparar la Iglesia con la autoridad de redactar la Sagrada Escritura, la separamos a través de los Apóstoles en cuanto redactores de la Sagrada Escritura.

[R.a.45] Tercera conclusión. Si se toma la Iglesia habiendo excluido la autoridad de redactar la Escritura, en modo alguno tiene mayor autoridad que la Sagrada Escritura. Hablo aquí de mayor veracidad y queda excluida la autoridad de gobernar a los fieles, de la que ahora no se habla. Afirmo yo esta conclusión contra la opinión del Abulense. De todas formas, dejo a salvo la autoridad del muy ponderado doctor. La autoridad y veracidad de la Escritura Sagrada es autoridad divina. Ya probaremos que esto es así por la revelación inmediata del Espíritu Santo. Éste, como no puede engañarse, tampoco puede engañar. En consecuencia, la Sagrada Escritura posee la autoridad suma. No puede darse una autoridad mayor que ella.

[R.a.46] No tiene Dios mayor autoridad incluso que la Sagrada Escritura. Es imposible ciertamente que tenga mayor autoridad que su testimonio. Por tanto, decir que la Iglesia tiene mayor autoridad que la Sagrada Escritura es decir que tiene mayor autoridad que Dios. Esto lo significó Cristo nuestro redentor en el capítulo veinticuatro al decir: *"El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán"* (Mt 24,35). En efecto, como el cielo y la tierra son las cosas más sólidas de todas las que caen bajo nuestros ojos, quiso decir que nada puede compararse a la Sagrada Escritura en firmeza y veracidad. [Si] *anunciamos,* [lo contrario a lo anunciado] *sea anatema"* (Gál 1,8). Y cuando dice: nosotros, entendí yo: la Iglesia; es más, él mismo como apóstol. Y no contento añade el mismo: y un ángel del cielo. En consecuencia, se sigue que, si toda la Iglesia y todos los Apóstoles hubieran dicho a nosotros lo opuesto a la Sagrada Escritura, no debemos creer. Ciertamente, no puede defenderse en otro sentido que tenga la Iglesia mayor autoridad que la Sagrada Escritura. Y está en contra el argumento del Abulense y el común. A la Sagrada Escritura no habríamos creído más que por la Iglesia que lo afirma. Por tanto, tiene la Iglesia una autoridad más grande.

[R.a.47] Respondemos que eso que antecede puede tener un triple sentido. El primero es que creemos la Sagrada Escritura, por ejemplo que el Verbo se hizo carne (cf. Jn 1,14), porque es la Iglesia la que afirma que eso es verdadero. Este sentido es falso. Así lo conceden todos. En efecto, no creemos eso más que porque fue revelado por Dios. El segundo sentido es que creemos que eso es verdadero porque fue revelado por Dios. De todas formas, creemos que ha sido revelado porque la Iglesia lo dice al afirmar que eso es el evangelio de San Juan. Puede además entenderse esto de dos maneras más todavía. De una manera primera, si se entiende que la última resolución de esta fe descansa en una autoridad humana, como es en la opinión de algunos. Esto lo estima como probable Escoto en la distinción veintitrés de sus comentarios sobre el tercero de las *Sentencias*. Dicen ésos que creemos a la Sagrada Escritura porque la reveló Dios; pero que creemos que la Iglesia no puede engañamos al decirnos que esto fue revelado. En efecto, dicen ésos que es esto lo que afirman los predicadores fidedignos, así como los hombres muy ponderados y fidedignos. La razón y la causa de opinar así les vino a los tales para evitar el círculo al responder. Es que, si decís vosotros que creéis que el Verbo se hizo carne porque fue revelado, y esto lo creéis porque lo dice la Iglesia, y creéis además que la Iglesia no se equivoca porque fue revelado que no puede engañar, estáis probando en definitiva que algo fue revelado porque fue revelado.

[R.a.48] Así las cosas y para evitar esto, dicen que hay que acudir también a la autoridad de las personas fidedignas. De todas formas, es cierto que esta opinión es peligrosa y además es con mayor motivo falsa. Se sigue entonces que la fe no es poseedora de autoridad divina ya que, a fin de cuentas, vosotros probáis el artículo de fe porque lo dicen las personas fidedignas, lo cual es un error. Principalmente, al ser el hombre mendaz, no basta el mundo entero para engendrar una fe tan firme como la que es preciso otorgar a la Sagrada Escritura. A ésta debemos creerla con mayor certidumbre que a una conclusión demostrada matemáticamente. Asimismo, porque si yo creo por decirlo las personas fidedignas, a saber, los predicadores, se seguiría que, si enseñaran éstos lo opuesto, no lo creería como lo creo, e iría entonces en contra de aquello ya citado del capítulo primero de San Pablo a los Gálatas. Es por eso por lo que decimos nosotros que creemos que la Escritura es verdadera porque fue revelada, y que creemos que fue revelada porque lo dice la Iglesia, y que creemos que la Iglesia no puede errar por la misma fe infusa que inclina interiormente a ello, así como por la inspiración del Espíritu Santo. Y ésta es la última razón fundamental de la fe. Y así, es falso en aquel sentido sostener que creemos la Escritura en último término por la Iglesia.

[R.a.49] Pero, si se admite el tercer sentido, de que creemos la Sagrada Escritura no porque la Iglesia afirma que es verdadera, sino porque afirma que

es la Sagrada Escritura; es decir, porque fue revelada, concedemos nosotros lo que antecede. De ello no se sigue con todo que posea mayor autoridad que la Sagrada Escritura. Es que, después de que yo creo ya que es la Escritura Sagrada, creeré más firmemente a la Sagrada Escritura. Ejemplo al respecto lo constituye que, si hay en un caso dado un hombre de gran autoridad a mi lado al que no conozco, como si viviera ahora San Jerónimo, y éste estuviera en mi presencia sin conocerle yo, y [entonces me] dijera un hombre plebeyo: Aquí lo tienes; éste es San Jerónimo, no se sigue de ello que ése tenga mayor autoridad ante mí que San Jerónimo, ya que, una vez que he creído que se trata de San Jerónimo, creeré con mayor firmeza a sus dichos que a los dichos de algún otro. El ejemplo se halla en el capítulo primero de San Juan sobre Andrés, que fue quien introdujo a su hermano Simón, así como de Felipe que introdujo a Natanael. Es claro que Natanael creyó que él era Cristo por la autoridad de Felipe; pero no se sigue de inmediato que Felipe tuviera mayor autoridad ante Natanael que la que tuviera Cristo. Además, aunque creamos por la autoridad de la Iglesia que ésta es la escritura de San Juan, no se sigue que posea mayor autoridad que la Escritura. Un ejemplo semejante está en el de capítulo cuarto sobre la mujer samaritana que anunció en la ciudad que Cristo había venido y creyeron por la mujer los samaritanos que era Cristo. Es que, una vez que supieron que era Cristo, decían a la mujer: *"No creemos por tu palabra"* (Jn 4,42). Tenemos entonces que no se sigue que la escritura es la Escritura por la Iglesia y que, en consecuencia, es mayor su autoridad. Se pregunta sin embargo por el contrario si, al menos, la Escritura tiene mayor autoridad que la Iglesia.

[R.a.50] También damos respuesta a esta duda mediante proposiciones y distinguimos lo cierto de lo incierto. La primera proposición es que una y otra autoridad es autoridad divina; a saber, [tal es] la autoridad de la Iglesia en cuanto se distingue ésta de los Apóstoles. Esta autoridad se halla probada ya porque la Iglesia no puede errar en lo pertinente a la fe por regirla el Espíritu Santo mismo que habló por los profetas y los Apóstoles, y por tenerla para que no se equivoque. Segunda proposición. Tal es lo que se sigue de ésta. Al fin y al cabo la misma herejía es negar los hechos de un concilio y negar la Escritura Sagrada. Eso es herejía de la misma especie, porque, en ambos casos, es negar el testimonio del Espíritu Santo. La tercera proposición es que la revelación de la Sagrada Escritura es más inmediata que la revelación de la Iglesia. Como dijimos, es que la Sagrada Escritura fue redactada inmediatamente por el mismo Espíritu Santo; es decir, inspirando. De todas formas, no es iluminada la Iglesia más que por la Sagrada Escritura. De este modo, se comporta la revelación de la Sagrada Escritura respecto a la revelación de la Iglesia como lo hacen los principios de cara a la conclusión. De ésta se sigue

la cuarta conclusión y es que podemos decir que es el testimonio de la Sagrada Escritura más cierto que el testimonio de la Iglesia, como lo dice Aristóteles en el primero de los *Posteriores*; es decir, que creemos más a los principios que a la conclusión. De todas formas, no sé qué otra cosa quiera decir con ese más[78] [Aristóteles] si no es más inmediatamente. De veras, no es que se asienta con mayor firmeza.

[R.a.51] Por eso coloco también yo como quinta proposición que se ha de decir absolutamente que son iguales en autoridad. Quiero decir que, si por un imposible, dijera la Iglesia como Iglesia algo y un evangelista dijera al mismo tiempo lo opuesto, ni creería a la Iglesia ni creería a la Escritura. Y no penséis que esto es malsonante en la fe. El antecedente es condicional e implica una contradicción. La Iglesia nada puede determinar a menos que se siga de la Sagrada Escritura, y es a partir de ella que implica seguirse algo contra la misma. Hablo sin embargo *por un medio exterior*. Es que, si afirmaran dos cosas contradictorias, a ninguna de las dos creería. En efecto, así lo insinúa San Pablo: *"Aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciara* [...] *distinto* [...], *sea anatema"* (Gál 1,8). Pero aparece un argumento en contra de esta conclusión en la carta de San Judas, la cual ya se verá que es canónica. Es citado en ella el libro de Henoc. Allí se afirma que el mismo es canónico (cf. Jds vv. 14–15); pero resulta que, porque la Iglesia no lo tiene por canónico, no ha de ser tenido como tal. Entonces, se ha de creer más a la Iglesia que a la Escritura.

[R.a.52] Respondo yo en primer lugar que, al citar el Apóstol aquel libro no está por ello afirmando que es canónico. Es que pudo citar también un libro de filosofía natural. Decimos en segundo lugar, y tal es el sentir de San Agustín en el capítulo treinta y ocho del libro dieciocho *Sobre la Ciudad* [de Dios], que pudo haber en aquel libro algo revelado por el Espíritu Santo y algo añadido por motivo humano, debiéndose a ello que la Iglesia no lo recibiera. Dijimos en la quinta proposición eso de *si dijeran al mismo tiempo*. Es que, si dice el Apóstol antes y dice después la Iglesia o el Apóstol mismo lo contrario, creeré yo lo que ha sido afirmado primero. De esto deduzco que la Escritura tiene ahora una autoridad tan grande que, si todos los Apóstoles dijeran en este momento lo opuesto, no creería más que a la Escritura. Además, esto lo enseña el Apóstol en el primero a los Gálatas. En consecuencia y así las cosas, si la Iglesia congregada legítimamente me afirmara ahora un artículo como de fe y dijera después el Apóstol lo contrario, creería a la Iglesia. Ocurre entonces al contrario que en la autoridad humana. Es que, dado que los hombres conocen sucesivamente las cosas y cambian en su conocimiento, lo último que es afirmado posee mayor autoridad. Precisa-

[78] Illud magis.

mente, porque es inmutable, tiene la primera afirmación mayor autoridad si por un imposible se afirmaran dos cosas contradictorias sucesivamente. De esto se sigue la inteligencia de aquel dicho de San Agustín: No creería a un evangelio si no fuera movido por la autoridad de la Iglesia católica. No creo que deba entenderse de la Iglesia que incluye los Apóstoles, como piensan el señor Cayetano y el señor Driedo. Es que sería entonces como si dijera: No creería a un evangelio si no me hubieran movido los Apóstoles. Esto es lo mismo que no decir nada.

[R.a.53] El mismo San Agustín quería magnificar de esta manera también en ese pasaje la autoridad de la Iglesia que negaba Maniqueo y que hablaba consecuentemente de la Iglesia de su tiempo. Por tanto, el sentido es: No creería a un evangelio si no me moviera la Iglesia a creer que es evangelio. Así es como lo expone el señor Waldense en el capítulo veintiuno del segundo libro del tomo primero. Se sigue en segundo lugar de lo dicho que, aunque la Iglesia se distingue de los Apóstoles, posee y poseerá la misma autoridad. Antes de que existiera la Escritura, nada podía añadir la Iglesia a la doctrina de los Apóstoles que predicaban de palabra; pero podía definir entonces las dudas y hacer artículos de fe. Entonces, la misma autoridad tiene ahora sobre la Escritura. De todas formas, cuando la Iglesia incluye a los Apóstoles y éstos son miembros también de la Iglesia, incluso en cuanto los Apóstoles, no puede en este mismo momento lo que pudo entonces con los Apóstoles. Es que no puede aumentar la doctrina de la fe. Todo esto es lo que hay de la primera duda principal de la relección entera; a saber, sobre la autoridad de la Sagrada Escritura canónica. Del punto segundo y de otros más hablaremos con posterioridad. Amén.

[R.a.54] Al Señor Uno y Trino sea la gloria por siempre. Amén.

b) Sobre el catálogo de los libros de la Sagrada Escritura (1537)

[R.b.1] *Relección* tenida en Salamanca por nuestro reverendísimo maestro, fray D. de Soto, sobre el catálogo de los libros de la Sagrada Escritura en el año del Señor 1537. El lugar que ha de leerse corresponde al capítulo quinto del Apocalipsis: *"Vi a la derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera"* (Apoc 5,1). Primera proposición. A la Iglesia católica pertenece incluir las Escrituras Sagradas dentro del canon. Ahora bien, ésta no recibió al mismo tiempo todas ellas, sino que lo hizo con el paso del tiempo. Segunda proposición. Aunque algunos libros del Antiguo Testamento los retiraron los hebreos del catálogo de los Sagrados, verdad es que, en la actualidad, todos los cuarenta y cuatro que ya se divulgan en las Biblias

obtuvieron la autoridad canónica, si se exceptúan los libros tercero y cuarto de Esdras juntamente con el librito atribuido a Baruc. Tercera conclusión. De los libros del Nuevo Testamento que se hallan en las Biblias no es lícito dudar ahora de si se han incluido erróneamente, ya que se hallan referidos todos los veintisiete en el canon, por más que hubiera habido dudas al respecto entre los padres católicos.

[R.b.2] En la anterior *relección* tenida el año pasado sobre la autoridad de la Sagrada Escritura prometimos hacer examen de tres cosas. La primera, alrededor de la autoridad de la Sagrada Escritura; a saber, cuánta es y a quiénes pertenece su redacción. Después, alrededor del número de sus libros; es decir, cuántos y cuáles son los libros canónicos. Por último, alrededor de sus múltiples sentidos; es decir, cuántos y, en consecuencia, qué sentidos se distinguen en ella. De todas formas, como apenas fue posible terminar entonces la primera de estas tres por la extensión y fecundidad del asunto, juzgamos necesario ofreceros otra exposición en la que expusiéramos las otras dos que quedaban. Por no haber dado cumplimiento de inmediato a lo prometido veo ahora que se me ha acabado el crédito de tiempo y tengo que llevar a cabo un asunto que me es bastante inoportuno. Sin embargo, transcurrido ya un año entero, me voy a esforzar por acomodar esta *relección* a aquélla. Verdad es por cierto, y así lo pienso, que habría sido juzgado yo más absurdamente por vosotros si hubiera dejado inacabado y truncado un asunto tan digno de ser concluido. Por esto, estimé que ninguna otra cosa ha de ser valorada por vosotros si despertamos de nuevo un asunto sepultado ya casi en el olvido y le volvemos a dar vida en esta exposición.

[R.b.3] Establecimos en la anterior *relección* dos conclusiones principalmente y, a menos que me equivoque, hicimos de ello demostración con abundancia. La primera fue la de que, en manos de los Apóstoles solos, había estado la autoridad de redactar la Sagrada Escritura en lo pertinente al Nuevo Testamento. La otra fue que la autoridad de la Sagrada Escritura es tan grande respecto a uno y otro Testamento como la autoridad de Dios; es más, que es la misma. Viene la tal de Dios [de tal forma] que, si dijera Dios por un imposible lo opuesto, si es permitido hablar así y que es lo que dice San Pablo cuando habla de toda la Iglesia, de los mismos Apóstoles resucitados o de los ángeles del cielo, no habría que creer, habría de mantenerse entonces incluso uno más bien en la anterior verdad de la Sagrada Escritura. Otro punto propuesto entonces giró alrededor del número de los libros del canon. Y es de éste del que hablaremos ahora principalmente. Si hubiera todavía tiempo, se hablaría del miembro tercero; es decir, de los sentidos de la Sagrada Escritura. De todas formas, sea como sea, lo tocaremos ligeramente. Ahora bien, si no fuerais capaces quizás de soportar una molestia tan grande, añadiremos otra *relección*

sobre eso de forma que, cual Orestes, quede escrito también en la espalda como algo que todavía no ha terminado.

[R.b.4] Versará nuestra exposición sobre la cuestión duodécima y las consiguientes distinciones del segundo libro de las *Sentencias,* que es precisamente donde el Maestro expone el primer capítulo del Génesis. Así será, porque estamos obligados a acomodar allí esta segunda *relección* y fue interpretado el año pasado. Se pondrá por entero en la exposición el mismo motivo previo de la anterior *relección,* que es lo existente en el capítulo quinto del Apocalipsis: *"Vi a la derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera"* (Apoc 5,1). Ante todo, ha de ser interpretado el nombre de libro canónico por nosotros, los cuales estamos hablando del catálogo de los libros canónicos: por supuesto, a menos que lo hubiéramos hecho ya al tratar la primera *relección*. Por consiguiente, estimamos que nuestra exposición ha de partir ya. Y empezamos a poner de inmediato en el mismo vestíbulo los fundamentos por los que hemos de explorar los libros canónicos.

[R.b.5] A consecuencia de esto aparece la primera conclusión fundamental. Los libros canónicos se reciben sólo desde la autoridad de la Iglesia. De su autoridad sola o de la autoridad del Sumo Pontífice se toma por tanto el argumento eficaz para comprobar que un cierto libro sea canónico o no lo sea. La razón de ello está a la vista. El canon de las Escrituras divinas no hace otra cosa que proponer a los fieles lo revelado en orden a que se crea. Como esto pertenece a la Iglesia sola, de ahí la consecuencia. La mayor es clara. Queda declarada la menor al ser dos los requisitos para el acto de fe, según la enseñanza de Santo Tomás en el artículo primero de la cuestión sexta de la *Secunda Secundae;* a saber, el hábito existente en el entendimiento, el cual inclina al asentimiento y, en segundo lugar, que se nos proponga lo que ha de creerse. Si no se me propusiera a mí lo que he de creer, no podría creerlo. Lo uno y lo otro es obra de Dios. Es él el autor de la fe en conformidad con aquello del capítulo segundo de la carta a los Efesios: *"De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto* [...] *es don de Dios"* (Ef 2,8). Dios da sin embargo estas dos cosas diferentemente. Dios infunde el hábito de la fe de inmediato en el bautismo; pero, en lo tocante a lo segundo, no propone de inmediato a todos lo que han de creer. Hace esto por la Iglesia en conformidad con el capítulo décimo de San Pablo a los Romanos: *"¿Cómo creerán sin haber oído de Él?". Y, ¿cómo oirán si nadie les predica?"* (Rom 10,14). En consecuencia, como pertenece a la Iglesia proponer lo que se ha de creer, corresponde a ella también distinguir qué libros son los canónicos. Esta razón queda confirmada porque no pudo proveernos Dios por un camino más cómodo más que haciéndolo por la autoridad de la Iglesia, en orden a que llegáramos a conocer la Escritura velada.

[R.b.6] En efecto, lo expuso ya San Agustín en el libro veinticinco contra Fausto. Aunque hubieran sido redactados por la mano propia del mismo Jesucristo o de los Apóstoles y hubieran perdurado intactos incluso hasta los tiempos actuales, no podríamos creer que son sus libros, a menos que alguien con autoridad divina nos lo afirmara en la actualidad. Las cosas son así a menos que diga alguien con ciertos herejes que deberíamos esperar cada uno revelaciones particulares al respecto. Va esto ciertamente en contra de la providencia divina. Ya reveló ésta todo suficientemente. Transmite esta verdad ante todo el papa Nicolás en la distinción diecinueve del capítulo que comienza en latín con estas palabras de *si de los romanos*. Esto mismo quiso enseñamos San Agustín en el capítulo quinto *Contra la carta de Maniqueo,* con su frase de que no creería un evangelio si no me moviera a ello la autoridad de la Iglesia; esto es, a menos que me enseñara que esto es un evangelio. Es por esto por lo que tiene como fuera de toda duda en los capítulos veintiocho y treinta y dos del libro undécimo *contra Fausto* que no hay otro camino para explorar la Sagrada Escritura más que el único de la autoridad de la Iglesia. Dice asimismo que no sólo de ésa que es ahora, sino desde la que, desde el mismo Cristo, se dilata propagada por los Apóstoles hasta la actualidad en quienes les suceden. También en el capítulo cuarto del libro decimotercero dice que cómo dará Fausto a sus escrituras autoridad si no ha aceptado las constituidas desde los mismos Apóstoles desde la Iglesia de Cristo. San Ireneo enseña también lo mismo en el capítulo tercero del libro tercero *Contra los valentinianos;* a saber, que los Apóstoles los entregaron a los obispos, y ésos, a su vez, a sus sucesores hasta llegar a nosotros, lo que ha de tenerse desde la fe. Tertuliano lo enseña desde las prescripciones de los herejes al decir que, en efecto, no puede probarse lo revelado por Cristo a los Apóstoles más que por las mismas Iglesias que fundaron los mismos Apóstoles.

[R.b.7] Pero existe la duda ahora por decir que la Iglesia tiene la autoridad de recibir los libros como canónicos. Se quiere saber qué Iglesia entendemos. ¿Es acaso la Iglesia toda desde el tiempo de los Apóstoles y que incluye a éstos, o lo es ésa también que está en la actualidad sin los Apóstoles? En efecto, es que hablamos así distintamente sobre la Iglesia en la *relección* anterior. Tales santos parecen indicar con su autoridad que la autoridad de distinguir qué libro es canónico lo tiene la sola Iglesia entendida de la primera manera, donde se incluyen los Apóstoles. Así sería, porque dicen que esto lo tenemos desde los Apóstoles por la sucesión de las Iglesias. A partir de esto se argumenta. Comprobamos ya en la primera *relección* que la Iglesia toda no puede sin los Apóstoles redactar la Sagrada Escritura, como tampoco puede distinguir proposición alguna como de fe, a menos que sea en cuanto se deduce desde la Sagrada Escritura. Como la proposición de que éste es el evangelio de

San Mateo o de que ésta es la carta de San Pedro, así como otras semejantes, no es algo deducido de otra Escritura Sagrada, sino que se afirman inmediatamente por la Iglesia, se concluirá que esto no puede definirlo la Iglesia sin los Apóstoles. La confirmación se hallaría en que, en caso contrario, recibiría la Iglesia actual alguna revelación inmediata, como la recibieron los Apóstoles. Así las cosas, podría por la misma razón redactar la Escritura Sagrada incluso.

[R.b.8] Sin que lo dicho constituya obstáculo respondemos que, incluso sin los Apóstoles, pertenece a la Iglesia actual, así como a cualquiera [Iglesia] que exista en el tiempo, determinar cuál es un libro canónico. La razón de ello reside en que, en caso contrario, no habría hecho provisión Dios en orden a que tuviéramos tal certidumbre. En efecto, yo no estoy en que este evangelio de San Mateo nos fue entregado desde los Apóstoles mediante la sucesión de las Iglesias más que porque me lo asegura esa Iglesia que existe en la actualidad. Si no fuera sí, ¿cómo sabría yo que lo entregó la Iglesia que fue en tiempo de San Jerónimo? San Agustín hablaba por esto de la Iglesia existente en su tiempo con las palabras citadas de que no creería a un evangelio si no me moviera a ello la autoridad de la Iglesia. De todas formas, ha de tenerse en cuenta en esta segunda proposición que la Iglesia no puede determinar que este o aquel libro es canónico desde una revelación inmediata, como es inmediatamente revelada la afirmación de San Juan: *"Al principio era el Verbo"* (Jn 1,1). Deduce la Iglesia esto de los concilios precedentes, de los dichos de los obispos pasados, desde la viva voz o historias, o desde otras conjeturas. De todas formas, no puede equivocarse al hacer esta conclusión. Erraría la Iglesia si quisiera determinar que una proposición es de fe y no la extrajera desde la Sagrada Escritura (de todas formas, no se le permitirá que haga esto). También se equivocaría si quisiera determinar que este libro es canónico y no extrajera su afirmación de las historias de los padres o de otras conjeturas, y se limitara a esperar una revelación nueva.

[R.b.9] Con todo, no se le permitirá que haga esto. Pienso que lo comprueban así las razones citadas arriba. San Agustín, Tertuliano, San Ireneo y todos, dicen con verosimilitud que esto lo tiene la Iglesia desde los Apóstoles por la sucesión de las Iglesias. Asimismo, porque no se habría aprovisionado en caso contrario suficientemente a la Iglesia si hubiera que esperar una revelación nueva, de ello resulta que es siempre verdadero que no puede redactar la Iglesia la Sagrada Escritura. Es que no es Sagrada Escritura la proposición: Este evangelio es de San Mateo, sino que es una afirmación que denota la existencia de una Sagrada Escritura distinta, la cual no fue inmediatamente revelada sino que lo fue mediante los Apóstoles y sus sucesores. Puedes añadir a esto tú que el Papa puede determinar también cualquier libro como canónico, principalmente según Santo Tomás y los que dicen que puede determinar un

artículo de fe, aunque ha de hacerlo extrayéndolo de los [escritos] antiguos. Así lo dijimos.

[R.b.10] La conclusión segunda y principal es que la Iglesia no recibió en su comienzo los libros canónicos todos al instante ni al mismo tiempo. Es esto algo que tuvo lugar con el pasar de los años. Ahora, unos y, luego, otros. Quiero decir únicamente aquí que no existió toda ella escrita al mismo tiempo. En efecto, esto es claro. De todas formas, existieron después algunas dudas de la Iglesia misma sobre algunos libros y éstos fueron recibidos más tarde. Esto queda patente por los concilios mismos y por los padres antiguos. En el canon cincuenta y nueve del concilio de Laodicea quedan recibidos totalmente los libros del Antiguo Testamento, con la excepción de los que excluyó San Jerónimo en el *Prólogo galeato;* es decir, Tobías, Judit, el libro de la Sabiduría, el Eclesiástico y el libro de los Macabeos. Éstos fueron con todo recibidos todos después en el concilio de Cartago. De los del Nuevo Testamento no se lee allí el Apocalipsis de San Juan. Por tanto, fue recibido después, en el mismo concilio de Cartago. De la carta a los Hebreos dice San Jerónimo en su misiva a Evagrio y en los capítulos sexto y octavo de la exposición sobre Isaías que, en su tiempo, no la había recibido todavía la Iglesia universal de los latinos. Ahora bien, la misma ha sido recibida ya en la actualidad por el concilio de Cartago y por el concilio de Florencia. El mismo San Jerónimo dice en su obra *Sobre los varones ilustres* que la carta de Santiago había obtenido poco a poco en el tiempo precedente la autoridad. A ello se debe que San Agustín diga en el capítulo octavo del segundo *sobre la doctrina cristiana* que se atendrá el investigador de las Escrituras a este modo en las Escrituras canónicas y ha de poner las recibidas por todas las Iglesias católicas delante de las que algunos no reciben. Ahora bien, dentro de estas que no las aceptan todos, han de poner delante las que las reciben los que son muchos y ponderados respecto a las que tienen los que, en la Iglesia, son menos y de menor autoridad. Aquí es donde enseña con claridad que fueron recibidos los libros canónicos sucesivamente, según el paso creciente de los tiempos.

[R.b.11] La anterior conclusión causa sin embargo una duda al seguirse de ella que Dios no habría provisto suficientemente a la Iglesia al haber permanecido ésta algún tiempo sin la certidumbre de los libros; además, porque parece ir esto en contra de lo dicho arriba por nosotros de que la Iglesia no puede recibir un libro canónico más que deduciéndolo desde la antigua sucesión de las Iglesias. Es que, si recibió los Libros Canónicos desde los Apóstoles por sucesión continua, estuvo siempre cierta de ello. Respondemos a lo primero que, en los [libros] necesarios para la fe, quedó instruida la Iglesia al instante; pero que no era tan necesario saber si Tobías, por ejemplo, era Sagrada Escritura. Es en ellos donde avanzó en consecuencia la Iglesia poco a poco, como

su cabeza: Cristo, no hizo desdén de ir creciendo en ciencia y en edad. De ahí que las hijas de Jerusalén canten también de la Iglesia en el capítulo sexto del Cantar de los Cantares: *"¿Quién es ésta que se alza como aurora?"* (Cant 6,10); es decir, que recibe incrementos mayores en la aurora que los de la luz. A lo segundo se ha de decir que, aunque se tuviera por sucesión, no constituía una necesidad que la certidumbre la obtuviera a continuación de todos los libros. Alguna vez no se ocupaba la Iglesia de esto o estaba ocupada en otras cosas. Se ocuparon después los padres de ello, deduciendo desde las antiguas historias, tradiciones o viva voz, que uno u otro libro era canónico.

[R.b.12] Sobre estos fundamentos es donde viene a continuación la cuestión principal. Alrededor de ella versará toda nuestra exposición; a saber, si todos los libros que se divulgan en nuestras Biblias son ciertamente tan canónicos que negarlo fuera herejía. Para que no sea necesario repetirlos a menudo todos los contenidos en las Biblias, os pondré ante los ojos al mismo tiempo los libros todos. Juntamente con los del Nuevo Testamento dan ésos el número de setenta y cuatro. En efecto, los libros del Antiguo Testamento son: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, a los que llaman Pentateuco; es decir, volumen de cinco libros. A continuación, siguen Josué, Jueces, Rut, los cuatro de los Reyes, los dos de las Crónicas y los cuatro: Esdras, Tobías; Judit y Ester. Luego, el libro de los Salmos y los cinco libros dichos de Salomón: Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los cantares, Sabiduría y Eclesiástico; además, los cuatro de los profetas mayores, como Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel con la ayuda de Baruc, y los doce menores: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías; y, por fin, completan los dos de los Macabeos el número de cuarenta y siete libros. Los libros del Nuevo Testamento son éstos: cuatro de los evangelistas, los Hechos de los Apóstoles, catorce cartas de Pablo; a saber, una a los Romanos, dos a los Corintios, una a los Gálatas, una a los Filipenses, una a los Colosenses, dos a los Tesalonicenses, dos a Timoteo, una a Tito, una a Filemón, y una a los Hebreos; después, una de Santiago, dos de Pedro, tres de Juan, una de Judas, todo lo cual con el Apocalipsis completa el número de veintisiete libros. Así resulta que todos juntos, de uno y otro Testamento, den el número de setenta y cuatro.

[R.b.13] Los herejes trataron de destruir siempre al instante todo ese canon, desde el mismo principio del nacimiento de la Iglesia, así como de extirparlo absolutamente. En efecto, fueron los primeros [que lo intentaron] los cerdonianos. Luego, los severianos. Así lo relata Agustín en el *Libro sobre las herejías,* en los capítulos veintiuno y veinticuatro. Negaban todo el Antiguo Testamento, aunque hay quienes llevan hacia atrás esta herejía a alguien más antiguo. Así, Carpótrates. Ciertamente, ennobleció después esta herejía Mani-

queo, al decir que el Antiguo Testamento existió desde el dios malo. Escribió contra este error San Agustín los libros *Contra Fausto Maniqueo* y *Tibión*. Así lo dice Ireneo en el libro primero *Contra los Valentianianos,* en el capítulo veintiséis. Recibían del Nuevo Testamento sólo a Mateo y rechazaban todas las cartas. De todas formas, Fausto no recibía ni siquiera a San Mateo. Y todos los demás, herejes ciertamente, excluían asimismo las demás cartas de los otros Apóstoles del canon sagrado. Así puede verse sobre Valentín, Marción y el resto de teólogos en Ireneo, Tertuliano y Agustín, en aquellos libros que compusieron en contra de los herejes. De todas formas, no tenemos nosotros el corazón para disputar sobre los libros todos. Al fin y al cabo, debatir con aquellos herejes de los que se ha librado ya por la acción de Dios la Iglesia no era un trabajo tan útil como prolijo, y fastidioso en consecuencia. Solamente nos tomaremos nosotros la molestia de aducir algunos fundamentos generales para explorar los libros canónicos Todo lo que podemos reunir desde los autores lo disputaremos; pero lo haremos solamente de aquellas cosas que hubo duda entre los santos padres, cuando alcanzó la Iglesia ya la edad adulta; incluso, sobre aquellas cosas que hay entre ellos ahora alguna duda.

[R.b.14] En lo tocante al Antiguo Testamento dividamos primero esos cuarenta y siete libros recordados en tres partes, en orden a separar así lo cierto de lo incierto. De ellos hay tres de los que no existe controversia alguna de ser apócrifos. Hay seis de los que se dudó alguna vez. A éstos se añaden los treinta y ocho de los que no hubo duda de que fueran canónicos, a no ser de parte de los herejes. Los tres primeros son el tercero y el cuarto de Esdras y el librito atribuido a Baruc. En la segunda clase indicada se hallan Tobías, Judit, el libro de la Sabiduría y el Eclesiástico, así como los dos libros de los Macabeos. De los otros treinta y ocho enumerados nunca hubo duda. En orden a que resulten así las cosas claras, tomemos nosotros el arranque desde Orígenes. También, desde San Jerónimo en el *Prólogo galeato* sobre el libro de los Reyes. Allí enseña que son veintidós los libros canónicos entre los hebreos, en conformidad con número de las veintidós letras de las que los mismos se sirvieron y cuenta bajo el nombre de veintidós todos aquellos treinta y ocho que enumeramos nosotros al excluir los del género primero y segundo. El libro de Rut lo comprende en el libro de Judit, y hace de los cuatro de los Reyes dos solos. Llama también uno a los dos de las Crónicas, así como llama uno a los dos de Esdras; a saber, al primero y al segundo, ya que al tercero y al cuarto juntamente con Baruc pasa ante ellos en silencio, que es lo que hace también con el Apocalipsis Comprende asimismo los doce profetas menores en un solo libro. Y resulta entonces que los que nosotros distinguimos en treinta y ocho conforme a la división de la Vulgata, el mismo los comprende en veintidós, según la partición de los hebreos. En efecto, añade la Sabiduría, que es

asignada vulgarmente como de Salomón. Y también como el libro de Jesús Ben–Sirac al que nosotros llamamos Eclesiástico. Judit, Tobías y el Pastor[79] no están en el canon. Dice [San Jerónimo] haber encontrado el libro primero de los Macabeos en hebreo. El segundo es griego. Hasta aquí San Jerónimo. De todo esto podemos deducir una división en tres partes. La señalamos.

[R.b.15] Antes de acceder con mayor propiedad al asunto aparece la duda sobre la partición de San Jerónimo. Queda separado ciertamente el Antiguo Testamento en tres; a saber ley, profetas y libros que llaman hagiógrafos; es decir, los libros escritos santamente o libros santos. En el orden primero coloca sólo el Pentateuco. Coloca en el segundo a Josué y al libro de los Jueces con Rut, así como al libro de los Reyes con los demás que nosotros llamamos profetas. En el tercer orden pone a Job, al Salterio, al libro de Salomón con Daniel, a las Crónicas, así como a Esdras y Ester. Diré yo que existe una triple duda. Primeramente, que los libros esos legales son también proféticos, ya que Moisés fue eximio entre los profetas. ¿Cómo es que se distingue entonces la ley de los profetas? La duda segunda es que, entre los profetas, se cuenta a Josué, al libro de los Jueces, a Rut y al libro de los Reyes. Pese a todo, son éstos libros de historia. Pero, si alguien dijera que contienen muchas cosas proféticas, aparece el argumento en contra de que también contiene Job muchas cosas proféticas y, pese a ello, no es colocado entre los hagiógrafos. La tercera duda es todavía mayor, ya que se trata de averiguar por qué excluyó a Job y a David del número de los profetas cuando lo son. Obtiene por antonomasia sobre todo David el nombre de profeta.

[R.b.16] A lo primero respondemos que, aunque Moisés profetizó mucho en el Pentateuco y es profético lo allí profetizado, son denominados esos libros propiamente ley desde lo más principal: por la dignidad de la ley y los mandamientos de Dios que allí se inscriben. Son por ello citados en el anuncio evangélico distintamente como la ley y los profetas. A lo segundo ha de decirse que, aunque esos libros describían muchas historias, hay dos sin embargo entre ellos proféticos. Aunque Isaías y Jeremías son profetas, esto nada impide que contengan muchas historias. De ahí que diga San Jerónimo en la *Carta a Paulino* que viene a Josué, hijo de Nun (cf. Eclo 46,1). Éste es tipo del Señor no sólo por los gestos, sino también por el nombre. Y más adelante, dice que los libros de los Jueces muestran tantos príncipes del pueblo cuantas figuras existen; añade que, para Isaías, cumple la moabita Rut el vaticinio de Samuel en Helí muerto, mostrando además Saúl en el muerto la ley antigua como abolida; más tarde, dirá que quedan atestiguados en Sadoc y David los sacramentos del nuevo sacerdocio y del nuevo imperio, así como que esto se

[79] Se trata del Pastor de Hermas. Cfr. fol257v.

atestigua desde los libros restantes de los Reyes, si uno mira la historia; dice que son palabras simples si, en la letras, se hubiera examinado el sentido latente: la pequeñez de la Iglesia y las guerras de los herejes.

[R.b.17] Resta ahora de todas formas dar respuesta a la duda tercera. Dice [San Jerónimo] allí también de Job que profetiza la resurrección de los cuerpos como nadie la hubiera escrito con más claridad o más seguridad. ¿Cómo es que no coloca entonces en el orden de los profetas a Job y, principalmente, a David? A esto se responde de dos formas. De una manera primera, que San Jerónimo no colocó allí su sentencia como propia y verdadera, sino que retuvo lo que estaba ya en la opinión de los hebreos. Lo insinúa él mismo en el libro segundo en la *Apología contra Rufino* al decir que, de Daniel, responderá que lo negué como profeta habiéndolo profesado como tal al instante en el principio del prólogo. Dijo lo que los hebreos habían querido mostrar. Lo dice aquel obispo de Constantinopla: Valentín, en el *Prólogo sobre el salterio,* que aunque no hubieran dudado antes de la venida del Señor de que David fue un profeta, pero que, conociendo después que había profetizado tan claramente sobre Cristo, se condujeron maliciosamente para que fuera excluido de entre los profetas. De una segunda manera puede responderse también. La respuesta es quizás más verosímil: que los hebreos no colocaban en el orden de los profetas a todos los que tenían conocimiento profético, sino sólo a los que fueron enviados con oficio por Dios a anunciar algo al rey o al pueblo. De esta manera fue enviado Moisés al Faraón y fue enviado Josué a introducir el pueblo. Esto es lo que se ha de decir de los demás profetas. Con todo, aunque tuvieron Job, David y Daniel conocimiento profético, no fueron como oficio enviados a predicar. Ciertamente, al menos parece que se comprueba por el testimonio de Cristo en el último capítulo de San Lucas que David quede separado singularmente de los demás profetas al distinguir entre la ley, los profetas y los salmos, quizás por la dignidad de las alabanzas divinas existentes en los salmos (cf. Lc 24,44). Esto, sobre la distinción de San Jerónimo.

[R.b.18] San Agustín parte de otra manera el Antiguo Testamento en el capítulo octavo *Sobre la doctrina cristiana*. Desde la misma volvemos en efecto al instante a la división que hicimos. Establecemos la primera conclusión. No hay controversia alguna de que el tercero y el cuarto libro de Esdras, así como el librito intitulado aquí como Baruc, sean apócrifos. La comprobación de esta conclusión está en que, según consta en las actas, no los recibe la Iglesia en el canon. Así puede verse en todos los concilios y decretos de los Sumos Pontífices que recitaremos más adelante. Además, dijimos ya en el primer fundamento que se tienen como canónicos los libros desde la sola autoridad de la Iglesia; así como que, aunque se divulguen en las Biblias, se señala asimismo en ellas que no son del canon. Esto puede verse en el *Prólogo*

sobre el tercero y el cuarto de Esdras. De todas formas, es San Jerónimo el que, en el *Prólogo a todo Esdras,* llama al tercero y al cuarto apócrifos: sueños, diciendo además sobre Jeremías en el prólogo que dejó de lado el libro de Baruc como notario de Jeremías porque, entre los hebreos, ni se lee ni se tiene. Ciertamente, también es claro que el tercero y el cuarto de Esdras no fueron editados desde Esdras. No lo fueron; pero el estilo usado en ellos se toma a partir de los libros primeros. El argumento es también claro de que el tercero no contiene otra cosa que lo que surge gratuitamente de los libros de los Reyes y de las Crónicas; es más, abundantemente quedó inducido a error desde el anterior mismo libro de Esdras. De todas formas, permanecen en las Biblias por su antigüedad.

[R.b.19] Verdad es que, aunque no sea tenido en el canon hebreo con la anotación previa del mismo libro, está Baruc en la edición conocida como la Vulgata. Es por eso que tiene algo de autoridad mayor que los últimos libros de Esdras. Esto se debe principalmente a que se prueban desde él muchas cosas clarísimamente sobre la venida de Cristo y sobre nuestra redención con el nombre de liberación babilónica. De ahí que San Cipriano, San Ambrosio y los demás padres se sirvan a menudo de sus testimonios. De todas formas, es preciso avisaros a vosotros aquí que, por el capítulo segundo del libro sexto de *Las etimologías* de San Isidoro, no se tienen el tercero y el cuarto libro de Esdras entre los hebreos, y que son considerados como apócrifos. Ahí parece que nombra también entre los apócrifos al segundo [de Esdras], que es el de Nehemías. Con todo, se ha de anotar que San Isidoro no intenta excluir del canon aquel segundo libro que llamamos de Nehemías. Al contrario, lo incluye en el libro primero de Esdras, diciendo además expresamente que los discursos de Nehemías se contienen del mismo modo en el libro de Esdras conformemente con la costumbre de los hebreos, así como que no distinguimos en tercero y cuarto según la partición de griegos y latinos, haciendo el mismo la distribución en tres; es decir, el segundo, el tercero y el cuarto, a los cuales llama correctamente apócrifos. De aquel *Librito del Pastor,* del cual se acordó San Jerónimo en dicho *Prólogo galeato,* no hacemos aquí hincapié al ser cierto hasta el punto tal punto de que es apócrifo, el cual no se tiene siquiera en las Biblias. Se acordó de él San Cipriano en *La exposici6n del símbolo,* el cual es anotado previamente entre las obras de San Jerónimo con el nombre de Rufino. Diré que se acordó de él entre los apócrifos del Nuevo Testamento como de un cierto pastor o Hermas. Lo mismo es lo que juzga de él Eusebio en el capitulo veinticinco del libro tercero.

[R.b.20] Conclusión segunda. De aquellos seis libros anotados en el segundo orden; a saber, Tobías, Judit, el libro de la Sabiduría, Eclesiástico y los dos de los Macabeos, se dudó también largo tiempo en la Iglesia católica

de si eran canónicos; a saber, de si tenían autoridad divina. Aunque fueran tenidos como de gran autoridad, parece sentir el moderno Driedo lo contrario al respecto en el capítulo tercero del libro primero. Dice en efecto que no quiso San Jerónimo excluir en el *Prólogo galeato* a aquellos libros del canon de la Iglesia católica, sino que intentó solamente calcular el canon según los hebreos. Yo pienso sin embargo de veras que ni la Iglesia los recibió como canónicos. Al menos, [pienso] que tal fue la opinión de Jerónimo. Se prueba esto primeramente porque, en caso contrario, nos hubiera advertido Jerónimo de esto; a saber, que la Iglesia los tenía como canónicos. Pese a todo esto, no lo dice, sino que infiere absolutamente que esos libros no están en el canon.

[R.b.21] De todas formas, en segundo lugar y en orden a que nuestra solución se haga más clara, se argumentará diciendo que la Iglesia puso en duda de alguna manera aquel canon que les recuerda Jerónimo: antes lo recibe la Iglesia de los hebreos. El primero en quien se encuentra esto es Josefo, concretamente en el libro primero *Contra Apión*. Allí dice que no tenemos libros infinitos, sino sólo veintidós. A ello se debió que lo tuviera así la Iglesia de los griegos. Es sin embargo Dionisio Areopagita en el capítulo tercero de la *Jerarquía de la Iglesia* quien refiere el canon de los libros eclesiásticos, y no los llama sólo desde el nombre, sino que insinúa además las materias de cada uno. Dice en efecto que todos los textos de la Sagrada Escritura predican tanto la sustancia y distinción de las cosas realizadas por Dios en relación al Génesis, como el sacerdocio legal en relación al Éxodo y al Levítico. Y es así como discurre por cada uno hasta el Apocalipsis, al que llaman arcana y mística revelación del Discípulo Amado. Pero hablemos oscurísimamente. Así es como suele acostumbrar Orígenes en la *Exposición del salmo primero* según referencia de Eusebio en el capítulo decimoquinto del libro sexto. Dice que no se ha de ignorar que son veintidós los libros en el canon, como está atestiguado, a la manera como los hebreos transmiten según el número de los elementos que tienen a su disposición. Y enumera entonces los mismos que San Jerónimo, excluyendo los mismos seis. Y también el Damasceno, que es griego, refiere la misma sentencia en el capítulo quince del libro cuarto. A esto se debe precisamente que la Iglesia de los griegos desde su mismo inicio no haya exigido al instante otros libros del Antiguo Testamento que los que tenían entonces los hebreos. Así puede verse en el canon cincuenta y nueve del concilio de Laodicea, [que es] donde se vuelven a examinar los mismos libros referidos por San Jerónimo.

[R.b.22] Esto se confirma todavía con la ayuda de Melitón, antiquísimo obispo de Sardes, según el capítulo veintiséis del libro cuarto de Eusebio. Sus palabras son que, en orden a llevar hasta el fin las suyas: Me envió al lugar de Oriente donde dio inicio la predicación de nuestra fe y donde se gestó todo

lo que se lee escrito; y exploré allí diligentemente sobre todas las cosas que tenían los volúmenes del Antiguo Testamento, siendo allí precisamente donde, terminada toda la investigación, averigüé que son éstos: los cinco libros de Moisés. Refiere a continuación todos, excluyendo los mismos que excluyó San Jerónimo. Y refiere asimismo cómo no tenían los griegos otros libros como canónicos y cómo, de ellos, los recibían también los primeros latinos. De ahí que San Cipriano en la dicha *Exposición del símbolo,* o Rufino si fue él el autor, refiere del todo los mismos libros. Y añadió que se ha de saber con todo que hay asimismo otros libros que los mayores no llamaron canónicos sino eclesiásticos, los cuales nosotros evocamos; a saber, Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico y el libro de los Macabeos. También es la misma la sentencia de San Jerónimo. De ahí que, en el *Prólogo sobre los Proverbios* diga expresamente que, como lee la Iglesia consecuentemente Judit, Tobías y los libros de los Macabeos sin recibirlos entre las Escrituras Canónicas, así lee también estos dos volúmenes de la Sabiduría y del Eclesiástico para edificación de la plebe, no para confirmar la autoridad de los dogmas eclesiásticos. De esto se deduce que dice expresamente San Jerónimo que la Iglesia no recibía entonces aquellos seis libros como canónicos.

[R.b.23] Y me admiro yo de que el muy diligente Driedo no lo hubiera advertido respecto a estas palabras. Aunque responda en la séptima dificultad del capítulo cuarto del libro primero a las palabras de San Cipriano; a saber, que la Iglesia no los lee para confirmar desde esos [libros] la autoridad de fe, digo que da la respuesta en cuanto que San Cipriano entienda sólo que no valen para confirmar la fe contra los judíos, valiendo sólo entre los católicos. Pero se ha de reconocer que no responden éstas a las palabras de San Jerónimo; a saber, que no recibe la Iglesia dichos libros como canónicos. Tampoco, responden a las palabras de San Cipriano; a saber, que se dicen no canónicos, sino eclesiásticos, por los mayores. Creo por eso que San Cipriano y San Jerónimo entienden como los griegos todos que la Iglesia no los tenía entonces como canónicos. Además, al hablar sobre Dionisio en el capítulo cuarto dice Santo Tomás, no precisamente donde Dionisio cita un libro de la Escritura con el nombre de Filón, se tiene como texto otro; a saber, *dicen algunos*. Santo Tomás dice, hablo yo: de donde se deduce que el libro de la Sabiduría no estaba entonces entre las Escrituras católicas, insinuando así entonces que es cierto que se halla entre las Escrituras canónicas. Así es, por más que no lo estuviera entonces. Lo mismo hay [que decir] de los otros cinco.

[R.b.24] ¿Qué ocurre si argumentara alguno que, en el prólogo sobre Judit y Tobías, dice San Jerónimo que esos libros están entre los hagiógrafos, y, sin embargo, es preciso tener en cuenta también que, en el *Prólogo galeato,* contó a los hagiógrafos en el canon? Asimismo, dice en el *Prólogo de Judit*

cómo se lee que fue el concilio de Nicea el que contó ese libro en el número de las Sagradas Escrituras. Da la impresión entonces de que San Jerónimo los tendría ya para entonces como canónicos. A lo primero respondemos que, cuando dice San Jerónimo en el *Prólogo galeato* que los hebreos tienen a esos libros fuera del canon, repitiendo lo mismo en el prólogo de Tobías, se hace necesario decir que, cuando dice allí que son hagiógrafos, existen aquí dos posibilidades; una es que es un error; a saber, que recibiera los hagiógrafos como canónicos; la otra es que los recibió como realidades hagiógrafas, no como lo hizo en el *Prólogo galeato,* sino como libros de los santos fuera del canon; algo así como podríamos llamar realidades hagiógrafas al libro de San Jerónimo o al de San Agustín. A lo segundo decimos que no dice ni insinúa San Jerónimo que él lo hubiera leído en las actas de aquel concilio que fue decretado, sino, en otra parte, en otro autor; y es por eso por lo que lo dejó como opinión. Decimos también lo posible que es que entienda sólo que el concilio de Nicea recibió aquellos libros no como canónicos, sino como eclesiásticos, como dice el mismo en las palabras alegadas sobre los Proverbios y como lo dice también San Cipriano.

[R.b.25] Está a continuación la tercera proposición. Sin que lo anterior sea obstáculo para ello, diré yo que esos seis libros juntamente con los otros dieciocho son ya canónicos y todos hacen los cuarenta y cuatro del Antiguo Testamento. Dicen algunos lo contrario. Es el caso de Nicolás de Lyra sobre Tobías y sobre Esdras. También lo dice nuestro San Antonino en el capítulo sesenta y dos del tomo dieciocho de la *Tercera parte*. También el señor Abulense, en las cuestiones segunda y cuarta del *Prólogo sobre San Mateo*. En efecto, dice que no se aceptan como eficaces en el testimonio de la fe ni como parte del canon. San Antonino dice que se reciben como los libros de otros santos; es decir, de San Agustín o San Jerónimo. Esto no es obstáculo para la prueba de nuestra proposición. Se dijo en el primer fundamento que esto se ha de comprobar por la sola autoridad de la Iglesia y de los Sumos Pontífices; pero es un hecho que la Iglesia ya los recibió y los cuenta además como canónicos. En primer lugar, hay constancia de esto en el concilio tercero de Cartago. Al suscribir San Agustín el canon cuarenta y siete titulado *son todos ellos*. dice que son todos ellos contados como canónicos. De ahí que San Agustín los reconoció en el capítulo octavo del segundo *Sobre la doctrina cristiana* al hacer la numeración sobre los cuarenta y cuatro; de todas formas, en orden a confesar lo verdadero, dice que, entre ellos, hay unos que se han de preferir a otros en cuanto fueron recibidos por muchas y ponderadas iglesias. El concilio de Cartago sólo fue provincial; pero existe ya la autoridad de Inocencio en el capítulo séptimo de la *Carta a Exuperio,* arzobispo de Toledo. Allí se cuentan todos los libros dichos como canónicos.

[R.b.26] Idéntico es el decreto del papa Gelasio al retener con setenta obispos los mismos cuarenta y cuatro libros en el canon. Como dijimos antes, no puede en esto errar el Papa. Finalmente, lo expresó el concilio de Florencia al hacerse allí entrega del mismo catálogo a los griegos y a la Iglesia universal. Una chanza y un subterfugio podría alegarse aquí; es decir, que, aunque la Iglesia los refiera, no los recibe como canónicos por no haberlo determinado de fe, como decíamos ahora mismo. Quizás opinó así también San Jerónimo que hubiera recibido el concilio de Nicea aquellos libros, no como canónicos, sino como eclesiásticos. Independientemente de cuál sea la opinión de San Jerónimo o del concilio de Nicea en el que aquel decreto no se divulga, se responde y se dice que ya no podemos negar que sean canónicos. Por eso mismo, donde hace la Iglesia mención de los libros canónicos, enumera los seis dichos sin distinguirlos, y lo hace mezclados entre los otros. Entiende claramente que todos son canónicos. En caso contrario, podría dudarse de la misma manera de un evangelio y de los demás libros. Ciertamente, si bajo la misma voz como lo están en el concilio de Florencia, los hubiera visto San Jerónimo en el concilio de Nicea o los hubiéramos visto nosotros, ni él mismo ni nosotros habríamos dudado de que eran canónicos.

[R.b.27] Se confirma también. Porque se exponen indistintamente en la Iglesia aquellos libros entre los otros canónicos; a saber, como se lee en cuaresma el Génesis, se lee así en el mes de agosto el libro de la Sabiduría, en septiembre Job y, en octubre, los de los Macabeos. Se comprueba esto por el *Decreto de Gelasio* en el capítulo *santa romana* de la distinción quince. De la dicha conclusión se sigue que nada vale el argumento de que Orígenes, San Cipriano, San Jerónimo y los demás no tuvieron esos libros como canónicos, de donde se extrae la conclusión de que no son canónicos. Es que el mismo San Jerónimo confiesa asimismo que, en el tiempo anterior, obtuvo la autoridad la carta de Santiago, sintiendo lo mismo también del libro de la Sabiduría, que ya se ha citado. Lo diría yo además con el perdón bondadoso de doctores muy ponderados que se engañaron: el doctísimo Nicolás de Lyra, el señor Antonino y el señor Abulense, al inferir que, porque no los tuvo San Jerónimo como canónicos, no han de tenerse como tales. Así es como dice San Antonino que no tienen autoridad más que como libros de los santos; es decir, como los de San Jerónimo, de San Agustín o de otros semejantes.

[R.b.28] Sea entonces la cuarta proposición que, en la porción de tiempo en el que florecieron San Jerónimo y San Agustín, fue cuando comenzaron a ser tenidos los libros mencionados como canónicos; es decir, después del año cuatrocientos de nuestra redención. Fue entonces, en tiempo de San Jerónimo, cuando fue papa Inocencio I y, como ya hemos dicho con anterioridad, el decreto de éste lo vio San Jerónimo. El mismo siglo fue el de Gelasio, y

fue entonces cuando tuvo lugar asimismo el concilio tercero de Cartago. San Agustín, que no duda de que ésos sean canónicos y, además del lugar citado en el capítulo octavo del libro segundo sobre la doctrina cristiana, dice por ello asimismo en el capítulo catorce del libro primero *Sobre la predestinación de los santos* que el libro de la Sabiduría ha de anteponerse a todos los intérpretes, como cuando le antepusieron en el tiempo a él también los próximos a los Apóstoles, ya que éstos creyeron al aducirlo como testigo no aducir otra cosa que el testimonio divino. También dice en el capítulo treinta y seis del libro catorce *Sobre la Ciudad de Dios* que los libros de los Macabeos no los tendrían los judíos como canónicos. Al contrario, que los tendría la Iglesia por las pasiones de algunos mártires que, antes de la venida de Cristo, combatieron hasta la muerte por la ley. Además de todos estos testimonios, está la clarísima sentencia del ponderadísimo doctor San Isidoro, casi de aquel siglo, en el capítulo décimo del *libro sexto de las etimologías*. Después de retener el catálogo del Antiguo Testamento del modo como lo refiere San Jerónimo en el *Prólogo galeato,* añade cómo hay junto a nosotros un cuarto orden del Antiguo Testamento que lo forman aquellos libros que cortan los hebreos al no recibirlos en su canon y que la Iglesia cristiana honra y predica entre los libros divinos. No conviene dudar entonces de que todos esos libros estén ya restablecidos en el canon.

[R.b.29] Contra esta determinación está sin embargo el argumento de que, como Agustín repite a menudo, recibimos los cristianos desde la tradición de los hebreos el catálogo del Antiguo Testamento. De ahí se dice sobre el salmo cincuenta y ocho de ellos [los judíos]: *"No los mates ni se olviden de mi pueblo"*[80] (Sal 58,12); es decir, de tu ley, como el mismo lee. De todas formas, dice a continuación: *"Dispérsalos con tu poder"*[81] (Sal 58,12). Es que todo cuanto lucharon los judíos contra Roma fue hecho para utilidad de la Iglesia cristiana y, por eso, no fueron muertos, sino que, al sobrevivir, fueron dispersados para convertir en una imposibilidad, por testimoniarlo la ley y los profetas, que cristiano alguno pudiera negar que ésos eran libros de los profetas del Antiguo Testamento, al transmitírnoslos precisamente nuestros mismos enemigos: los judíos. Y repite lo mismo más ampliamente en la *Carta a Paulino,* la cual es la cincuenta y nueve. Allí expone aquello de Caín que, figurando esto, no habría matado al hermano, poniéndole Dios el signo de que nadie lo matara. En consecuencia, si la Iglesia recibió los libros de los judíos y los judíos no los tienen en el canon, ha de deducirse entonces que tampoco la Iglesia debió recibirlos como canónicos. Esto se confirma. Porque, como

[80] La biblia de Nácar–Colunga dice: *Mátalos, Dios, no hagan caer a mi pueblo*.

[81] La biblia de Nácar–Colunga dice: *Hazlos errar con tu fuerza*.

confiesan los doctores, eran guardados los libros del Antiguo Testamento en el arca de la alianza. Esto lo comprueban desde el capítulo treinta y uno del Deuteronomio, ya que mandó Moisés a los levitas con estas palabras: *"Tomad este libro de la Ley y ponedlo en el arca de la alianza del Señor vuestro Dios"* (Deut 31,26).

[R.b.30] Así, es verosímil que Josué probó después su historia y, de esta forma, sucesivamente. De todas formas, no es verosímil que estuvieran en el arca aquellos cinco libros, ya que los hebreos no los tenían como canónicos. Así las cosas, tampoco la Iglesia debió recibirlos. Y esto se confirma. Porque, en el capítulo veintitrés del libro quince *Sobre la Ciudad de Dios,* San Agustín dice que ese libro de Henoc, del cual hace memoria en su canónica el apóstol San Judas, no fue guardado por su excesiva antigüedad en el arca, no teniéndose por tanto después como canónico por más que algunas palabras suyas hubieran tenido autoridad por citarlas ese apóstol. Asimismo debía decirse de estos libros. Es que, como dice cual autor el Damasceno en el capítulo dieciocho del libro cuarto, no se guardaban los libros de la Sabiduría de Salomón y el Eclesiástico en el arca con los otros libros. La misma es la razón sobre Tobías, Judit y los libros de los Macabeos. En consecuencia no los cuenta por eso el Damasceno entre los canónicos. A esto se responde. En primer lugar, que aunque nunca hubieran estado guardados los libros entre los judíos con tanta protección, habría tenido la Iglesia la autoridad de recibirlos como canónicos. Así lo dice San Ireneo en el capítulo veintiuno del libro tercero. Tertuliano dice también en el libro *Sobre la condición femenina* de los libros de la ley que, al haber quedado absorbidos por el fuego en la cautividad de Babilonia, fue Esdras quien los reparó con el mismo espíritu con que Moisés los había escrito. De todas formas, esto lo deja San Jerónimo bajo la duda en su carta a Elvidio. Pudo ocurrir que, aunque los libros que estaban en el templo hubieran sido tomados, hubiera entre otras cosas particulares otros libros quizás, los cuales tendrían la misma autoridad después de haber sido recibidos por la Iglesia de los hebreos. Así las cosas, con mucha mayor fuerza tendría entonces la Iglesia de Cristo autoridad de hacer canónicos estos libros, aunque los hebreos no los hubieran tenido como canónicos. Lo que dice San Agustín de que los judíos son testigos es algo que lo dice como testimonio mayor entre los gentiles y, principalmente, para convencer a los judíos mismos.

[R.b.31] Al otro argumento decimos en primer lugar que, aunque hubiera tenido quizás San Agustín tal sospecha, no es cierto que guardaron únicamente en el arca los cinco libros de la ley, ya que se conservaron en el arca también otros libros. De esta opinión fue asimismo el Damasceno. Podemos deducir de lo que se dice en el veintidós del libro cuarto de los Reyes que el pontífice Helcías encontró entre los tesoros del templo el libro de la ley. Y

también, cuando refiere estas mismas palabras Josefo en el capítulo cuarto del libro décimo *Sobre las antigüedades,* dice que encontró el libro sagrado de Moisés y que no encontró los de los otros. De todas formas, sea lo que sea en la primitiva sinagoga de los judíos, el caso es pese a todo que, tras el regreso de la cautividad, no se tenía tanto cuidado en la custodia del libro de la ley y, especialmente, sobre la venida de Cristo, no podríamos sospechar tampoco sin motivo que los saduceos, los cuales negaban la resurrección según el capítulo veintidós de San Mateo y el veintitrés de los Hechos, mutilaron del canon el libro de Tobías y los libros de los Macabeos, donde se hace tan amplia mención del cuidado que ha de tenerse de los muertos, lo cual es testimonio de la resurrección. Juan Ammonio dice en el libro catorce *Sobre la filosofía* que fue Josefo quien tuvo el primero el libro de los Macabeos como apócrifo y, que fuera lo que fuera de esto, aunque Dios no hubiera revelado a la Iglesia o la sinagoga que esos libros habían sido escritos con el espíritu divino, lo reveló sin embargo a la Iglesia.

[R.b.32] El último argumento es que aquellos libros son apócrifos. Apócrifo es en efecto, como suena el nombre griego, el libro que no tiene autor; es decir, cuyo autor desconocemos. Del Eclesiástico y del libro de la Sabiduría dice San Agustín en el capítulo veinte del libro diecisiete *De la Ciudad de Dios* y en el capítulo octavo del libro segundo de la doctrina cristiana que, aunque sea dicho como de Salomón por la semejanza de la expresión, no dudan los autores de que no es del mismo. Y dice además que ésos fueron compuestos por un cierto Jesús, hijo de Sirac. Aunque lo exponga de este modo en el capítulo cuarto *De las retractaciones,* vuelve otra vez diciendo que descubrió después como más probable que no era aquél su autor. De todas formas, no dice quién habría sido el autor. De este mismo modo se duda de Job y de los otros.

[R.b.33] Voluntad nuestra no es disertar aquí sobre los autores de estos libros al no poder definir algo como cierto. Nadie lo ha definido hasta ahora. Has de ver tú al respecto al señor Driedo. Recoge casi todo en la distinción tercera del libro primero. Dice el Damasceno en el capítulo dieciocho del libro cuarto sólo del Eclesiástico que fue escrito por el padre de Sirac en hebreo, siendo después traducido al griego por su nieto Jesús, el hijo de Sirac. Esto aparece por lo demás desde el prólogo mismo de ese libro al decir el autor: mi abuelo (cf. Eclo, prólogo del traductor griego,7). De la Sabiduría de Salomón se tiene sin embargo como opinión común que fue compuesta por Filón, no el que vivió después del Señor, ya que hay en el libro de la Sabiduría cosas profetizadas y dichas sobre la pasión del Señor, sino por otro Filón, el cual precedió a Cristo en ciento sesenta años, o por el mismo Salomón, como dicen muchos. No intentamos aquí exponer esto; pero, en lo que pertenece al asunto,

ha de decirse que se dice apócrifo un libro en un sentido cuando se ignora su autor por la etimología del nombre. En otro sentido, cuando se ignora si fue escrito por el Espíritu Santo. Esos primeros son considerados apócrifos en la Iglesia y de ahí que, aunque se dude del que escribió el libro de Job, también se duda de los autores de muchos salmos. Se duda todavía también del mismo Pentateuco, de si fue el que escribió Moisés o fue el que lo escribió Esdras tras la cautividad. De todas formas, son todavía apócrifos; pero no hay duda de que fueron redactados por el dictado del Espíritu Santo. Lo mismo decimos de esos cinco libros.

[R.b.34] Al ser posible que alguno llegara a dudar sobre esto, de que pudo ser que un libro no fuera escrito desde la inspiración del Espíritu Santo y que fuera con todo recibido después como canónico desde la inspiración del Espíritu Santo. El ejemplo de esto se halla en que la historia de Tobías, así como la de los Macabeos, hubiera sido escrita por un autor veracísimo; pero que lo hubiera hecho al escribirla a la manera humana. Lo haría a la manera como escribiría ahora uno los anales de los emperadores. Resultaría entonces que, pese a todo, seguirían siendo tan verdaderas aquellas historias escritas que la verdad aquella llegara a ser revelada después como infalible a la Iglesia por el Espíritu Santo. Al parecer, esto pudo hacerse. No hay duda de que pudo escribirse una historia verdadera a la manera humana donde ni una *iota* fuera falsa. ¿Por qué no ha de poder revelar después el Espíritu Santo a la Iglesia en orden a que se recibiera esa historia y pudo revelar a un apóstol que escribiera de algo que es nuevo? Esto equivaldría a decir que el Espíritu Santo habría revelado a la Iglesia por ejemplo que es verdadera la historia de Livio hasta la ultima *iota,* habiendo inspirado a otro para que la escribiera. Aunque pudo errar uno cuando escribía, una vez que escribió lo atestiguado por el Espíritu Santo, no erró al ser poseedor de la autoridad divina.

[R.b.35] Esto se confirma. El apóstol San Judas citó la sentencia de Henoc, según San Agustín, no era tenido este libro siquiera como canónico entre los judíos. En consecuencia, había sido escrito a la manera humana. Pese a todo, la sentencia que dijo Henoc posee autoridad divina, porque fue revelado a San Judas que él había dicho lo verdadero. Por tanto, lo que no fue escrito por el Espíritu Santo pudo ser revelado después como canónico. Por lo demás, dice expresamente a los atenienses San Pablo en el capítulo diecisiete de los Hechos que les predicaba lo mismo que tenían escrito en el altar al Dios desconocido (cf. Hech 17,23). Aquí tenéis entonces cómo aquella palabra compuesta humanamente les fue revelada a ellos que era verdadera por San Pablo. En efecto, pudo ser que esos libros hubieran sido escritos humanamente y, después, los atestiguara el Espíritu Santo a la Iglesia como que eran verdaderos.

[R.b.36] Digo en primer lugar al respecto que habría bastado esto para que

esos libros fueran canónicos; es decir, que se hubiera revelado que son verdaderos, aunque fueran redactados según la costumbre humana. Es que tendrían entonces ya el testimonio divino. Digo en segundo lugar que no hay resistencia alguna para que aquella pequeña historia que tuviera lugar en presencia de los escritores se escribiera tan verdaderamente que no impidiera después que la testimoniara el Espíritu Santo. Hablo aquí de pequeña y estando presentes. Es que, si es larga y sobre los ausentes, la cosa se hace más difícil. Digo en tercer lugar que, de hecho, no es verosímil que hubiera sucedido así, sino que lo fueron todos los tenidos por la Iglesia como canónicos desde la revelación del Espíritu Santo. Así lo dice San Pedro en su canónica: *"La profecía no ha sido proferida* [...] *por humana voluntad"* (2 Petr 1,20). Aunque esto estuvo oculto alguna vez, fue después también revelado.

[R.b.37) La última duda presente es si, aunque tiene la Iglesia la autoridad de recibir los libros y los recibe sucesivamente, tiene ahora autoridad de recibir más y queda aumentado así el número. Esto lo muevo yo por el Waldense. Tiene éste en el capítulo segundo del libro segundo del tomo primero que no puede. En efecto, [negaba] Wiclef la autoridad de la Iglesia en la recepción de los libros canónicos, poniendo como argumentos que, si se admitiera esto, podría caprichosamente recibir dentro del canon cualquier libro sin fin. El Waldense responde a esto con la negación de que pueda ya aumentarse el número de los libros canónicos, diciendo que le ocurre a la Iglesia como al hombre. Ciertamente, es la misma la fuerza en el hombre cuando es adulto que cuando es niño; pero, al ser hombre, ya no puede crecer más. Aunque tenga ahora la Iglesia la autoridad tenida anteriormente, no puede ya aumentar la Escritura por haber alcanzado ésta ya la plenitud de los tiempos, que es lo que dice San Pablo.

[R.b.38] De todas formas, ha de entenderse esto cuerdamente. En efecto, sólo intenta decir [el Waldense] que no puede la Iglesia caprichosamente recibir cualquier libro ya que, en la recepción de los libros, ha de servirse de la tradición o, al menos, de conjeturas de los padres precedentes, llegando hasta los Apóstoles. Quiere decir en segundo lugar [el Waldense] que no se ha de opinar que haya ahora un libro divino que, con mil quinientos años por delante, no haya sido revelado a la Iglesia. De todas formas, no negaría [el Waldense] que, si determinara la Iglesia ahora que un libro es canónico, sería tenido el mismo como canónico, igual en consecuencia que si hubiera determinado un artículo de fe. He aquí sobre los libros del Antiguo Testamento.

[R.b.39] Como dijimos, es veintisiete el número de los libros del Nuevo Testamento. Son veinte aquéllos de los que nunca hubo dudas de que fueran canónicos, excepto entre los manifiestamente herejes. Así lo refiere Eusebio en el capítulo veinticinco del libro tercero. Alguna vez hubo duda al respecto

entre los católicos, como el mismo refiere allí; a saber, hubo duda de la canónica de Santiago, de la segunda de San Pedro, de la tercera de San Juan, de la carta de San Judas y del Apocalipsis. Aunque no refiere muchos allí, fue tenida también alguna vez como dudosa la carta a los Hebreos. Así lo refiere en el mismo libro tercero. También San Jerónimo en el tercero *Sobre los varones ilustres,* en Gayo. Ni siquiera de esos establecemos la exposición al no haber duda alguna ya entre los católicos. San Jerónimo dice de la carta de Santiago al hablar sobre los hombres ilustres que, aunque se hubiera dudado de ella alguna vez, obtuvo poco a poco ya en el tiempo precedente la autoridad. El único que discrepa es Lutero, juntamente con sus cómplices. Precisamente, quiso romperla por decir que la fe sin obras está muetta, pasaje donde queda precisamente turbada su herejía; a saber, que la fe sola es suficiente para la salvación. Aunque refiere Eusebio y otros que es posible que se hubiera discutido sobre el Apocalipsis y no se haga del mismo mención en el concilio de Laodicea, está el hecho de que Dionisio, coetáneo de los Apóstoles, lo cuenta como canónico. Además, fue recibido como Escritura Canónica en el concilio tercero de Cartago, así como en el canon dieciséis del concilio de Toledo y en el concilio de Florencia. También lo fue por los pontífices Inocencio y Gelasio.

[R.b.40] Cuenta San Jerónimo a muchos autores ponderadísimos que, con Dionisio, lo glosaron: Alejandro, obispo en Mileto, San Hipólito y San Ireneo. También fueron recibidas por sus concilios casi todas las cartas que fueron alguna vez dudosas. Es la carta a los Hebreos la única de la que se duda ahora entre varones de una autoridad tal que no debe despreciarse. Entre ellos y tras algunos alemanes, está el señor Cayetano. Éste se esfuerza por probar abundantemente tres cosas en esa carta. La primera, que no fue escrita en hebreo, como lo tiene la opinión común. La segunda, que no fue de San Pablo. La tercera, que no tiene autoridad divina de la que sea valido extraer argumento alguno eficaz en la fe desde ella. Su principal argumento es el de que San Jerónimo, el cual [es tenido] como regla en la recepción de los libros sagrados. Dudó él de que fuera de San Pablo. Este argumento lo recibió gracias al viento del Norte, que es de donde pende todo el mal. Ciertamente, habría preferido yo que nunca hubiera dicho Cayetano estas palabras, no teniendo así que exponer [ahora] en su contra. Si no lo hacemos, no podemos darle aquí el honor que le debemos y que, en otra parte, solemos tributarle.

[R.b.41] Lo primero que parece decir se presenta como afirmación temeraria. Contradice a casi todos los autores. Lo hace además con un argumento muy ligero. Lo segundo es, o al menos parece ser, un error o algo que va contra la determinación de la Iglesia. De todas formas, es lo tercero lo que ha de juzgarse con un nombre peor todavía. Lo primero; a saber, que habría sido escrita en hebreo, no podemos probarlo de otra manera que desde los autores

antiquísimos. Con todo, se cuenta con que, según la referencia de Eusebio en el capítulo once del libro primero, dice Clemente de Alejandría, obispo y próximo a los Apóstoles, que la carta a los Hebreos es claramente de San Pablo, y redactada en lengua hebrea, en cuanto para los hebreos. Como refiere en el capítulo dieciocho del mismo libro, es Orígenes quien lo afirma con mayor fuerza al decir que habla de cómo los mayores le transmitieron que es clarísimamente de San Pablo, así como que la acogieron siempre todos los antiguos mayores nuestros, aunque haya sin embargo algunos que dicen que la habría expuesto en lengua griega. Clemente, discípulo de los Apóstoles. Y dicen en cambio otros que lo hizo San Lucas. Aquí tenéis que no había duda de que fue escrita en hebreo. Se dudaba sin embargo entonces; pero la duda era sólo sobre el traductor.

[R.b.42] Lo mismo dice también San Jerónimo al hablar de la misma carta en su obra *Sobre los varones ilustres*. Dice que San Pablo había escrito como hebreo a los hebreos en hebreo. Para no evocar aquí a más [personas] que dicen que fue de San Pablo, [diré que también] dicen de inmediato que fue escrita en hebreo. Se confirma esto. En efecto, son griegos los primeros autores que afirman que fue hebrea. A éstos se les ha de creer en grado máximo en esta parte ya que, habían podido conjeturar· de ello el no haber sido escrita primero en griego o, y es esto más verosímil, vieron los mismos el ejemplar hebreo. Si no fuera así, no habrían tenido por tan indudable que fuera hebrea. El argumento de ésos [los contrarios a que sea de San Pablo] es que, en el capítulo séptimo de la misma carta a Melquisedec, se tiene como rey de Salem (cf. Heb 7,1), expresión que es interpretada como rey de justicia; luego, como rey de Salem, que es rey de paz. Por tanto, como aquel nombre Melquisedec es hebreo y es apreciado lo mismo que rey de justicia, se sigue que no fue interpretado desde palabras hebreas. En caso contrario habría dicho *Melquisedec, que es Melquisedec*. En consecuencia, ha de decirse como primera posibilidad que esas palabras no fueron escritas por el Apóstol y que fueron añadidas después por el intérprete. También podría decirse que la consecuencia sería que no fue escrita la carta en hebreo o que, al menos, no ha de afirmarse tal cosa. Esto es así porque, si no es de esta manera la explicación, sería la misma la interpretación y no pertenecería al canon. Habría que deducir de esta argumentación que la carta no fue escrita en hebreo.

[R.b.43] Esa colección [de argumentos] tiene muchos defectos. En primer lugar, podrían concluir los mismos de igual modo que el evangelio de San Mateo no fue escrito en hebreo por aquello del capítulo primero: *Emmanuel,* que se interpreta como Dios con nosotros (cf. Mt 1,23). Pese a ello, afirma San Jerónimo, no en un solo lugar sino en todos los lugares de sus obras, que San Mateo escribió en hebreo; es más, dice al hablar en la obra *Sobre los varones*

ilustres que vio él el ejemplar hebreo. A esto no pudo responder Erasmo. Y es, precisamente a éste, al que sigue en esto Cayetano, limitándose a insinuar que quedó engañado aquí San Jerónimo. Es lo que insinúa en la *Apología* contra Zúñiga. Ved el argumento con el que llega a esa desvergüenza. Dice que, si San Jerónimo lo hubiera visto, habría citado alguna vez la palabra hebrea. A continuación, se pregunta retóricamente Erasmo por qué afirma San Jerónimo que lo vio, añadiendo si [él, Erasmo] sospechará que quiere más que el lector quede arrojado a las conjeturas o elevar [él, Erasmo] la voz. Ciertamente, insinúa [Erasmo] que dice San Jerónimo falsamente que lo vio. San Jerónimo lo afirma y Erasmo lo niega. Juzgad vosotros [entonces] a quién hay que creer aquí. Esto basta. De todas formas, puede llegarse principalmente a lo mismo, porque San Jerónimo cita alguna vez palabras hebreas. En efecto, en la carta a Elvidio sobre eso de *"en la caída de la tarde del sábado"* (Mt 28,1), le parece que el evangelio de San Mateo, y éste lo escribió en lengua hebrea, no dijo *en la caída de la tarde,* sino *por la tarde*. En la carta al Damasceno dice *hosanna,* lo cual fue escrito por San Mateo en lengua hebrea y puso *barrama,* que es hosanna en las alturas.

[R.b.44] Ved sin embargo la pertinacia de ésos después de haber comenzado a defender sus opiniones. Erasmo dice que tomó esas palabras del evangelio de los nazareos, no tomándolas en cambio del hebreo de San Mateo. Es una necesidad que ésos caigan dentro de estas estrecheces. Razonamos nosotros de otra manera. En más de diez lugares afirma San Jerónimo que escribió San Mateo en hebreo, no habiendo un lugar siquiera donde dudara. Además de San Jerónimo, afirman sin duda alguna y en todos los lugares San Agustín, el Crisóstomo, Orígenes, San Clemente, Alejandro, Tertuliano, el Damasceno, Ireneo y el mismo Papías, el cual fue discípulo de San Juan, que San Mateo escribió en hebreo. Como dice San Jerónimo, escribió el evangelio por los que habían creído desde la circuncisión. En efecto, después de haber predicado en Judea y tras haber querido pasar a los gentiles, determinó dejar a los judíos su predicación por escrito. Por tanto, no hay duda alguna de que se ha de tener que San Mateo escribió en hebreo. Sin embargo, vieron todos estos padres aquel *Emmanuel* que se interpreta para nosotros: *Dios con nosotros* (cf. Mt 1,23), así como otra: locuciones semejantes. Por tanto, ningún argumento empleado nos ha de llevar a la opinión contraria, sino que hemos de creer más bien que no sabemos resolver que contradecir a la escuela universal de los santos. Ciertamente, esto no lo podemos hacer sin temeridad. Si he dicho esto, es para concluir que, aunque sepamos solventar el argumento de Cayetano, no debía concluirse que no hubiera sido escrita la carta en hebreo.

[R.b.45] Una cosa me admira con todo de Cayetano. Y es que, para negar la carta, dice que ha de tenerse como regla la sentencia de San Jerónimo y el

mismo la pone precisamente en duda. Cuando quiere negar que San Mateo escribió en hebreo, nada cuenta entonces San Jerónimo, el cual afirma lo contrario en los lugares todos sin duda alguna. En lo perteneciente a San Mateo y sin despreciar la autoridad dice algún moderno que, tras el regreso de Babilonia, había muchas palabras caldeas mezcladas con las hebreas y que fue por ello que San Mateo puso muchas palabras caldeas al escribir, expresándolas en hebreo, como es aquello del capítulo veintisiete: *"Gólgota, que quiere decir el lugar de la calavera"* (Mt 27, 33), así como aquello: *"Epheta, que quiere decir ábrete"* (Me 7,34), y aquello de *lama sabathani* (cf. Mt 27,46).

[R.b.46] Hablamos en segundo lugar respecto a lo del capítulo primero de San Mateo: *"Emmanuel, que quiere decir Dios con nosotros"* (Mt 1,23). El *Emmanuel* hebreo es también lo mismo que Dios con nosotros. Entregamos ciertamente esto; es decir, que esa interpretación es del intérprete, en cuanto no se sigue que no sea canónica. Lo primero, porque es verosímil que fue una traducción en tiempo de los Apóstoles. En parte alguna leímos esto; pero me parece que lleva rectamente a la conjetura de que, por eso, fue recibida la traducción por los Apóstoles. De ahí que, como dijimos sobre San Lucas y sobre San Mateo en la anterior relección, tienen sus evangelios autoridad canónica por haber sido recibidos por los Apóstoles. Esto mismo ocurrió entonces al traducir a San Mateo y la carta a los Hebreos. Por tanto, aunque aquellas interpretaciones fueran añadidas por el intérprete, han de contarse con todo como canónicas.

[R.b.47] Me parece sin embargo que hay otra manera de abatir a ese Aquiles. En efecto, pienso que, dado que sean aquellas palabras añadidos del intérprete y no aprobadas por los Apóstoles, han de considerarse sin embargo como canónicas. Admiro además que lo advirtieran quienes están versados en la solución de este argumento. Así lo hago públicamente. Por ejemplo, si no hubiera conservado el intérprete el nombre hebreo de *Emmanuel* y hubiera traducido Dios con nosotros, es claro que tales palabras serían entonces del canon, por haber sido tratado fielmente el *Dios con nosotros*. Pero no pudo traducir así el intérprete griego, ya que tales palabras no tienen la forma de nombre como *Emmanuel*. Es por eso que fue para él una necesidad las dos cosas: guardar el nombre hebreo y transferir el *Dios con nosotros*. Esto no pudo hacerse cómodamente más que con la partícula intermedia de *que es* o de *que se interpreta*. Todo esto ha de considerarse del canon. La partícula que se añade para guardar la concordancia no impide que sea todo del canon.

[R.b.48] Confieso sin embargo que no puede decirse en el capítulo séptimo de la carta a los Hebreos que esa interpretación fue añadida por el intérprete. Parece incluso que es del mismo autor o del intérprete al menos, el cual fue recibido por los Apóstoles. Esto queda claro desde el contexto mismo de la carta

donde se tiene: *"Éste, Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios altísimo"* (Heb 7,1), y sigue ciertamente lo primero: *"Que se interpreta primero rey de justicia"* (Heb 7,2), y, sin embargo, luego: *"Rey de paz* (Heb 7,2); esto es: *"Sin padre, sin madre, sin genealogía"* (Heb 7,3). Se hallan entonces todas estas palabras en el mismo contexto; a saber, primeramente, rey de justicia, etc.; sin padre, etc.; y, por eso, orilló lo primero el autor mismo al poner después lo de sin padre. Esto se confirma primeramente por haber añadido antes en el capítulo quinto al decir de Cristo que fue llamado por Dios pontífice según el orden de Melquisedec, de lo cual trataremos nosotros no sólo con abundancia sino también como algo digno de interpretación. De ahí que lo que había dicho entonces como interpretable queda interpretado en el capítulo séptimo.

[R.b.49) La cuestión está ahora en nuestra repuesta a Cayetano de que, si Pablo escribió en hebreo, ¿cómo es que interpretó en hebreo Melquisedec, diciendo que es rey de justicia? Responderemos que, quizás, ese nombre Melquisedec es equívoco, por más que signifique rey de justicia, y tiene otras significaciones. Expresó por eso el misterio por otros nombres no equívocos. También cabría decir que *Melqui* no es literalmente un nominativo ni es *Sedec* un genitivo. Por eso, lo expresó por genitivo y por nominativo. Así lo dice el Crisóstomo como Melca rey de Salem, de justicia. Es como si alguien interpretara en latín *signifer,* diciendo: *que es el que lleva la señal*. No hizo esto San Pablo para explicar el nombre, el cual era claro. Lo hizo con todo para desagregar y agregar el misterio divino que se significaba por ese nombre: Cristo. También cabría decir por último que escribió San Pablo en hebreo la carta y que fue San Lucas quien la tradujo al griego en tiempo de los Apóstoles, de ahí que la misma traducción quedara aceptada por los Apóstoles y, en consecuencia, fue canónico cuanto añadiera San Lucas.

[R.b.50] El otro dicho de Cayetano es todavía peor; a saber, que aquella carta no fue de San Pablo. Lo es porque, además de decir los autores citados como Eusebio, Clemente, Alejandro que es muy claramente de San Pablo, lo mismo enseñaron también los mayores en todos los lugares. Es Dionisio, discípulo del mismo San Pablo, el cual cita frecuentemente esa carta como de su maestro. Así son las cosas, a menos que como es su costumbre negarlo todo, se vean obligados a negar también que aquél fuera Dionisio Areopagita. De todas formas, en orden a no evocar a todos, recordaré yo a los principales. Como refiere Santo Tomás, fue recibida originariamente en el concilio de Nicea. Así lo refiere en el prólogo de la misma carta. Por supuesto, fue dudosa antes de ese concilio; pero fue entonces recibida. Aunque no se encuentre ahora ese decreto en las actas del concilio, es sin embargo verosímil lo expuesto ya que, al instante, fue recibida en el concilio tercero de Cartago por el papa Inocencio I, en el capítulo séptimo dentro de la *Carta a Exuperio,* así como

por el papa Pelagio juntamente con setenta obispos. Finalmente, fue recibida en el concilio de Florencia, no teniendo valor que se diga que no fue recibida como de fe después de que es recibida igual que otros libros, sin nota alguna que la distinga. El Crisóstomo afirma asimismo sin duda alguna en la *Homilía sobre la misma carta* que fue escrita en Roma por San Pablo. Ciertamente, si a los mismos les agradara el uso universal de la Iglesia, probaría éste abundantemente. La lee [la Iglesia] y la enseña como de San Pablo.

[R.b.51] Al testimonio anterior se añade en primer lugar el argumento de la misma carta, el cual es ciertamente digno de San Pablo. En efecto, trata de mostrar [San Pablo] en la carta entera la excelencia de Cristo y de su sacerdocio respecto al sacerdocio del Antiguo Testamento. Como había cesado ya la ley, no había concurrencia con el Evangelio, el cual fue también el argumento de la carta a los Gálatas contra los convertidos del judaísmo que estaban en ese error. No es verosímil que no escribiera San Pablo a los hebreos sobre la fe de Cristo desde los Apóstoles, el cual quería ser antes anatema por los hermanos, o que, principalmente, que San Pablo no la hubiera escrito al ser convertido del judaísmo. Se añade en segundo lugar que es esta carta una exposición verdaderamente varia del Antiguo Testamento. De allí se deduce que fue escrita desde los Apóstoles o que la escribió sobre todo Pablo convertido desde el judaísmo. Se añade en tercer lugar a esto que se reciben en la misma carta muchas cosas que son hermanas de las que había esparcido en otras cartas. En cuarto lugar aparece el celo muy ferviente con el que es transportado por toda la carta, el cual lleva a solas con mucha claridad a San Pablo o comprueba al fin lo que, al final de la carta, encomienda a Timoteo, enviando la carta por medio de él entre otros y mandando que salude a todos los pastores (cf. Heb 13,23-24). Además, ¿quién podría enviar la carta por Timoteo si no fuera San Pablo, que lo tenía como compañero inseparable? Ciertamente, no dudará que tal carta es de San Pablo el que viera la exposición del Crisóstomo sobre ella y acomodara cualesquiera palabras de la misma carta al espíritu del Apóstol.

[R.b.52] Es mucho peor sin embargo lo que añade Cayetano en tercer y último lugar; a saber, que no puede determinarse duda alguna desde la autoridad de esta carta referente a la fe. Aunque hubiera constancia de que no es de San Pablo, no se sigue, como deduce Cayetano, que no sea canónica. En efecto, hay muchos salmos de cuyos autores tenemos dudas y no dudamos por ello de que sean canónicos. Asimismo, la historia de Job, de Ester y de los Jueces no cuentan con los autores ciertos y, con todo, la Iglesia está cierta de que son Escrituras Divinas. Así es lo que también podemos decir en relación a la carta a los Hebreos. En efecto, podemos nosotros citar el mismo pasaje de San Jerónimo que cita para sí Cayetano. Aunque diga San Jerónimo que no creen todos que es de San Pablo, dice sin embargo que todos consienten unánimemente

en que es de Bemabé, de Lucas o de Clemente. Independientemente de que fuera cualquiera de ellos el que la hubiera escrito, es verosímil que la escribió en tiempo de los Apóstoles, de los que fue por tanto recibida como lo fueron el evangelio de San Lucas y los Hechos de los Apóstoles. De todas formas, no me detengo yo más en esto porque juzgo que no dudamos nosotros de que, ciertamente, sea de San Pablo. Así ha quedado probado.

[R.b.53] El primer argumento de ésos, y también de Cayetano, es que elegimos como regla en la descripción de los libros sagrados a San Jerónimo y éste duda pese a todo de si fue la carta de San Pablo. Pero lo primero de todo es preguntarles por qué no se sirven entonces de San Jerónimo como regla al negar ellos que San Mateo escribió en hebreo y en otros muchos casos. Después, negamos que San Jerónimo sea esa clase de regla, al menos que no sean ahora libros canónicos más que los que lo eran en tiempo de San Jerónimo. En efecto, como dijimos en la conclusión segunda fundamental, recibió la Iglesia sucesivamente los libros canónicos y, si valiera esa regla [la de San Jerónimo], en modo alguno serían ahora canónicos aquellos seis libros del Antiguo Testamento, incluso no lo sería tampoco la carta a Filemón, ni la segunda de San Pedro, ni la segunda y tercera de San Juan. San Jerónimo [dice] que, de todos ellos, se dudó mucho. Dice en concreto de la carta de Santiago que obtuvo autoridad poco a poco. ¿Por qué no hemos de decir entonces lo mismo de la carta a los Hebreos?

[R.b.54] Digo en tercer lugar· que nunca insinúa San Jerónimo haber dudado él de que fuera canónica. Esto le quedará claro al que lee todos los lugares citados por Cayetano. En la carta a Paulino dice que San Pablo escribió a siete Iglesias y que es la octava la escrita a los Hebreos, que muchos ponen fuera del canon. Ciertamente, esas palabras no son del que duda, sino del que cuenta una historia verdadera. Como si dijera yo ahora que la carta a los Hebreos no la ponen en el canon Erasmo o Cayetano, o que no fue siempre cierta como del canon. Por cierto, no estoy por eso insinuando que dudo de esto. Además, refiere en primer lugar de esta misma manera por cierto la historia verdadera en la obra sobre los varones ilustres en la palabra Pablo; es decir, refiere que no se cree que la carta a los Hebreos sea de él por el estilo y distinción del discurso; pero, al instante, añade su opinión o dice ciertamente: He aquí que esta partícula es del que afirma, no del que duda. Ello se debe a que San Pablo escribía a los Hebreos. A causa de la envidia que le tenían, había quitado el título del saludo. Había escrito, pues, como hebreo a los hebreos en hebreo. El caso es que Cayetano sólo cita lo primero y pasa por alto lo segundo.

[R.b.55] En la carta a Evagrio y al hacer la exposición sobre Melquisedec por usar los testimonios de aquella carta, dice [San Jerónimo] que la reciben todos los griegos y muchos de los latinos. Ciertamente, tampoco son estas pa-

labras del que duda sino, más bien, del que se abstiene de opinar; a saber, que la citaba, no sin razón, como canónica. Y es así como dice también San Jerónimo en los capítulos sexto y octavo, por servirse asimismo de los testimonios de esa carta que, sea de quien sea, la misma tiene autoridad. De todas formas, añade otra cosa al exponer *Sobre los varones ilustres* en la palabra Gayo o Bayo. Allí dice que, entre los romanos, no se tiene hasta hoy como de San Pablo. Me admira entonces que quiera lanzar estas palabras sobre San Jerónimo; pero me admira todavía más que, cuando ha presentado Cayetano con un cuidado tan grande cada lugar de San Jerónimo, no se precipitara en la *Carta a Dárdano*. Empieza ésta con las palabras de cómo es que busca Dárdano dónde están estas palabras, diciendo que se ha de decir ahora que esta carta, la cual se inscribe como a los Hebreos, no sólo es recibida por las Iglesias orientales sino también por todos los anteriores escritores eclesiásticos de lengua griega como del apóstol San Pablo, aunque muchos la juzguen de Bernabé o de Clemente, añadiendo que nada interesa de quién sea cuando tiene fuerza eclesiástica y es celebrada diariamente en la lectura de las Iglesias; y anota que, si no la recibe la costumbre de los católicos entre las Escrituras Canónicas, tampoco acogen ciertamente las Iglesias de los griegos con la misma libertad el Apocalipsis de San Juan; termina diciendo que, de todas formas, nosotros recibimos un escrito y el otro, y [que no lo hacemos] en modo alguno siguiendo la costumbre de este tiempo sino la autoridad de los escritores viejos, los cuales se sirven de testimonios del uno y del otro, no como apócrifos sino como de escritos canónicos y eclesiásticos. Esto es lo que dice San Jerónimo. Juzgad vosotros si dudó San Jerónimo.

[R.b.56] En el capítulo segundo de la exposición de la carta a Tito anima [San Jerónimo] a releer la carta a los Hebreos, independientemente de que uno piense que sea de San Pablo o de cualquier otro. Es que ha sido recibida ya entre las eclesiásticas. Cayetano, el cual se afanó mucho por San Jerónimo, habría debido [decir] que respondió ante esto. De todas formas, coloca después como objeción dos lugares de la misma carta, los cuales no parecen dignos de San Pablo. El primero aparece al instante en el primer capítulo. Para probar que Cristo es superior a los ángeles aduce [la carta] aquello del capítulo séptimo del libro segundo de los Reyes como dicho de Cristo: *"Yo seré para él Padre, y Él será Hijo para mí"* (Heb 1,5; cf. 2 Sam 7, 14), cuando se entiende esto literalmente de Salomón, y no parece que San Pablo hubiera aducido esto en sentido alegórico en contra de los judíos, los cuales no reciben esa digresión. El otro se halla en el capítulo noveno. Allí pone la diferencia entre testamento y pacto. Así lo señalaremos al instante.

[R.b.57] Entre tanto, se responde a lo primero cómo intenta San Pablo principalmente declarar en toda aquella carta que las ceremonias del Antiguo

Testamento fueron figuras del sacerdocio de Cristo y que, además, no sólo ceremonias sino historias mismas. Por esto, adujo la historia sobre Salomón del séptimo capítulo del primero de los Reyes, el cual, aunque se entienda literalmente de Salomón, se entendía pese a todo de él, en cuanto figura que era de Cristo. Esto mismo lo confesaban los judíos. No lo podían negar ya que, al instante, se añaden en el mismo capítulo palabras que no pueden entenderse de Salomón más que como figura de Cristo. Tal es el caso: *"Permanente será tu casa y tu reino para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad'* (2 Sam 7,16). En efecto, como los judíos no podían negar que se dice eso como figura del Mesías, no lo adujo San Pablo absolutamente en sentido alegórico, ya que, con la misma razón, trató de persuadir a los Gálatas de que cesó ya la ley vieja porque Isaac, el hijo de la libre, echó al hijo de la esclava, significándose por medio de una alegoría que había de ser reemplazada la ley vieja por la nueva.

[R.b.58] El segundo argumento de Cayetano es que el Apóstol intenta probar en el capítulo noveno que quedó fundado el Nuevo Testamento por la efusión de la sangre de Cristo, siendo figura de ello el capítulo veinticuatro del Éxodo donde, después que Moisés leyó las palabras al pueblo, salpicó al pueblo con la sangre (cf. Ex 24,7-8). Dice Cayetano que no se trataba allí de testamento, sino de pacto entre Dios y el pueblo, y que, por tanto, no habría aducido San Pablo eso como figura; es decir, porque sabía la diferencia existente entre pacto y testamento. De todas formas, este argumento de Cayetano es menos digno del propio Cayetano ya que San Pablo intentaba probar allí solamente que la promesa de Cristo sobre la herencia celeste tenía fuerza de testamento por la efusión de su sangre al ser el testamento la promesa de la herencia, la cual no es lícito aplicar más que por la muerte del testador. Dice que salpicó la sangre al pueblo como figura de Él a la manera como la ley vieja fue promulgada por Moisés. Habría sido ciertamente peor si hubiera querido [decir] Cayetano que ésa fue figura de aquello. Llama a eso testamento, como lo llama la Iglesia. No dice que tendría fuerza de testamento por aquella sangre. De todas formas, lo que se prometía en aquella ley era la herencia y ésta había de obtenerse en la muerte de Cristo.

[R.b.59] Concluye de todas formas también Cayetano no haber necesidad de tal conjetura, al ser claro que tal carta no es de San Pablo al contarse el autor en el capítulo segundo entre los que quedó confirmada la fe por los que la oyeron. San Pablo no recibió la fe de otros hombres sino de Dios inmediatamente. En efecto, prueba él de propósito a los Gálatas que no fue elegido por hombres, sino por Dios para el apostolado (cf. Gál 1,1). Los infinitos argumentos los multiplica a su vez Cayetano. Confiesa en primer lugar que esas palabras pudieron insinuar sospechosamente que correspondieran a San

Lucas, al haber dicho éste algo semejante en el prólogo de su evangelio: *"Según que nos ha sido transmitida por los que desde el principio fueron testigos oculares"* (Lc 1,3). Decimos sin embargo en segundo lugar que esas palabras no suenan disonantes con lo expuesto por San Pablo, ya que quiso insinuar por ellas que no era él de los que habían conversado con Cristo, habiendo oído sobre Cristo desde éstos muchos testimonios. Tampoco es obstáculo lo que dice en el capítulo primero a los Gálatas de que no era apóstol desde el hombre ni por el hombre, ya que intenta probar solamente no haber sido llamado al cristianismo por hombres, sino inmediatamente por Cristo. En efecto, hasta el momento de la vocación perseguía la Iglesia. Asimismo, porque ni fue destinado al apostolado por los otros apóstoles sino por Dios. Así tiene en el capítulo trece de los Hechos: *"Separadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los llamo"* (Hech 13,2), así como lo que sigue allí; a saber, que el evangelio por él predicado viene de él, no de hombres ni por medio de hombres, sino por revelación de Jesucristo (cf. Gál 1,11-12). Por supuesto, esto lo entiende tanto respecto a la verdad de fe como a lo revelado.

[R.b.60] Es sin embargo compatible con esto que aprendió de otros lo que podía saberse a la manera humana, como es lo que Cristo hizo en vida delante de ellos. ¿Quién duda de que, como aparece del capítulo noveno de los Hechos, aprendió muchas cosas de Ananías y de que ése es un modo de hablar de San Pablo? La confirmación de esto reside en que, al contar en el capítulo trece de los Hechos la muerte y la resurrección de Cristo, aduce como testigos a los que estaban al mismo tiempo con él, los cuales son según sus palabras testigos hasta ahora de ello ante el pueblo (cf. Hech 13,31), y no se cuenta él entre ellos; a saber, entre los testigos de la vida de Cristo. Esto es lo que dice allí. Se obtiene entonces correspondientemente que la fe de Cristo fue confirmada para nosotros por los que la oyeron. Sospecho yo que hemos dicho ya mucho de más a favor de esta carta a los Hebreos.

[R.b.61] Quedan por anotarse a pesar de todo dos palabras que son necesarias. La primera es la de si han de considerarse herejes quienes niegan que esos libros son canónicos. Parece que lo son después de que han sido recibidos en el canon por el Sumo Pontífice y los concilios. Esto lo vio Cayetano, así como lo vieron San Antonino *y* el Abulense. En efecto, no lo vio Nicolás de Lyra, al menos no vio [éste] el concilio de Florencia. Aunque hubiera visto otros decretos de los Sumos Pontífices, también es posible que se mantuviera [Nicolás] en aquella opinión de que el Papa podía errar en estas cosas. A esto respondemos que, respecto a los seis libros que no estaban en el canon antes de San Jerónimo, pudo excusarse Nicolás. Pudieron incluso excusarse también San Antonino y el Abulense que vieron el concilio de Florencia. Es así por opinar que no habían sido recibidos como canónicos, sino como de los santos.

Así lo dice San Antonino. Ciertamente, entendieron mal el concilio y los decretos de los Sumos Pontífices. De todas formas, unos varones tan egregios no han de ser juzgados como herejes. Decimos en segundo lugar que, respecto a la carta a los Hebreos, podemos salvar incluso a Cayetano; pero es que habría de decir esto desde un bondadoso perdón, ya que no es tan excusable como los otros. En primer lugar, porque la carta a los Hebreos fue recibida siempre desde el tiempo de los Apóstoles por todas las Iglesias orientales y griegas. Así lo dice San Jerónimo. Después, porque no siguió en esto a ningún doctor ponderado cuando, al aducir aquellos lugares desde San Jerónimo, no existió ese argumento de que San Jerónimo tuviera tal opinión. Así lo mostramos ya. De todas formas, como dio velas al viento del Norte, el cual es en estos tiempos tan contrario a la Iglesia, al hacerlo corrió un gran peligro.

[R.b.62] La duda segunda es la última. Se ha de averiguar si todos los cuarenta y cuatro libros del Antiguo Testamento y los veintisiete del Nuevo tienen la misma autoridad. Respondemos nosotros primeramente que todos tienen autoridad infalible. Porque todos han sido revelados por Dios. Digo en segundo lugar que, con todo, no tienen totalmente la misma autoridad. Así es porque, aunque todos han sido recibidos por la Iglesia, no existe sobre todos la misma certidumbre de que lo hayan sido como canónicos. En efecto, como ya dijimos, se excusan de la herejía los que no creen que esos seis libros del Antiguo Testamento fueron recibidos como canónicos. Sin embargo, no quedarían excusados los que dijeran esto de los evangelios. De ahí que, al instante y desde el principio, dice San Agustín en el libro primero sobre el consentimiento de los evangelios que sobresale merecidamente un evangelio entre la autoridad contenida en los libros santos.

[R.b.63] De todas formas, entre las Escrituras del Nuevo Testamento, sería ciertamente muy peligroso negarle a alguna la canonicidad, por más que fuera de aquéllas o aquélla de la que se dudó. En efecto, aquí es ciertamente donde es juzgado Lutero como hereje por negar la carta de Santiago, aunque se hubiera dudado alguna vez de ella. Aunque fueran sólo los alemanes los que negaran la carta a los Hebreos, no sé si entonces, desde esta circunstancia, los juzgaríamos también como herejes. Esto es lo que se ha dicho aquí del catálogo de los libros canónicos. Era el punto tercero. Por él habíamos levantado estas cuestiones del tratamiento sobre los sentidos de la Sagrada Escritura. Ahora bien, veo que no queda ya tiempo para poder tocarlo. Quizás llegue éste a ocupar otra *relección*. Amén.

[R.b.64] Al Señor uno y trino sea la gloria por siempre. Amén.

c) Sobre los sentidos de la Sagrada Escritura (1538)

[R.c.1] Relección del reverendo padre fray Domingo de Soto, maestro, sobre los sentidos de la Sagrada Escritura, tenida en Salamanca el año de nuestro Señor Jesucristo de 1538. El lugar que ha de releerse está en el capítulo quinto del Apocalipsis: *'Vi a la derecha del que estaba en el trono un libro escrito por dentro y por fuera"* (Apoc 5,1). Primera conclusión. La división de los sentidos en literal y espiritual es propia de la Sagrada Escritura y tiene autoridad de fe católica, así como la distribución también del sentido espiritual descansa en alegórico, moral y anagógico, tanto en la Sagrada Escritura y tal como se lee desde muy antiguo entre los santos padres. Segunda conclusión. Al considerar todos como el sentido literal el que significan verdaderamente las palabras, no hay expresión verdadera que no sea verdadera en sentido literal. Pese a todo, las parábolas y las semejanzas quedan comprendidas en el sentido literal. Tercera conclusión. Como la única autoridad de la Sagrada Escritura tiene a su vez multitud de sentidos literales, no cambia el sentido literal el ser afirmada y citada por quienes son diversos. De todas formas, es citada por los Apóstoles a menudo en sentido espiritual. Así es, por más que se tome el argumento eficaz desde el solo sentido literal.

[R.c.2] De nuevo me empeño yo ahora en intentar abusar de vuestra benevolencia. Con la misma estáis acostumbrados a escucharme siempre que me presento a hablar a vuestro lado del mismo asunto, precisamente ya por tercera vez. Así son las cosas, que ya me habría salido casi de las leyes de Flaco. Escribe éste de la comedia que no debe alargarse más allá del acto quinto. Por supuesto, no quiero llegar yo a esta forma de hacer. Evitaría ciertamente el llegar yo en vez alguna a algo así, si es que puedo quedar ahora sin culpa. De todas formas, como el punto que había establecido exponer desde el inicio era principalísimo y, además, había de ser absurdo hacer otras dos *relecciones,* me pareció desde nuestro instinto, darle ya justamente la última mano; sobre todo, porque, al ser verdad esta clase de argumento que sería tratado ahora por su dignidad y no es de los que pueda producir saciedad en vez alguna, a menos que quisierais favorecer a vuestros oídos, fuisteis precisamente vosotros los que pedisteis con insistencia esto de mí, incluso después. Es que soléis animarnos al encomendar nuestros estudios y hacéis que tengamos siempre mayores trabajos. Pese a todo, los buenos poetas acostumbran a hacer añadidos con mucho arte, de modo que aparezca quien los hace como muy diligente y adornado. Es lo que hace Cicerón precisamente en el último capítulo de la fábula relativa al hermano Quinto. Desconozco todavía si esto nos ha de ocurrir a nosotros al hacer esto ahora.

[R.c.3] Por cierto, ésta es una materia que es muy digna de saberse. De todas formas, no lo es en las líneas en las que ha sido colocada. En consecuencia, no esperéis argumentos difíciles ni estiméis que yo vaya a soltar un nudo como aquel gordiano que desató Alejandro. El plan de este trabajo mira a tres cosas. Y son éstas las acostumbradas. Trataré de mencionarlas primero en ciertos términos desde nuestra capacidad para evocarlas también en el epílogo. De los tres miembros aquellos que había presentado como exposición en el poquísimo tiempo de una disertación, dos los dimos ya como explicados de alguna manera en las disertaciones anteriores. El primero, sobre la autoridad de la Sagrada Escritura. Y el segundo, sobre el catálogo de los libros canónicos que están en el canon. Queda ahora exponer ya el último, sobre los muchos sentidos de la Sagrada Escritura. Y no fue sin motivo el que se releyera esta materia en el presente año. Es que habíamos de leer, si se disponía de tiempo, la materia sobre las leyes donde la principal cuestión es la de si la ley del Antiguo Testamento había anunciado antes espiritualmente, como señal, la de la gracia. Por esto, ese campo es más largo que el que trata sobre los sentidos de la Sagrada Escritura. Además, al extenderse esta *refección* por lo de las dos concluidas vale la pena dirigirnos a establecerla alrededor del mismo tema. Es aquello del quinto del Apocalipsis: "*Vi a la derecha del que está sentado"* (Apoc 5,1).

[R.c.4] Para disponer más claramente nuestra exposición hemos decidido colocarla en seis conclusiones. La primera, cuántos sentidos se distinguen en la Sagrada Escritura. La segunda, cuál es la necesidad o qué ventaja hay para la Sagrada Escritura de la abundancia de multitud de sentidos. La tercera es si esto es común también a las otras ciencias profanas. La cuarta será clarísima, y se pregunta en ella qué sentido ha de considerarse literal y si no hay lugar alguno en la Sagrada Escritura cuando no es verdadero el sentido literal. La quinta, si tienen las palabras mismas en la Escritura muchos sentidos literales. La sexta, y última es justamente si se toma siempre y solamente el argumento eficaz en la Sagrada Escritura desde el sentido literal.

[R.c.5] Así las cosas, versa la cuestión primera sobre el número de los sentidos de la Escritura y sus nombres. Con la finalidad de poner ya ante los ojos desde el mismo vestíbulo la entera materia de la exposición, se dice que los doctores de este tiempo distinguen cuatro sentidos en la Sagrada Escritura. Fue Santo Tomás el primero entre los escolásticos por cierto en descubrir gráficamente esto en el artículo décimo de la cuestión primera de la primera parte [de la *Suma Teológica*], así como también en el artículo segundo de la cuestión sexta del séptimo punto del *Quodlibeto*. Esta sentencia es suscrita así por todos los posteriores. En consecuencia, distinguen primeramente el sentido de la Escritura en dos: el literal y el espiritual. Después, vuelven a dividir el es-

piritual en alegórico, moral y anagógico. Como veremos con mayor exactitud en la cuestión cuarta, el literal es el tenido desde la significación. Por ella, las palabras significan las cosas, sea propia o sea metafóricamente. Propiamente, como eso de que el Señor Dios tuyo es uno. Así aparece en el sexto capítulo del Deuteronomio (cf. Deut 6,4). Metafóricamente, como eso de que nuestro Dios es fuego abrasador (cf. Deut 4,24). En la carta a los Hebreos se considera el sentido espiritual desde lo que fueron instituidas las cosas por las voces en orden a que designaran otras cosas. Aunque sean cosas de la Ley Antigua, las cuales significan que ha de suceder algo en la Ley de la gracia, dan sentido alegórico. Así es el caso de los dos hijos de Abrahán. Enseña el Apóstol en el cuarto capítulo de la carta a los Gálatas que significan los dos Testamentos (cf. Gál 4,24).

[R.c.6] Si las cosas significan algo pertinente a las costumbres, dan las mismas sentido moral o tropológico. Tal es el precepto aquel del libro veinticinco del Deuteronomio: *"No pongas bozal al buey que trilla"* (Deut 25,4). Significa esto literalmente lo que suena. De todas formas, significaba moralmente el hecho *mismo* de que los prelados son dignos del estipendio temporal por las labores espirituales. Así lo expone en el capítulo noveno de la primera a los Corintios el propio Apóstol (cf. 1 Cor 9,9). Asimismo, aquel hecho de Cristo contado por el capítulo veintiuno de San Mateo de cómo salió de Jericó sentado en una asna y entró en Jerusalén entre cantos de hosanna en las alturas de los que le precedían y seguían, designó por analogía el modo como Cristo introdujo a los convertidos de ambos pueblos en la Jerusalén celeste. Son San Jerónimo y Remigio quienes exponen entre otros estos cuatro sentidos. Dicen y declaran con el ejemplo de aquella expresión de Jerusalén que significa literalmente aquella urbe celebérrima; pero añaden también que la ciudad significa moralmente nuestra alma, dando así alegóricamente la militante y, analógicamente, la triunfante. De ahí que enseña la letra del verso lo hecho, la alegoría enseña lo que crees, el [sentido] moral te dice lo que haces, y la anagogía te indica adonde tiendes. Estas cosas se encuentran divulgadas y ciertas entre los neotéricos y, sobre ellas, daremos vueltas en la presente exposición.

[R.c.7] Antes de nada se advierte la existencia de una pequeña duda. Gira la misma sobre cuál es el sentido por el que se toma eso que decimos; es decir, que estas o aquellas palabras tienen tal sentido o multitud de sentidos. La cuestión es si se toma por la significación misma de la palabra o de las cosas, o si se toma más bien por el concepto de la mente que generan las palabras. Respondemos a esto con contestaciones breves. Como es claro, significa el nombre del sentido en primer lugar las potencias corpóreas que captan. Así ocurre en la vista o el oído. De todas formas, se transfiere para significar el concepto de la mente o el juicio, a lo cual llaman sentencia del alma. Por eso,

dice Tertuliano en el libro quinto, que es sobre las cosas generales de las sentencias, que eso que sentimos en el ánimo lo llamaron los viejos sentencias; y añade que, pese a ello, no hablaron así de manera rara. Es que llaman a lo sentido sentencias al estar a la vista los sentidos del cuerpo. De todas formas, tuvo la costumbre de que llamáramos sentido a lo concebido en la mente. Estas cosas, Quintiliano. En consecuencia, los conceptos de la mente reciben en latín también el nombre de lo sentido y de sentido. Es así también como se toma el sentido generalmente por inteligencia. De ahí que, cuando decimos que tales palabras hacen tal sentido o se dice tal sentido desde unas determinadas palabras, se toma entonces el sentido formalmente por inteligencia o concepto de la mente. Y puede recibirse de la misma manera cuando decimos que éste es el sentido de esta carta, siendo aquí entonces causal el sentido.

[R.c.8] Decimos en segundo lugar que se toma asimismo el sentido por la misma significación de las palabras. Así ocurre en esta última proposición. Como el nombre de potencia se desvía al acto desde la misma potencia, y como llamamos a este asentimiento de los principios entendimiento, así es por lo que, por el contrario, se desvía el nombre de sentido que se ha dicho del concepto a la significación de las palabras y, por él, se genera el concepto. A menudo, los doctores llaman inteligencias a lo que nosotros llamamos sentidos de la Escritura. Así, San Jerónimo en el prólogo de la Biblia dice que, en las palabras singulares del Apocalipsis, hay muchas inteligencias de las letras, siendo esto también muy frecuente entre otros doctores. Son llamados éstos en la Sagrada Escritura sentidos. Así sucede en el capítulo séptimo de la Sabiduría: *"Oré y me fue dado el sentido"* (Sab 7,7). También aparece esto en el capítulo primero de la primera a los Corintios: *"Nosotros tenemos el sentido de Cristo"* (1 Cor 2,16). Se obtiene esto mismo en otra parte. Sobre aquella división divulgada de los cuatro sentidos es preciso advertir que, entre los viejos, no se distinguían más que dos sentidos de la Escritura; a saber, el espiritual y el literal, así como que no cortaban por debajo el espiritual con nombres diversos como en alegórico y anagógico; al contrario, lo llamaban indistintamente sentido escondido bajo el literal, partiéndolo en espiritual, místico y alegórico. Son muy frecuentes los ejemplos de los santos al exponer la Escritura, y no se hace necesario tener que traer aquí testimonio alguno.

[R.c.9] Permanece con todo la duda de si aquella división fue inventada solamente por los padres o es de fe también que la Sagrada Escritura contiene bajo el sentido literal otro espiritual y que llamamos espiritual únicamente, al que significan las cosas hechas. A esto respondemos que no es sólo invento de los doctores. Es también fe católica que la Sagrada Escritura tiene un sentido espiritual, hasta el punto de que lo opuesto es herejía clara. Es manifiesto que es éste el fundamento de nuestra exposición. Expone el Apóstol en el capítulo

cuarto a los Gálatas espiritualmente la historia de los dos hijos de Abrahán por la alegoría sobre los dos Testamentos. Y, en el capítulo décimo de la primera a los Corintios dijo: *"No quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres* [...] *siguieron a Moisés bajo la nube y por el mar,· que todos comieron el mismo pan espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual"* (1 Cor 10,1-3). Después de haber recordado cada cosa deduce también sumariamente: *"Esto fue en figura nuestra"* (1 Cor 10,6). Expone asimismo San Pedro ampliamente en el capítulo tercero de su carta primera al arca Noé como figura de la Iglesia. San Juan enseña en el capítulo diecinueve que la muerte del cordero pascual fue figura de Cristo, citando además el capítulo doce del Éxodo: *"No romperéis ni uno de sus huesos"* (Jn 19,36; cf. Ex 12,46). Esto se cumplió en Cristo. Además, no solamente los Apóstoles, sino Cristo mismo, nuestro liberador, pone sobre sí mismo también la Ley Vieja en sentido espiritual al decir en el capítulo doce de San Mateo: *"Como estuvo Jonás en el vientre de la ballena tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre* [...] *en el seno de la tierra"* (Mt 12,40). Y se dice en el tercer capítulo del [evangelio] de San Juan: *"A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre"* (Jn 3,16).

[R.c.10] Es superfluo de todas formas utilizar en cosa tan dudosa textos que no son necesarios. Esa división en dos miembros fue tomada con esos nombres de sentido literal y espiritual de los lugares frecuentes en que aparece en el Apóstol. Así, el capítulo tercero de la segunda carta a los Corintios: *"Nuestra suficiencia viene de Dios. Él nos capacitó como ministros de la nueva alianza, no de la letra, sino del espíritu"* (2 Cor 3,5-6); es decir, no según el sentido literal, como los antiguos entendían asimismo el sentido literal según el espiritual. Por ello, la carta añade: *"Que la letra mata, pero el espíritu da vida"* (2 Cor 3,6). Al exponer San Agustín esto en el capítulo quinto del libro tercero sobre la doctrina cristiana dice que la letra los mata, y, desde ellos, ha de ser entendida espiritualmente o que la entienden espiritualmente en figura. También está esto en el décimo de la primera a los Corintios: *"Todos los padres comieron el mismo pan espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual"* (1 Cor 10,3). Asimismo, se encuentra en el capítulo séptimo de la carta a los Romanos: *"Ahora estamos desligados de la ley* [...] *de manera que sirvamos en espíritu nuevo"* (Rom 7,6).

[R.c.11] Todos estos lugares los amontona San Jerónimo en el capítulo cuarto a los Gálatas en orden a comprobar este doble sentido de la escritura: el literal y el espiritual, al decir que la Ley fue espiritual por el sentido alegórico que contenía debajo de la letra; por eso, llama alimento y bebida espirituales al maná y al brote impetuoso de la improvisada fuente, porque han de tomarse espiritualmente. Asimismo, en la *Homilía séptima sobre el Levítico* expone

de la misma manera; es decir, del sentido literal y espiritual Orígenes eso de que la letra mata, mientras que el espíritu vivifica; así como que se llama sentido espiritual, sea por el espíritu creado, sea por el no creado; lo hace desde el creado, porque, al ser el espíritu lo mismo que el aire o la respiración, es costumbre de la Iglesia llamar espirituales a las cosas espirituales y a las que están separadas de los sentidos; señala que también se dice sentido espiritual por el espíritu no creado, al haber sido ese sentido revelado en la Ley Nueva por el Espíritu Santo. Así lo dice precisamente el Apóstol en el capítulo tercero de la segunda a los Corintios: *"Sois carta de Cristo* [...], *escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo"* (2 Cor 3,3), y en el segundo de la primera carta también a los Corintios: *"Dios nos lo ha revelado por su Espíritu"* (1 Cor 2,10). Aquí tenéis entonces cómo la Escritura consta del sentido literal y del espiritual, como el hombre se compone de cuerpo y alma. De ahí que San Cirilo dijera en el prólogo sobre el Levítico, que otros atribuyen a Orígenes que, como pasó el Verbo de Dios vestido a este mundo, siendo eso ciertamente lo que se veía en él y lo que se entendía, así es también como se ofrece a los hombres escondido bajo el vestido de la letra para que se mire ciertamente a la letra como a la carne y quede oculto sin embargo interiormente el sentido espiritual, sintiéndolo como divinidad.

[R.c.12] [Cuestión segunda] Queda por ver ahora cuál fue aquella división del sentido espiritual en anagógico y moral. Es que hay ciertos teólogos amplísimos. Éstos dicen que ni Orígenes ni San Jerónimo conocieron el sentido anagógico ni el moral. Me admiro yo con todo de que esto no se encontrara ante ellos. Son en otras cosas muy diligentes. El caso es que distingue Orígenes en el capítulo segundo del tratado de los principios[82] los tres sentidos de la Escritura; a saber, el literal, el moral o tropológico y el alegórico, y cita eso desde los Proverbios en el capítulo veintidós. Con todo, describe en consejo y ciencia lo que se parte en tres desde la semejanza del hombre, el cual consta de cuerpo, alma y espíritu. En efecto, lleva el alma al espíritu, al menos por la razón, ya que dice el alma un acto del cuerpo. Con todo, el espíritu lleva al alma en cuanto es elevado sobre el cuerpo y no depende de éste. Dice entonces que, de esta manera, es el cuerpo de la Escritura el sentido literal, siendo el alma el sentido moral y el espíritu el sentido alegórico. De éste tomó Euquerio, obispo antiquísimo de Lyón, tal división en el prefacio de su libro sobre las fórmulas espirituales. Además, el mismo Orígenes expone en el capítulo séptimo de su *Homilía segunda sobre el Génesis* el arca de Noé de tres formas; después de hacerlo literalmente, pasa a hacerlo alegóricamente sobre Cristo, que fabricó el arca en la cruz por la que nos redimió, y lo hace también moralmente del

[82] Así se denominará en la traducción al *Perí arjôn*.

alma de cualquier penitente que se convierte a la cordura con los vicios que le inundan y fabrica el arca en la que se salve según la largura, la anchura y la profundidad; añade que puede también entenderse esto en profundidad; es decir, según la fe, la esperanza y la caridad.

[R.c.13] Asimismo, el propio San Jerónimo en el capítulo dieciséis sobre Ezequiel distingue también los tres sentidos de la Escritura y repite lo mismo en la cuestión doce en la carta a Edibia[83] al citar las mismas palabras del capítulo veintidós de los Proverbios y fundar ese triple sentido en el Apóstol, de manera que el sentido literal sea ése del capítulo décimo de la primera a los Corintios: *"No forniquemos como algunos de ellos fornicaron"* (1 Cor 10,8), y el sentido moral según la tropología sea aquello del capítulo noveno a los Corintios: *"No pongáis bozal al buey que trilla"* (1 Cor 9,9), y aquello del quinto a los Efesios, que es conforme a la alegoría en lo dicho de Eva: *"Por ésta dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer* [...]. *Gran misterio éste"* (Ef 5,31-32). En efecto, no es tan nueva esta exposición de los tres sentidos como ésos piensan. De todas formas, es verdad que no encuentro distinguido en San Jerónimo el sentido alegórico del anagógico. Posiblemente, el primer autor de eso fue San Agustín en el capítulo primero del primero sobre el Génesis según la letra al decir que, en todos los libros santos, es necesario fijarse en lo eterno que allí se notifica respecto al sentido anagógico, hechos que nacen en relación a la letra y que se pronuncian como futuros en cuanto a lo moral. De ahí que Santo Tomás y los demás tomaran los cuatro sentidos de la Escritura desde los nombres de estos sentidos. Ésta fue la segunda parte de esta pequeña cuestión. Ya dijimos que todas se dicen indistintamente espirituales.

[R.c.14] Se llaman en segundo lugar místicos. Tampoco fue tratado esto. Y fue tomado desde el Apóstol, sea en otro lugar o, principalmente, en el capítulo segundo de la primera a los Corintios al decir: *"Hablamos, entre los perfectos, una sabiduría que no es de este siglo,* [...] *sino que enseñamos una sabiduría* [...] *divina, misteriosa, escondida"* (1 Cor 2,6-7). Es llamado sentido místico entonces por estar escondido. Se tomó de los gentiles al tener éstos como solemne no profanar o divulgar las cosas sagradas hechas en los templos de los dioses y guardarlas en secreto. Por eso, fueron llamadas místicas estas cosas. Así lo quieren algunos desde *(mýsos)* que significa crimen, bajo el pretexto de que fuera crimen revelar aquellas cosas. Yo creo sin embargo que no se dice místico a partir de *(mýo)* que significa oculto, sino de *(têréô)*, que es discurso; esto, es, guardado ocultamente y en secreto. Es que la letra m, la cual se pronuncia con los labios prietos, hace *(mýo)* que es oculto y misterioso

[83] Edibia. Aquí se sigue lo que parece designar el manuscrito.

para las cosas sagradas. Porque las cosas sagradas se hacían ocultamente. De ahí, sentido místico; esto es, escondido.

[R.c.15] Se llaman también por lo general los místicos todos alegóricos. Así lo anota Santo Tomás respecto al cuarto a los Gálatas; pero, como dice el Crisóstomo en el mismo lugar, se hace esto abusivamente. Es que la alegoría se halla sólo en la significación de las palabras. No se dice entonces *(agoréyô)*, que es dicción; pero *(allêgoréô)*, que es *digo otra cosa de la que siento,* siendo así la alegoría; esto es, la analogía es una locución figurada. Así lo dice San Agustín en el capítulo once del libro tercero *sobre la doctrina cristiana*. Tal es el caso cuando se dice en el capítulo tercero de San Mateo: *"Tiene ya el bieldo en su numo, y limpiará su era"* (Mt 3,12). Así, la alegoría es también propiamente la translación de las palabras; pero ésta se toma abusivamente por signos que significan otras cosas. De ahí que San Agustín, como lo veremos en la conclusión cuarta, distingue entre la alegoría de lo dicho y la alegoría de lo hecho. De todas formas, el nombre se acomodó ya alegóricamente por lo general a la especie que significa que las cosas hechas del Antiguo Testamento han de ocurrir en la Iglesia militante. En efecto, si significa algo pertinente a las costumbres, se dice tropología de *(trópos)*, que es costumbre y significa algo pertinente a la Iglesia triunfante. Se dice *(anagogía)*, discurso para cosas elevadas.

[R.c.16] A partir de estas cosas es como se sigue finalmente el entendimiento de las palabras de San Agustín en el capítulo segundo del *Inacabado sobre el Génesis* y en el capítulo segundo del escrito *Sobre la utilidad de creer.* Allí dice que se entrega la Escritura de cuatro formas; a saber, según la historia, según la etimología, según la analogía y según la alegoría. En efecto, no asigna entonces como distintos los cuatro sentidos. Dice sin embargo que se declara de cuatro modos; a saber, según la historia cuando se enseña qué está escrito; según la analogía cuando se muestra por qué motivo se hizo. Aquí es donde algunos códices tienen mal la etimología. Así es como la lee Santo Tomás y, también, los modernos. De todas formas, ha de leerse *aetiologiam* de *(aitíos)*, la causa. Cuando se demuestra según la analogía que no se oponen dos lugares de la Escritura, es donde algunos leen precisamente mal anagogía por analogía según la alegoría, cuando lo que se enseña es que la Escritura no ha de entenderse según la letra, sino figurativamente. En efecto, los tres primeros modos pertenecen al sentido literal, siendo el último el que pertenece al sentido espiritual. Esto, sobre la cuestión primera.

[R.c.17] Cuestión distinta es la razón de la necesidad o conveniencia de usar la Sagrada Escritura metafóricamente en sentido literal y, además, de usar las cosas mismas espiritualmente para significar cosas distintas. Y se argumenta en uno y otro sentido en orden a negar lo formulado en la pregunta.

En primer lugar, que no deben usarse las cosas para significar. Se argumenta que no habría sido esto conveniente para la misma sabiduría divina. Lo dice cual autor Aristóteles en el primero *Sobre la interpretación*. Dice que, por su propia naturaleza, han nacido las palabras para significar las cosas o los conceptos de las cosas, haciendo las letras las veces de éstos. En efecto, en esto solo está la naturaleza, mientras las palabras son tenidas para que nosotros las usemos al exponer los conceptos. Es precisamente desde el mismo uso como quedaron instituidas las letras como signos permanentes de las palabras, las cuales han ido pasando. Así lo transmite San Agustín en el capítulo cuarto del libro segundo *Sobre la doctrina cristiana,* al decir que las cosas no se produjeron para significar y que, por eso, al instituir Dios la naturaleza debió servirse de las palabras y de las letras para significar y no de las cosas; añade asimismo que, como Dios dispone todo con suavidad, habla perspicua y lúcidamente de modo que los hombres imbéciles lo entendamos más fácilmente. Y, principalmente, esto es así cuando dice la sabiduría divina en el capítulo veinticuatro del Eclesiástico: *"Tendrán la vida eterna los que me revelan"* (Eclo 24,31)[84].

[R.c.18] De todas formas, no son las cosas signos claros. Son de doble sentido y enigmáticos. El ejemplo lo suministra aquella salida de Israel de Egipto donde el mar estaba asimismo debajo de la nube y era símbolo de nuestro bautismo, que es donde los pecados quedan sumergidos como los egipcios. Pudo sin embargo predecirse esto con las palabras claras de los profetas. Con este argumento se aconseja también que, en el sentido literal, no debió ser entregada la Escritura bajo palabras oscuras y metafóricas, que están más bien para engañar que para enseñar. Por último, se argumenta desde lo que dice San Pablo en el capítulo quince a los Romanos: *"Todo cuanto fue escrito, para nuestra enseñanza fue escrito"* (Rom 15, 4); es decir, para corroborar nuestra fe. De todas formas, como dice San Agustín en la carta cuarenta y ocho al donatista Vicente, y nosotros lo manifestaremos más ampliamente en la cuestión sexta, no se toma desde el sentido místico argumento alguno eficaz relativo a la fe y, en consecuencia, es superfluo el sentido espiritual.

[R.c.19] Ya dijimos que esa conclusión era doble y mostramos por qué se habría sentido Dios no sólo de palabras, sino de las cosas mismas como signos de otras cosas, lo cual pertenece al sentido místico y espiritual, y por qué se hace uso en el sentido literal de palabras metafóricas y con significación impropia. Por la ignorancia de lo uno y de lo otro hubo herejías en la Iglesia. Al instante mismo del nacimiento de la Iglesia negaron muchos convertidos de entre los gentiles que hubiera sido revelado por Dios el Antiguo Testamento,

[84] "Los que me honran obtendrán la vida eterna", según la nota de la edición de la Biblia de E. Nácar y A. Colunga citada.

al no entender que los preceptos judiciales y las ceremonias de la Antigua Alianza fueron figuras de la Ley Nueva. Es lo que les ocurrió a los cerdonianos y a los severianos, y, más tarde, a Maniqueo. Es que, sí uno no entiende la ley aquella espiritualmente, mucho aparece como ridículo, incluido el modo de comer el cordero pascual. Casos al respecto son los del sacrificio de los animales, la aspersión de la sangre, la ley de limpiar a los leprosos y otras cosas del género. Es por esto por lo que San Agustín se sirve de aquel argumento principal en contra de Fausto cuando niega que el Nuevo Testamento viene de Dios, diciendo que es porque no se ha de entender todo a la letra, al haber mucho que ha de entenderse espiritualmente también.

[R.c.20] Aunque concedían otros herejes que aquellas cosas eran figuras de la Ley Nueva, negaban pese a todo el que debían tomarse las palabras en la Escritura metafóricamente, al menos que, siempre que pudiera hacerse, deberían tomarse según la significación propia. De ahí que, como refiere San Agustín en la carta cuarenta y ocho *a Vicente,* entendían los donatistas literalmente de sí mismos por encontrarse en la región meridional aquello del capítulo primero del Cantar de los Cantares: *"Dime tú* [...] *dónde pastoreas, dónde sesteas al mediodía"* (Cant l,7). Decían entonces que sólo ellos pertenecían a la verdadera Iglesia de Cristo. Otros tenían al leer que fue hecho el hombre a imagen de Dios, que Dios tenía efigie humana, principalmente al atribuir la Escritura a Dios miembros humanos como los ojos y las manos. A éstos se les llamó antropomorfistas; es decir, los que se imaginaban a Dios como un hombre. Se lleva ahora incluso la existencia de cristianos que, al bautizarse, soplan la frente con un hierro ardiente por haber dicho Juan de Cristo en el capítulo tercero de San Mateo que se bautizaría en el Espíritu Santo y fuego (cf. Mt 3,11).

[R.c.21] Muchos otros herejes pulularon en la Iglesia por juzgar que era verdadero sólo según su significación propia el sentido literal y no lo era recibir las metáforas. No sólo los herejes. Muchos católicos quedaron en esto engañados. Lo refiere San Jerónimo, tanto en el capítulo diecinueve sobre Jeremías como en el capítulo treinta y seis *Sobre Ezequiel*. Dice que Papías, discípulo de San Juan, entendía según la significación sin metáfora alguna aquello del capítulo veintiuno del Apocalipsis: *"Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo del lado de Dios ataviada"* (Apoc 21,2). Así lo hacía porque afirmó Cristo que había de venir a reinar todavía mil años en una vida feliz con los cristianos en Jerusalén. A éste siguió después Tertuliano en el libro *Sobre la esperanza de los cristianos,* así como Lactancia en el libro séptimo. De parte de los griegos lo hicieron Victorino y Severo.

[R.c.22] Ha de valer entonces la pena anotar por qué se sirve la Escritura de estas metáforas y sentidos espirituales. Y es fácil asignar la razón respecto

a las metáforas y semejanzas pertenecientes al sentido espiritual. Es que eso no es propio y peculiar de la Sagrada Escritura. Es común a todas las ciencias y, principalmente, para los oradores y los poetas. En efecto, existe la metáfora. Como dice Quintiliano en el capítulo sexto al disertar con elegancia sobre las metáforas, hay metáfora al habernos concedido la misma naturaleza que, incluso, los no doctos la utilicen también frecuentemente, tanto la alegre como la clara, de modo que, en la oración, brille con luz propia. La utilizamos por tres causas. Porque es necesario, porque se significa más, o porque explicamos más convenientemente los efectos por medio de la metáfora. En efecto, no pudo San Pedro expresar tan expresivamente la ferocidad y avidez del demonio como llamándole león que da vueltas rugiendo, buscando a quien devorar (cf 1 Petr 5,8). De todas formas, si ésa no es metáfora, se ha de aceptar que es semejanza. Tampoco pudo expresar San Juan con multitud de palabras tan claramente el veneno de los fariseos como por aquella metáfora en la que los llamaba raza de víboras (cf. Mt 3,7). Ni siquiera Cristo expresaría, si no lo hubiera dicho con las propias palabras, con tanta claridad por la metáfora que toda la fuerza de los hombres en la Iglesia se deriva de él: *"Yo soy la vid* [verdadera]. *Vosotros, los sarmientos"* (Jn 15,5). Esta alegoría la continúa San Pablo en el capítulo once de la carta a los Romanos, llamando a los gentiles acebuche injertado en el lugar de los judíos, llegando a ser árboles, cuando los judíos hubieron llegado a ser como los ramos cortados del tronco (cf. Rom 11,17-24).

[R.c.23] Es también la misma la razón de las semejanzas con las que se compara el reino de los cielos a un tesoro escondido en el campo y a la piedra preciosa encontrada por el comerciante, así como otras similares. Esto mismo le corresponde también a las locuciones por medio de parábolas. En efecto y en orden a omitir las demás, se dice que no podría Cristo con lo que significan las propias palabras expresar mejor lo benigna y clementemente que recibe al pecador convertido a la penitencia que por la parábola del hijo pródigo. Verdaderamente, como dice el lírico: De modo más lento indispone más los ánimos lo que se hunde en uno por los oídos que lo que está sujeto a los ojos fieles. En efecto, por empezar el conocimiento desde el sentido según lo dice Aristóteles en el *Primero de la metafísica,* ha sido tenida la vista como el principal de los sentidos. Esas cosas que se ponen como en la pintura, ante nosotros delante de los ojos, nos deleitan más también y nos mueven con una fuerza mayor. Es ésta la razón principalísima por la que Dios nos habla en la Escritura de las cosas espirituales por medio de metáforas y de semejanzas de las cosas corporales. También insinúa a Januario esta razón San Agustín, al hablar de las costumbres de la Iglesia en la carta diecinueve, la cual trata de las alegorías de la Escritura. Dice que es así porque mueven y, como realidades

desnudas, se acercan al amor, poniéndose de los sacramentos entonces incluso sin esas semejanzas.

[R.c.24] Añade de todas formas que, al ser el hombre de naturaleza racional, se anima y se recrea por el mismo razonar y discurrir, yendo desde lo corporal a lo espiritual. Así lo insinúa también San Agustín allí y en el capítulo sexto del segundo sobre la doctrina cristiana al decir que se proveyó divinamente que, bajo la niebla y la oscuridad, fuera entregada la Sagrada Escritura para que sometiera la soberbia con el trabajo, ya que lo investigado fácilmente disminuye muchas veces de valor, mientras que lo buscado con alguna dificultad se encuentra como mucho más grave y mueve con una vehemencia mayor. Apunta asimismo el ejemplo de que, si alguien predicara con palabras simples sobre cómo los fieles buenos, deponiendo las cargas y los cuidados personales, vienen al baño santo del bautismo y cómo, subiendo después desde el bautismo, dan fruto de auténtica caridad de Dios y del prójimo, no gustaría tanto ni movería tanto el ánimo como si lo enunciara por la alegoría escrita en el capítulo cuarto del Cantar de los Cantares. Allí dice el esposo a los fieles de la Iglesia: *"Son tus dientes cual rebaño de ovejas de esquila, que suben del lavadero, todas con sus crías mellizas, sin que haya entre ellas estériles"* (Cant 4,2). En efecto, esa semejanza de todos inocentes esquilados [y] sin lana representan, como en una cierta pintura, a los bautizados inocentes. Son éstas las razones de las palabras alegóricas pertenecientes al sentido literal.

[R.c.25] De todas formas, duda mayor es por qué instituyó Dios en la Escritura no sólo palabras sino las cosas mismas para significar en sentido espiritual. Aquí se encuentra nuestra cuestión tercera de si es propio esto de la Sagrada Escritura. En efecto, es común a las demás ciencias servirse de metáforas y de alegorías. Los teólogos todos dicen sin embargo que el usar cosas para significar es propio de la Sagrada Escritura sola. En efecto, en las otras ciencias no se distingue el sentido literal y el espiritual. La razón la asigna también Santo Tomás en el artículo décimo de la cuestión quinta de la primera parte y en la cuestioncilla primera de la cuestión sexta del séptimo del *Quodlibeto* al decir que Dios, el cual es el autor propio de la Sagrada Escritura, es también el creador de las cosas naturales, componiendo no sólo las palabras sino instituyendo también las cosas mismas para significar. De todas formas, se argumenta y se dice que no es esto propio de la Sagrada Escritura, ya que se encuentra también en las otras ciencias profanas.

[R.c.26] Algo solemne fue entre los antiguos egipcios no divulgar los misterios de la sabiduría en letras comunes sino designarlos por ciertas semejanzas de cosas y figuras de animales bajo el misterio, para que tuvieran una mayor estima. Entre otros, lo refiere Macrobio en el *Libro primero de las saturnales*. Así, para significar el círculo anual reproducían una serpiente de

tal manera enroscada que tuviera insertada la cola en la boca. En efecto, es así como el año corre en momentos temporales de flujo y de reflujo. Los griegos también expresan la sentencia esa de *(spéyse bradeôs)*, que es deprisa lentamente, con el delfín enroscado alrededor del ancla ya que, siendo el ancla la que detiene la nave, significa que se ha de consultar a la naturaleza antes de emprender una obra, mientras el delfín, animal brillantísimo, significa que, tras la deliberación, se ha de obrar rapidísimamente; el círculo significa por su parte que esto ha de observarse siempre. Dice también San Agustín en el capítulo tercero del libro tercero *Sobre la doctrina cristiana* que usaron los gentiles este modo de filosofar para significar por cosas otras cosas. Así lo refieren los poemas de Claudiano *Sobre Neptuno*. Éste era representado de tal forma que sus largos cabellos, barbas y canas figuraban las olas del océano y de los ríos: Tú, padre Neptuno, a quien los canos aladares resuenan ceñidos del estruendoso mar; tú de cuya barba perenne brota el Océano inmenso y entre cuyos cabellos discurren errantes los ríos.

[R.c.27] Asimismo, en las comedias de los poetas quedan anotadas las costumbres de los hombres por cosas que allí se hacen. Así, en Plauto se subraya la habilidad y astucia de los siervos. En Tais se hace referencia a los halagos de las meretrices con que suelen burlarse de los hombres. Menedemo designa el amor excesivo como un parto. Desde allí expone Plutarco moralmente muchas alegorías de los poetas. A éste hace referencia Tertuliano sobre cómo han de ser escuchados los poetas. A todo esto se añade que todas las *Metamorfosis* de Ovidio se hayan expuesto mediante alegorías de cosas. No es posible llevar fábula alguna a los inconstantes ni lo es acomodar a los temerarios lo que corresponde a los esclavos. Por último, se argumenta que los espíritus establecen también cosas en orden a significar y engañar con ellas a los hombres. Así, entre otros, puede verse esto en Cicerón en su libro *Sobre la divinidad y el hado*. En lo exterior de los animales presagiaban los gentiles lo futuro y, según Livio, doce buitres asignaron la dominación para Rómulo, encontrándose otros augurios innumerables y portentos, tanto por otros como por Numa Pompilio. Desde ellos hay constancia de que los espíritus predicen el futuro con las cosas mismas.

[R.c.28] ¿Qué quieren decir entonces los teólogos cuando afirman que esto es propio de la Sagrada Escritura, de modo que unas cosas sean figuras de otras? Se responde aquí con lo expuesto por Santo Tomás en el artículo último de la cuestión séptima del *Quodlibeto,* al decir que es propio de la Sagrada Escritura que, al llevar las cosas su curso natural; es decir, cuando han sido producidas primero en la naturaleza de las cosas, o cuando se ha hecho en serio la historia por necesidad humana u otro verdadero fin, quedan producidas entonces y realizadas con la intención de significar otras cosas. Es verdad que,

en las otras ciencias, se imponen en orden a significar las cosas que no fueron hechas para significar, o se inventan cosas que no sucedieron para significar. El ejemplo lo suministra el maná que baja del cielo y el agua que mana de la piedra, así como toda la historia de la salida de Israel de Egipto. En su primera significación fue hecho todo esto para significar. De todas formas, imponen los hombres la serpiente y otros animales para significar aquello para lo que no fueron hechos. Asimismo, imaginan comedias, que no son historias, y los espíritus inventan signos, que generalmente son falsos. A ello se debe por supuesto que esas cosas realizadas para significar como representaciones de comedias hacen las veces de la voz o de la escritura. Por eso, ha de considerarse esa significación como literal. Y es entonces cuando es adecuada la razón de que, porque Dios es el creador, puede instituir la misma en su primitiva condición para significar; pero, ¿por qué necesidad o por qué se hizo?

[R.c.29] Es posible que les parezca a otros más congruente una razón distinta; pero nosotros juzgamos ésta como clarísima de este sentido espiritual significado por las cosas. Creo que eso agradó a Dios para resultar encomendada principalmente la fe del Mesías que había de venir y persuasiva para el mundo. Además, no quiso predicar sólo con las palabras, sino prefigurarlo también con las cosas. Es que, si se significaba con las solas palabras y, principalmente, con las solemnidades, sacrificios y ceremonias donde todo el pueblo giraba a diario, no podían ignorar esa fe y, por esta causa, se prometió en Egipto que los hebreos padecerían tan grave y duramente en orden a que el beneficio de la liberación, que era figura de Cristo, les quedara como memoria perpetua. De ahí que se hable en el capítulo doce del Éxodo de lo que había de ser la milagrosa salida de Egipto: *"Guardaréis este rito, como rito perpetuo para vosotros y para vuestros hijos*. [...] *Cuando os pregunten vuestros hijos: ¿Qué significa para vosotros este rito?, les responderéis*. *Es el sacrificio de la Pascua del Señor, que pasó de largo, por las casas de los hijos de Israel en Egipto cuando hirió a Egipto"* (Éx 12, 24-27).

[R.c.30] ¿A qué se debe una recomendación tan grande del beneficio si no se hace para que bajara más profundamente a sus corazones la figura del Mesías que había de venir? Y aunque no entendió todavía aquel pueblo los misterios, se convierten con todo para nosotros en argumentos máximos en orden a robustecer una fe que ha sido prefigurada con unas obras tan grandes. Por esta razón, aducían el Apóstol y nuestro mismo redentor obras y ceremonias de la Ley como figura del Evangelio. Una razón distinta es que ocurrió así, para que los misterios de la fe no se divulgaran a todos. Si se hubieran entregado con sólo palabras, habrían podido ser motivo de irrisión para la plebe vulgar e incrédula. En efecto, no reveló Dios por eso la fe para Mesías que había de venir al instante al orbe entero, sino que agregó al muy fiel Abrahán, entre-

gándole a él propiamente como en secreto y confiándole esa fe que, además, quiso revelar como misteriosamente hasta que fuera revelada por Cristo a los hombres captados por la fe. De la misma manera, lo instituyó Cristo también después a los Apóstoles, según el capítulo séptimo de San Mateo: *"No deis las cosas santas a los perros ni arrojéis vuestras perlas a puercos, no sea que las pisoteen con los pies"* (Mt 7,6). Asimismo, en el capítulo trece de San Mateo se dice: *"Los discípulos le dijeron: ¿por qué les hablas en parábolas? Él les respondió diciendo: A vosotros os ha sido dado a conocer el* [misterio de Dios; esto es, del] *reino* [...]*; pero a ésos, no*. *Porque* [...] *viendo no ven"* (Mt 13,1-13).

[R.e.31] Ahí tenéis cómo es propio de la Sagrada Escritura usar los sentidos espirituales y por qué agradó esto a Dios. Además, todo lo dicho se señala en palabras del título asumido para que, al fin, lo consigamos. Dice San Juan: *"Vi a la derecha del que estaba en el trono"* (Apoc 5,1). Atribuye la derecha de Dios al Hijo. A éste le atribuye que sea el principio y el talento de hacerlo todo. Está también allí el libro de la Sagrada Escritura, porque se le atribuye a él asimismo el ser la sabiduría del Padre. Está a su vez escrito por dentro y por fuera. Por fuera, respecto al sentido literal. Por dentro, en cuanto al espiritual. En efecto, aunque hay otras exposiciones también de estas palabras, como puedes pensar que la sabiduría de Dios se extraiga hacia fuera escrita por la ciencia antes dicha por la que se comunica exteriormente en razón de las cosas, y hacia fuera en cuando a la razón especulativa, no siendo desde la derecha operativa. Y aunque hay otros que lo exponen diversamente, es con todo verdadero sentido de la Sagrada Escritura en relación al literal y espiritual. Así lo exponen San Jerónimo y San Gregorio. Precisamente, también en el capítulo segundo de Ezequiel se hallan casi las mismas palabras: *"Vi que se tendía a mí una mano que tenía un rollo*. [...] *Estaba escrito por delante y por detrás"* (Ez 2,9). Dice así San Agustín también en la homilía cuarta sobre el Apocalipsis que ese libro es la Sagrada Escritura conteniendo los dos Testamentos; de ellos, es el Nuevo el que está adentro, mientras que el Antiguo tiene oscurecida la plenitud de todos los misterios; y, precisamente, permaneció sellado hasta la pasión y resurrección de Cristo; que, además, quedó anulado como los testamentos de los muertos, a los que no se les quita el sello si no han muerto los testadores; que se debió a ello lo dicho por San Juan al ángel de Filadelfia en el libro tercero del Apocalipsis con el que se designa a la Iglesia al serle dada *"la llave de David, que abre y nadie cierra, y cierra y nadie abre"* (Apoc 3,7).

[R.c.32] Se dice *llave de David* al Espíritu Santo en orden a entender a los profetas. Es que, con el nombre de David, entienden por excelencia los profetas todos. Y *cierra y nadie abre,* porque, si no lo revelara Dios, es

imposible que tuviera ese sentido. Y *abre y nadie cierra,* porque lo revelado por él nadie lo puede negar. Dice así el Apóstol también en el capítulo segundo de la primera a los Corintios: *"Ni el ojo vio, ni el oído oyó,* etc. [...]*; pero Dios nos lo ha revelado por su Espíritu; que el Espíritu todo lo escudriña"* (1 Cor 2,9–10), añadiendo: *"Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido. De éstos os hemos hablado, y no con estudiadas palabras de humana sabiduría, sino con palabras aprendidas del Espíritu de Dios, adaptando a los espirituales a las palabras espirituales, pues el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas porque hay que juzgarlas espiritualmente. Al contrario, el espiritual juzga de todo* [como dice la Escritura]. *Porque, ¿quién conoció la mente del Señor para poder enseñarle? Mas nosotros tenemos el pensamiento de Cristo"* (1 Cor 2,12-13). En figura de esto cubría el rostro con un velo Moisés al entregar la Ley al pueblo, como se tiene en el capítulo treinta y cuatro del Éxodo como si escondiera bajo el velo los misterios (Ex 34,33). Ése era el velo también que quería levantar David al decir: *"Abre mis ojos, para que pueda ver las maravillas de tu ley"* (Sal 118,18). Ese velo se rasgó asimismo en la muerte de Cristo quedando manifiesto el sentido espiritual de la Escritura al haberse cumplido las Escrituras; es decir, todas las figuras. Lo expone así el mismo Apóstol en el capítulo tercero de la carta segunda a los Corintios. Y esto, sobre la cuestión tercera.

[R.c.33] La cuestión cuarta es principal y trata de averiguar qué ha de considerarse sentido literal. Es ciertamente Santo Tomás el que habló muy exactamente entre los escolásticos al respecto. Con muy pocas palabras dice que sentido literal es el que se tiene por la significación por la que las palabras significan las cosas. Y, ciertamente, se tenía esto entre los antiguos infaliblemente por definición; pero, sin causa, no quedaron contentos los modernos con esta definición. Así, dice el Burgense en la adición primera sobre el prólogo de la Biblia que esa definición queda empequeñecida ya que hay muchos lugares de la Sagrada Escritura que, aceptados según la significación de las palabras, darían un sentido falso, lo cual resulta patente en las parábolas y las metáforas, como cuando se dice brazo de Dios, dedo de Dios, pensando por eso que debe añadirse que un sentido es literal por ser intentado por el autor principal de la Sagrada Escritura, el cual es Dios o, si no, otros [serán los sentidos].

[R.c.34] Ni los más jóvenes ni los modernos aprueban tampoco hasta hoy esa definición del Burgense. En primer lugar, porque Dios intenta con un acto único y simple los sentidos todos, tanto los literales como los espirituales, y, pese a ello, no son los literales espirituales. Se confirma esto porque Dios intentaba de manera más principal en las figuras de la Vieja Ley los misterios de

Cristo que el sentido literal. De todas formas, aquellos sentidos del misterio no eran literales allí, diciendo por eso al fin que el sentido literal es el que intenta el autor de la Escritura y no Dios; a saber, el ministro que es el hombre, se trate de un profeta o de un apóstol. De esto deducen como admirable corolario que la misma autoridad proferida por autores diversos en diferentes lugares posee diversos sentidos literales por sólo haber sido proferida por diversos. Así es aquello de la Escritura proferida por Moisés en el capítulo doce del Éxodo: *"No romperéis ni uno de sus huesos"* (Éx. 12,46; cf. Jn 19,36). Al respecto, el sentido literal es del cordero pascual; pero, de la misma sentencia proferida por el capítulo diecinueve de San Juan, es el sentido literal del mismo Cristo y, si llega a leer la Iglesia incluso la misma Escritura en diversas celebraciones, da solamente lugar por esto a diversos sentidos literales. Así ocurre en eso del capítulo décimo de San Lucas: *"Entró Jesús en una aldea"* (Lc 10,38), que se lee en el domingo cuarto después de Pentecostés. Tiene sentido literal aquella historia que sucede. De todas formas, cuando se lee en la fiesta de la Asunción de la Bienaventurada Virgen María, tiene sentido literal sobre el mérito y premio de la Bienaventurada Virgen. De todas formas, sea lo que sea de estas adiciones del sentido literal, opino yo que el sentido verdadero es el que se obtiene desde la significación de las palabras, no habiendo necesidad en realidad de añadir nada más. No comprobamos estas definiciones por un medio distinto del que deben establecerse las definiciones; es decir, desde el modo universal de hablar y desde los nombres de los que no se ha de apartarse uno temerariamente. Si la razón no nos impulsa a lo contrario ni, por cierto, los santos todos, definimos el sentido literal solamente como el que se tiene por la letra y es esto lo que hace sonar el nombre, siendo sentido espiritual el que significa místicamente por las cosas hechas.

[R.c.35] Asimismo, se argumenta por tenerse por lo mismo entre los doctores averiguar el sentido verdadero de la letra y el sentido literal, siendo también lo mismo exponer cuál es el sentido verdadero por la letra y cuál es el literal. Y se confirma esto porque, según dice Aristóteles, debe ser la definición del todo más que brevísima. En orden a robustecer esas definiciones basta responder a las otras. Por eso, respondemos al señor Burgense y a otros modernos que, cuando dicen Santo Tomás y todos los antiguos que el sentido literal es el que pertenece a la significación de las palabras, sobreentienden el género de lo definido. Piensa que hay una palabra, ya que no sería literal ni espiritual, si no la hubiera. En efecto, el sentido literal es el único que se divide en esos dos miembros y los entienden por significación propia o metafórica. Es que la una y la otra pertenecen al sentido literal, siendo precisamente en estas dos cosas engañados tales modernos. Y le negamos ahora al señor Burgense que un sentido literal sea falso si fuera preciso tener esa definición. Es que,

cuando los miembros hacen un sentido falso según la propia significación, no es el sentido ese literal, sino metafórico. Será entonces literal, como lo es el de esas palabras: *"Yo soy la vid. Vosotros, los sarmientos"* (Jn 15,5). El sentido literal es metafórico. No es tampoco sentido literal el de nuestro tema: *"Vi a la derecha del que estaba en el trono"* (Apoc 5,1), si se toma según la propia significación sino según la metáfora. Confesamos volver a esto mismo si dice alguno que el sentido verdadero es el intentado por el Espíritu Santo. Es que es así. Todo sentido literal es intentado por el Espíritu Santo, como lo es todo el espiritual. De todas formas, no hay necesidad de añadir eso en la definición.

[R.c.36] Pero, ¿qué ha de decirse en lo que importa a esos más jóvenes y a los modernos? En primer lugar, que se equivocan al imponer a Santo Tomás esa definición del sentido literal. Es que, aunque diga el mismo que el sentido literal es el intentado por el Espíritu Santo, no entiende que sea ésa la definición del sentido literal, sino que es la condición común también del sentido espiritual. Es más, distingue expresamente entre el espiritual y el literal al significarse éste por las palabras, mientras lo es aquél por hacerlo por las cosas. En consecuencia, carecen ellos de argumentos. Se argumenta después contra la definición de ellos por definir que el sentido literal es el que intenta el autor secundario. Así lo dicen. En tal caso, lo sobreentienden absolutamente y, de la misma manera, dirían otros que sobreentienden que el sentido literal es el sentido intentado por Dios; a saber, por la letra inmediatamente. De esta manera, argumentan en vano contra ellos sobre el sentido espiritual si entienden absolutamente la diferencia. Nada vale. En efecto, igualmente intenta los sentidos espirituales el autor secundario: el profeta o el apóstol. ¿Dudará alguno de que Moisés hubiera entendido muchos misterios del Mesías futuro elegido por Dios al ser el más excelente de los profetas al haber visto a Dios cara a cara, siendo evidente que le reveló en secreto la ley que escribió? Lo mismo ocurre con el caso de David, el cual dice que su lengua es como la pluma del que escribe velozmente; es decir, del Espíritu Santo, como lo expone San Ambrosio. Lo decían los profetas precisamente porque veían de lejos. Así lo enseña San Agustín en el duodécimo *Sobre el Génesis a la letra*. Santo Tomás lo hace en la cuestión diecisiete de la *Secunda Secundae*. Principalmente, no se ha de dudar de que los Apóstoles intentaran los sentidos místicos como literales.

[R.c.37] Se argumenta en segundo lugar que nada impide que uno sea el sentido intentado por el Espíritu Santo por la letra, el cual no sea intentado por el profeta, principalmente en las proposiciones equívocas. Así lo prueba ampliamente San Agustín en el duodécimo de las confesiones. Lo veremos nosotros también en la cuestión quinta sobre la proposición: *"Al principio creó Dios los cielos y la tierra"* (Gén 1,1). En efecto, aunque el profeta deba entender lo que dice, no es con todo necesidad alguna que penetre todos los

sentidos; es más, se tiene en el capítulo veinte del cuarto de los Reyes (2 Re 20,l) y en el treinta y ocho de Isaías (Is 38,1) que este profeta anunció a Ezequías que había de morir, así como anunció también Jonás a los ninivitas que habían de ser aniquilados (Jon 3,4). No conocieron que se trataba de una profecía conminatoria y que no había de ser así. Entonces, si es tal el sentido intentado por el Espíritu Santo mediante la letra, lo será aunque no sea intentado por el autor secundario en sentido místico. Se argumenta en tercer lugar y se dice que la definición debe constituirse por lo que le conviene absolutamente a lo definido. De suyo, convienen a la Sagrada Escritura como a lo revelado e intentado por Dios. Accidentalmente, en cuanto es por el hombre, al poder crearla por sí solo sin ministro humano. Así creó el mundo. A partir de esto se argumenta y se dice que, si Dios la hubiera creado por sí solo, sería el uno intentado por Dios por la letra y el otro por las cosas. En consecuencia, debe asignarse de la misma forma ahora la distinción y no, precisamente, en relación al autor secundario. Es entonces la definición del sentido literal, sentido en verdad o intentado por el Espíritu Santo, lo que se convierte en eso mismo que se tiene por la significación de las palabras.

[R.c.38] Queda la duda todavía aquí cuando la proposición es equívoca y tiene muchos sentidos verdaderos. Quiere saberse si todos ellos son literales. Examinaremos esto sin embargo en la cuestión siguiente después de que dudara alguno sobre esta definición. Es que hay muchas proposiciones falsas en sentido literal en la Sagrada Escritura. Así son aquéllas del capítulo segundo del Génesis: *"Seréis como Dios, conocedores del bien y del mal"* (Gén 3,5). Aquello también de Caín: *"Insoportable es mi castigo"* (Gén 4,13). Lo es aquello del evangelio de que, en Beelzebul, príncipe de los demonios, etc. (cf. Lc 11,15). Hay otras de este género. Esta duda se encontrará en todas las opiniones que se han contado. En efecto, ha de decirse que no toda proposición que está en las biblias es Sagrada Escritura. Lo es la que es afirmada por el autor de la Escritura. Es que es lo mismo proposición de la Sagrada Escritura y proposición revelada, al menos que pertenezca al sentido literal lo que afirma el profeta o el apóstol al escribir. Moisés no afirmó: *"Seréis como Dios"* (Gén 3,5). Fue la serpiente la que dijo esto, y tal es el sentido literal. De la misma forma, no afirmó el evangelio que Cristo hiciera salir a los demonios. Eran los judíos los que lo decían. Por eso, nada impide que sean esas proposiciones falsas, lomadas naturalmente. De ello se sigue que secundaron mal los modernos la doble o triple autoridad de la Sagrada Escritura, sea a favor del autor o del compilador. Es que el que afirma algún dicho no se dice autor, ni siquiera secundario. No son entonces autores secundarios los demonios ni los judíos. Decían muchas mentiras. Así es, porque no hablaban por el instinto del Espíritu Santo; incluso, de eso que se dice en el capítulo veinte del cuarto de los Reyes

que dijera Isaías a Ezequías: *"Vas a morir y no vivirás más"* (2 Re 20,1), no es el autor Isaías. Lo es el que escribió el libro de los Reyes. El mismo afirma que habría dicho esto Isaías. De todas formas, ha de señalarse principalmente esto en esta cuestión para que cualquiera entienda con ejemplos la diferencia entre el sentido literal y el espiritual. Dijimos que el sentido literal es el que se obtiene por la significación de la letra, sea la propia o la metáfora. Es espiritual la que se tiene por la significación de las cosas.

[R.c.39] De aquí surge una duda. Parece entonces que, en muchos lugares, no podemos distinguir entre el sentido literal y el espiritual. A partir de aquí se argumenta y se dice que hay significación metafórica cuando se transfiere la palabra desde la significación propia a la impropia, por la semejanza de las cosas significadas. Así, león no sólo se transfiere para significar a Cristo y, por la semejanza de la ferocidad, se transfiere para significar al hombre o al demonio. En efecto, es la metáfora lo mismo que la translación. Se argumenta entonces que, cuando se dice en el quinto del Apocalipsis: *"Ha vencido el león de la tribu de Judá"* (Apoc 5,5), la duda está en qué sentido signifique a Cristo. El mismo animal significa a Cristo y, de esta manera, aparece como sentido espiritual. Además, el nombre significa el mismo también metafóricamente. Así aparece como sentido literal. Del mismo modo, hay duda cuando dice Cristo en el quince de San Juan: *"Yo soy la vid*. *Vosotros, los sarmientos"* (Jn 15,5). La duda es si es sentido literal por la significación por la que las cosas significan cosas o es literal por la significación metafórica de los nombres.

[R.c.40] Se ha de anotar aquí que la alegoría es doble. Así lo hace San Agustín en el capítulo cincuenta *Sobre la verdadera religión*. Ante todo, está la alegoría del discurso y está la alegoría del hecho. Con otros nombres, está la alegoría de la historia y está la alegoría del sacramento. La alegoría del discurso o la alegoría cercana de la palabra se da por la alegoría por la que se hace uso de alguna ciencia. Es ésta la alegoría o significación de la palabra por translación. La alegoría del hecho es la que llaman los teólogos sentido alegórico y, como citamos antes al Crisóstomo, se dice abusivamente entonces alegoría ya que, propiamente, se dice en griego *typo*, y figura en latín, cuando una cosa es figura de otra. Ha de tenerse en cuenta entonces esta regla para conocer cuando está el sentido literal y cuando está el literal metafórico. Si significan las palabras algunas cosas hechas que fueron ciertamente hechas para significar otras cosas, es el sentido literal y, por el mismo, significan las palabras esas cosas. Y es espiritual si, por él, significan las cosas otras cosas.

[R.c.41] Si no se toman las palabras por las cosas que significan propiamente y no significan allí cosa hecha alguna, sino que se toman las palabras por las cosas que significan metafóricamente, es literal entonces el sentido. En

forma alguna hay sentido espiritual allí, en el metafórico. El ejemplo es que Isaías proclamó en el capítulo noveno la concepción de una virgen y el parto: *"He aquí que la virgen grávida da a luz un hijo,* etc." (Is 7,14). Ese sentido es literal también según la propia significación de las palabras. Por eso, ni hay allí sentido alguno espiritual ni literal metafórico. De todas formas, proclama Isaías la misma concepción en el undécimo al decir: *"Brotará una vara del tronco de Jesé, y retoñará de sus raíces una flor"* (Is 11,1). No se significa allí cosa alguna realizada. De todas formas, aquellas palabras: vara y flor, no se toman por los principios que significan sino como algo metafórico; a saber, de la Virgen María y de su Hijo Bendito. Por tanto, no hay allí sentido alguno espiritual. Al contrario, ese sentido es metafórico.

[R.c.42] De todas formas, se representa en el veintisiete de los Números el mismo concepto por aquella vara de Aarón que germinó entre otras puestas por Moisés ante el Señor en el tabernáculo del testimonio. Esas palabras se toman en lo que significan propiamente. Las cosas hechas significan sin embargo el parto de la Virgen. No hay entonces allí metáfora alguna. Al contrario, el sentido es literal y espiritual. De la misma manera, tienen sentido literal en el capítulo diecinueve del Génesis esas palabras de que se convirtió la mujer de Lot en estatua de sal al volverse a Sodoma. Por ello significan la cosa hecha. Pero es que tienen también sentido tropológico y, por el mismo, lo hecho significa al pecador que vuelve a caer, al hacerse inútil como la sal después de haberse disipado. Así se tiene en el capítulo quinto de San Mateo. De todas formas, no tienen sentido alguno espiritual, sino literal metafórico aquellas palabras del noveno de San Lucas: *"Nadie que, después de haber puesto la mano sobre el arado, mire atrás es apto para el reino de Dios"*[85] (Lc 9,62). El arado y el que mira atrás no se toman aquí por los significados propios. Se toma el arado metafóricamente por la profesión evangélica por la que el corazón se suaviza y se cultiva con tales deseos. También, mirar atrás es mirar a los deseos mundanos. Por estos ejemplos podría cualquiera juzgar asimismo de otros casos. La historia de la transfiguración del Señor en el monte significa asimismo en sentido anagógico la gloria celeste, en cuya claridad estarán los hombres, la Ley Antigua y Nueva. De todas formas, cuando Cristo dijo: *"Para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino"* (Lc 22,30), no hay sentido alguno anagógico, sino que hay metafórico literal.

[R.c.43] Existe duda sin embargo cuando las palabras significan cosas no hechas verdaderamente, sino imaginarias únicamente, significando entonces ciertamente otras cosas. La cuestión es si ha de distinguirse allí el sentido literal y el espiritual. El ejemplo está en el capítulo octavo de Daniel. Vio

[85] El ms. expone: *de los cielos*.

Daniel aquellos carneros como cuernos excelsos contra el norte y el mediodía a los que no podían resistir las bestias; también vio al macho cabrío que venía del occidente sobre la faz de la tierra toda (cf. Dan 8,4-5). Con tales animales se significa la guerra de griegos y medos, significándose después también la guerra del Anticristo y sus miembros contra los católicos. Por tanto, la duda es si ha de distinguirse allí el sentido literal y el espiritual. Dice sin embargo en aquel lugar que hay allí un doble sentido literal. Uno es menos principal, sobre la guerra de los griegos; y el otro es principal, sobre la guerra del Anticristo con la Iglesia. Parece con todo que haya allí también un solo sentido literal y dos espirituales. El literal, por el que los nombres se reciben propiamente por los carneros y el macho cabrío, realidades que fueron en verdad vistas allí por Daniel. Además, hay un sentido espiritual por el que esos animales significaban a los medos y a los griegos. Hay asimismo otro por el que aquellas gentes significaban a los católicos y al Anticristo.

[R.c.44] Pero decimos pese a todo que no hay allí dos sentidos literales, como quiere San Nicolás, y que tampoco hay dos espirituales. Decimos que hay uno solo espiritual y uno solo literal. Es que aquellos animales vistos en la imaginación por Daniel no fue algo hecho para significar las guerras futuras, sino que fue algo construido e imaginado solamente. Por eso, pertenece todo ello al sentido literal. Así lo dice Santo Tomás en la respuesta al argumento primero del artículo segundo de la cuestión sexta del capítulo séptimo del *Quodlibeto*. Entonces, el nombre del carnero y del macho cabrío se toma allí propiamente por su significado; pero hacen los animales vistos por la misma las veces de las palabras en orden a significar a los griegos y a los medos. Así lo dijimos sobre la representación de la comedia. De ello resulta que toda esa significación es literal. De todas formas, aquellas gentes significaban en sentido alegórico al Anticristo y a los católicos por las guerras que hicieron. Lo mismo se ha de decir de aquel sueño del faraón del cuarto del Génesis. Vio éste siete vacas hermosas y siete espigas que significaban siete años de fertilidad.

[R.c.45] Todo ello pertenece al sentido literal porque ésa no fue una historia, sino una metáfora de cosas. Así, no es espiritual ese sentido por dos motivos. Primeramente, porque aquéllas no son cosas hechas verdaderamente que significan otras cosas, sino que son imaginaciones. En segundo lugar, porque no basta ni hace sentido espiritual que signifiquen algunas cosas, sino que signifiquen cosas pertenecientes a Cristo o a sus miembros. Así, significan la Iglesia militante o triunfante. Por defecto de lo primero no pertenece al sentido espiritual eso del segundo capítulo de Daniel de la piedra caída del monte, la cual derribó la estatua cuadriforme de Nabucodonosor en sueños. Es así, aunque significara la piedra a Cristo, el cual había de destruir esas cuatro partes

de los reinos del orbe. Hace allí entonces tal piedra que se vio las veces de la voz o de la letra. Es que no es cosa del todo hecha, sino imaginada. Es por eso que pertenece al sentido literal. Por defecto de lo segundo, no pertenecen al sentido literal de la Escritura, como piensan algunos modernos, la vestidura del Sumo Pontífice de la Ley Antigua descrita ampliamente en el capítulo veintiocho del Éxodo donde designaba por aquellas piedras y campanillas, así como lo hacían otros ornamentos preciosos, los cuatro elementos y cuerpos celestes, como los astros según el movimiento del zodiaco. Así lo evoca San Jerónimo a Fabiola. Es que el sentido espiritual debe tomarse en orden a la vida espiritual. En efecto, desde ella se denomina espiritual al entender ese sentido hasta los hombres vulgares.

[R.c.46] Se acordó ampliamente en efecto Josefo de aquellas significaciones de la vestidura del Sumo Pontífice en el capítulo once del libro tercero de las *Antigüedades*. Dice asimismo después en el capítulo trece que el brillo de las piedad del Sumo Pontífice prefiguraba la victoria que Dios había de conceder a los luchadores. Ciertamente, eso no pertenecía al sentido alegórico. De la misma manera, ha de tenerse en cuenta sobre el sentido tropológico o moral que no pertenece a aquel sentido cualquier historia que nos incite a obrar. Así, la historia de la paciencia de Job no produce sentido moral, porque no es sentido espiritual. En efecto, no es sentido espiritual. No es más que cuando, a la manera de signo y con semejanzas, muestra eso que sucede en lo moral. Así significa la vuelta de la mujer de Lot a Sodoma la recaída del hombre en el pecado. Como es un mandato el no obstruir la boca del buey que trilla, significa esto cómo han de vivir los prelados con el estipendio de su trabajo. Por el contrario, el gesto épico de Cristo al haber lavado los pies de los discípulos no da un sentido espiritual. Es un ejemplo de humildad. Así lo dijo él mismo. Difiere así del sentido espiritual moral. [Así] es porque se toma el sentido de las semejanza de las cosas hechas que significan algún modo de las costumbres, ya muevan a la obra o no muevan. Mueve por el contrario el ejemplo a obrar, aunque no hayan sido hechas las cosas para significar.

[R.c.47] Hay otra duda sobre las semejanzas en orden a saber a qué sentido pertenecen. La duda gira sobre un caso. Así es cuando se dice: *"Es semejante el reino de los cielos a un tesoro escondido en un campo,* etc." (Mt 13,44). Decimos que esto pertenece al sentido literal, incluso que no hay allí metáfora alguna, sino que el tesoro se toma propiamente por tesoro. Así, la comparación entre el mismo y el reino de los cielos. Pero, cuando dice que atesoréis, se toma propiamente por acumular méritos. De manera semejante, cuando dice adversario, aparece el diablo como león rugiente, etc. No hay metáfora alguna, sino que se toma allí león por león, el cual es comparado con el diablo. Pero cuando dice: *"Ha vencido el león de la tribu*

de Judá" (Apoc 5,5), se toma en efecto león por Cristo. Y las semejanzas no pertenecen así sólo al sentido literal, sino que difieren de las metáforas. En efecto, se toman allí propiamente los nombres. Y cuando se dice que debáis, así como en el tercero de la Sabiduría que *"discurrirán como centellas en cañaveral"* (Sab 3,7), no se está ante una metáfora de la palabra sino ante una semejanza.

[R.c.48] Queda una duda mayor sobre las parábolas. Se trata de saber a qué genero pertenecen. En esto se halla en efecto el debate mayor de los teólogos. En la respuesta al argumento segundo del artículo décimo de la cuestión primera de la parte primera de la *Suma* (S. Th. I, q.1, a.10, ad secundum) dice Santo Tomás que se dice sentido parabólico el literal, porque al no ser allí las cosas hechas verdaderamente, su primer sentido es de las cosas significadas por la parábola y que, por ser el primero, se dice sentido literal. Y los modernos se atormentan casualmente al respecto. Ciertamente, poco importa si se dice espiritual o literal. Hemos de ver por una regla superior si se toman las palabras en la parábola propiamente por las cosas que significan en propiedad. Estas cosas significan ciertamente otras cosas. Entonces, se distinguirá el sentido literal y el espiritual; pero si se toman metafóricamente por las cosas significadas impropiamente, se distinguirá sólo el sentido metafórico. Y ciertamente, cuando se contempla la cosa más a la vista, no hay en las parábolas sentido alguno espiritual. Sólo está el literal.

[R.c.49] En efecto, son dos o tres los géneros de las parábolas. Uno se da cuenta de ello cuando la parábola expresa una semejanza. Así ocurre en el capítulo veinte de San Mateo: *"El reino de los cielos es semejante a un amo de casa que salió* [...] *a ajustar obreros para su viña"* (Mt 20,1). Es cierto que no hay allí sentido espiritual alguno, por ser mil las cosas que se han hecho en orden a significar. De todas formas, es sentido literal lo que se considera según la propia significación de las palabras. Se toman allí las palabras con sus significados propios. La historia significada sin embargo se compara con la historia del reino de los cielos. Así, en la semejanza de una cosa es lo que ocurre cuando dice San Pedro que el adversario es como león rugiente. No hay metáfora alguna o sentido espiritual. De la misma manera, cuando se compara una historia con otra historia, no hay sentido espiritual alguno. Precisamente, dice de esto San Agustín que la semejanza parabólica ha de tomarse no como es, sino como puede ser. Es lo mismo comparar una historia verdadera con la historia, como lo es comparar lo posible con lo posible. Y así, una cosa es que las cosas hayan sido hechas en su propia significación para significar. Así, el paso por el mar Rojo. Otra cosa es que, al no ser hechas para esto, se compara lo uno con lo otro. Lo primero pertenece al sentido literal. No pertenece lo segundo.

[R.c.50] Puede tomarse el sentido de la parábola como las cosas que habrían sido hechas para significar. Es el caso de una comedia. Éste sería quizás el caso del veintiuno de San Mateo de la higuera que maldijo Cristo por no traer fruto (Mt 21,19). En efecto, así lo exponen también los doctores. Como no era entonces tiempo de que la higuera tuviera higos, fue la cosa aquella elaborada sólo para significar la sinagoga, que no daba el fruto esperado. Por este motivo, tampoco pertenecía eso al sentido espiritual. Así son las cosas, por más que se significara por el árbol aquel la sinagoga. La razón es que la higuera no había sido creada para significar esto. Fue tomada sólo para significar. Y por eso, hace la cosa misma el lugar de la escritura. Es lo que ocurre con la cosa en las comedias o en la serpiente enroscada. Ya dijimos que ésta significaba el año entre los egipcios.

[R.c.51] El tercer género es cuando no se expresa la semejanza de las cosas; pero se toman las palabras metafóricamente. Así se dice en el trece de San Mateo: *"Salió un sembrador a sembrar su simiente"* (Mt 13,3). No se dice que es semejante al sembrador. Se dice que el mismo sembrar se toma metafóricamente, por predicar la palabra. Así es como expone Cristo que, fuera del camino, fue sembrada la palabra y viene el diablo, tomando lo oído. Aquí tenéis que la simiente se toma metafóricamente por la palabra. De esta manera, no hay allí más que el sentido literal metafórico. Dice así Cristo también en la parábola de la cizaña en el campo: *"El que siembra la cizaña es el Hijo del hombre; el campo* [dice] *es el mundo"* (Mt 13,37-38). Aunque se expresa en esa segunda la semejanza, puede uno juzgar por lo dicho fácilmente cuándo se da en las semejanzas o metáforas el sentido espiritual y cuándo se da el literal. El ejemplo está en los cánticos aquellos del Cantar de los cantares que los doctores llaman místicos. Pienso yo ciertamente que no producen sentido espiritual, sino literal. En efecto, no se cuenta allí cosa alguna que se hace e instituida para significar otra cosa. Se toman todas las palabras metafóricamente. Así ocurre cuando se dice: *"Bésame con besos de tu boca. Son tus amores más suaves que el vino. Son tus ungüentos suaves al sentido"* (Cant 1,2-3). Aquí no se toman en sus propios significados, ya que el beso se toma metafóricamente por la unión de la palabra con la humanidad, si se sigue la explicación de San Bernardo. Es que besar es verbo y lo besado es carne. Puede ser también que el que besa se toma por el Espíritu Santo y lo besado por el alma, así como se toma el beso por la dulzura de la gracia igualmente al condenar los pecados.

[R.c.52] De la misma manera se dirá que, el Apocalipsis no se escribió en sentido espiritual, sino en sentido literal metafórico. Es que esas visiones no significan cosa alguna hecha que sea figura de otras cosas. Se toman las palabras metafóricamente. Así es el caso de las palabras del título nuestro

(cf. Apoc 5,1). El *vi* del título significa en sentido literal por la metáfora que había visto en el entendimiento divino la Escritura puesta por escrito en dos sentidos. Por eso, cuando dicen *los* doctores que el Cantar de los Cantares es todo místico, y es Dionisio el que llama al Apocalipsis revelación mística en el capítulo tercero de su obra sobre la *Jerarquía eclesiástica,* y cuando dice también San Jerónimo que hay en ella muchas inteligencias, no se toma en todos estos dichos y en semejantes el sentido místico por el significado espiritual mediante las cosas. Al contrarío, es el sentido místico lo mismo que escondido bajo las semejanzas de las cosas corporales. Efectivamente, así como se toma, según dijimos, por la alegoría del discurso y por la alegoría del hecho, se toma así también el sentido místico por el espiritual escondido en cosas verdaderamente instituidas para significar otras cosas y por el sentido literal escondido, ya en las metáforas de las palabras o en las semejanzas de las cosas espirituales.

[R.c.53] Se extrae de todo esto que esa división de los cuatro sentidos de la Escritura no debe hacerse antes de dividirse el sentido en literal y espiritual, partiéndose después el espiritual en otros tres. No hay sentido tropológico, ni alegórico, ni anagógico, si no se hubiera dado antes el sentido espiritual. Esto queda patente en los ejemplos anteriores. A pesar de pertenecer a las costumbres, no produce sentido moral eso que dice San Agustín en el capítulo décimo del libro tercero sobre la doctrina cristiana y en los siguientes. Tal es el caso: *"Amarás al Señor, tu Dios"* (Deut 6,5). Tampoco lo produce esto otro: *"Nadie que pone la mano sobre el arado"* (Lc 9,62), y tampoco esto: *"Brotará una vara del tronco de Jesé"* (Is 11,1). Asimismo, tampoco lo hace: *"He aquí que la virgen concebirá"* (Is 7,14). Ni hace sentido anagógico eso: *"Para que comáis y bebáis a mi mesa"* (Lc 22,30). En caso contrario coincidiría el sentido literal con el espiritual.

[R.c.54] Alrededor de esta cuestión gira la última duda principal y es si todas las palabras de la Sagrada Escritura son verdaderas en algún sentido literal, de forma que no haya lugar alguno que no tenga cierto sentido literal verdadero. Es que leemos en los doctores antiquísimos de la Iglesia frecuentemente que, donde no alcanza la letra en la Sagrada Escritura y el sentido literal, hay que recurrir al sentido místico. Entre otros es mantenida frecuentemente esta doctrina por Orígenes en la homilía cuarta *Sobre el Génesis*. Dice éste que, en las Escrituras divinas, la consecuencia histórica puede mantenerse en pie. Así, en ese caso de que le han de nacer espinas a las manos del borracho. Asimismo, cuando se dice en el capítulo sexto del libro tercero de los Reyes que la voz del martillo ni del pico se oyó en la casa de Dios (1 Re 6,7). En el capítulo segundo del cuarto libro *de los principios* prueba [Orígenes] que, en muchos lugares de la Sagrada Escritura, no alcanza el sentido literal.

Y dice además que esto se hizo desde la providencia divina en orden a que, no viendo, tuviera la verdad la significación perpetua de la letra y no pensáramos que sólo fue puesta por escrito por el sentido literal, al no poder contener otros misterios.

[R.c.55] Dice [Orígenes] que, cuando vemos que hay ocasiones donde no alcanza el sentido literal, entendemos que el sentido espiritual es principalmente el intentado por el Espíritu Santo. Abundantísimamente dice además San Gregorio *Sobre el capítulo primero de Job* que, donde no alcanza la letra, ha de recurrirse a los misterios. Lo hace así en el capítulo tercero del libro y, muchas veces, lo hace en otros lugares. Y leímos esto frecuentemente en los doctores, que citan eso del salmo setenta y ocho: *"Porque han devorado a Jacob, han asolado sus moradas"* (Sal 78,7). Esto no parece que puede tener sentido literal verdadero. A esta cuestión respondemos fácilmente. No hay lugar alguno en la Sagrada Escritura que no tenga un sentido literal verdadero o falso, según la propia significación o según la metáfora. La misma es clara ya que, cuando sea la Sagrada Escritura histórica o sea preceptiva o doctrinal, es necesario que contenga la verdad según la letra. En caso contrario sería mentirosa.

[R.c.56] Esto se confirma porque las palabras de la Sagrada Escritura significan una cosa realizada que se instituyó para significar otra cosa en figura, y es entonces cuando se da el sentido literal por el que las palabras significan esa cosa o no significan la cosa que es figura de otra, siendo entonces el sentido literal por el que significan inmediatamente en la mente algo propia o metafóricamente. Y no hay que poner un término medio si las palabras se mantienen significativamente. Es incluso de fe que todas las palabras tienen sentido literal verdadero. En caso contrario, serían mentirosas y falsas o no se tomarían significativamente. Por eso, cuando dicen los doctores que el sentido literal es verdadero, entienden el literal metafórico. Así, el caso concreto de que han devorado a Jacob (cf. Sal 78,7), da según la significación propia un sentido falso. De todas formas, como se toma metafóricamente comer por destruir y reducir a la nada, hace un sentido literal verdadero. Es esto lo que quiere decir Orígenes.

[R.c.57] Con todo, se equivoca Orígenes en que muchas palabras que han de tomarse propiamente, las toma él metafóricamente. Así, niega que toda la plantación de árboles del paraíso fuera verdadera historia, diciendo que el sentido literal fue metafórico. Fue rectamente reprendido por San Jerónimo en la *Carta a Panaquio* por haber entendido por árboles los ángeles y, por ríos, las virtudes. Pero, en esto, se hace notar por debajo a San Ambrosio. Es que el que, por el frío, accediera San Pedro a las brasas en el atrio del Sumo Sacerdote lo expone literalmente como una metáfora; pero no del frío natural, sino

del espiritual. Esto no agrada a otros. Nadie fue entonces en tiempo alguno manifiestamente hereje más que si negara que fuera verdadera toda la Sagrada Escritura en sentido literal. De todas formas, creen algunos que el sentido literal es metafórico donde es verdadero según la propia significación. Así lo hacen algunos modernos. Éstos no niegan que Eva fuera hecha de la costilla de Adán al ser éste el sentido literal. Dicen sin embargo verdadero sólo el metafórico. Lo hacen entonces ciertamente mal y en contra de la regla de San Agustín en el libro tercero *Sobre la doctrina cristiana*. Allí advierte que lo máximo que puede hacerse es que debemos nosotros observar el sentido literal en la razón propia a menos que las razones nos impulsen a recurrir a la metáfora, a la figura.

[R.c.58] De toda formas, como les advierte San Agustín, ha de observarse que la figura no quita la verdad de la letra. Es el caso de lo dicho de Eva en el segundo del Génesis: *"Esto sí que es ya hueso de mis huesos"* (Gén 2,23), así como eso del tercero del Génesis: *"Polvo eres y al polvo has de volver"* (Gén 3,19). Aunque no parece una falsedad porque Eva no era hueso ni Adán era polvo, se hace con todo verdadero por sinécdoque al tomarse el nombre metafóricamente, por la cosa hecha de tal materia. Asimismo, eso del tercero del Génesis: *"He aquí al hombre hecho como uno de nosotros"* (Gén 3,22). Es esto verdadero en sentido literal en razón de la ironía. E igualmente, eso del capítulo dieciséis del tercero de los Reyes de cómo, al reírse de los profetas, decía Isaías: *"Vuestro dios* [...] *está entretenido conversando, o está de viaje. Acaso esté dormido"* (1 Re 18,27). En efecto, están en la Sagrada Escritura todas las figuras existentes en las otras ciencias. Desde cualquier ignorancia se delira muchas veces. Es lo que ocurre en aquello del capítulo diecinueve de San Mateo: *"Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que entre un rico en el reino de los cielos"* (Mt 19, 24). Esto agota a muchos expositores. Gracias a la figura conocida como hipérbole es algo ciertamente verdadero. Se habla entonces con exceso y la intención es exagerar la definición de la cosa.

[R.c.59] En efecto, no pudo de veras aquel joven encontrar el reposo porque, aunque había guardado desde su juventud los preceptos y había obtenido de Cristo una opinión tan grande, quedó invitado a vender sus bienes. Por eso, llega correctamente Cristo a la hipérbole. Es que las palabras de Cristo significan más que la historia misma del joven. Por eso, manifiesta lo difícil que es a los ricos perder los bienes por Dios. Y así, las palabras esas no hacen sentido de que sea imposible, sino de que es difícil. Y algo semejante ocurre con aquello del capítulo décimo de San Lucas: *"A nadie saludéis por el camino"* (Lc 10,4). En efecto, no se prohíbe a los Apóstoles saludar a los que se encuentran. Se habla así para exagerar que nada los demore del oficio de la predicación. En

este sentido se dijo por hipérbole *nadie*. También expone de la misma forma San Agustín aquello del capítulo quinto de San Mateo: *"No juréis de ninguna manera"* (Mt 5,34). No prohíbe el juramento en todos los casos, como piensan algunos herejes. Es así como habló Eva al decir que Dios le había mandado no comer, explicándolo ella a continuación por una hipérbole y diciendo: *"Ni lo toquéis siquiera"* (Gén 3,3). Todo esto, de la cuestión cuarta.

[R.c.60] La quinta cuestión propuesta fue si la misma Escritura puede tener muchos sentidos literales y, ciertamente, no era tan difícil como aquélla. Ya la colocan muchos modernos. En efecto, establecen en el presente dos cuestiones entre otras. Una es que no hay dicho de la Sagrada Escritura redactado numéricamente como uno en un mismo lugar por el mismo autor que pueda tener dos o más sentidos literales. Otra cuestión es la de si una cosa dicha como esperanza en diversos lugares de la Sagrada Escritura tiene diversos sentidos literales por ser afirmada por autores diversos. Así, aquello del capítulo doce del Éxodo de no romper ni uno de sus huesos hace sentido literal en relación al cordero pascual; pero hace sentido literal de Cristo en el capítulo diecinueve de San Juan (Jn 19,36). Así es como establecen la regla general de que todos los dichos de la Vieja Ley citados en el Nuevo Testamento por los evangelistas o los Apóstoles dan un sentido literal en el Nuevo Testamento; es más, tiene diversos sentidos literales si la Iglesia canta un evangelio en una celebración, y el mismo en otra. De todas formas, yo me equivoco o, sin causa, lo afirman las conclusiones dichas. Es más, no yo, sino, todos los antiguos. Aseveran éstos ciertamente las conclusiones opuestas.

[R.c.61] Se ha de poner entonces la conclusión primera en contra de su primera afirmación. Un dicho mismo de la Sagrada Escritura tiene en el mismo lugar muchos sentidos literales. Esta conclusión es de San Agustín en el capítulo veintisiete de su obra *Sobre la doctrina cristiana* y en el veinte de las *Confesiones,* así como en los siguientes hasta el final, donde los mismos piensan que mantiene San Agustín la sentencia contraria. Trata principalmente esa primera conclusión en el capítulo primero del Génesis: *"Al principio creó Dios los cielos y la tierra"* (Gén 1,1). En efecto, dice que puede tener un sentido triple. Así lo había dicho antes en el capítulo primero del primero *Sobre el Génesis a la letra*. Según esto, se toma el nombre de principio por principio del tiempo o por principio de orden; es decir, ante todas las criaturas o como el principio no creado. Y todos ellos son sentidos literales. Así lo demuestra Santo Tomás en la primera parte de la *Suma* en la cuestión cuarenta y seis. Además, es patente que ésa es sentencia de San Agustín, ya que trata allí esa conclusión de si todo lo que significan esas palabras lo habría entendido e intentado Moisés. Y dice en el capítulo veintitrés que es cuestión distinta la que gira sobre la verdad de las palabras y la que lo hace sobre lo que hubiera

sentido Moisés en esas palabras diversas; añade incluso en el capítulo veinticuatro que no es tan cierto que hubiera entendido Moisés todos esos sentidos como es cierto que son todos verdaderos; y dice en el capítulo veinticinco que es una necedad afirmar, en tan gran cantidad de sentencias muy verdaderas que pueden extraerse de esas palabras, cuál de ellas hubiera sentido, añadiendo además que es posible que Moisés entendiera todas. Por tanto, concluye que, aunque Moisés no hubiera entendido todas, es Dios el que, pese a todo, nos las intenta revelar todas.

[R.c.62] Se argumenta entonces que, si las intenta revelar Dios todas por palabras inmediatamente, habrá que deducir que son todas literales. Pero ésos niegan esta consecuencia al no ser eso lo intentado por Moisés. De todas formas, demostramos nosotros ya juntamente que la intención del autor segundo es accidental en la Sagrada Escritura. Es que, como no se les revela a los profetas todos los misterios, como es patente sobre Isaías al no haber entendido la muerte de Ezequías, sobre Jonás al pronunciar la destrucción de Nínive, y lo es también con Daniel al pedir al ángel una mayor inteligencia que la tenida por él y no obtenerla, tampoco se requiere que el autor de la Escritura intente todos los sentidos que intenta el Espíritu Santo. Asimismo, porque está, como dice allí muy verdaderamente San Agustín, que Moisés los intenta todos; pero se equivocan en esto todos que dice allí San Agustín en el último capítulo que, si intenta sólo Moisés una cosa sola, será ella más excelente que las demás. De ello infieren ésos precisamente que es la única la que es la literal. Pero aunque diga que ésa es más excelente, no niega por ello que sean las otras literales. Asimismo, se argumenta así. Si Dios hubiera escrito del todo a solas la Escritura como creó el mundo, serían literales todos los sentidos verdaderos significados por la letra, resultando entonces la consecuencia.

[R.c.63] Es la segunda conclusión contra la segunda de los que sostienen que todo dicho de la Sagrada Escritura que tiene solamente sentido literal en un solo lugar, tiene el mismo en otro; al menos, que no se cambia por esto lo que afirme de otro autor. La misma es ciertamente una conclusión más clara que la que tiene necesidad de prueba. Aceptemos eso del capítulo doce del Éxodo, de que no aminoraréis hueso alguno. ¿Es que era eso profético en sentido literal o lo era en sentido espiritual. Es lo primero. Porque era un precepto legal. En consecuencia, lo era en sentido espiritual profético por el que las cosas significaban otras cosas. Pero el caso es que San Juan lo citó en el sentido de que era profético. En caso contrario, ¿para qué lo habría citado? Y dice así: *"Para que se cumpliera la Escritura"* (Jn 19,36). De esto se deduce que lo cita en sentido espiritual. Y se confirma esto porque, si fuera literal el sentido de Cristo en el capítulo diecinueve de San Juan, serían entonces esas palabras equívocas en cuanto significan cosas diversas propiamente en senti-

do literal, a menos que diga alguien que las tomó San Juan metafóricamente. Esto es falsísimo. Es que no serían entonces las mismas Escritura. Y dice San Juan: *"Para que se cumpliera la Escritura"* (Jn 19,36). Se argumenta sin embargo claramente ya que no afirma San Juan esas palabras al haberlas tomado materialmente como del Antiguo Testamento y, en consecuencia, retienen el mismo sentido.

[R.c.64] Pero, ¿es que hay necesidad de argumentos? San Pablo cita expresamente la Sagrada Escritura en sentido alegórico en el capítulo cuarto a los Gálatas, diciendo: *"Lo cual tiene un sentido alegórico"* (Gál 4,24). Admiro sin embargo yo que sostengan ésos que, porque la Iglesia cante un evangelio en diversas festividades, dé lugar a diversos sentidos literales. Es que el que se cante este evangelio ahora u otro, puede hacerse sólo por la autoridad de los obispos o de los prelados, los cuales actúan fuera del concilio y de la sentencia del Papa. Con todo, éstos no pueden dar lugar al sentido literal. Pueden además errar al declarar que ése sea el sentido literal. Y es claro que el evangelio: *"Entró* [Jesús] *en una aldea"* (Lc 10,38), no se canta de la Virgen en sentido literal. De todas formas, hay un error universal. Además, el mismo engañó también en esta parte a otros doctores que son considerados de mayor autoridad. En efecto, piensan que, por el hecho de que los Apóstoles o los evangelistas citan algún testimonio del Antiguo Testamento, es sentido literal el sentido en que lo citan, infiriendo en consecuencia que eso del séptimo del segundo de los Reyes: *"Yo le seré a él padre, y él me será a mí hijo"* (2 Sam 7,14), tiene dos sentidos literales. Uno es de Salomón, del que parece hablar allí la letra; el otro es de Cristo, porque el Apóstol en el capítulo primero a los Hebreos cita eso de Cristo (cf. Heb 1,5). Asimismo, de idéntica manera eso del salmo nueve: *"Todo lo has puesto debajo de sus pies"* (Sal 8,7), tiene un sentido literal del hombre en común y otro de Cristo, del cual cita eso el Apóstol en el [capítulo] segundo a los Hebreos y en primero a los Efesios.

[R.c.65] Y su razón está condicionada a que se dice en la regla de San Agustín a Vicente que se toma el argumento eficaz del solo sentido literal y que fue por esto por lo que Cayetano, al no ver cómo esa autoridad se extienda a la letra de Cristo, niega que sea de San Pablo la carta a los Hebreos, porque no habría citado San Pablo un sentido que no es literal. Me admiro yo con todo del error tan grande que sobrecoge a ésos. Es que, sea lo que sea de esos autores, es nulo el argumento si se dice que, porque San Pablo cita eso, ha de deducirse que lo hizo en sentido literal. En la carta a los Gálatas dice expresamente y cita en sentido alegórico. Y como ya dijimos, lo mismo hace San Juan. Es más, se salmodia unívocamente lo que se significaba en la antigüedad en sentido literal; es decir, lo que era figura de Cristo, y se citó en el mismo sentido por los evangelistas. Es que los Apóstoles y los evangelistas no cita-

ban sólo para convencer a los judíos sino, en primer lugar, para persuadirlos. En efecto, el sentido espiritual persuadía, aunque no convenciera fuertemente entre los que sabían que sus historias eran figura del Mesías. Y, en segundo lugar, citaban por nosotros los creyentes en orden a que conociéramos cómo la Ley Antigua era figura de la Nueva.

[R.c.66] Y se argumenta contra ésos porque los judíos, los cuales no aceptaban que el sentido citado por los Apóstoles fuera espiritual, aceptarían menos que fuera literal. En consecuencia, [el espiritual lo recibirían entonces] menos. De todas formas, en orden a ver sí ese pasaje de autoridad: *"Yo le seré a él padre, y él me será a mí hijo"* (2 Sam 7,14), tiene un sentido doble literal, ha de verse si se entiende según la propia significación de las palabras de Salomón y de Cristo mediante la metáfora. Es que, por la regla de Liconio, la misma letra habla alguna vez de la figura y, alguna vez, de lo figurado. Y en el séptimo del segundo de los Reyes [= 2 Sam 7] dice allí muchas cosas que no pudieron entenderse más que de Cristo. De la misma manera, eso del salmo quinto: *"¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes"* (Sal 8,5), se entiende quizás literalmente de Cristo, como todo el salmo. En efecto, en este sentido parece que lo cita San Pablo. Y esto, de la quinta cuestión.

[R.c.67] La sexta y última cuestión que se colocó fue si se toma un argumento eficaz del solo sentido literal. Y parece que no. Es que el sentido espiritual es verdadero e intentado por el Espíritu Santo en cuanto literal. Es más, en la Ley Antigua intentaba más principalmente el Espíritu Santo los misterios de Cristo que el sentido literal. Asimismo, porque sería fútil en caso contrario. Así, argumentamos arriba. Dice el quince de la carta a los Romanos: *"Todo cuanto está escrito, para nuestra enseñanza fue escrito"* (Rom 15,4). En consecuencia, si no tomamos de aquí el argumento, ¿para qué vale? En sentido contrario está en primer lugar que Dionisio, en su carta a Tito, dice que la teología simbólica, es decir, la que procede desde las semejanzas, no es argumentativa. También, dice San Jerónimo en el segundo libro *Sobre San Mateo,* al comentar eso del fermento escondido en tres medidas de harina (cf. Mt 13,33), que el sentido espiritual es ciertamente anterior. De todas formas, lo es porque puede la inteligencia hacer pasar también las dudas de la parábola y de los enigmas a la autoridad de los dogmas. La misma es la sentencia divulgada desde San Agustín en la *Carta cuarenta y cinco a Vicente*.

[R.c.68] Ya no hay tiempo para que expongamos nosotros ampliamente esta cuestión. A la misma respondemos por ello brevemente y decimos que, desde el solo sentido literal, se toma argumento eficaz y no entonces desde el espiritual expuesto en la Sagrada Escritura, como es aquél de los hijos de Abrahán expuesto por San Pablo y eso de que no disminuiréis de él hueso alguno. Y la razón de por qué no se toma del espiritual un argumento eficaz no

es porque no sea verdadero o intentado por el Espíritu Santo, sino porque es bastante enigmático y anfibológico. Se toma con todo como argumento para persuadir. Así lo tomaban los Apóstoles. Y pueden los predicadores tomarlo siempre que sea sentido fundado en la letra. Ha de tenerse con más circunspección lo mucho que suele observarse entre los predicadores. Amén.

[R.c.69] Al Señor uno y trino sea la gloria sempiterna. Amén. Amén.

Archivo Teológico Granadino 81 (2018) 427-487

Cartas y otros documentos. (Memorial de los hallazgos del Sacromonte)[1]

Ignacio de las Casas s.i.

Miguel Córdoba Salmerón s.i.[2]

Palabras clave:

Abadía del Sacromonte, Compañía de Jesús, Ignacio de las Casas, interculturalidad, libros plúmbeos, moriscos, Roberto Belarmino.

Letter and other documents (Memorial of the findings of Sacromonte)

Keywords:

Sacromonte abbey, Society of Jesus, Ignacio de las Casas, interculturality, lead books, Moriscos, Roberto Bellarmino.

1. Notas biográficas sobre el jesuita morisco Ignacio de las Casas (1550-1608)

Ignacio de las Casas nació en la Granada de 1550 en el seno de una familia morisca[3]. Su padre fue Cristóbal de las Casas, procurador y solicitador de pleitos y su madre Gracia de Mendoza. Su primera formación (1562-67) la recibió

[1] Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto de investigación PEMOSJ del Ministerio de Economía y Competitividad y del Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER). Código de proyecto FFI 2015-64451-R (MINECO/FEDER) IP: Juan Antonio Senent de Frutos: «Pensamiento y tradición jesuita y su proyección en Europa y América en el desarrollo de la Modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Antropología, Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política» de la Universidad Loyola Andalucía.

[2] Edición, introducción y transcripción de la documentación. Doctor en Historia del Arte (Universidad de Granada). Profesor de la Facultad de Teología, Granada. https://orcid.org/0000-0002-3916-3160 <micordoba@gmail.com>

[3] Para un acercamiento más pormenorizado a la persona de Ignacio de las Casas: Medina, F. B., «La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)». *Archivum Historicum Societatis Iesu* 113, 1988, 4-9.

en la Casa de la Doctrina. Esta pertenecía a los jesuitas, estaba ubicada en el barrio del Albaicín de la mencionada ciudad, y fue un encargo del arzobispo D. Pedro Guerrero para la educación de los moriscos. Fue alumno del conocido jesuita morisco Juan de Albotodo. Estudió humanidades y lógica.

Debido a las revueltas habidas por los moriscos Ignacio fue admitido en el noviciado de la Compañía de Jesús en san Andrés del Quirinal en Roma en 1572. Allí fue inscrito con el nombre Lope Álvarez. En aquella época junto a los estudios de hebreo, aprendió a leer y escribir árabe bajo la dirección de Roberto Bellarmino[4]. Una vez acabada su formación, en 1578, pasó a la provincia de Castilla en donde retoma sus apellidos familiares. Haría sus últimos votos en 1603.

El papa Gregorio XIII encargó a la Compañía de Jesús una misión para la visita del patriarca de Alejandría. Le fue encomendada a Juan B. Eliano, siendo su acompañante Ignacio. Posteriormente, en 1581 fue penitenciario de san Pedro para la lengua árabe[5]. Debido a sus conocimientos de árabe fue designado por el dicho pontífice como acompañante en otras misiones papales con otros patriarcas orientales.

En 1587 fue enviado a Valencia para el apostolado de los moriscos. Ello le llevó, para los debates con los moriscos, a repasar artes en Gandía, y cursar teología en Valencia y Alcalá (1590-93), en donde fue alumno del jesuita Francisco Suárez. Le propuso a los pontífices Gregorio XIII y Paulo V la impresión de libros árabo-cristianos y la elaboración de un catecismo para moriscos. Además profundizaría en el estudio de la problemática morisca y sus posibles soluciones. Entre 1605 y 1608 redactaría una serie de memoriales sobre la cuestión morisca en los que se mostraba crítico ante las políticas seguidas sobre la evangelización de los mismos. Así tenemos referencias de un memorial dirigido al papa Clemente VIII de 1605 y que recibió su sucesor Paulo V por fallecimiento del primero. Pero también tenemos ejemplos de memoriales *ad intra* de la Compañía, como la que dirige al provincial de Castilla, Cristóbal de los Cobos[6].

Gracias a los mencionados conocimientos de la lengua árabe, ayudó, en Roma, a Francisco Torres a traducir los cánones árabes del Concilio de Nicea;

---

[4] Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia (B.H.U.V.), ms. 637/7. *Carta al cardenal Roberto Bellarmino*, fol. 1v.

[5] B.H.U.V., ms 637/7, *Carta al cardenal Roberto Bellarmino*, fol. 2r.

[6] Ver: EL ALAQUI, Youssef. «El jesuita Ignacio de las Casas y la defensa de la lengua árabe. Memorial al padre Cristóbal de los Cobos, provincial de Castilla (1607)». *AREAS. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 30 (2011), pp. 11-28; y del mismo autor: «Jesuitas y moriscos (comentario al "Segundo remedio" de Ignacio de las Casas). *Travaux et Documents Hispaniques*, 3 (2012), pp. 5-15.

fue, en ciertas ocasiones, intérprete de árabe del Santo Oficio en Valencia (1596) y en el Consejo Supremo (1598), y tras la muerte de Jerónimo de Mur (1602), fue intérprete y calificador de la Inquisición en Valencia durante dos años.

A principios de febrero de 1597, otros investigadores hablan de junio, en una visita que está realizando a Granada, el entonces arzobispo de la ciudad, D. Pedro de Castro y Quiñones, le pide que traduzca los libros plúmbeos encontrados en el monte de Valparaíso[7]. Al principio se encontró favorable a su autenticidad, pero descubrió pronto el fraude y lo denunció, pues reconoció

> *en los libros lenguaje y conceptos islamizantes basados en el Alcorán, ejofores (…), o vaticinios moriscos de tipo mesiánico sobre la restauración del dominio árabe en España, y en otras tradiciones islámicas que circulaban entre los moriscos. Además de otros conceptos afines a arrianos y nestorianos*[8].

Este descubrimiento realizado por Ignacio de las Casas le condujo a la enemistad con D. Pedro de Castro, gran defensor de los hallazgos «por ser prueba irrefragable del origen jacobeo y mariano de la sede granadina»[9]. Ello le llevó a la decisión de abandonar la ciudad en mayo de 1598. Aun así, Ignacio de las Casas intentará evitar la calificación de autenticidad de reliquias y libros como pretendía el arzobispo granadino.

Para ello lo denuncia a la Inquisición ante el inquisidor general D. Pedro Portocarrero –obispo de Cuenca–, escribirá a los cardenales D. César Baronio y D. Roberto Bellarmino, a los nuncios D. Camilio Caetano y a su sucesor D. Domenico Gimnasio. En 1602, al inquisidor general D. Juan de Zúñiga –obispo de

---

[7] Zótico Royo en su libro sobre las reliquias martiriales del Sacromonte le dedica un capítulo a la estancia en Granada del P. Ignacio de las Casas, al que denomina al inicio como «personaje misterioso». A lo largo del mismo nos ofrece lo que parece una visión sesgada del mismo, aunque de él se puede extraer numerosas citas documentales procedentes del Archivo de la Abadía del Sacromonte del que era entonces abad. ROYO CAMPOS, Zótico. *Reliquias Martiriales y Escudo del Sacro-monte*. Granada: Abadía del Sacro-monte, 1960, pp. 102-114.

[8] MEDINA ROJAS, Francisco de Borja. «Compañía de Jesús e islam en España (siglos XVI-XVII)». *Archivo Teológico Granadino*, 80 (2017), pp. 186-187.

[9] MEDINA ROJAS, Francisco de Borja. «Compañía de…, p. 186. El profesor Manuel Barrios nos comenta que D. Pedro de Castro vertió números descalificativos sobre su oponente al que acusaba de «ser morisco, de gente baja, no soportar que los libros plúmbeos iban contra la secta de Mahoma…, de ser ignorante en lenguas orientales y en teología… y, de forma reiterada, de que su cambio respecto de los hallazgos se debió a rencores personales con él y con los de su casa, únicos que, en su extravío fanático, podían explicar el paso radical de la loa a la denuncia y a la extrema pugnacidad de su postura». BARRIOS AGUILERA, Manuel. «El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada. Sacromonte *versus* Ignacio de las Casas». *Al-Qantara*, 24 (2003), p. 529.

Cartagena–, a su sucesor D. Juan Bautista Acevedo –obispo de Valladolid–en 1603, al rey Felipe III en 1604, al nuevo nuncio D. Juan García Milino en 1605, al sucesor de este, D. Decio Carrafa, en 1607 y, en el mismo año, al papa Paulo V, el cual se reservaría el caso, exigiendo el envío a Roma de los libros de plomo. Un sucesor suyo, el papa Inocencio XI condenó los libros en 1682. Aunque en el siglo XVIII seguirá habiendo detractores y defensores de los mismos.

Todo este esfuerzo no consiguió evitar que en el concilio provincial granadino de 1600, en la que estuvieron presente dos jesuitas, profesores de teología de los colegios de Granada y Sevilla[10]. Además sus avisos no evitaron que:

> *la ignorancia de la lengua árabe y de la cultura islámica llevara a los teólogos católicos, entre ellos 20 jesuitas bien conocidos de los siglos XVII y XVIII, a la aceptación de los libros como del siglo I y de origen apostólico, y su utilización para probar, entre otras cosas, la venida de Santiago a España y la tesis de la Inmaculada Concepción de María y ver, en la confesión: "No hay otro Dios sino Dios, Jesús espíritu de Dios", una de las fórmulas trinitarias más antiguas…*[11]

2. Descubrimiento de los libros plúmbeos y las reliquias en el monte Valparaíso

Entre 1588 y 1598 se produjo el descubrimiento en Granada de los conocidos libros plúmbeos. Estos, según el profesor Youssef El Alaqui, son una tentativa de «reescritura de la historia de los moriscos»[12] por parte de dos moriscos cultos granadinos: los licenciados Alonso del Castillo y Miguel de Luna. Para el profesor Francisco de Borja Medina son: «la prueba del sincretismo islámico-cristiano de un sector morisco y de la ignorancia de la cultura islámica de los predicadores y teólogos católicos»[13]. Por otro lado el profesor

[10] En el mes de enero de 1600, antes de la celebración del Concilio Provincial, se recibió un dictamen favorable de distintas ordenes religiosas entre las que está la Compañía con el dictamen favorable del Colegio de San Hermenegildo de Sevilla firmado por los PP. Juan de Pineda, Diego Álvarez, Francisco Arias y Francisco Aleman. A.A.S., leg. 2, fol. 1180. Cfr. ROYO CAMPOS, Zótico. *Reliquias Martiriales*…, p. 123, nota 7. Y del Colegio de san Pablo de Granada firmaron los PP. Pedro de Vargas (rector), Pedro Bernal, Tomás Sánchez y Antonio Fernández. A.A.S., leg. 2, fol. 1049. Cfr. ROYO CAMPOS, Zótico. *Reliquias Martiriales*…, p. 123, nota 8. También se menciona una carta favorable del P. Francisco Suárez, «honor de Granada y de la Compañía». Cfr. ROYO CAMPOS, Zótico. *Reliquias Martiriales*…, p. 123.

[11] MEDINA ROJAS, Francisco de Borja. «Compañía de…, p. 187.

[12] EL ALAQUI, Youssef. «Jesuitas y moriscos…, p. 5.

[13] MEDINA ROJAS, Francisco de Borja. «Compañía de…, p. 186.

Francisco Javier Martínez Medina apunta que estos libros hay que leerlos desde la teología católica[14].

Estos libros circulares de plomo, del tamaño de una hostia, se encontraban unidos por un extremo en forma de libro, escritos en árabe mezclados con unos extraños caracteres, que se juzgaron en la época, como orientales y que recibieron el nombre de salomónicos. Estos se encuentran relacionados con un pergamino y unas reliquias de la Virgen que fueron encontrados tras el derribo de la Torre Turpiana para la construcción de la Catedral en 1588. Este pergamino hacía referencia a los que serían los primeros mártires cristianos granadinos del siglo primero, entre los que se encontraban dos discípulos, de orígenes árabes, de Santiago Apóstol: Cecilio Enalarabí y Tesifón Ebnatar, y que se hallaban enterrados en las cuevas del monte Valparaíso.

Desde los comienzos hubo voces que se levantaron en contra de los libros plúmbeos como el licenciado Gonzalo de Valcárcel que presentó su *Discurso sobre las reliquias* ante el Consejo de Castilla en mayo de 1595[15]. Al mismo tiempo presentó una copia al nuncio Gaetini, quien, a su vez, se la remitió al arzobispo de Granada. Junto a esta copia, el Nuncio ordenaba a D. Pedro de Castro

> *que no permitiese la veneración de las reliquias hasta que fueran debidamente aprobadas, ni la impresión y publicación de las láminas, ni nada que pudiera implicar un juicio favorable a las láminas y reliquias*[16].

Esto provocó la reacción de los defensores, entre los que destaca, el fiscal de la Real Chancillería de Granada, el Dr. Gregorio López Madera que publicará un defensorio en 1595, y posteriormente, tras la aprobación de las reliquias reelaborará su obra y lo publicará con el título: *Discursos de la certidumbre de las reliquias descubiertas en Granada desde el año 1588 hasta el de 1598*, de 1601[17]. Sus conclusiones serían utilizados por otros autores pero sin citar la fuente[18].

---

[14] MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier. «Los hallazgos del sacromonte a la luz de la Historia de la Iglesia y de la Teología católica». *Al-Qantara*, 23 2 (2002), pp. 437-475; y *Cristianos y musulmanes en la Granada del XVI, una ciudad intercultural*. Granada: Facultad de Teología, 2016.

[15] De este contamos con una copia manuscrita en la Biblioteca Nacional de España. VALCARCEL, Gonzalo de. *Discursos, relaciones y cartas tocantes a las cenizas, láminas y libros hallados en el Monte Sancto de Granada, sacados de sus originales*. Mss 7184.

[16] BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael. «El discurso del licenciado Gonzalo de Valcárcel sobre las reliquias del Sacromonte». *Estudis*, 28 (2002), p. 142.

[17] LÓPEZ DE MADERA, Gregorio. *Discursos de la certidumbre de las reliquias descubiertas en Granada desde el ano [sic] de 1588 hasta el de 1598*. Impreso por Sebastián de Mena, 1601.

[18] BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael. «El discurso del licenciado…, p. 143.

3. Manuscrito de la Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia

El texto de este memorial puede dar la sensación, en un primer momento, querer autojustificarse el autor en su actuación, la cual está siendo atacada por el arzobispo de Granada y por aquellos que defienden la autenticidad de las reliquias y libros plúmbeos. Posiblemente también busque respaldo ante la falta de apoyo por parte de algunos miembros de la Compañía de Jesús que también se mostraron a favor de la autenticad, como ya mencionamos con anterioridad, entre los que destacaría su maestro, desde Coímbra, el jesuita granadino Francisco Suárez.

Por eso junto a las múltiples declaraciones de humildad nos encontramos que su espíritu solo se mueve en la búsqueda de la verdad y del bien de la Iglesia y de los Reinos de España. No estamos entonces solo ante un texto de autojustificación sino que presenta un carácter político, la de conseguir que Roma interviniera en el tema de la calificación de las reliquias y libros encontrados en el monte Valparaíso, que supera incluso su afán de defenderse de los ataques.

El texto que transcribimos es el último informe o memorial que escribe, y es el dirigido al papa Paulo V en el año 1607. Es el ms. 637/7 de la Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia[19]. Este texto también lo podemos encontrar incluido en una relación de cartas y memoriales recogidos por Adán Centurión, marqués de Estepa, en la Biblioteca Apostólica Vaticana (Stamp. Barb. U. IX/55)[20], también lo hallamos en la British Library (Additional 57490), que había pertenecido a Sir Thomas Kendick y en la Biblioteca Nacional de España (ms. 7187). Éste último, que procede de la Librería de D. Luis de Usoz (1875), aparece anotado al margen por un detractor del P. Ignacio de las Casas, aunque desconocemos de quién se trata. A la transcripción del manuscrito de Valencia añadiremos, para enriquecerlo, las anotaciones marginales del manuscrito de Madrid señalando, con ello, algunos de los puntos más contradictorios del memorial.

El memorial lo encontramos precedido por las cartas al cardenal César Baronio y a Roberto Bellarmino. Su estructura es la siguiente: una introducción sobre los antecedentes, tres tratados que se dividen en capítulos y una despedida.

---

[19] El manuscrito aparece citado con el número 506 en GUTIÉRREZ DEL CAÑO, Marcelino, *Catálogo de manuscritos existentes en la Biblioteca universitaria de Valencia*, Valencia, Universidad, 1913, v. 1, pp. 183-184.

[20] BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael. «De Pablo a Saulo: traducción, crítica y denuncia…», p. 405, nota 6.

El primer tratado es la «Relación de todo lo hallado en Granada y cerca de ella» (fols. 7r-15r). Capítulo primero: «De la Caxa y lo que en ella auía» (fols. 7r-9r); capítulo segundo: «Esposición de lo contenido en el pergamino sada del capítulo 13 de los discurso que imprimió el doctor Madero deste Monte de Granada» (fols. 9r-11v); capítulo tercero: «De las láminas, cubiertas de los libros, y libros que se hallaron cerca de Granada» (fols. 11v-15r).

El segundo es «Dícense en él las contradicciones que se an [sic] puesto contra todo lo hallado» (fols. 15v-24r). Capítulo primero: «Dudas contra la Caxa y lo que en ella hauía» (fols. 15v-17r); capítulo segundo: «Otras dudas que proponen otros sobre lo mismo» (fols. 17r-21v); capítulo tercero: «Dudas que sean puesto contra las láminas sacadas del Doctor Madera» (fols. 21v-24r).

Tercer tratado: «Tratado último de la doctrina de los libros» (fols. 24v-54r). Capítulo primero: «De los libros que yo uí y interpreté» (fols 24v-28r); capítulo segundo «Del Anillo o sello de Salomón» (fols. 28r-34v); capítulo tercero: «Del libro Historia de la Verdad del euangelio Glorioso» (fols. 34v-42v); capítulo cuarto: «Del libro ensalçamiento» (fols. 42v-44v); capítulo quinto: «Del libro ilegible» (fols. 44v-46r); capítulo sexto: «Quan unidos están los libros y láminas con los huesos y con lo que de la torre y con los daños que de todo naçen» (fols. 45v-51v); capítulo séptimo: «Remedio que se pretende» (fols. 51v-54r). Los libros que comentará en estos capítulos son seis: tres descubiertos antes de que llegara a Granada –*Fundamentum Ecclesiae*, *Excelencias de la Fe* y *Oración de Santiago–,* y tres de los descubiertos durante su estancia en la ciudad –*De la historia de la verdad del Evangelio glorioso*, *Ensalzamiento de la Virgen a los altos misteriosos de Dios* y el *Ilegible*–. En la exposición separa la descripción de los hechos y del libro, pergamino o láminas, de la crítica a los mismos por parte ajena y la que el realiza.

4. Bibliografía

BARRIOS AGUILERA, M., «El castigo de la disidencia en las invencione s plúmbeas de Granada. Sacromonte *versus* Ignacio de las Casas». *Al-Qantara* 24 (2003) 477-531.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., «El discurso del licenciado Gonzalo de Valcárcel sobre las reliquias del Sacromonte»: *Estudis* 28 (2002) 137-165.

— «De Pablo a Saulo: Traducción, crítica y denuncia de los Libros Plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, S.J.». *Al-Qantara* 23 (2002) 403-436.

CABANELAS RODRÍGUEZ, D., *El morisco granadino Alonso del Castillo*. Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 1991.

EL ALAQUI, Y., «El jesuita Ignacio de las Casas y la defensa de la lengua árabe. Memorial al padre Cristóbal de los Cobos, provincial de Castilla (1607)», *AREAS*. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 30 (2011) 11-28.

— «Ignacio de las Casas, jesuita y morisco»: *Shara al-Andalus* 14-15 (1997-1998) 317-339.

— «Jesuitas y moriscos» (comentario al "Segundo remedio" de Ignacio de las Casas). *Travaux et Documents Hispaniques* 3 (2012) 5-15.

HAGERTY, M. J., *Los plúmbeos del Sacromonte*. Madrid: Nacional, 1980.

La Abadía del Sacromonte. *Exposición artístico-documental*. *Estudio sobre su significación y orígenes*. Granada: Universidad, 1974.

MARTÍNEZ MEDINA, F. J., *Cristianos y musulmanes en la Granada del XVI, una ciudad intercultural*. Granada: Facultad de Teología, 2016.

— «Los hallazgos del sacromonte a la luz de la Historia de la Iglesia y de la Teología católica», *Al-Qantara* 23 (2002) 437-475.

MEDINA, F. B., «Casas, Ignacio de las»: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (O'NEILL, C. E. y DOMÍNGUEZ, J. M.ª dirs.). Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001, 687-688.

— «Compañía de Jesús e islam en España (siglos XVI-XVII)». *Archivo Teológico Granadino* 80 (2017) 173-187.

— «La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)». *Archivum Historicum Societatis Iesu* 113 (1988) 3-136.

RAMOS LÓPEZ, J. DE, *El Sacro-monte de Granada*. Madrid: Imprenta de Fortanet, 1883.

ROYO CAMPOS, Z., *Reliquias Martiriales y Escudo del Sacro-monte*. Granada: Abadía del Sacro-monte, 1960.

ROYO CAMPOS, Z., *Reliquias martiriales y escudo del Sacro-monte*. [Ed. Facsímil. Estudio preliminar por M. L. LÓPEZ y G. MUÑOZ]. Granada: Universidad, 1994.

TRANSCRIPCIÓN

Para la edición de los documentos se han tenido en cuenta las normas de la Comisión Internacional de Diplomática. Como regla general se respeta la grafía del texto en todos los casos. Nos obstante, se significan los siguientes criterios:

a) Las abreviaturas en la medida de lo posible se desarrollan.

b) Las líneas se separan por una barra oblicua y los finales de folio por dos (//), poniendo el número de folio/hoja y si es recto o vuelta con números en superíndice.

c) Se ha respetado el uso indiferenciado que se hace de la *u*, *v* y *b*, ya que no afecta a la comprensión de los textos.

d) Delante de la *p* y *b* se respeta tanto la *n* como la *m*.

e) Se respetan las dobles "s" y las mayúsculas.

f) Se ha respetado el uso indiferenciado de la *y* e *i*, pues no afecta a la comprensión.

g) Las letras o palabras añadidas para la mejor comprensión del texto se encuentran entre corchetes ([ ]).

Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia. Ms. 637/7. *Carta al cardenal Roberto Belarmino y al cardenal César Baronio; información para el papa Paulo V de las láminas, libros, pergamino y reliquias encontrados en Granada entre los años 1588 hasta 1598 por el P. Ignacio de las Casas*.

[Carta al cardenal Roberto Belarmino]

Al Ilustrísimo y Reverendísimo Se- / ñor Roberto Belarmino cardenal / de la Santa Yglessia de Roma. /

No será necesario Ilustrímio y Reverendísimo Señor mío / darme a conocer a Vuestra Señoría Ilustrísima[21] que pienso se / acordará luego de mi así por haberme / conocido, ay en el Colegio Romano tanto / tiempo, y [h]aber sido discípulo V.S.I. y / singular por la lengua Arábiga como / por saber V.S.I. que fue a Jerusalén con / el padre Leonardo San Ángelo en Compa- / ñía del obispo de Sidonia, Criado que fue / del Ilustrísimo Santa Severina, el haber

[21] En este caso vamos a respetar la abreviatura V.S.I., habiendo desarrollado esta primera para su mejor comprensión posterior.

/ sabido esta lengua Arábiga que digo medi- / anamente [sic] me [h]a dado siempre ocasión de //[1v] dessear con[?] de haser [sic] algún fructo según / el instituto de la Compañía en los ánimos / de los de esta lengua y emparticular [sic] de / los que desta ay en esto reynos de España / que son más de la tercera parte dellos, y asi / luego que boluí a estas partes de la misión / de Oriente, y del [h]aber estado en essa Peniten- / ciaría de San Pedro, Procuré acabar mis es- / tudios de Teología solo para emplearme / todo en esto, conocimiento que [h]an destituydas / están estas almas del socorro que se les de- / be dar estando ellas en el riñón de la Yglesia / y tenidos por hijos della. Están lastimoso / el estado desta gente y por ella el de toda / España que tengo por cierto, que entendido / de V.S.I. tomara con veras de ayudar / a su remedio, porque como verá que es ma- / yor y más lastimosso, que todas las here- / gias Ultramaringo[22] y más digno de ser re- / mediado por vía de los nuestros que el //[2r] acudir tantos de nuestra Compañía a las dos / Indias, tenía hecha una información desto / por orden del Ilustrísimo Gimnassio para el Papa / Clemente de F.M. la qual embié [sic] a nuestro Padre / General y su paternidad después de vista la / mandó dar al doctor Francisco de Quesada / que esta en esa corte por su Magestad para / los negocios desta gente y es oy refunda- / rio apostólico utriusque signaturea, para que / con tiempo y comodidad la communica- / se a su Santidad. Se que lo oyrá mejor nuestro Señor / de V.S.I. la mande pedir y ver que / al dicho doctor escribo la de a V.S.I. y aunque / embio con ésta las conclusiones que me [h]an / parecido más esenciales de todo y más cier- / tas ymporta el ver aquella información / que dice más en particular. Lo que [h] ay en esto es / con ocasión de saber lo que he dicho desta len- //[2v] gua Arabiga permitió el Señor que yendo a / Granada que es donde yo nací viesse por orden / del Arçobispo de aquella Ciudad algunos de / los libros que allaron [sic] cerca della, escritos em [sic] / Plomo y hauiendo topado doctrina conde- / nada por la Santa Yglesia Romana y otras / que derogan a su fidelidad y verdad, y otras / Peligrosas y dañosas para estos Reynos y ha- / viendo dicho lo que debía con el Arçobispo, y viendo que no me oya, di quenta a la Ynquisición / y después a la Santidad de Papa Clemente de F.M. / el qual por un bulto particular mando al / Arçobispo entregasse los libros al S^to^ Nunçio / y Cardenal Genasio. Pero por muerte del pon- / tífice se [h]a quedado esto así hsta a[h] ora. Auía por orden y mandato del mismo Ilustrísimo / Genasio echo otra información de esto para el / Pontífice antes de la muerte. Pero por los Negocios suçedidos asta aquí a Nuestro Santísimo Padre / Paulo V no me [h]a parecido embiarlas tuve si- //[3r] empre intento de embiar estos Papeles a Vuestra Señoría / Ilustrísima porque confio sin duda que como / tan zeloso de la honra de (?)

[22] En el manuscrito de Madrid aparece transcrita esta palabra como «Ultramontanas».

bien de la / Yglesia y de los Próximo instara con su S^{do} / para que procure el remedio en todo pues / hallara que estas dos cosas están tanto (?) (?) / (?) que el remedio de la una pende de la otra/ y aunque toca tanto al Rey Filipe y a sus / Reynos quanto Vuestra Ilustrísima es solo de la silla / Apostólica el procurar el Remedio com- / bicente y si pareciere a Vuestra Ilustrísima dar parte de / todo al Ilustrísimo Baronio gustare por el mucho / zelo que su señoría tiene y erudición de / cosas pasadas en el obre viense que Vuestra Ilustrísima / gustara de ver estas informaciones y más la / de los libros y se maravillara que los Prela- / dos y doctores destos Reynos [h]ayan pasado y pa- / sen por cosas semejantes. //^{3v}

[Carta al cardenal César Baronio]

Al Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Cardenal César Baronio. / Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesús. /

Sabiendo Ilustrísimo y Reverendísimo Señor el amor que Vuestra Ilustrísima / tiene a la Compañía y a todos los hijos della y quan / diligente inquisidor dellas verdades que impor- / tan al bien de la Yglesia y quan zelosso del bien / de las almas, me apareçido dar parte a Vuestra Ilustrísima / de dos cosas que importan al bien de la Yglesia / no solamente destos Reynos de España sino de / toda la universal. El uno es de los descendi- / entes de ma[h]ometanos que a 100 años que se / bautizaron en estas partes cuyo estado es digno de / lágrimas como Vuestra Ilustrísima verá, y el otro de cier- / tos libros escritos en plomo en lengua y ca- / racteres arábigos con nombre y título de que / algunos dellos fueron dictados por la Virgen / Santísima y por el Glorioso Apóstol Santiago / del qual se dice en uno que llegando a unas quebas[23] [sic] / que están cerca de la Ciudad de Granada estuvo / en ellas //^{4r} más de quarenta días, dictó este libro. Esta todo tratado de tal suerte con lo de los Moris- / cos que allen [sic] de que les es pernisiossimo para / su conversión, es peligrossisimo a los mismos / Reynos y se a da asi a los curiosos Hereges que / oy ay de perturbar la paz dela Yglesia. Em- / bio todos los papeles que sobre ambas cosas tengo / escritas al Ilustrísimo y Reverendísimo Cardenal Roberto Be- / larmino para que comunicados con Vuestra Señoría Ilustrísima / traten con su Santidad del Remedio combiniente / a estas almas en particular y del bien de la / Yglesia. Mi intento y zelo no es otro que seruir- / la como fiel hijo suyo, y emplearme mientras vi- / va en ayudar a esta conversión

[23] Cuevas.

como hijo de / la Compañía. No tengo que en carecer a Vuestra Señoría Ilustrísima / la brevedad en procurar con su Santidad los remedios / porque se cierto que el Señor cuyo es este negoçio / dará a Vuestra Señoría Ilustrísima y al Ilustrísimo Cardenal Belarmi- / nio su copiosso espíritu para efectuar lo que / conviene en negocios tan grandes. //[4v]

[Información enviada al papa Paulo V en 1607]

Información de las láminas, libros / y lo demás hallado en la Ciudad de Granada / y cerca della, el año [al margen: 1588 asta] de 1598, da / a nuestro Santísimo Padre Paulo, Papa / quinto. Por Ignacio de las [texto tachado] / Casas, de la Compañía de Jesús / este Año de 1607. /

Siendo en estos Reynos Nuncio y Colec- / tor Apostólico el Ylustrísimo carde- / nal Genasio, entendió [al margen: como io avía dicho] a la interpreta- / ción de çiertros libros de plomo aravigos / que años a se hallaron en un monte cer- / ca de la Ciudad de Granada y juzgándose / negocio que toca de ueras a la Yglesia y a e- / sa Santa Silla me embió a llamar; lle- / gado a su presencia me mandó que escriuiesse / mi particular información de todo lo que //[5r] entendía de los libros y su doctrina y aña- / diesse mi sentir en ello. Mandome inmediatamente / que hiçiese otra información a cerca del esta- / do de los Moriscos que ay en estos Reynos pa- / reçiendoles lo que es ciertos que estas dos cosas / tienen tal travaçón entre sí que se puede / tener por una y tan grande a la silla / Apostólica y a estos Reynos quanto lo que / de ser otra para embiarlas al Pontífice ante- / cesores de Vuestra Paternidad y luz para ser negoçio tan gran- / de que quería que yo acompañase a su Señoría / Ilustrísima a esa corte para dar personal / quenta a la F. M. del Papa Clemente / octauo el qual auia poco antes a mandar al / Arçobispo de Granada por un buleto des- / pachado en esta Corte en san Pedro, a 15 de / Noviembre de 1603, entregase los libros / Arauigos hallados al Nuncio, por combe- / nir ansi a esa Silla Apostólica. Lleuó el Señor //[5v] para si, en este medio, al pontífice y el Ilustrísimo / Nunçio hubo de ir a essa Corte dexando to- / do esto en el estado que he dicho, tenía casi a- / cavados estos trauaxos antes de su parti- / da por estar ausente de la Corte no pude en- / tregarselos y después aca auiendo Dios da- / do a la santa Yglesia a Vuestra Paternidad por su Bicario / no [h]a tenido ocasión de presentarlos a sus San- / tísimos pues [h]asta este punto [h]agolo con el re- / dimiento que deuo y para ser mejor y más / cauilmente entendido [h]aré de estas cosas tratadas / en Granada. Tres tratados, en el primero daré relación de todo lo hallado, en el segundo pondré las contradicciones que / contra ello

a hauido, el último será de / la doctrina que contiene añadiendo don- / de me parece combenir alguna exposici- / ón y declaración. /

De los Moriscos embie días a a [sic] esa corte / mi sentir y por ser todo de Santa ympor- //[6r] tancia [quanta verá][24] Vuestra Santidad y pedir el remedio conveniente y no poder / escriuirse tan en breue me(?) fácil / para tener Vuestra Santidad la noticia decido embiarlo / todo a los Illustrísimos cardenales Belarminio y Baronio los quales con su celo y letras / referirán a Vuestra Santidad lo que en ello ay y suplica- / ran la breuedad del remedio combeni- / ente cuyos santísimos pies humildemente / beso y cuya bendición deseo alcançar. /

Tratado 1º //[6v]

Tratado primero. /

Relación de todo lo hallado en / Granada y cerca de ella. /

Capítulo 1º. De la Caxa y lo que / en ella auia. /

El año de 1588 a 18 de Março derri- / bandosse una torre vieja que era campa- / nario de la iglesia mayor antigua de Gra- / nada que en tiempo de moros fue mezquita / y oy es sagrario a Parroquia de la iglesia / mayor y de aquella torre llamauan los al- / muadanes[25] a las horas de sus ceremonias se- / gun su secta. Se alló [sic] entre las piedras y ma- / teria es que auían caydo una caxa de plo- / mo de cerca de una quarta de largo y una más / de quatro dedos de alto con su tapadera de / plomo embetunada toda ella de dentro y fuera, //[7r] en la qual estaua un pergamino, un hu- / eso de poco menos de una sesma y un pedaço / de lienço algo grueso casi triangulo.

Del Pergamino. /

Es el pergamino de una piel delicadissi- / ma, y esta escrito en tres lenguas: Aráuiga, / Castellana y latina, y a los márgenes y en- / tres renglones ay letras griegas y latinas / correspondientes como cotas. A la mano / yzquierda deste pergamino en lo alto del / están cinco cruces a esta forma [dibujo] y jun-

[24] En el original no se puede leer lo que pone utilizamos el manuscrito de Madrid para completarlo (ms. 7187, fol. 67v.)

[25] Al margen: «Almudanes son / ciertos como / sacritanes que / donde estas torres / de las mezquitas / dan uoçes [llama-] / do a gritos a sus çe- / remonias. Lla- / manse Almuda- / nes porque para dar / los gritos que dan / se meten los de- / dos [en las orejas]».

/ to a ellas cinco renglones está es- / crita en la misma letra y lengua aráuiga / una larga escritura de cantidad de renglo- / nes. Deuaxo desto escrito en aráuigo ay [tachado] hechas / varias líneas o rayas y cruzadas otras / por ellas de suerte que hacen barias casillas / pequeñas a modo de ajedrez en cada ca- //^{7v} silla ay una letra castellana o latina algo / bastarda, al modo de este tiempo. Las primeras / de tinta negra, y la segunda de colorada / y se leen continuando las letras negras con las / coloradas no hacen sentencia ni ddiçen nada. / Pero leyéndolas negras por si y acauadas ellas / leyéndolas coloradas hacen el romançe que / pondré más abaxo. /

Siguense, después de los escrito con las letras / nuestras, otros renglones en Aráuigo, susodichos / también en casillas como las dichas, pero en / cada casilla ay una palabra aráuiga, y no le- / tra sola, y esta escrita esta palabra, al pareçer con / precissa y alguna dicciones [tachado] / [tachado], medio borradas, y son también co- / loradas y negras. /

Después de lo escrito en aquellas casillas, se siguen / algunos renglones en la misma letra y len- / gua, y poco más abaxo, otro pedaço de escritura / también en Aráuigo y al margen de esto //^{8r} están unos renglones en la misma letra / como nota o cota. /

Debaxo desto último escrito [tachado] en aráui- / go esta una como firma que con letra Aráuiga / dice así Cecilio obispo Granatensis. /

Al un lado [entre renglones: del fin] del pergamino esta en latín en letra / francessa, como la que ahora se hussa, lo siguiente: /

Relatio Patricii Sacerdotis. /

Serbus dei recilius episcopus Granatensis cum / in Hiberia eset, et cum videret dierum suorum / finem oculte mihi dixit, se abere procerto suum / Martyrium et apropinquare, et ut pote qui me / in Deo amuit thesaurum suarum reliquiarum / mihi comendauit, et me admonuit, ut oculte / haberera et in loco locarem ut impotentiam / maurorum nunquam venerit afirmans ese / thesaurum salutis ac sei entia certa et pluri- / mum laborase et iterfecise terra mariam et / debere ese in oculto loco donee Deus vellet / illum manifestare, et egomelius quam in telle- / xi in hoc clausi, ubi iacel, Deum rogans ut e / um obseruit. Reliquiam qua nunc hic ia- / cent sunt. /

Profetia diui Joannis euangeliste in confinem / mundi. /

Medius pannus quo Virgo Maria abstersit ab oculis lacrimas impasione filii sui Sacrati:

Os diui esteuan primi martiris. /

Deo gracias. /

Todo esto contiene el pergamino. /

Capítulo 2º. Esposición de lo contenido [tachado] / en el pergamino sacada del capítulo 13 de los / discursos que imprimió el doctor Madera, / deste Monte de Granada. /

El título en Aráuigo que esta junto a las / cruçes dice ser una profecía del Euangelis- / ta san Joan que trata de la consumación //[9r] del mundo conforme a lo que aquel Apóstol pre- / dicaua. El Aráuigo siguiente es una / Narraçión de cómo san Cecilio hiço un biaxe / a Jerusalén, por uisitar y venerar los lu- / gares Santos por su deuoción y para ganar / el mérito que de uisitarlos se sacaua. De vuelta / se uino por Atenas donde ya se profesaua la The- / logía puesta en orden y método de sciencia / conforme al arte de los Griegos. Añade que / de la nauegación se le empeñaron los ojos de / aquella ciudad se confesó por su orden y recibió / el cuerpo de Cristo nuestro Señor y acauado el sacrifi- / cio de la misa sacó el Prelado una grande re- / liquia que era una toca o paño de la Virgen / María con la qual hauía enjugado las lagri- / mas mezcladas [sobre la «e» un 3][26] con sangre que derramó al ti- / empo que asistió en la pasión de su hijo y que / en poniéndosela le fue luego restituyda la / uista, y pudo leer esta profeçia que le mostró //[9v] también el Prelado y que le dio desseo de / verla traducida en lengua española como lo / hiço. Escriuió también un comento de ella en / Aráuigo sin que por ser traduçion se corrompiese / la propiedad del griego en que san Dionisio / la auía trasladado del Hebreo en que / San Juan la escriuió y juntamente con grandes / ruegos e importunaión alcançó de el la mitad / de la toca o paño dicho, y lo puso todo junto, lo qual / se descubriría quando Dios fuesse seruido para / que los Príncipes en ello sean auisados. /

Sigue luego la profecía en español con letras des- / te tiempo coloradas y negras, destribuidas en / escaques, y leidas las negras por si primero y las / coloradas luego por si [h]acen el Romançe y narra- / ción siguiente: /

[26] Al margen: «3. / Dise Madera que / este obispo o pre- / lado era san / Dionisio».

En el manuscrito de Madrid, después de transcribir la nota al margen añade debajo: «engañose en esto el / Señor Madera y con / fiera después de con- / siderado». (fol. 70v).

La edad de la luz y acomençada por el Maestro / y con su Passión Redimida con dolor del cuerpo / y os Profetas pasados que alumbrados de la terce- / ra Persona esperaron su venida. Del mundo //[10r] el acauamiento quiero contar por boca deste Ma- / estro en la misericordia preferido. A los seis siglos / cumplidos de su aduenimiento por pecados graues / en el mundo, que cometidos serán tinieblas, se / leuantarán muy escuras en las Orientales par- / tes, y a las Occidentales se estenderán por minis- / tros furiosos que en ellas serán criados, con que / la luz de nuestro sol se (?)prara y el templo / del Maestro y sufre graues persecuciones pa- / decerán, y los quince siglos cumplidos por los / pertinaces coraçones endurecidos. Segundas ti- / nieblas se leuantarán en las partes de Aquilón / y de ellas un dragón saldrá que por su boca arro- / jará simiente que sembrará la fee diuidirá / en sectas, y con la otra juntada el mundo [tachado] / [tachado] ocuparán. De las orientales partes sal- / drán los tres enemigos su malicia augmentando / y por su maestro la sensualidad traerán y con / lepra [tachado] nunca vista el mundo se infi- / çionará, la luz en parte diminuta de la tie- / rra se retirará a donde con naufragios sustenta / da (?) en el abrigo de la coluna de su piedra. Con / estas señales prodixiossas y otras que el Cielo mos- / trará, el genero humano será amenaçado y en es- / [pe]cial el sacerdocio y anunçiado el Anticristo que / será breue su venida con que esta profecía se cum- / plirá y el Juycio final se acercará quando se / manifieste al mundo esta verdad, verdad, ver- / dad [sic] cumplida del medio día saldrá el Juez de / la verdad quando le plaçerá. /

Escriue luego en Aráuigo el comento que hauía pro- / metido en escaques, como está dicho, condiciones ne- / gras y coloradas, y dice este autor que declara que / la uenida de aquel Profeta falso será después del / Año de 600 y que los secuaces de sus errores se es- / tenderán donde el oriente al poniente, y que la / venida del otro dragón endemoniado de la parte / del setemtrion será después del Año de 1500 y / que no introducirá muchos errores con la fee de la / Yglesia a su diuidirá en sectas concurriendo en / el mismo tiempo las enfermedades nuevas que / se denuncian y grandes Pecados. //[11r] Concluydo el comento buelue a su narración / en Aráuigo, y dice que esto es lo que entiende de- / lla conformándose con la doctrina euangélica. / Cierra su escriptura con poner las palabras del / euangelio de san Joan en Aráuigo hasta aque- / llas Palabras lleno de gracia y verdad. Está / puesta luego en latín la relación del sacerdote / Patricio, y al fin la firma de Cecilio obispo como sea / dicho y no ay señal de Año ni numero o en todo el pergamino. /

Hubo por este tiempo varias interpretaciones de / lo que estaua en Aráuigo del pergamino y barias / dubdas de hombres sobre las quales mouieron al /

Prelado, que era entonces don Joan Mendez de / Saluatierra[27], arrecoxer [sic] esta Caxa con lo que en / ella hauía sin hauer otra nouedad alguna, / ni la hubo en esto asta el año de 1595. /

Capítulo 3. De las láminas, cubiertas de los libros, y libros que se halla- / ron cerca de Granada. //[11v]

Saliendo de Granada por la puerta nueva de / Guadix, que algunos llaman del Sol, y lleuando / a mano derecha el Río Darro que corre de oriente a / poniente por un profundo valle de huertas / y a la mano yzquierda muchos y barios montes y que- / brados en los quales ay barias quebas, en una de / ellas que está como quatrocientos pasos de la Ciudad / se dice que cauando unos hombres en una queba / que está en el por hallar un tesoro[28]. Hallaron u- / na lámina de plomo el año de 1595 por / el mes de Março, la qual uino a manos del Pre- / lado, y leyda viendo que decía que auía allí un / cuerpo de santo hiço cauar, y en barios días y me- / ses asta el año de 1599, se hallaron en aquella / cueva y [o]tras conuecinas las láminas y libros que / pone. /

Son láminas unas plan- / chas de plomo de más de una cuarta de largo / la letra que tienen es al parecer hecha a golpes con / algún hierro algo voto, y el que las escriuió, que / al pareçer fue uno en todas, no sauía mucho de es- / criuir así ni mucho latín, después de cada pa- / labra ay dos puntos[29] y la forma es casi la siguiente. //[12r]

[Línea escrita en caracteres a penas legibles][30] /

Las cubiertas de los libros son también planchas / de Plomo no tan largas como las cubiertas pero / más anchas y las que tienen algo escrito es con / la

[27] En el manuscrito de Madrid pone al margen: «Antes don Juan Mendez / arzobispo, formó proceso / (?) su mandado al D. / Bar(?) su prouisión lo ay / está con los demás autos / pero (?) por lo so(?) dos / meses bino el arzobispo / dar (?) la arca estas / reliquias».

[28] En el manuscrito de Madrid en el margen pone una anotación que se lee con bastante dificultad. Pone: «Maliciosamente re- / fiere el hecho dimi- / nuto, es así que auia / cueuas en el monte pues / se descubrieron, pero / no las auia descubiertas / ni me (?) (?) / (?) allí las venir a aui- / do hasta que hallaron y / estauan todas (?) la / nadas con señas ciertas / y cuida(?) de grandisi- / ma antigüedad, y esta / mucho más distante de / la ciudad (?) dize y / el hallarse fue muy aca- / so».

[29] En el manuscrito de Madrid, pone al margen: «No de cada pala- / bra sino de algu- / nas».

[30] El manuscrito de Madrid deja un espacio en blanco en donde tendría que estar transcritos dichos caracteres. Además, en nuestro manuscrito aparece una nota marginal que parece una traducción al latín del texto en cuestión, pero del que solo se puede leer con claridad la última palabra: *diui*.

letra y forma de las láminas de las quales / pongo aquí lo que anda impreso en un papel / y en el libro del doctor Madera. /

La Primera que se halló dice, corpus cost(?)m / diui Misitonis Martiris Pasuses sub Neronis / Potentatu. [Al margen: 22 de Março]. /

La segunda dice: /

Anno secundo Neronis imperii Martirii calen- / dis pasus fuit martirium <+> [al margen: + / hoc loco Illipu- / litano]: electus at hunc effe- / ctum sanctus Hiscius Apostoli Jacobi discipulus / cum suis discipulis: Pane(?)rio: Jurilo: Maro- / nio: Centulio: per médium ignem inquo viuiambuti fuerunt: eternam vitam pesentibus transivere: vt lapides in calcem combersi fuerunt: corum Pulbis in<h>iuis sacri montis caber- / nis incent qui ut ratio postulat in corum me- / moriam venertatur. //[12v]

La tercera dice /

Anno secumdo Heronis imperii calendis Apri- / lis[31] posus es Martyrium in hoc locos ilipulit / [espacio en blanco][32] us Thesifon dictus prius quam con- / vertentur: Abenatar: diui Jacobi Apostoli disci- / pulus vir literis et sanctitate preditus: plumbi / tabulis scriptit librum <illis> fundamentum ecclesie / apelatum: et simul pasi sunt: sui discipuli dibus / Maximinus: Luparius: quórum Pulbis et / liber sunt cum pulcribus diuorum Martyrii / in huius sacri montis [espacio en blanco] cauernis in corum memoriam veneratur. /

La quarta dice. /

[33]Anni secundo neronis imperii calendis febru- / aris: Pasu est martyrium in hoc [espacio en blanco] tano / diuus Cecilius, santi Jacobi discipulus, vir li- / teris singuis et santitate preditus Profecias / diui Joannis Apostoli comentauit, que sunt po- / site cum alliis reliquiis in sublimi parte in- //[13r] hauitabilis turris Turpiane secut dixerunt / mihi sus discipuli dibus septentrius, et Patri- / tius que cum illo pasi sunt, quorunt pulueres / iacent in vices sacrimonteis couernis inquorum / memoriam veneratur. /

[31] Al margen: «10 de abril».

[32] Al margen: «Lo blanco está car- / comido en las láminas».

[33] Al margen: «a 30 de abril».

La primara tapa dice. /

Liber fundamentum ecclesiae salomonis caracteribus scriptur[34]. /

La segunda dice. /

Liber de esencia dei: quem dibus The[si]fon, A[35]- / postoli Jacobi discipulis in sua naturali lingua / Arabica Salomonis caracteribus, scripsit et a- / lium fundamentum ecclesie apelantum quium / huius sacrimontis cauernis yaut [sic] deus a Ne- / rone imperatore os duos libros liberet imposu / et finem hic: in suisoperibus seribens miracula / et vite inte [espacio en blanco] itatem sui magistri [espacio en blanco] / ui [espacio en blanco] in huius sacrimontis [espacio en blanco] ca [espacio en blanco] est. /

Libros que se hallaron. /

1. Fundamentii ecclesiae, este se alló a 22 de abril de 1595. //[13v]

2. De essentia dei. Este se halló a 29 del dicho mes y año. /

3. Tercero y quarto son catecismos. /

5. Misa de los Apóstoles. /

6. Oración de Santiago. /

7. Primera parte de Prouidencia. /

8. Excelencias de la fee estos no se quando ni como se allaron / ni porque orden[36]. /

Estando yo en Granada el año de 1597 desde / el mes de Junio asta el de Abril del año sigui- / ente se allaron. /

9. Segunda Parte de Prouidentia con el qual / están juntos tres tratados: Primero de An- / geles, segundo de Anulo Salomonis. Tercero / de Beata Patria et inferno.

---

[34] Al margen: «a 22 de Abril».

[35] Al margen: «a 29 de Abril».

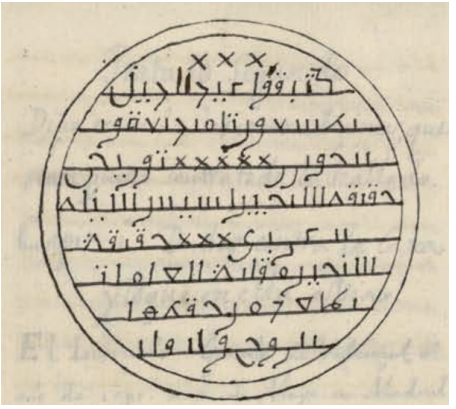
[36] En el manuscrito de Madrid pone al margen: «No ay libro en este / título».

10. de la Historia de la uerdad del euangelio glo- / rioso. /

11. Del ensalçamiento de la Virgen a los altos Secre- / tos de Dios[37]. /

12. Es un libro illegible que no ay quien entienda / que letra es ni lo que dice, estos tres libros //[14r] últimos estauan en una piedra de poco más de / una quarta en largo y poco más de ocho dedos en an- / cho si uien me acuerdo porque a ya años que la uí. / En esta estauan tres concauidades redondas hechas / con compás redondas bien talladas y en ellas esta- / uan los tres libros dichos, tenía por cubierta otra / piedra también ajustada con la dicha que de re- / pente se juzgara ser una el illigible estaba (?). / Son todos estos libros de delicadas ojas de plomo / redondas al tamaño de ostias no muy grandes / aunque ay algunas meyores que otras solo / una es ovado [sic] pequeño que contiene la ora- / ción que dicen de Santiago. /

La letra es de dos formas o manos bien diferen- / tes[38] galanemente exarada en el Plomo al modo / que escriuen los arauigos en regla y planchas de / las quales e uisto muchas y se me queda esta cortada / con buril en la forma y modo siguiente y están / por ambas partes escritas. /

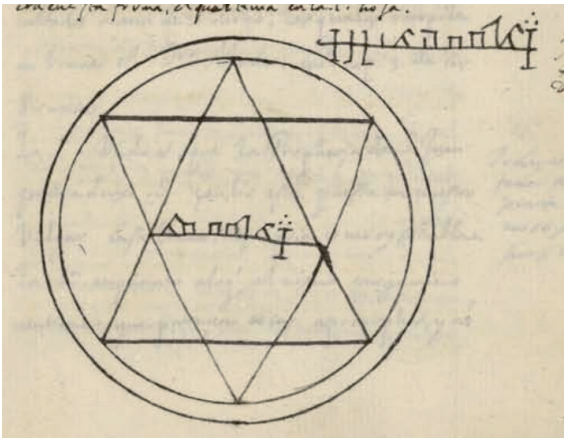


Lo que está escrito deste círculo aunque es de / los libros no es con concierto[39]. El título del sello / [tachado: del sello] de auajo es del illegible que era en / esta forma el que tenía en la primera Hora. //[15r]

[37] En el manuscrito de Madrid hay una anotación al margen que no se puede leer bien.

[38] En el manuscrito de Madrid hay dos anotaciones al margen que no se pueden leer bien.

[39] Al margen en el manuscrito de Madrid: «porque no los tenía / no los (?) saca- / (?) (?)» (fol. 76r).



Tratado segundo. /

Dicense en él las contradiciones que se an [sic]puesto contra todo lo hallado. /

Capítulo 1º. Dudas contra la Caxa y lo / que en ella hauía. /

El licenciado Gonçalo de Balcarçel el año / de 1595 a 18 de mayo en Madrid presentó / una petición en Consejo Real y con ello un largo / discurso diligentemente estudiado donde pro- / pone muchas dudas y dificultades a cerca / de lo dicho las quales recopila en breue el / doctor Madera en el capítulo 3 de sus discurso. /

1. La Primera duda es que la Profecía de san / Joan que traduxo san Cecilio está puesta en año / vulgar castellano tam [sic] propio como oy se habla[40]. /

2. La Segunda en quanto a lo que el mismo Perga- / mino contiene que parecen cosas apócrifas / y no conformes a lo que el mismo Apocalipsis //[16r] escriue en su Apocalipsis. /

3. La Tercera es hallarse en el pergamino escrito / el principio del euangelio de san Joan y puesto / antes del Año segundo de Nerón pareçiendo / por muchos autores Graues que san Joan escri- / uió mucho más tarde su euangelio. /

[40] Al margen en el manuscrito de Madrid: «Todas estas dificul- / tades (?) res- / puesta bastante / no se pone aquí / (?)» (fol. 76r).

4. La quarta que se firma san Cecilio obispo Grana- / tense no auiendo memoria de Granada por a- / quellos tiempos ni de tal título de obispado / en toda aquella Antigüedad. /

5. La quinta que se hallasse en la Caxa Reliquia / de san Esteuan cuyo cuerpo no se descubrió has- / ta tantos años después en tiempo del emperador Honorio. /

6. La Sexta que se hace mención en el pergamino de / los moros que tantos años después ocuparon España. /

7. La Setima [sic] que parece la narración de san [texto tachado] Ceçilio / en muchas cosas fabulossa y commenticia por / no se hallar mención della en otros autores y / tener algunas muy dificultossas de ponderar / en lo que sauemos ansi en decir que escriuió //[16v] San Joan la profecía en lengua Hebrea puesto / de lo que escriuió este euangelista fue en Griego / como en afirmar que la traduxo san Dionissio / en griego y que este santo supiesse Hebreo en ha- / cer mención de lugares santos de Jerusalén / del estudio de Atenas en letras sagradas y de / Peregrinaciones. /

8. La octaua que el estilo no parece de san Joan ni a- / y [sic] memoria en los autores de aquellos tiempos / de tal profecía ni de que san Joan fuese profeta / sino en el Apocalipsis y que ay algunas pala- / bras que no parecen combenientes a lo que en- / tonçes se profesaua como es llamar al mismo / euangelista diuo y santo en su vida y con / vocablo que aun no le auían reciuido los / cristianos por ser muy de superstición y gentilica. /

9. La nona que pues los Profecías se escriuen para / auiso de la posteridad y esta su fuerça en preuenir / lo futuro no era cmbeniente que se escondiese / pudiéndola entregar san Cecilio a otros cristianos/ que la publicaran. //[17r]

10. La décima que no parece se husara [sic] entonces tan / generalmente el Arauigo, y a lo menos en / España y África no podía ser conocido hasta que / vino a ellos con los Maometanos que la conquistaron. /

11. La undécima que aquella manera de escre- / uir en escaques parece cossa de ficció y no deçen- / te a tan grande santo como san Cecilio y que la / Palabra sacerdos y el estar escrito en pergami- / no y el nombre de la torre Turpiana no pa- / reçe de aquellos tiempos. /

Capítulo 2. Otras dudas que proponen otros / sobre lo mismo. /

1. Primera como es posible que estando esta Caxa in- / sublime pare inabitabilis turris Turpiana. / La qual palabra en habitabelis interpreta / Madera capítulo 12 maçiza y sin aposentos / quando la pusieron los Ma<h>ometanos por su / Torre de llamar[41] (que husan [sic] ellos con qua- / tro ventanas a los quatro vientos), estaua //[17v] desta manera acomodada? y si era Maciça y / sin aposentos como el mismo autor dice como / después hauitaron en ella los compañeros con sus / mujeres e hijos comouimos en nuestros días? Y / como pusieron en ella los cristianos en sublime / parte y tan [texto tachado] tas y tan grandes campanas? Co- / mo para asentar las mismas derriuaron ni to- / caron donde estaua la Caxa? Difícil es <de> creer / que hauiendo derribado tanto los moros y / los cristianos para sus conmodidades desta / sublime parte no topasen con ella; por lo qual se sospecha con Raçon que no cayó del alto si- / no que fuese puesta entre las ruynas en el / suelo donde se halló sin berla [sic] caer. /

2. Segunda, la astucia humana saue haçer / las cosas que parezcan antiguas aunque sean / modernas y se tema que el pergamino lo es, a- / unque parece la piel desconocida y apolillada / por su antigüedad[42], y la Raçon es de sospechar esto / son graves porque la letra Arauiga de él se / ue ser moderna la que llaman oy los scrito- //[18r] res arauigos diuuania [sic] que quiere decir cance- / llaresca de la qual buscan los textos y no se ha- / lla en autores an<ti>guos. Yten si de la lengua / castellana que se pone en el pergamino se du- / da con quanta maior Raçon se dudará de la / forma y con mayores fundamentos de lo que / se escriue en latín que es la Relación de Pa- / tricio que es latra francessa como se husa [sic] oy en / aquel Reyno y viene en los buletos de Roma. / Todo esto da ocasión de suspechar que fueron / varios y de uarias naciones lo que compusieron / aquel pergamino. /

---

[41] Al margen en el manuscrito de Madrid: «yerra en todo / por no confor- / marse (?) / la versar (?) / hecho. /

La torre sur tenía / de todo su ancho / exterior m(?) / diez y seis tercios / en esto entran el / grueso de las paredes y los dos / amondas de la buel- / de caracol y / escalera por (?) / arriba sea (?) / donde cabria habi- / tación o comopu- / dieron habita los cam- / paneros y su familia, es falsa. /

Las ventanas donde / estaban las campanas eran de ladrillo / y añadido aquel / edificio sobre la / torre antigua que / era de piedra y / ahora la añadiesen / los moros o la halla- / sen los camperos / los cristianos que no eran / en esto (?) e / (?) compañero…» (fol. 79r). A partir de aquí el texto no se entiende bien, queda algo borroso.

[42] Al margen en el manuscrito de Madrid: «Confiesa que es extraordina piel la del / pergamino y lo esta- / una apolillada. Esto / no ay arte conque con-/ mo hazerlo y asi lo / an [sic] dicho los oficiales» (fol. 79r).

[Al margen: 3] Tercera no responde al doctor Madera[43] cosa / que satisfaga a lo que se dice de ser cossa indigna / de un santo tan graue como san Cecilio el auer / escrito en escaques sin verse secreto más gra- / ue que saltar una casilla, y no importando / esto al autoriçado ni a otra cossa, aprieta mu- / cho más esta duca el ver que muchas de las / dicciones del aráuigo que están escaques, / esta medio borradas y de tal suerte escritas //[18v] que aun copiarlas *ad verbum* no[44] an acertado los / intérpretes como se le hizo demostración clara / al Arçobispo y él la reconoció. Yten leydas / y juntadas en barios [sic] modos hacen barios y di- / versos sentidos, pues escriuir un santo cosas / de tanta importancia como son las que an de ser / auiso y dirección para guardarnos de males / futuros y más el clero, poner las tan iligibles. / Anbiguo [sic] y dudoso su sentido y en forma y mo- / do de juguete, véase si es uso del spiritu de / uerdad en su yglesia. /

[Al margen: 4] Quarta. Si en la narración de san Cecilio en A- / ráuigo esta lo que exponen algunos era in- / térprete en la lengua husada de Aljamia, / se ve claro ser fingimiento, porque siendo lengua / natural propia del santo la Aráuiga, bien / sauía que esta palabra a Algiamia signifi- / ca lengua báruara, qualquiera otra qe / no es aráuiga y no denota más castellana, / francesa, italiana, o latina que griego o per- / siana. En Oriente llaman los maometanos [sic] //[19r] a los Persas Aagian y a su lengua Persiana[45] / Aagimia, como en España [h]an husado los á- / raues deste siglo y no antes llamar a la lengua / española Aagimia para decir báruara, y / no Aráuiga, y si hombre advertido escriuiera / aquella narración auía de añadir en lengu- / a husada del Aagiamia de España. /

Las letras griegas y latinas que están a la / margen y entre lo escrito del pergamino como / cotas, dan claro indicio que pretendieron los au- / tores del, deslumbrar los entendimientos y ha- / cerlos andar adiuinando como y con quien conierta / esto mismo Pareçe que descubre la nota que está / al margen, que interpretan[46]: con coraçon puro le- / erás estas cosas sublimes y sabrás la sçiencia / soberana y sino supieres las dos lengua no / entenderás la profecía

[43] Al margen en el manuscrito de Madrid hay un texto que se no se consigue leer bien (fol. 79v).

[44] Como en la anotación anterior esta tampoco se puede leer bien (fol. 80r).

[45] En el manuscrito de Madrid dice: «La profecía esta / en lengua caste- / llano bien le lla- / mo al (?) se- / gún el uso árabe / y (?) en Espa- / ña no fue nece- / sario añadir / española o cas- / tellana» (fol. 80v).

[46] En el margen del manuscrito de Madrid dice: «No está esto bien inter- / pretado pero cier- / to es que el que no su- / piere latin no en- / tendería (?) la vul- / gata latina y el que / no supiere hebreo / no (?) / (?) el que lo sabe / sino solo (?) dios / o se lo declara otro» (fol. 80v).

~~Griega~~ hebrea porque /no es término de Dios obligar, variar lenguas / a saber para que nos den a entender lo necesa- / rio para nuestro uien antes prouee siempre / de ynterpretes neçesarios para esto. //[19v]

[Al margen: 5] Quinto. Siendo cierto que: finis profeciae est ma- / nifestatio aliuius Veritatis. [Al margen: S. Thomas 22 q. 174]. No qualquiera / sino necessaria o salten prouechossa al tiem- / po[47] que se describe y si en el no consigue su fin / y intento, ni pone remedio a males venide- / ros, aunque diga generalidades de ellos y más quando dice cosas pasadas se puede sospechar con / grandes fundamentos ser ficciones ett[a]. /

Que prouechos si an sacado del pergamino por en- / tender por el lo que ya se sauía por la experien- / cía, que no Mahoma a tantos siglos, que / vendría Lutero a tantos que es lo esencial de / todas esta profecía? Que conuersiones auimos / uisto[48]? O esperamos ver de los sequaces destos dos / perseguidores de la Yglesia? Y en particular / de los Áraues en cuya lengua está lo esencial / de todo esto, en los quales se vee el poco fructo que a [sic] / hecho y se cono- cen los peligros de los deños que / resultan y resultaron en ellos y en otros. /

Lo de los tres enemigos que dice que vendrán[49] / del poniente y <lo> que añade de la sensualidad //[20r] se ue claro, que donde el principio del mundo / an hecho [al margen: tal] guerra y la arán hasta el fin y así pare- / ce impertinencia lo que desto se dice en el pergamino. /

[Al margen: 6] Sexta. Siendo tan notable la Reliquia del medio / Paño, o toca, quandto dicen en el pergamino y sus / interpretes, notable cossa es que

---

[47] En el manuscrito de Madrid hay un texto al margen que no se puede leer bien (fol. 81r).

[48] En el margen del manuscrito de Madrid: «Aun no están publica- / dos ni aun recibidos / los libros, podrá ser / que resulte el fruto / que echa antici- / padamente men(?) / y muy especialmen- / te en los Árabes y / en la (?)» (fol. 81r).

[49] Al margen en el manuscrito de Madrid: «Quien no ve el daño / que en el mundo a hecho / el descubrimiento de / las Indias de Poniente / y lo que a acrecentado de / [no se lee bien] y / excesos y codicias y ma- / los (?) y (?) / las riquezas y re(?) / que de allí an venido / y el daño de la (?) / (?) que llega esto / a lo que no sea (?) y el hábito de verlas / se ve la(?) que no (?) / repara tanto siendo el / monje en (?)(?)posible / de san Juan Baptista / de la madre de Dios / que fue (?) que / los más santos iço / sabemos milagros / de muchas reliquias se ha- / lla poca memoria, y / esta no las haze inciertas. / Milagros a auido en / comprobación deste / paño de Nuestra Señora / que esta a (?) a / el proceso de la califi- / cación de las reli- / quías. / Pero como el mismo lo hace podría no que- / rerlas creer o [tachado] en / caso de no (?) no poderlas ne- / gar decir que fue otra la / causa de (?) lo / dize que es (?) de / desatina. Vemos de que ay prouados y ciertos milagros tales que no se pue- / den atribuir a otra causa sino a la comprobación de la verdad desto» (fol. 81v).

no aya autor gri- / ego ni latino que aga mención del otro medio paño / que dicen quedó en Atenas en poder de san Dioni- / sio, ni aya hecho milagros quales convenía a tal / Reliquia de la madre de Dios que parece claro de- / uían hauerse hecho en descubriendosse para auto- / riçarla que es mayor que todas las demás halla- / das en el Monte y que los libros. /

Esto que digo de los milagros que parece se deuían / hauer hecho por este lienço o toca, parece que deuían / hauer sido también del hueso de san Esteuan como[50] / los hubo tan insignes en la ueneración de su cuer- / po quando refieren graues autores y san Agustín / de las que traxo Paulo Oracio quando fue embiado / por este gloriosso santo a comunicar ciertas dudas / con el doctor de la Yglesia S. Gerónimo. Y si co- / mo Refiren grauer autores queles son Seuero / obispo de Menorca y Luadio Obispo de Vealero //[20v] Libro 1º, cap. 2 y lo trata el Ilustrísimo cardenal Baronio / en las anotaciones del Martirologio 3 die Augusti, / por una reliquia que el dicho Paulo Orossio / truxo en España se conuirtieron los judíos / que auía en Menorca pasando por ella con esta / reliquia por la qual abraua Dios notables / virtudes y tales que les mouió a dexar su anti- / gua ceguedad, parece que si uieramos aca por es / (?) semejantes milagros y conuersión salti / de aquellos en cuya <lengua> se[51] daua testimonio ser a- / quella reliquia de tan santo, nos moueremos / a no dudar de ser lo pero no hauiendo auido nin- / guna cosa destas mucho hace temer ser imben- / ciones humanas del enemigo de genero humano. /

[Al margen: 7] Séptima y última[52]. Sauese cierto que el a- / rauigo del pergamino assi lo dicho atrás que / esta escrito en escaques como mucho de lo de- / más no sea acertado a copiar ad verbum y me- / nos interpretar como es fácil hacer demostra- / ción con el original y copias como se puede cre- / er que diga más lo que an dicho estos interpre- //[21r] tes que no otras cosas varias y contrarias. /

---

[50] En el margen del manuscrito de Madrid: «Tampoco las reliquias / hacen (?) ni / (?) / (?) / como los vemos muy / ciertos en Roma y / en otras partes / bastenos el bien de / venerarlas y el me- / rito desto en (?) / (?) de (?) / y estando estas y las / del Sacromonte de / Granada calificadas / sobre exactas diligen- / ciasde cinco años por / el prelado y concilio / prouincial y breue / apostólico y venera- / das y colocadas con / autoridad apostoli- / ca en publico gran / (?) es habla / como habla y digno / de grauisima cen- / sura» (fol 82r).

[51] En el margen del manuscrito de Madrid hay un texto que apenas se puede leer bien (fol. 82r).

[52] En el margen del manuscrito de Madrid: «Si no se a acertado a / copiar ni interpretar / como lo condena pues / de no antes saberlo que / contiene (?) conde- / narlo» (fol. 82v).

Capítulo 3. Dudas que sean puesto / contra las láminas sa- / cadas del Doctor Madero. /

[Al margen: 1] Primera[53]. Siendo la quenta de los Años Alma / de la Historia, no combiene con lo que por los auto- / res se saue que el Año 2º de Nerón ubo [sic] persecución y mártires. /

[Al margen: 2] Segunda[54]. No podían hauer uenido a España en / aquel año los discípulos de san Tiago pues los em- / biaron a ello de Roma los santos Apóstoles / Pedro y Paulo y no se juntaron en ella has- / ta el año undécimo del imperio del mismo Nerón. /

[Al margen: 3] Tercera. Ylipula[55] fue en otra muy distante / que en donde se hallaron las láminas. /

[Al margen: 4] Quarta[56]. Si el monte era lugar diputado para / castigo de malehchores no ay seguridad que / los huesos hallados sean de santos pues po- / dían ser de otros o mezclados con ellos. //[21v]

[Al margen: 5] Quinta[57]. El nombre de Hiscio no com- / viene con el que se saue por las Hystorias deste / Sancto. El de Abenathar parece fingido y / ay duda si estos fueron discípulos de Santiago / pues autores graues y antiguos ponen otros diferentes. /

---

[53] En el margen del manuscrito de Madrid: «Lo contrario se mos- / trará con lugares de / autores buscadas y in- / criciones antiguas» (fol. 82v).

[54] En el margen del manuscrito de Madrid: «No los embiaron san / Pedro y san Pablo / juntos sino solo san / Pedro, y desto ay los / tantos autores» (fol. 83r).

[55] En el margen del manuscrito de Madrid: «Illipulalaus. / Uno o (?) illpula y / esta de que (?) / llama illupula que (?) / y la pone Plinio (?) / (?) a Illotensi» (fol. 83r).

Nota del transcriptor: Nombre de una antigua ciudad romana posiblemente situada, según los investigadores, en la zona alta de la vega, a las faldas de la Sierra de Alfacar.

[56] En el margen del manuscrito de Madrid: «No era el monte lu- / gar disputado (?)(?) / contigo sino señala- / do para estos santos / porque se tratauan en / el, y castigarlos don- / de cometían el (?) / el llamaran delito» (fol. 83r).

[57] En el margen del manuscrito de Madrid: «No es nuevo enmendar / nombres que an corrun- / pido con inscripciones / antiguas, ni ay porque / tener por fingido nom- / bre el de Aben Athar / entre Árabe como / fue S. Thesiphon. / Ni porque (?) San- / tiago otro, dexo de / (?) estos discípulos / que son muy conocidos / por suyos en los au- / tores» (fol. 83r).

[Al margen: 6] Sexta[58]. Que los tres santos principales de los / nombrados en las láminas no murieron / en Granada sino en diuersas partes donde / fueron obispos y no se sauian que fuesen márty- / res antes se çelebrauan por confesores, ni / su martyrio pudo ser en las calendas de / los meses que se señalaron pues celebrauan / la Yglesia de España a quince de Mayo. /

[Al margen: 7] Séptima[59]. Estauan compoca [sic] decencia las reli- / quías y libros, sin caxas y sepulchros como / lo requeria ny hussaua la piedad de los cristia- / nos de aquellos tiempos, y como pudieron / poner las láminas, huesos y libros junto / las pudieran poner decentemente. /

[Al margen: 8] Octaua[60]. Parece dificultoso que //[22r] aya[61] escrito San Tesiphon en lengua Aráuiga / con caracteres de Salomón que trae muestras / de fingimiento con el mismo nombre. /

Nona, el título del libro fundamentum [Al margen: 9] / ecclesiae, parece el que condenó Gelasio 1º como / está en su decritos el de Essencia dei no / parece de aquellos tiempos pues la palabra / essentia a [sic] sido usada de los theologos medernos. /

[Al margen: 10] Décima[62], el latín de las láminas y forma de / letra dellas parece fingido por desmentir antigüedad. /

---

[58] En el margen del manuscrito de Madrid: «No probará que no mu- / rieron en Granada / porque (?) aya quien / diga que (?) en / su (?) [tachado] / [tachado] refiriendo por sus / nombres los siete dis- / cipulos basta que se / verifique en los más / y san Cecilio su ciudad / era Granada. /

»El llamarse los mártires / confesores sabida cosa es / que se llamaron así porque con- / fesauan públicamente fe / (?). /

»Y ay muchoas que sabemos que fueron mártires en el martirologio / con solo este nombre de confesores. Y la Iglesia / y martirologio los celebra en verdad en que se (?) / a san Torquato fue el último que murió (?) que era com- / pañeros todos siete discípulos de Santiago. Ni es (?) / (?)isimos que muriesen en martirio en distintas partes» (fol. 83r).

[59] En el margen del manuscrito de Madrid: «No es buena razón que por- / que (?) dejar de po- / nerlos como es ta(?) / le tendrán de ponerlos / mejor ni la pa(?)/(?) diría a ello lu- / gar» (fol. 83v).

[60] En el margen del manuscrito de Madrid: «Mayor dificultades que / aya sido (?) de San / Tiago en esta misma lengua / Arábiga y ay escrito va- / ríos libros en ella dictan- / doselos el Apóstol, o / la Virgen como ellos se / dize» (fol. 83v).

[61] Al margen: «Mayor difficul- / tad es que aia sido / Secretario de San / Tiago nesta / (?) a lengua / Aráuiga y aya / escrito varios / libros en ella / dictándoselos / el Apóstol a / La Uirgen como / en ellos se dice» (fol. 83v).

[62] En el margen del manuscrito de Madrid hay una anotación al margen que apenas se puede leer con claridad (fol. 83v).

[Al margen: 11] Undécima. Centulio, Lupario con los demás / se dice auer padecido con los tres principales / no son conocidos en la Yglesia y deuen ser [tachado: conocidos] [al margen: canoniçados] / por el Pontífice[63] aquí en esto toca antes / de ser dados por santos y Reuerenciados por / tales y se añade que sus nombres traen Argumento / de ficción. /

[Al margen: 12] Duodécima[64]. Como estuvieron estas Reli- / quías y libros tanto tiempo sin descubrirse. /

Otros añaden lo siguiente. //[22v]

[Al margen: 13] Decimo tercia. Si se pusieron allí los libros antes[65] / del martirio como no se derritieron con el fuego / del siendo de plomo y lo mismo las láminas / y si después como no pusieron las reliquias con / la decencia deuida y husada [sic] en aquel tiem- / po como queda dicho, pues pusieron los libros / y láminas con tanto cuidado y recato y como / tuvieron tanto y tan particular tiempo para / a questo, lo tuvieran para lo otro que era me- / nos i ympotaua más. /

Iten los tres libros que dicen puso allí el Apos- / tol entre las dos piedras, y a estauan allí antes / de ningún martirio pues como no se derritie- / ron con tantos y tan grandes fuegos como en / aquellas cavernas hubo. /

[Al margen: 14] Decimaquarta. Cossa sauida es que los moros que / poseyeron tantos centenares de Años a Gra- / nada[66] se enterrauan en la parte

[63] En el margen del manuscrito de Madrid: «El pontífice dio comi(?) / no (?) a todos / por los nombres y (?) / que se calificasen su (?) / docamente el memoria / y en las laminas parece / que la iglesia primitiva / los veneró y tuuo por / santos mártires quan- / do (?)(?) de- / creto (?) del pa- / pa» (fol. 84r).

[64] En el margen del manuscrito de Madrid: «Este es lindo (?) / te asi (?) otros / muchos y están» (fol. 84r).

[65] En el margen del manuscrito de Madrid: «Los libros se pusie- / ron lo más antes / del martirio otros / y laminas después / más todos los libros / estauan escritos an- / tes, no se derritie- / ron porque estauan le- / jos del fuego y (?) / se hallaron con bastan- / te destrucción de los hor- / nos. /

»Las reliquias con (?) / decencia se hallaron / puestas pero se cono- / ce claro que se pusie- / ron con poco tiempo / y parte del se lleuó / el escriuir las lámi- / nas que de(?) los que / eran y fue la dili- / gencia que (?) impor- / tancia. /

»Ya se dixo que estauan / distantes del fuego / pero de la (?) / (?) de Dios creo que en / medio dellos vieron / (?)» (fol. 84r).

[66] En el margen del manuscrito de Madrid: «Notable dispa(?) / y parécele que alcan- / zado traza como / hazer posible que / esto sea ficción no / imposible es que no / hallo otra traza / la qual es (?)

contraria de / aquellos montes que está dentro de los muros / donde la Torre del Azeytuno hasta cassi la //[23r] Puerta del sol o de Guadix. Por la parte que / miran a mediodía la qual tenía dos nombres / en Aráuigo y los conserua este oy entre los de / esta lengua Al-Rauita que quiere decir her- / mita o soledad poe agunas hermitas de mora- / uito que deuía hauer en aquella parte y / el otro nombre era Arrauda, que significa / sepultura onrrada y rica, y en esta parte / hemos [tachado] [al margen: enterranse] muchos de los combertidos / al Maometanos hasta el año de 1562 aunque / les costaua caro lleuar tan lexos la cruz y cléri- / gos y dieron esto muchos dellos que biuen oy y / era tradición bien sabida entre los viejos / de aquella Ciudad naturales antiguos della / que de la otra parte de los muros destos mismos / montes que es la que mira <al> oriente y dose ha. / llaron las láminas, huesos y libros se costum- / braron a enterrar los judíos que hubo en aue- / lla ciudad de Granada, asta su conversión y es / cossa muy sauida por la escritura sagrada //[23v] y experiencia que estos se enterraron y entierran / en quebas[67] y espelunias y hubo gran cantidad / de ellos en aquella Ciudad. Pues que sería que sa- / bien<do> los Mahometanos que hauía allí cuerpos / de los judíos hubiesen por el odio natural que estos / tienen y por desprecio y (?)efa hecho allí su ca- / leras y convertido los como dicen en cal, de- / xando allí sepultada la parte ynutil della y / allegando a sauer algo desto algunos de los / descendientes de Mahometanos juntos con / erejes orientales de la lengua Aráuiga y / setentrionales ubiesen querido por sus in- / tereses burlarse de la yglesia latina y tur- / barla con semejantes nouedades. //[24r]

Tratado último de la doctrina de los / libros. /

/ caso y del hecho / lo primero no solo no / es cosa sabida pero / nadie creo yo lo di- / ze sino el que judíos / se enterrasen hazia / aquella parte de la / ciudad (?) dado / que así fuera no tan / lejos como esta el (?) / te (?) ni con tan- / tas que (?) en / medio (?) / de fazer.

»Tampoco se sabe que / muros en (?) que / los vi(?) muchos ju- / dios (?) a sus / sepulcros, ni (?) / to los para que ma(?) / (?).

»Y si esto fue en nuestro tiem- / pos después que Granada / (?) se (?) que no / se como (?) allí me- / nos hasta el año de (?)95 //[84v] que se descubrieron / casualmente y se / hallaron todas (?) / plenadas y los plo- / mos envegecidos y / conuertidos en par- / te en tierra que de / cosa que no se pue- / de fingir con arte / la tiempo de (?) / quien mui de po- / ner allí la dotrina / de cristianos y se / rraplenar todo / aquello que es mu- / cho pues con 20 / peones se tardó / dos meses en ha- / brirlo, pero / confesemos lo que / he horrible (no / siéndolo) es buen / argumento pudo / ser luego fue? Pudo / no auer nacido / san Juan, pudo / no auer sido de- / gollado luego ni / nacio ni fue dego- / llado siendo d(?) / later(?)ria.

»Lo que parece verosímil es / que al Juez de Ner(?) por- / que no si se que (?) / ni veneran aquellas / ca(?) los mandar en- / terrar(?) y inter(?) / niendo (?) de los / que eran ya cristianos / en forma a la heredad y / descubrir (?) con /(?) las cenizas y / [texto perdido]» (fols. 84v-85r).

[67] Lease: cuevas.

Capítulo 1º de los libros que yo ui y in- / terpreté. /

Puesto e Beatísimo Padre la narración simple / y llana de todo lo ablado, que es lo material / desta información, lo esencial della es la / doctrina de los libros en decir la qual me a- / bre de detener algo más por lo que importa a la / Yglesia, y dexando a parte los pedaços de algu- / nos libros que ui y títulos de ellos que copié / diré solamente los que interpreté ad uerbum, y de / uno [tachado: que] solo que copié con su forma y lengua que son / los que importan que el señor cuya es esta Causa / Permitió que biniessen luego a mi poder por manos / del Arçobispo el qual me los mandaua ynterpre- / tar de el libro Fundamentum ecclesiae. /

Este fue el primero que bino a mis manos, tiene / el título siguiente: Libro de los fundamentos //[24v] de la ley, y Libro de los Artículos de la ley y de / Thesiphon discípulo de Jacabo Apóstol[68] /

En solas cinco ojas [sic] comprende casi todos los ar- / ticulos de la fee con alto y graue estilo y lengua- / ge, y me persuadí al principio que era el símbolo / o concilio que hicieron los apóstoles antes del mar- / tyrio del glorioso Santiago Apóstol antes de di- / uidirse a la predicación, y no esto y de contrario / parecer aunque le agan añadido herejes algo / para sus intentos como suelen. /

Los errores que noté en él son: /

[Al margen: 1] Primero tratando de la procesión de las perso- / nas diuinas diçe que[69] el padre engendra al hijo / por el spiritu santo o con el spiritu santo. /

[Al margen: 2] Segundo que se descubriría quando[70] se enterra- / sen en los templos los malos con los santos. /

---

[68] En el margen del manuscrito de Madrid: «Dio sobre este libro / y el de (?) / parecer (?) / traducido con (?) / dado y dixo que era / todo dictado del / spiritu santo y / que ninguna propo- / sición se podría (?) / (?)(?) tra- / ducir en sentido que / no (?) católico, yo / e uisto el (?) ori- / ginal y (?) coia / que es larga y fundado / (?) se contradize» (fol. 86r).

[69] En el manuscrito de Madrid inserta después del «que» y antes de «el» dos barras oblicuas y sobre ellas una «A» que remite a una anotación al margen que dice: «No ay tal proposición en el libro ni la po- / día mostrar» (fol. 85r).

[70] En el manuscrito de Madrid pone una cruz sobre la «u» y en el margen junto a otra cruz pone: «entierranse en (?) / la (?) Alemania / y Francia, (?) los re- / yes y otros señores / (?) en los (?) / (?) santos (?)» (fol. 85r).

[Al margen: 3] Iten que se auía de descubrir para[71] amparo del / clero en los últimos fines en este esta lo que diçen / que ay en estos libros aprobando la puríssima / conçepción de Nuestra Señora porque (si bien me //[25r] acuerdo) pone estas Palabras[72]: Adán fue sin padre / ni madre eua de padre sin madre, Jesús de madre / sin padre, y en <es>ta Generación no alcanço a María el / pecado Primero. /

Tiene otras dificultades como es una comparación[73] / que pone en la procesión y en las diuinas Perso- / nas y otra de las partes de la Cabeça comparando- / las a la iglesia que ay que notar en ellas como / note quando tenía el original y ahora por hablar / solo de memoria no pudo. /

Raçon de lo apuntado en este libro. /

Auiendo notado [tachado] santíssimo padre / lo que he dicho, parece que me corre obligación de / dar Raçon porque lo noto; como la daré de los de- / más libros cuyos errores son muy mas claros / y mayores. No[74] e topado este error por los / mismos términos que el padre por el spíritu santo / o con el spíritu santo engendre al hijo. Pero / vese claro que es de Noelio[75], Sabelico o Pris- //[25v] ciliano de las que decían que las diuinas Personas / no son yguales como Arrio o de los metagismonitas / que significa los que ponen un basso dentro de otro / a la qual parece que corresponde la deste libro, y es / mucho detemor que sea assi pues duro este error / en España traído de los Godos que la ocuparon / y poshieron más de 300 años y Prisciliano / enseñado de Siros y caldeos en la astrología / Judiciaría y en los errores de Arrio hiço gran / daño en estos Reynos. /

---

[71] En el manuscrito de Madrid pone sobre el «para» una «B» que remite a una nota en el margen: «No ay tal palabra en / este libro. Ni quando / lo (?) in / conueniente» (fol. 85r).

[72] En el margen del manuscrito de Madrid: «No se acuerda ni / sin esas las pala- / bras, habla sin te- / ner los papeles» (fol. 85v).

[73] En el margen del manuscrito de Madrid: «Y en excelentes los / comparaciones y / de mucha estima / claridad y no / es esta comparación / en las procesiones / de las diuinas perso- / nas sino en el (?) / como se(?) los / (?) personas de / la encarnación y quan- / do se (?) en la / (?) del misterio / de la trinidad tiene / sentido católico (?) / que no se pone (?) / procesión del spiri- / tu santo sino se su- / pone» (fol. 86v).

[74] En el texto del manuscrito de Madrid aparece sobre el «no» la letra «C» que hace referencia a una nota al margen: «Confiesa que no / a hallado este error / en el libro y si no / le ay que importa (?) / (?) que en otras y cu- / io fue» (fol. 86v).

[75] En el texto del manuscrito de Madrid sobre «Noelio» aparece la letra «D» que hace referencia a una anotación al margen: «Contra todos error here- / jes(?) doctrina espre- / sa en muchos fuentes / desde libro y de los que / se hallaron juntamen- / te con él en el sacro- / monte» (fol. 87r).

Quando a lo que diçe que se descubriría este libro[76] quedo / se enterrassen en los templos los malos con los / santos, se trata allí de los pecadores y toma los / templos por lo que communmente se toman que / es por las yglesias materiales con sus partes y çi- / menterios donde se juntan los fieles cristianos [al margen: a celebrar los di[vi]nos misterios] / en los quales se acostumbraron a enterrar los / fieles, y ase vee que es señal sin fundamento pu- / es dende que ay templos se començaron a enterrar / los fieles y buenos cristianos con los malos y / si aputamos [sic] más este dicho tomándolo por solos //[26r] los templos y no por los cimenterios aludiendo / a la antigua costumbre que ninguno se enterrase / dentro de ls iglesias sino era tenido y venerado como / santo, y esto fue assi por mucho tiempo, aun be- / mos que asi es también fuera de propósito el dicho / pues a ya más de 500 años que se entierran todos / buenos y malos dentro de las Yglesias, y mucho / más onrrada y grauemente los tenidos por no / tan buenos y estos[77] se toman los más altos y gra- / ues lugares, y aun se eligen sepulturas en los / huecos de las paredes, y a par del Santíssimo Sacra- / mento, y según esto, se auía de hauer descubierto / este libro 300 Años atrás y si se dixesse que habla del enterrarse los infieles en los lugares sagra- / dos juntamente con los fieles tomando a los infieles / por los descendientes de Mahoma, o de otros no (?)i / en conuertidos o que no creen como deuen. Ha- / llaremos que aun así no lleua fundamento poner / tal señoal, pues la iglesia que no juzga lo o- / culto d elos coraçones los reciue como hijos y / no juzga sin causa ni fundamento ninguno //[26v] Por indigno de sepultura Sagrada, antes orde- / na que se les de a todos los que fueriin conde- / nados por ella como indignos desta sepultura / y aun asi auía de hauer más de 100 años que / se auía de hauer descubierto pues a mas que esto / passa en nuestra España. Añádase a lo[78] / dicho que no parece señal de Dios ni de santo / suyo la que no tiene nada de su spiritu el qual ha- / ce todas las cosas compesso [sic] y medida y

[76] En el margen del manuscrito de Madrid: « Los reyes de Inga- / laterra se entierran / o y erajes donde es- / tan enterrados sus / antecesores santos y otros muchos / e razón en templo / y la iglesia nunca / a permitido ere- / jes ni des(?) / gados ni peccado- / res manifiestos / que murieran in pe- / nitentes manifies- / tamente como los / que se ahorcan en ti- / rarse, oy ya (?) / opinión que ensan- / cha y facilita / no se uso enterrar- / se los erejes en los //[87r] templos con los ca- / tolicos y menos con / los santos jamas has- / ta nuestros tiempos de / antes aun los catoli- / cos se (?) y / se contentaran en en- / terrarse en los cemen- / terios (?) aun- / que fueron grandes prín- / cipes hasta tiempo / de Constantino» (fols. 87r-87v).

[77] En el margen del manuscrito de Madrid: «Estas cosas es que se / usa de poco tiempo / a esta parte y la / (?)(?) es (?) / del tiempo que aya de / ser el mismo dia / que se comienza has- / ta para verificar / que sea la tiempo que / se haze y usa» (fol. 87v).

[78] En el margen del manuscrito de Madrid: «Señales de harto / dolor ver que en / tierras erejes con / los santos y el pa- / sar la (?) señal / de perdición es / reprehenderla y / todo es útil y co- / mo de quien es / la dotrina y pro- / fecia que haze ver- / dadero esto y lo / confirma» (fol. 88r).

tales de suyo que muestran bien el autor cuyas son / y all reues las del enemigo del genero huma- / no son sin fundamento y orden, dudossas / que se pueden atribuir, a uarias cosas y tales / de suyo que dexando los ánimos con mayores perplexidades[79] y dudas que pueden atribuirse / a diuersas cosas: uso propio de herejes para[80] / entretener los varios discursos de los ignoran- / tes y para esto diçensentencias sueltas como las / hiço el peruerso Mahoma en todos sus escritos / y lo husan los Hereges antiguos y modernos / y tal parece ser esta señal. /

El[81] decir que este libro es para amparo del clero //[27r] en los últimos fines que de tener buen sentido / diciendo ser aquel amparo dirección y guía por / sauer mejor gouernar con mayor consuelo vi- / endo que siendo antiguo confuta las heregías mo- / dernas que sería de gran fruto. Pero de lo pasa- / do parece claro que se infiere que aquel amparo / denota más y assi se pude temer que encubi- / ertamente quiere decir que entonces el clero / entenderá algunas verdades no sauidas y ne- / cessarias para su dirección porque no caue en Ju- / ycio discreto entender que aquel libro puede por / si amparar al clero, ni por su doctrina, pues a de / estar expuesta a lo que están los libros sagrados / y canónicos de la iglesia, que es aquello / que no los admiten y siguen otras se[c]tas, los[82] / tengan por falsos y aunque no están declara- / das todas las verdades y toca a esa santa silla / el declararlas que son de fee según los tiempos / y necesidad dellos, es también de fee que ja- / más a faltado, ni falta ni faltará toda la doc- / trina necessaria para saluarse los hijos //[27v] della ni la dirección del clero para esto. /

En lo que lo que [sic], que dice de la Purísima Con- / cepción de Nuestra Señora aunque el lugar es bueno / para lo que deseamos ver de fee, se puede expli- / car[83] que quando María concibió al Hijo de Dios / no alcançó a la

[79] En el margen del manuscrito de Madrid: «Las prophecías no / son todas claras / lea los prophetas / estos tienen seme- / jantes en el euan- / gelio y libros sagrados / ni [no se lee claro]» (fol. 88r).

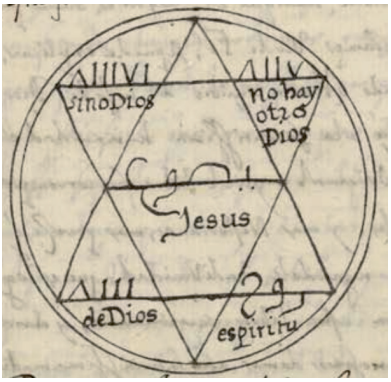
[80] En el margen del manuscrito de Madrid: «Calla no blasfe- / mes» (fol. 88v).

[81] En el margen del manuscrito de Madrid: «No diçe que es para / amparo del clero / y todo el discurso / (?) y sin eso es disparate» (fol. 88v).

[82] En el margen del manuscrito de Madrid: «Según esto (?) / juzgará por imper- / tinentes los libros / sagrados recibidos, / el impertinente / es él que no (?) / la de los escrituras / como deue que ellas / (?) son / sobre manera y / si se recibieren es- / tos libros por (?) / correrán la misma / razón pues ya / en tal caso serían / recibidos por escri- / turas sagradas» (fol. 89r).

[83] En el margen del manuscrito de Madrid: «Dezir que estos libros / pretenden negar la / diuinidad de Cristo / es mentir clara- / mente porque el / mismo (?)(?) el / (?) fundamento / eclessiae y es el (?) / (?) no tenemos de / cinco hojas ay muchos lugares ex / (?) de la / diuinidad de Cristo /entre

sacratíssima humanidad el pe- / cado original y si el libro fue corrompido por he- / reges y más Nestorianos más parece que tira / a este negándole la diuinidad que es lo que prente- / den estos libros secretamente y dándole lo que / nosotros damos a su sacratíssima madre. /



Capítulo 2º. Del Anillo o sello de Salomón. /

Entre los libros que e [sic] contado que se hallaron es- / tando yo con el Arçobispo, pongo en el número 8 / este. Segunda parte de prouidencia, en este / ay otros tres tratados de Ángeles, del Anillo o / sello de Salomón y de veata Patria. /

Pretendió el Prelado entender lo que contiene / este libro. Traduxe solo lo del Anillo y lo copié / en la primera oja de cada libro esta un //[28r] sello de un triángulo en otro en esta forma[84]. /

De la significación de las letras. /

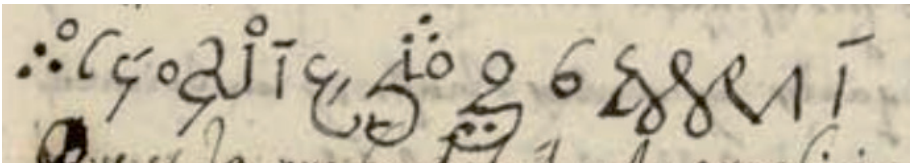
La significación de las letras Aráuigas la que pongo / [tachado] deuaxo en castellano y aunque pare- / cen cathólica es el símbolo que tuvieron los[85] Nes- / torianos y Arrianos para negar la diuinidad / de Jesuchristo, y de ellos y de

otros Con- / nenit autem / sumptio corpo- / ris Dei nos ni / veriles usicut / sump serant illud / Apostoli ett / que mas claro la diui- / nidad de Cristo y la / verdad de su cuerpo / en el santísimo Sacramen- / to del altar» (fol 89r).

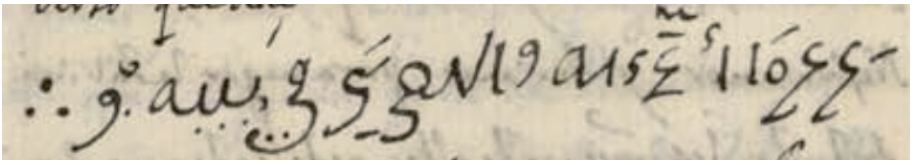
[84] En el margen del manuscrito de Madrid: «En algunos de / los libros ay este / sigilo aunque aquí / no está bien hecho» El sello reproducido es el del manuscrito (fol. 89v).

[85] En el margen del manuscrito de Madrid: «De (?) probar / y contra estos era (?) / oy expresa doctrina / en los libros del sacro- / monte» (fol. 90r).

los demás Hereges / antecesores lo tomaron los sequaçes de Maho- / ma[86] y la an husado siempre y husan oy //[28v] della en esta forma No ay un dios sino Dios / y Mahoma su embiado, con la que profesan su / falsa vida y quando hablan de Jesus la entienden / assi. No ay otro dios sino dios, no diuidido en / personas, y Jesús es hombre pero participante de / su espíritu[87]. Entiendo aquella palabra, espíritu de / dios instrumentalmente. Esto se puede deuer en un / libro que preçian los Mahometanos cuyo título / es: Alvum dafi Xarchi Alburdas. /



que es la profundidad en la exposición de la Bor- / da. Esta Borda una Cançion o elegía que tiene / de Mahoma exponela un antiguotenido por / gran doctor entre los Árabes y el verso dice:



Daaa ma adaa athu al naçara finabithin. /

Dexate de lo que reconocen los cristianos de su pro- / feta trata largamente lo que nuestro redem- //[29r] tor dicen el Alcoran y sus expositores quitan- / dole la diuinidad y diciendo que lo que se dice que / es spiritu de Dios, Alma o palabra es instrumen- / talmente como el que tiene el cuchillo en la mano con / el qual corta la pluma. /

El intento que claramente parece que tubo el que / puso[88] este sello en todos los libros y con este mismo / título fue para autoriçar el símbolo o pro-

[86] En el margen del manuscrito de Madrid: «No ay otro dios / sino dios no / son malas pala- / bras. Mahoma / su embi[a]do no / lo dizen los libros / del monte sacro / y la doctrina de los / libros es expresa / contra mahometa- / nos» (fol. 90r).

[87] En el margen del manuscrito de Madrid: «Esto es una maldad / suya (?)que a / estos dos (?) está / expreso que es Padre / hijo y spíritu san- / to, tres personas / una e (?) / solo Dios» (fol. 90).

[88] En el margen del manuscrito de Madrid: «Gran maldad vien- / do la doctrina contra- / ria expresa inter- / pretar la instancia / en cosa que es me- / mester mucho vio- / lentalla aunque no / se (?) / do sino para que / diga lo que el quiere» (fol. 90v).

tes- / tación dicha de los Nestorianos de los queles ay mu- / chos <asta oi> en Oriente, y ahora autoriçalle diçe en el libro / que in titulo del selo de Salomón, que la Virgen / Nuestra Señora auía contado su historia y como co- / sa muy cierta mandado se escriuiesse. /

En ninguna parte de ningún libro llama a Jesús / hijo de Dios sino spíritu de Dios[89]. /

Hauiendo entendido esto por carta del Arçobis- / po la buena memoria de Benito Arias Monta- / no le respondió que tenía y aun tenía por pro- / bable que los libros hallados eran cossa de he- / reges pues husauan este término y frasi en to- / dos ellos y aunque se le hiçieron argumentos //[29v] de que la sagrada escritura llama al hijo de Dios / spíritu de dios y ello así, jamás le pudieron sacar / de su parecer por no decir si quiera alguna vez / hijo. Y assi nunca le pudo ynducir el Arçobis- / po a querer corresponder con lo que tan ahincada- / mente le suplicaua de uenir a Granada por no / pareçer que authoriçaua aquello con su presen- / cia. Vi yo cartas suyas sobre todo y en todas de- / cía llanamente que tenía que eran engaños de / Hereges y si esto decía co sola una uislumbre / sin sauer lo particular de la doctrina de los libros que dixera si la supiera. /

Aunque[90] todos los libros no tuvieran otra dificul[tad] / mayor sino la de estas Palabras y símbolo pues- / to en este sello o signo que llaman de salomón

---

[89] En el margen del manuscrito de Madrid: «Esto es falso y / mentira por que él / vio el libro y yo / lo e visto y en / más de una parte / está (?)(?) / tra dicho en los / libros que Jesús es / hijo de dios encar- / nado en la María / Virgen. /

»En el libro Fundamen- / tum ecclesia. /

»Dios junto su misericordia / y su justicia para medias / por el hombre con forma / a la grandeza del pecado. / Fue grande y no auia con- / que satisfacer por el / y conmino a Dios por su / misericordia y vest(?) / exinanición a su hijo / por la unión de la (?) / umanidad y diuinidad. /

»Arias Montauo se / escudo por enfer- / medad de venir / a Granada y acusa / que los libros fueron / falsos era (?) / interpretando pa- / ra aueriguarlo / pero el no sabía / árabe tenía (?) /(?) crédito adqui- / rido en (?) / que (?) (aunque / lo sabía) au(?) / (?) mucho / en ve(?) lexa / men y atención / del arzobispo don / Pedro de Casto que era / tan [el texto queda confuso aquí]» (fol. 91r).

[90] En el margen del manuscrito de Madrid: «Ser tan santos estas / palabras y símbolo que / expresamente está / declarando en los / mismos libros que / aquí no lo a decir (?) / sos encarnado por / obra de spíritu san- / to id est per espi- / ratio (?) dei, (?) / [no se puede leer el texto] / factum est, como / se lee en el libro / que se in(?) de los / sentencias en la 3ª / sentencia. /

»Solo de los dos triangu- / los uno dice todo otro / es (?) de (?) / (?)nidad con la huma- / nidad. /

»(?) el Arzobispo licen- / cia y breue de su santi- / dad para la calificación / de las reliquias. /

»Esta relación que haze / sumaria no está como / conuiene ajustada y / no ay historia sagra- / da que no se pu(?) in / (?)(?) blasfemo de- / zir de (?) que pa- / reciera de menos / grauedad an visto / este libro doctrinos / hombres y les a parecido muy de (?) / manera que al padre / Casas y entre otros lo / confirma una (?) / (?) con mi poder / el padre Diego Granado S.I.» (fol. 91v).

/ fuera cossa muy justa y puesta en Raçon el a- / uer reparo el preplado y no calificar hue- / sos y çeniças antes de consultar a (?) santa Silla / Apostólica quanto más teniendo los que he dicho y diré. /

La historia deste libro o sello de salomón a A- / nillo suyo es que la Virgen contó a los Apóstoles //[30r] que Salomón tubo un Anillo o sello en el qual / tenía encerrado todo sus sauer y sciencia y con él / sujetaua [texto tachado] los espíritus y los hombres, / lasbestias, al Mar, y los uientos, y que quiriendo / entrar a bañarse le dio en guarda a una de sus mu- / geres, y el demonio por embidia se apareció a esta / en figura de Salomón y le pidió el Anillo y lo ar[r]o- / jó en el mar y saliendo salomón del baño y pidi- / endo su anillo entendió el fraude y engaño y se / alló sin su sciencia y lamentándose y afligi- / éndosse mucho le fue auisado de parte de Dios que / fuesse a la riuera del mar donde ayudó a unos / pescadores a tirar la pesca, los quales por su Pre- / mio le dieron un pez dentro del qual halló su a- / nillo y con el recobró su sabiduría[91] perdida / y Reyno y concultó los ideolos y uino largo / tiempo. Esta es la cifra deste libro. /

Raçon deste sello. /

Lo que barios autores dicen a cerca del sciencia y / sauer de Salomón en conjurar los spiritus[92] re- //[30v] coge en breue el Ilustrísimo Cardenal César Boronio en / su Annales, en el año de 16 de Cristo Nuestro Señor / y doce de san Pedro nuestro señor. tratando / de san Pablo y to- / cando aquello de los actos de los Apóstoles cap. 19 / tentauerumnt auten quídam estt y aquello e- / rant autem cuiusdam iudezi nomine sceva / principis sacerdotum septem filii ettª dice así: / exorcisae erant non ignobiles vivi iudçorum / sed filij Principis sacerdotum [al margen: arcanum] fuese amaioribus / traditum ministerium deamones expellendi, ne / communi ómnibus. Y añade luego: / que primus ómnium haec do cuit hebreos salo[93]- / monem fuisse Josephus affirmat sic dicens Pres- / titit autem deus atiam salomoni ut contra de- / mones artem ad utilitatem hominum et eorum / curas e diceret incantationes etiam in stitu- / it quibus adstrictidaemones, ne denuo vede- / ani effugantut et haec cura hastemus apsu nos / multum praevalere dignitur vidi etiam / quemdam eleazarum ettª. Refiere como este / saco un demonio delante de Vespassiano y no //[31r] parecer que nada de esta reprueba el Cardenal, an- / tes añade que el mismo

[91] Hay una palabra en la interlínea pero no se puede leer bien.

[92] En el margen del manuscrito de Madrid: «Pretendo aquí el / hazer osten- / tación de esa di- / cio a en gran parte / con el tratado de / otros y todo ello / de poca sustancia / para el efecto» (fol. 92r).

[93] En el margen: «Joseph. Lit 8. / Antiquis. Cap. 2».

Josepho refiere de radice / quadam admirabilem virtutem habente pellendi / daemones. Lo qual parece hauer tomado el dicho / Cardenal Baronio del Cardenal Hugo sobre a- / quellas palabras del libro 3º de los Reyes Cap. 4 / et diserbit de iumentis donde refiriendo co- / mo estas obras de Salomón fueron quemadas / con la Blibia [sic] por Nabuzardan, añade: nee / fuerunt referta cum allijis libris quos habemus. Di- / ce luego: Excogitauit etiam Salomon ad iura- / tiones quas dam quibus aegritudines solent mi- / tigari: allias quoque, quibus daemones obstricti / non redibant excogitaui ettª. [texto tachado] [al margen: Cara(?)] qui / in seribibantur gemmis quae antae pos<te> naribae / arreptituij cum radice quadam Salomoni mo- / nitrata statim illum a daemonibus liberabant. / Hac [texto tachado] [al margen: scientia] plurimum valuit antiquitum / surgente hebreorum ante aduentum xpi. / Todo esto esto [sic] es de Hugo y luego poen lo que / e referido de [texto tachado] [al margen: baçar] exorcista sin repro- //[31v] uar nada de esto este graue autor. /

Cayetano sobre el mismo Cap. 4 lib. 3 Reg. Dice / estas palabras: et nihil in spetie decit seriptum / aut dictum de Astris nihilde uocatis exorcismis / aut daemonibus. /

El Abulense pone más latamente [sic] lo dicho en este[94] / modo: fuit etiam Salomon peritus circa daemo- / num inbocationes et dictiones de corporibus / fuit atiam peritus circa amnem negromantia / et superstitionsam artem quamq ibi proprie non / sit peritia. Y sobre aquellas palabras de la / Sabiduría[95]: suit signe et monstra ante quam / fiant et ventus temporum et saeculorum &ª. / Dice que supo la Astrología indiciaria pra[c]- / tica de los hombres y para esto alega el cap. 7 / de la Sabiduría: scibis disposiciones estellarum / et cogitationes hominum et que(?) que / sunt absconta, et inprouisa didici, y dice / este autor que aunque no se puden saber / los pensamientos de los hombre se puede //[32r] conocer lo que el hombre a soñado, nisi forte som- / nium a Deo sir, spiritualeiter inmissum quia / non habent radicem ali quam inconditione na- / tura, y apruebalo con Aristóteles y al fin casi de / la questión y dice assí: Habuit etian sapien- / tiam circa demones expolendo de corporibus un- / de ipse instituit exorcismos quos indei de dice- / runt ad ad [sic] excludendum daemones de corpo- / ribus et mansrnunt isti exorcista semper / inter judeos usquequo cesauit status judai- / cus per Romanos unde tempore xpi. erant / isti exorciste, et Christus locuitus est de eis ibi si / ego in Beelzebu ettª filij vestri in quo eiiciunt, / y refiere lo de Eliaçaro delante de Vespasiano. /

---

[94] Al margen: Abul lib. 3 Reg / cap. 3 qᵉ 9ª.

[95] En el margen: Sapᵉ. 8.

Todo lo dicho parece que aprueba que Salomón / no solo tubo sciencia contra los demonios sino / que la dexó enseñada y que se puso hasta Nuestro / Redentor y que según esto será berisimil esta / historia del sello, o absolutamente verdadero / y más siendo referido por la Virgen como en e- / lla se dice. //[32v]

Tengo para mi que sapientissimo Salomón / no enseñó cossa que no fuesse natural y particular / estudio suyo, para llegar a facer quanto sauían / los echiceros y encantadores de su tiempo, como[96] / los de faraón en el de Moysés, porque no me qua- / dra decir que aquel señor que prohibió com pe- / na de muerte a los israelitas los Pythones y / Pythonisas le diese a Salomón tal Arte, y me per- / suadiría a creer que eran exorcismos sanctos / y no conjuros supersticiosos ni arte humana. / Porque ninguna vale cotra los spiritus que / son superiores, y assí a la misma naturaleça / humana como a todas las artes, ni puede hom- / bre ninguno forçarlos y apremiados ni a entrar / en lugar o cuerpo ni a salir del ni a no volver si / no es con virtud sobre natural y diuina: así / lo determinó la universidad de París el año / (?) 1398, como lo refiere el comentador Peña / en diccionario[97] y si quisiesse algún por fiar en que / Salomón enseñó arte para esto, fácilmente //[33r] me persuadire a decir que sería illicita y que con- / tenía pacto tanto o expresso con los demonios / y para engañar ellos con esto a los hombres como / hacen asta oy se muestran ser constreñidos, y sa- / lir y no voluer y decirse esto de aquel sauio Rey / no es mucho pues pecó grauemente en otras co- / sas y cometió el mayor pecado de todos que / es la idolatría y el culto de los demonios enga- / ñado de ellos y por esto por cuentura permitió / Dios que sigue más en tantas obras como no so- / lamente inútiles a la República sino aún / perniciossas y dañosas, y por ser tal la que / llaman Clauicula Salomonis o Fabula salo- / monis, está prohibida por la santa Yglesia cató- / lica Romana, véase lo que sobre esto dice Fr. / Nicolás Cymerico en su Directorio q^{en} 43[98]. /

Aquellas palabras del Redemptor <u>filij ves</u>- / <u>tri in quo ljciunt?</u> Me persuado que no hallo / allí nuestro Redemtor de los exorcistas como dice / el Abulense sino de los Apósotoles que //[33v] por esso añadió ideó ipsi judiçes vestri erunt / como lo dice Eutimio[99]. Si alegan que la vir- / tud del sello, o anilo no es por arte mágica / ni astronomía sino por particular virtud / incluyda en la

[96] En el margen: «Deute. 18 / 1 Rey 28 / 4 Rey 23 / 1 Paralip. 10».

[97] Al margen: «Dictionarium / inquisitorum 2 p^{te} coment bb».

[98] Al margen: «Directorium / inq. Sito 4 / lym ici 4 / (?) 43 art. 2».

[99] Al margen: «In cap. 12 (?) / ca. 21».

figura del sello como deci- / mos tenella la cruz. Se que la figura trian- / gular según Piero Valeriano es indicio de / diuinidad. Addunt (dice) magi simplex trian- /gulum aequilaterum diuinitatis indicium / ese, sivererum caelestium effigiem, y a- / ñadamos a esto que el otro triangulo cruzado / denote la unión hipostática y señal de la / cruz y que por esto tiene particulares virtudes[100]. / Quien no vee que aunque son galones discur- / sos no son fundados ni tienen autoridad aunque / si añada que en ellos se yncluya y encierra / el santo nombre de Dios y en el quanto / encierra la sciencia cabalística. /

Usan oy deste sello en la misma forma y con / el[101] mismo nombre los Mahometanos en sus / conjuros y quasi no ay libro de Agueros //[34r] y echicerías donde no se pongan y aun en tal / los cristianos le e uisto y si en algún tiempo fue / bueno siendo ya tan profanamente usado / y prohibido por la inquisición aparece que / se deue husar sin particulares aditamentos / que le santifiquen como el Lavaro de / Constantino con la A y ω. /

Del libro Historia de la Verdad / del euangelio Glorioso Cap. 3. /

El título deste libro es puesto llamasse / Hystoria, porque refiere lo que es el libro / illegible cuyo título es Verdad o certidum- / bre del euangelio Gloriosso. /

Su autor dice el mismo libro que fue san- / tiago Apóstol el Zeuedeo y que el le dicto / a san Thesiphon el árabe su discípulo y que / se escriuió en la mismas quebas[102] donde[103] / se halló, y que estuvo en ellas el Apóstol / con sus discípulos quarenta días. Su histo- //[34v] ria es que después de la Ascensión juntó / la Uirgen los apóstoles y les mostró dos libros / el uno que le auía traído del cielo el Ángel san / Gabriel el qual tenía notables resplandores / celestiales, y marauillossa lindeça y hermosu- /ra que lengua no lo sabría decir, y el otro era / de Plomo, traslado de este celestial sellado / por mano de la uirgen

[100] En el margen del manuscrito de Madrid: «Bastante es que aya / todos fundamentos / para hallar (?) / que haga veri(?) / esta historia dest / libro, no (?) / za cabalistica sino / en señal dada de Dios / con(?)te la (?)» (fol. 95v).

[101] En el margen del manuscrito de Madrid: «Esta tradición en- / tre árabes aunque / sean mahometa- / nos no siendo de / su secta antes ayu- / a a(?) que (?) /(?) principio» (fol. 95v).

[102] Lease: cuevas.

[103] En el margen del manuscrito de Madrid: «No dize este libro / que escriuiese en / las cuevas si / de los 40 días / confunde lo con / otro como que (?) / hablaua de me- / moria y sin papeles, y así / es incierto lo que / refiere a delan- / te que contiene el / libro y no es la / forma que en el se / dize» (fol. 96r).

con el sello de Salomón / de quien ella descendía que así lo diçe el Li- / bro, admirados de (?) los Apostóles pone / varias preguntas que sobre el hiço san Pedro / a la uirgen y lo que ella respondió y porque / está todo por preguntas y respuestas sacare / aquellas conclusiones que importan para uer / su verdad y autoridad. Dejo pues la Virgen / a san Pedro y a los demás Apóstoles que: /

1. Los secretos que el libro contenía no eran / para los apóstoles porque los guardaua Dios / para el fin del mundo para la perfecta / guarda del euangelio. /

2. El traslado de aquel libro se hauía de //[35r] guardar en España hasta que Dios lo reuelase / el del ensalçamiento y otro con él. /

3. Del original propio se haría lo que se hiço de las tablas de Moysés / al fin diçe lo que se hiço del en el libro del en- / salçamiento que le uio en el alto trono de Dios. /

4. Llegado el tiempo de descubrirse clamarían / a Dios los Ángeles y Patriarcas y Dios / los oyría y san Gabriel daría un grito y así / se abriría el lugar donde estarían escondidos estos libros. /

5. Descubiertos obraría Dios tantos y tales mi- / lagros del cielo y de los tierra que conbençe- / rían a los muy incrédulos. /

6. Quando se descubriesen los libros cudiçiarian [sic] / los abitadores de quella tierra saber / lo que contenían. /

7. Que se juntarían interpretes para interpretar / lo que estaría en Aráuigo. /

8. En aquel tiempo la lengua Aráuiga se- / ría la común y husada de aquellas tierras. /

9. Quando se descubriesen estos libros moue- //[35v] ría Dios en Otiente el Ánimo de un / Rey Áraue el qual con sus exercitos de Á- / rabes[104] uiniese a defender y amparar la / verdad del euangelio Glorioso. /

10. Este Rey áraue con su exercito de Árabes / vendría sujetando lo más de la tierra / hasta estos Reynos. /

[104] En el margen del manuscrito de Madrid: «Antes dize no / Árabe y ni duce & de exercitos de / Árabes» (fol 97r).

11. Los Áraues son de las mujeres naciones / del mundo y su lengua de las mejores. /

12. Que los judíos que crucificaron a Jesús / ellos y sus descendientes asta el juyçio no / se saluarían. /

13. Que Dios a escogido a los Áraues y a este / Rey Áraue para amparar la verdad del / y para esto les da saber y potencia. /

14. Este Rey Áraue auiendo sujetado la tierra / juntaría la voluntad de los reyes para / que juntasen un conçilio universal / en una hisla y en una ciudad de ella. //[36r]

15. Que este concilio será para tratar de la ver- / dad de la doctrina de el elubro ensalçamiento / que está en el ilegible. /

16. Sobre esta doctrina abrá grandes disputas / entre los doctos de la sciencia única. /

17. Que se fatigarían compenitencias [sic] y humilla- / ciones por entender el illegible. /

18. Embiará Dios un hombre humilde y va- / xo que con luz del spiritu santo le leerá / y interpretará y le creerán todos. /

19. Interpretado verán todos claro quan se- / guido mal el euangelio y su interpretación / y la del Testamento Viejo[105]. /

20. Creerán a la doctrina de l que está con el que / es el ensalçamiento. /

21. Serán dichosos y venditos los que se halla- / ren a este concilio y le obedecieren y mal- / ditos y desdichados los que no que sieren ir / a el ni creerle. /

22. Declarado el illegible y admitido la //[36v] doctrina del otro que está con él por este se con- / uertirán muchos a la uerdad. /

23. Seguirán todos estas uerdades y será la ley una por un po- / co de tiempo y después tornarán a peruertirse. /

[105] En el margen del manuscrito de Madrid: «Es falso / dize lo contrario» (fol. 98r).

24. Tras esto uendría el antichristo con mayo- / res milagros que los dichos. Todo lo dicho / refirió la Virgen a san Pedro. Prosi- / gue el libro diciendo. /

25. Salió la Virgen con los Apóstoles al monte / Oliueto y orando allí vino una luz y to- / mó el libro original y desapareció. /

26. Tornada la Virgen a su estancia mandó / a Santiago que juntase sus discípulos / y juntos le dio los dos libros y mandó se fue- / sen a embarcar para España. /

27. Mandole entrar en ella por la parte ori- / ental y poner el libro donde por él resu- / citasse un muerto. /

28. Embarcosse en la Naue que le dixo la Vir- //[37r] gen cuyo piloto era el Ángel Gabriel. /

29. Mandole que predicasse por España y que no / saliesse de ella hasta que le creyesse uno. /

30. Dixole que si fatigaría en ella simprouecho / que su conuersión quedaua para sus discípulos. /

31. Que muchos de ellos morirían mártires don- / de se pusiesen los libros. /

32. Que les mandasse poner ellos allí los suyos / para guía y direction en el fin del mundo. /

33. Que onrrassen y benerassen aquel monte / porque después de los de Jerusalén era ma- / yor y más sagrado. /

También asta aquí halló la Virgen con San- / tiago y prosigue el libro. /

34. Dice Santiago que cumplió quanto le dixo la Vir- / gen y alló la naue y piloto &[a]. /

35. Entró en España y llegó a las quebas dichas / sobre el Río Darro que an si se llama aunque / con término Arábigo. /

36. Puesto el libro en tierra tembló ella //[37v] y se leuantó un muerto y dixo el Apóstol que / para que le despertaua de su sueño del tiempo / de Moysés. /

37. Preguntole quien era, dixo que se llamaua / ALHAC que significa la Verdad. /

38. Preguntó también el Resucitado al Apóstol / quien era y dixole Jacob Apóstol de Jesús, spíritu de Dios. /

39. Yo soy dichoso con él dixo el resucitado man- / dame boluer a mi lugar. /

40. Mandoselo y boluiosse la tierra como estaua. /

41. Repossose el Apóstol 40 días en aquel mon- / te y escriuió esta historia por mano del Áraue / y pusolos libros allí auisó a los discípulos de sus li- / bros y lo que la Virgen le auía dicho de la muerte / de alguno de ellos allí y de la dignidad del monte. /

42. Selló esta historia con sus sellos de Salomón / y en cada uno <una> de estas Palabras: todo es ver- / dad y partiesse a lo que le auía sido mandado. /

Raçon de lo apuntado en este libro. //[38r]

Primero[106] parece claro que el decir que lo con- / tenido en aquel libro illegible no era para los / Apóstoles sino para la perfecta guarda del / euangelio en el fin del mundo es decir que la / Ley euangélica no está perfectamente promul- / gada por los Apóstoles &ª. Porque no se de tan- / t afee a la iglesia esperando la promulgación / perfecta. Fue er[r]or del Abad Joachin y de / Pedro Joan como lo diçe Castro Libro 3º Aduer- / sus Hereses verbo Apostoli. /

Puntos 3 y 25. /

Diciendo como dice en el libro del ensalçamiento[107] / que uio este libro original junto al alto throno / o silla de Dios, parece que quiere inferir que / las tablas de Moysés están allá que son claras ignoranción. /

Las tablas de Moysés sauemos por fee que fueron / puestas en el arca del Testamento y por ello / entendemos que Jeremías in uenit locum / [tachado:

[106] En el margen del manuscrito de Madrid: «Muy al contrario / desto es lo que dizen / los libros, y en / quanto a (?) / (?) (?) / a los apóstoles en la / que (?) era necesario / adsalutum consta / del mismo euan- / gelio» (fol. 99v).

[107] En el margen del manuscrito de Madrid hay una anotación que no se puede leer bien (fol. 100r).

ex] spelunce, et tabernaculum et Arcam et al- / tare in cursi in tulit illue et ostium obstruxit. //[38v] Lo demás de quando se descubrirá esta Arca o si / se a descubierto ya no me parece que es deste lugar, y / graues doctores lo disputan y latamente. /

Puntos 4 y 5. /

Assí como el decir que clamarían a Dios los Án- / geles y Patriarcas y Gabriel daría un / grito se uee la autoridad que tiene tales parece[108] / que abran sido los milagros que diçen hauer / sido en aquel monte antes de poner allí la Cruz / del Redemptor y después de ella puesta y / santificados y purificados aquellos montes / y cuevas con tantas cruces coo an puesto en / ellas; al cru- cificado atribuyo yo los milagros / que diçen hauer aprobado el ordinario con ri- / guroso examen, si los a hauido ciertos que / esto de milagros tiene gran latitud, y ay / mucho que decir y pensar en su verdad. / una cossa es claramente falsa en el quinto / punto que descubiertos los libros obraría / Dios tantos y tales milagros del cielo y de //[39r] la tierra en aquel lugar que conbençerí- / an aun a los muy intelectuales porque asta oy / no a hauido tal y ampasado mucho años y / ay muchos tanto dentro de aquella Ciudad de / Granada como fuera, que jamás an dado fee a / nada de lo hallado, y son sin número los que / no creen nada de ello en comparación de los / que lo creen y aun el Arçobispo esperua ver / exquisitos milagros en esto como luces o mú- / sica del Cielo o descender Ángeles visible- / mente como lo trato conmigo algunas veces. /

Puntos asta el 13. /

Junto todos estos, porque parece que todos to- / can a la lengua y nación áraue queriendo / la en gran deuer y apoyar sin fundamento / no porque la nación Áraue no sea apta[109] para / qualquier bien si se rindiesse al yugo del e- / uangelio y la lengua es galana copiossa y afectu- / ossa. Pero como oy está casi

[108] En el margen del manuscrito de Madrid: «Qualquier milagro / tiene el de(?) / referir a Cristo nuestro / Señor di y (?) / ta cruz situ(?) / (?) tanto más / cierta palabra se / ren de verdad en lo / que pretenden cen(?) / (?) (?) si / (?) y aprobados / están estos por el / ordinario y con ri- / guroso examen y / de (?) (?) / (?) comprobaron / y muchos fueron / ha (?) y / notarios que (?) / la forma deuida fu / (?) a (?) / (?) (?) y / decir que esto de mi- / lagros esta a es le / propósito es suma / maldad y más a / cosa actuada y de- / terminada. /

»Si (?) (?) la le- / tra de los libros no / prometen lo mucho / (?) de milagros / luego como se dan / en (?) sino pasa / (?) nos (?)mos (?) a auido y se la comprouado y / aprobado con (?)» (fol. 100v).

[109] En el margen del manuscrito de Madrid hay una anotación a este párrafo pero debido a la tinta de la letra de la otra cara no se puede leerse bien (fol. 101r).

toda ella es enemiga / del euangelio y tan contraria como se ve //[39v] el decir que a de uenir un Rey oriental Á- / raue con su escrito de Árabes sujetando[110] / el Orbe, assi como es perniciossissimo para / estos reynos por hauer tantos millares desta / nación en ellos que no se an tendido al / euangelio como se desea así también lo es para / esa silla Aposthólica por tenerlo leuantados / contra la Yglesia no solo a los Árabes orien- / tales sino tantos judíos seismaticos u here- / ges dudando si esta estabilida sobre la firme / iedra pues diçe esto de ella nuestra Señora y atreuien- / dose a acometella y enbarla por barias vías. /

Andan en España entre los no bien conberti- / dos[111] librillos de Profecías de su engañador y de / otros que ellos tienen Por profetas, que diçen / que jamás asta la fin del mundo dexara de / hauer en España verdaderos seguidores de Ma- / homa, hermitas y oratorios suyos y esto aunque / más los atormenten y maten y que ande le- / bantar cabeá y sujetar a través estos Reynos / destruyendo la ley euangelica y a esto parece //[40r] que tiran todos los puntos dichos. /

Confirmase más esto con lo que dice en el punto / doçe que los judíos que crucificaron a Jesús / ellos ni sus descendientes asta el Juycio no se / saluarían, que es tan claramente contra la uer- / dad de la Sagrada scriptura del nuevo tes- / tamento y descubre el natural odio que tienen los / Mahometanos a los judíos por serles tan con- / trarios a su se[c]ta la qual creen ellos que es la / perfection de la ley de Moysés y del euangelio. /

Puntos dende el 14 hasta el 24. /

El hauerse hallado aquel libro illegible y[112] de- / cir que se fatigarían por entenderle compeni- / tencias descubre más ser todo engaños y mara- / ñas y tramas mal hurdidas puestas tan / indignamente en ta sagradas bocas de verdad / como la de la Sacratísima Reyna de los Ángeles y Santiago. / Lo del Conçilio[113] es claro apelar ad futurum con- / cilium con tan pernicioso error como lo es / el decir que entendido este libro illegible //[40v] conocerán que

[110] En el margen del manuscrito de Madrid: «No los libros (?) / esto como el lo di- / ze a quedado lo di / xeran obra lo que el exagera ni ya ay / esta nación después / de la expulsión de los / moriscos que (?) (?) / ser (?) a España / ni a la silla Apostólica» (fol. 101r).

[111] En el manuscrito de Madrid: «Los incrédulos / judíos y que no se / reducen (?) los que / se diçe que no se / (?) / (?) / (?) / do es católico esto / y conforme a lo es- / cribe (?) no refiere / con (?) (?) que / y como se dize / en los libros del / sacromonte como / se verá en ellos / mismos» (fol. 101v).

[112] En el margen del manuscrito de Madrid: «No diçe esto los li- / bros ni como el / lo dize» (fol. 102r).

[113] En el margen del manuscrito de Madrid hay un texto que no se puede leer bien (fol. 102r).

hauían entendido mal la expo- / sition del testamento viejo y nuevo y seguido la mal. /

Puntos del 25 al 30. /

Eran[114] los que escriuieron estos libros elegantes / Aráuigos orientales no tan praticos de los / lugares santos de Jerusalén y que se esmera- / ron en el estilo, aunque a cada passo ponen cosas / no tan pertenecientes y eregibles como son lo de la / Naue y su ìloto, lo del mandar la Virgen a / Santiago que entrase en España por la parte / oriental della. Que puiesse los libros donde / por el illegible resucitasse un muerto que / era obligalla irlos poniendo de paso empasso / y su le dixo donde los hauia de poner y que auía / de Resucitar el muerto era el decillo assi sin / fundamento, el mandalle predicar sin fru- / to y salir por la parte contraria. /

Puntos 31. 32. 33. /

Si[115] fuera Verdadera toda esta historia a //[41r] agrabio se hubiera hecho a la Virgen y a el Após- / tol en calificarlos huesos y çeniças pues dado / por auténtico este libro por aquel a quien toca que / es el uicario de Cristo en la Yglesia, quedarán / calificados el monte y los huesos por tan subli- / mes personas y hauiendo visto esto el prelado / deuía hauer acudido a essa sana silla como / se lo mando con espresas palabras el Concilio / Tridentino (Pace ipsius dixerion) por cartas / suyas escritas al Rey, cuyas copias tengo, y / por el bulto que le embió el papa Clemente 8 / el Año de 1603 consta claro que no hauía dado / el auiso conveniente a essa santa silla Apostólica. /

---

[114] En el margen del manuscrito de Madrid: «Otros contrarios / an dicho que el esti- / lo no es buen Árabe / y que eran bárbaros los / que los compusieron / mezclando (?) / las elegantes (?) / y (?) los con (?) / moderno mo- / risco y es dispara- / te aquí con (?) lo / contrario. Lo de- / más no lo dizen así / los libros y en la / forma que lo dizen / no tiene cosa in- / digna y se darán / exemplares de la / (?) de escritura / con que asimili que / dará conuencido» (fol. 102v).

[115] En el margen del manuscrito de Madrid: «Aunque sea verdade- / ra la historia que se es- / criue y como se es- / criue en estos libros / del sacromonte / y se visto que si da / su Santidad por au- / tentico esto crece- / rá a más el (?) /do de califica(?) / las reliquias que se hallaron con estos libros. No se le que (?) (?) fue / (?) la potestad en quanto a la calificación de las reliquias que le toca / de depecho antes se la confirmó su santidad (?) (?) las / calificase conforme al Santo Concilio de Trento y según las laminas y //[102v] otros instrumentos / que con (?) / (?) (?) / viere despachado / en Ferrara a 1 de / junio de 1598 y / con (?) santi- / dad estaua informa- / do de la de los (?) / y la res(?) (?) di- / cen este (?) y fun- / dado (?) / (?) y con noti- / cia de los reyes y / de toda España cali- / ficó el arzobispo / las reliquias sobre / (?) diligen- / cias y (?) / (?) años al / de 1600» (fols. 102v-103r).

De los demás puntos asta el fin. /

Viendo tan claramente la poca fee que se pue[de] dar a / este libro y los errores contenidos en los puntos / no será necesario decir mucho en los siguientes / llamar al Río Darro, Teber en Aráuigo, pa- / labra no tan husada de los vulgares desta / lengua para decir oro, que ella en elegante / Aráuigo significa oro fino parece que el que la //[41v] puso affecto poner término que marauillasse / y hiciosse creer que dende el tiempo del Após- / tol se llama río de oro, que eso denota darro / corrompido de las dicciones de auro porque / en[116] realidad de uerdad se pesca en sus Are- / nas oro muy fino hasta este tiempo y son mu- / chos los testigos desto. El coloquio con el / resucitado y el poco propósito y fructo de / esto y el nombrar a Jesús hijo de Dios y el / decir el muerto que goçaua con él deuiendo / decir por él, descubren ser más cosas de Nesto- / rianos y otros herejes orientales que ni- / egan la diuinidad de nuestro Redemptor. /

Si fuera verdad el hauer estado en aquellas / quebas 40 días el Apóstol fuera aquella cu- / eua la primera y glesia de España pues a- / uian de hauer ofrecido sus sacrificios en / ella en tantos días el apóstol y sus discípu- / los lo qual es contra la opinión tan reciui- / da del pilar de Çaragoça. //[42r]

De los sellos queda dicho de las palabras / de ellos ecclesiae sto inditio non emim scriptu- / ra sacra est digna sigillis*[117]. /

Del libro ensalçamiento. Cap. 4 /

Del título deste libro es elevación o ensalçamiento / de la Virgen María a los Altos secretos de Dios / su historia la pondré por conclusiones [al margen hay una llamada pero no se puede leer] como[118] el libro / pasado. /

---

[116] En el margen del manuscrito de Madrid: «Si es cierto que se halla / oro en las arenas del / darro y muy fino / de que se (?) / el árabe le deue / el nombre Teber / que lo significa / el misterio que es lo/ pudo tener si lo / considerose (?) / afición no lo a(?) / bayera a poco pro / (?). Son mu- / chos (?) / los lugares aunque / afirman la diui- / nidad en Cristo / estos libros y ex / presanmente le lla- / ma el fundamen- / tum ecclesiae hijo / de Diosm así lo / traduxo el mis- / mo y no ay donde / y el estar gozose / con Cristo no es / término Nesto- / riano. San Pablo dixo desi- / derium habeas / dissolui et ese / cum Christo. / La de no(?) del Pilar / no excluye esto(?)» (fol. 103v).

[117] En el margen: «A lo que escri[be] / el P. Dr. Viegas / aquellas palabras / de Alipsi, et vidi / tro sedenti in (?) / (?) (?) / et foris signatum / (?) cap. 5».

[118] En el margen del manuscrito de Madrid: «No dize es tal / título deste libro» (fol. 104r).

1. Dice que contó la Virgen / a los Apóstoles que fue lleuada[119] por el Án- / gel Gabriel en un carro triunfal a ver los / Altos secretos de Dios. /

2. En la descripción deste carro de muchas parti- / cularidades[120] que ni se puden tomar metha- / phorica, ni alegóricamente se gastan muchas / ojas deste libro con título de que lo dice la Virgen. /

3. Pinta los lugares por donde fue lleuada como / pintaron[121] los poetas gentiles los campos e- / lisios o como pintó Maoma su subida / al cielo en su libro intitulado Almijharagi //^{42v}, al qual imita este en muchas cosas. /

4. A cada[122] cossa que deseaua ver la Virgen o le pre- / guntaua el Ángel si la quería ver respon- / diendo ella de sí le deçía pues di no ay otro dios / sino Dios, no ay otro uençedor sino él. /

5. Encontrose[123] con Adán y dice que bio en sus lo- / mos una luz y marauillada preguntó qui- / en era aquel y el Ángel le dixo que era su padre / Adán y aquella luz, la luz de la encarnación. / Y mandó el Ángel[124] a la uirgen que fuesse a / açelle Reuerencia y ella se llegó abesalle / la mano y Adán no se la quiso dar sino se / la puso en la Cabeça. /

6. Muestra el infierno esta em parte alta / cerca de los campos elíseos o çielos de entrete-/ nimientos y descriuile. /

---

[119] En el margen del manuscrito de Madrid: «No ay como dicen / fol(?)zala (?) / tal (?) el libro» (fol. 104r).

[120] En el margen del manuscrito de Madrid: «Lo que dize se / puede entender / metafórica y ale- / góricamente si / se mira con (?)…» (fol. 104r). El resto del texto no se puede leer bien.

[121] En el margen del manuscrito de Madrid: «Esto es falso que / es muy de (?)» (fol. 104r).

[122] Sobre la última «a» hay un «1» que es una llamada a una anotación en el margen: «1. / Hace a la uirgen / ignorante y me- / nor que el ángel / i quita a JHS / la diuinidad».

[123] Sobre la primera «o» aparece un «2» que es una llamada a una anotación en el margen: «A fecto procurar / hacer a la virgen / ignorante, menos que / los Ángeles y menor / que Adán».

[124] En el margen del manuscrito de Madrid: «Todo esto se (?) / (?) muy dife- / rente mande que el / (?) dize que / (?) el Padre / Marcos de casti- / llo calificador del / santo Oficio y insig- / ne theologo que fue pro- / uincial de la Com- / pañía de Jhs, el / P. Diego (?) / (?) calificador / y insigne theolo- / go de la Compañía, / el P. Hermando / de Mendoza de la / misma compañía / hombre muy docto, / el P. Fray Pedro / (?) (?) a (?) / serna prouincial / de los mercenarios [sic] des- / calzos insigne en / letras y teología / y otros an visto (?) / fil y (?) / dución deste libro / y todos lo an teni- / do por seguro y [tachado] de que(?) se dize que es no hallan porque / no predicar que esto toda (?) santidad al declarado y a (?) / se abra de estas en la Virgen Santísima noforma ignoran- / cia sino antes ay en este libro singulares alabanzas suyas» (fol. 104v).

7. También muestra que no ay almas en / el infierno hasta el día del Juicio. /

8. Dice que los demonios no atormentarán en //[43r] el infierno porque por ser ellos también / atormentados no guardaran justicia. /

9. Los que atormentaran dice que serán unos / Ángeles morenos criados de Dios para esto. /

10. Preguntó la Virgen por satán y dedixeron el / que estaua en más interiores fuegos y tini- / eblas y que si le quería ver; respondió que si. / Venido le descriue; y le preguntó la Birgen / como entró en el parayso y engaño a nues- / tros Padres y otras preguntas tales. /

11. Dixole la Uirgen al demonio, que se aRe- / pintiesse que ela rogaría a Dios le perdo- / nase y el huyó luego. /

12. Subiendo al cielo, pidió al Ángel le mostra- / sse la diuina esencia; y el le respondió que / nadie veya a Dios claramente alta después / del día del Juicio. /

13. Eleuola <a ver> quanto se podía de Dios, alçandose / un belo o luz quele cubría. /

14. Halló allá con su Hijo que estaua en lo más alto del trono / de Dios. //[43v]

15. Vio el original del libro illegible en el trono de Dios. /

16. Por este libro y el illegible dice que sea de con- / uertir el mundo a la uerdad y la ley ser una. /

Raçon de lo apuntado en este libro. /

El estilo deste libro ensalçamiento, al prin- / cipio parece graue y grauemente puesto y más en / boca de la Virgen y el autor y autores ha- / uían leydo la su vida del falso Maoma en / el animal Alboraque guiado de Ángel / Gabriel como el fingió el cielo, (?) auían / oydo recontar decirse (?) porque en / todo le imita y se uee que pretendió quitar / la diuinidad a Jesuchristo Nuestro Señor, y dismi- / nuir a su santíssima Madre como queda a- / puntado y por lo errores y ignorancias se / vee ser cuna junta de barios herejes que / afectaron juntar cosas elegantes con igno- / rancia como son el decir que no son los de- / mo-

nios los que atormentan en el infierno / y que los atormentadores son Ángeles [tachado: mo] buenos //[44r] [esto sobra: renos], que dixo la uirgen al demonio que / se arrepintiese, que ella rogaría a Dios le / perdonase y otros tales. /

Del libro illegible Cap. 5. /

Llamo a este libro illegible porque en el libro / que he dicho que es su historia, dice que no se- / a de acertaría a leer hasta que se junte aquel / concilio General. /

Tiene muchos y galanos sellos embarias / formas hechos inguidos vanos en otros de / los que dixe de Salomón y en algunas ojas / no ay otras cosas scriptas sino estos sellos / al principio como los demás libros tiene / sus título que es Haquisat Al ingili, que / es verdad del euangelio o certidumbre en / la primera oha de las escritas en un sello / de los dichos tiene ocho elegantes versos / en Aráuigo que declaran su excelencia / en esta forma. Certidumbre del euangelio / que derribara todos los estándartes. Di- //[44v] chosos el que reciuiere con spiritu y coraçón / y desdichado del que no lo creyere. /

Pone otros encarecimientos en estos ver- / sos la forma de la letra illegible la puse / arriba. /

Raçon deste libro. /

Este solo descubre ser imbención y traça de / herejes amigos de perturbar la paz com / barias nouedades[125], et licet ipse, dice el a- / postol, aut Angelus ebangelicet bobies pre- / ser quam quod euangelizatum est Anathe- / masit. /

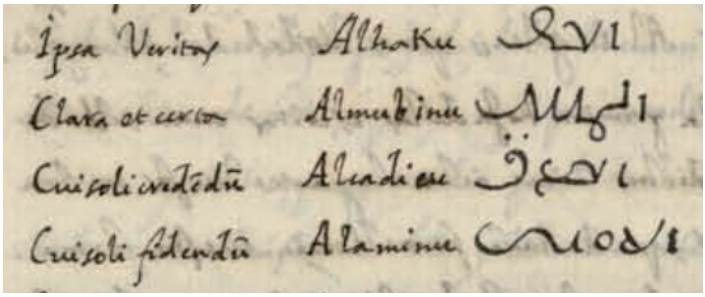
Acauaré todo lo de los libros con lo que me / pasó sobre el libro de Plomo aovado que / dicen ser una oración de Santiago. Auía / dicho los intérpretes al Prelado que en / est aoración estauan estos quatro nombres: /

Los quales decían no poderse atribuir a otro / que Dios[126], o quien fuere

[125] En el margen del manuscrito de Madrid: «Este libro esta- / ua escrito antes / que (?) esto san / Pablo según se / dize y dejemos que / san Pablo escri(?) / esto se escriuieron / escrituas o ra- / çon sagradas y de- / mas (?) / (?) doctores (?) / desto (?) / que no (?)» (fol. 106r).

[126] En el margen del manuscrito de Madrid: «Bien fuera que ci- / tara el libro / Mahometano para / que miramos sin / más verdad lo que / dize que otros (?) / que se ve que no lo (?) / de los que a dicho, / más quando lo fue- / se no porque el ma- / hometano dice a / mahoma atribu- / tos diuinos de / (?) ellos de / serlo y oir (?) / a dios y mal dados / a otro, mas (?) / (?) porque los mo- / hametanos

unido de tal su- / erte con él que fuesse ynseparalle, y aun- / que ellos en el genero masculino que están / denotan deydad cada uno en su significa- / cióny son propios del Redemptor, mos- / tré al Arçobispo en un libro de Mahome- / tanos como todos ellos por su mismo orden / los atribuyen y dan a su falso engañador / con infinitos otros, que son del uerbo en- / carnado solamente; y le auisé como esta o- / ración que andaua muy pública en las / manos de mucha gente de España era bastan- / te ocasión para que los no uien conbertidos / de la nación de los Árabes se persuadiesse / que era diferente el euangelio que ahora / tenemos del que predicaron los Apóstoles / y de lo que enseñó Jesucristo, que es lo que los / Mahometanos creen. /



Esto es Beatísimo Padre lo que con verdad //[45v] e podido decir de lo hallado en Granada. /

Cap. 6. Quam unidos están los[127] / libros y láminas con los huesos / y con lo de la torre y con los da- / ños que de todo naçen. /

Considerando quam trauadas están todas estas / cosas entre si como se ue por las laminas y cubier- / tas de los libros y que no se puden diuidir ni / apartar pues el mayor testimonio de que / aquellos huesos son de tal o tal santo consta / destas láminas y o de otra cossa y ellas / mismas dicen que aquellos

---

no / atribuyen a Ma- / homaser diui- / no, tienenlo per- / zona y por pro- / feta, siendo en- / gañador y mal- / dito de Dios» (fol. 106v).

[127] En el margen del manuscrito de Madrid: Bien se pudiera / dscutir el juizi(?) / (?) de los li- / bros y el de las reli- / quías y su santidad / los (?) (?) / (?) que a mi(?) / y con (?) lo que (?) / (?) (?) / es muy cierto que / están tan unidos / las láminas y libros / y el pergamino que / se halló en la to- / rre que no pueda / ser ciertas las reli- / quías si los libros / y láminas y / pergamino no / son de aquel tiem- / po y que se deue mu- / cho crédito por la / coherencia con / las reliquias / y obliga a enten- / der la consideranción / destos libros c(?) / afición y / así deue su san- / tidad hazer el / examen (?) / consideración y a- / tención mas esto nade de la verdad del hecho y tuve funda / en nada fingido, ni el arçobispo excedió por que siempre dio que (?) / de todo muy abundantemente y no calificó los libros porque no le / tocaua y estaua reseruado justamente a su santidad en quanto a / la dotrina dellos, pudo calificar y así calificó las reliquiaslegitimamente» (fol. 107r).

escriuieron los / libros y por ser tan claro esto no lo dilato más / y el mismo doctor Madera que defiende estas co- / sas confiesa que no pueden apartar antes / que execute el Prelado la calificación. Le hice / notable instancia que aduirtiesse los errores / que auía en los libros y la trauaçon que tenían //[46r] con lo demás y los graues daños que resulta- / rán a estos Reynos y a la Yglesia, y uiendo que no / me daua las orejas que yo desseaua en negocio / tan arduo y graue, y que quería proseguir a la ca- / lificación diciéndome que eran diferentes los / libros de los huesos y çeniças, me salí de Granada / sin su beneplácito así porque no se dixese que / un sacerdote de la Compañía los hauía interpre- / tado u authoriçado como por poder de lexos escri- / uí al Arçobispo mi pareçer para que constasse. / Hicelo así por una larga carta que le embié / desde Valladolid y uiendo por su Respuesta que / proseguía en su intento, ora fuesse por pensar que / no entendía yo los libros tan exactamente y que / otros interpretación o interpretarían de otra su- / erte o por lo que es más probable porque te- / nía puesto todo lo hallado en aquella Ciudad / en los ojos del Rey, Prelados y grandes de Espa- / ña en tan summo grado que era difícil el des- / haçello y particularmente hauiendo gastado //[46v] tantos millares de ducados, así en acomodar / las quebas como en authorizarlo todo, fui forza- / do de mi conciencia y por consejo de muchos / doctos y (?) dar auisso al Tribunal su- / premo de la Santa Ynquisición el qual me / embió a llamar y en Cassa del Inquisidor / Zamora, oy presidente de Granada, reco- / nocí una Carta que sobre esto auía escrito a este / supremo Consejo de Inquisición y siendo examina- / do por particular interrogatorio respondí / a las dificultades que se me oppusieron y / añadí al fin de lo profesado, que suplicaua a / aquel Sancto Tribunal que aduirtiesse / y considerasse que no tenía necesidad la Y- / glesia de Dios en este tiempo de nuebas re- / liquias aunque fuesen certíssimas de los / Apóstoles, y le estaua muy bien que no se / renouasen heregías antiguas o se imben- / tasen otras, y aunque gratificó el consejo / mi ida y trauaxo, cosa no usada del Collegi / de las palabras que últimamente a mi des- //[47r] pedida me dixo el inquisidor General Por- / tocarrero que estaua persuadido por el Ar- / çobispo a apartar los libros y láminas de los / huesos y çeniças y de lo de la Torre porque / me dixo que podía ser que las Reliquias fue- / sen de santos y que herejes sauiendo que lo / eran hubiesen puesto allí aquellos libros / para autoriçar su doctrinas y esto se (?) / imposible sea moralmente hablando y quan / dañoso y peligroso porque como dixe al inqusidor / como se pude decir que en la una parte que toca / a las reliquias diçe la lámina la verdad en / decir que son de tal o tal santo y mienta en / decir que esos santos escriuieron tal o tal li- / bro en una diçe: Pasus est in hoc loco illi / pulitans. Dicis Thesiphon dictus prius quam / comberteretur Abenatar, Dici Jacobi Ap- / postoli discipulus virliteris et santitate / preditus, si a todo esto desta lámina se le da / fee

como sele puede negar esa misma fee a / lo que se sigue en la misma lámina //[47v] Plumbirabulis scripsit librum illum fun- / damentum ecclesiae appelatum, y más aba- / xo: quórum puluis et liber sunt cum pul- / veribus Divorum martyrum in huius sacri / montis cauernis; y en la lámina de la cubi- / erta del libro essentia Dei dice: Quem / diuus Thesiphon Apostoli Jacobi discipulus / in sua naturali lingua Arabica, Salomo- / nis caracteribus scripsit et alium funda- / mentum ecclesiae Appelatum qui in / huius sacri montis cauernas jacet. Lo mismo / digo de la otra lámina: Pasus est marty- / rium in hocloco illijulitano dibus Ceçilius / santi Jacobo discipulus verliteris linguis / et sancitae preditus Prophecias diui Jo- / annis Apostoli comentauit quae sunt po- / sitae cum alijs reliquijs in sublimiparte / in hauitabilis turris Turpianae. /

Como el Prelado [h]a sido presidente de las / audiencias de Granada y Valladolid y / saue en negocios lo que combiene supo //[48r] caminar en este asta alcançar su intento, / porque el Consejo de Inquisición no le pudo prohibir / lo que acerca de las reliquias, le da el conci- / lio tridentino y como el inquisidor ordina- / rio tenía los libros para examinarlos, aunque / le [tachado: embió] imitio que no hiciesse mención de ellos en / la calificación que no fue poco. El Nuncio / de essa santa Silla Apostólica que entonces era / hiço gran contradición a la calificación por / solas las dificultades exteriores que le a- / uían propuesto sin sauer nada de lo dicho / de los libros porque no pude darle auisso por / ser solo y hauer estado en la cama enfermo / muchos días y ansí bençió la importuna di- / ligencias humanas conocida de tal suerte / del Nuncio que <me> an certificado que impor- / tunado de personas graues que [tachado] <dexase> / al Arçobispo calificar las reliquias / dixo: Faccia egle pure sopra sua conscien- / tia vada, poiche non vuole spettare / che sia auisato nostro Signore. Auisé a la //[48v] F.M. del Antecesor de V. S. por carta particu- / lar de los daños que podían resultar y infor- / mando el illustrísimo Gemnasio que fue el / Nunçio que sucedió al pasado y dando su / Ilustrísima auiso al papa Clemente despecho su Santidad / el Breue que pongo aquí: /

Archiepiscopo Granatensi. /

Clemens Papa. 8. /

Venerabilis frater salutem et Apostolicam Benedictionem. / Sivera sunt quae nuntiantur habes cerse inqui / pie glorieris, tua Dioc, iam in die aprincipio / nascentis ecclesiae retrasum abdictiemae sub- / terram nunc demum diuina prouidentia / novum tibi dei thesaurum de monstiatis / testumonium quae ese exemplar quodam una / cumeo inventum vetustate probatum / satis

hae casserunt tantam nouis poten- / de cupidetatem innitjcent ut in horas plus / q. accendarum moraq. nobis omnis sit moles- / ta adeo ad tan praeclara tan santa degustanda //[49r] animae exardecit, Aequin est etiam nouis un sei entibus / nichil eius modi in publicum proponi quos ad com- / munem ecclesiae causan pertineat. Nostro / q. illud reseruatum iuditio notri et nostra / id fieri deuere autoritate. Quam obrem hor- / ta murte quae tua est ergo santan hanc se- / dem obsevantia, at q. in decem pietas. Ut / offiuij sui menor exemplar ipsum curres ad nos / praeferendum quam primum, illud que vene- / rabili frati Archipiscopo sepontino nro. Apos- / tolice sedis Nuncio tradas ut matun con- / silio statuatur quid publicae combeniar uti- / litati quid ecclesie dei. Habeuis tu quoquae / fidem eidem Archiepiscopo in hijs q. nostro / mandato ex illo audies, tibique persuadiuis / noste paterna charitate nostra plen completi / fouirique asidue examino, datum Roma / apud santm Petrum, sub Anulo Distoris / deo decimo quinto novembris 1603. Ponti- / ficaus nostri Anno duodécimo. /

Deste[128] breue y de unas cartas que el Arçobispo //[49v] escriuía a la Magestad del Rey Philippe cuyas / copias tengo se collegen claro los puntos siguientes: /

1. Que su santidad no estaua informado de la graue- / dad deste negocio e importancia del por el / Arçobispo como de deuía[129]. /

2. Que calificó las reliquias inconsulto Pon- / tifice[130] mandadole lo contrario el Concilio / Tridentino en cossa graue como lo es esta tanto. /

3. Que pretendía autoriçar y calificar los libros[131] / sin hauerse examinado su dotrina por essa / Santa Silla como se deuía. /

[128] En el margen del manuscrito de Madrid: «Este viene solo en / orden a pedir su san- / tidad los libros sien- / do como es ordenado / por diferente notario / que las otras nos (?) / (?) que el pontífice dexa- / sse de tener la noti(?) / consta de otros bienes y / que dio D. Pedro Guerrero, em- / biado a (?) el (?). /

»Mas de tres años antes de este breue estaban calificadas / las reliquias, fue la sentencia publicada a 3 de abril de 1600 / después de cinco años de examen, procesos y exactas diligen- / cias y de (?) cuenta a su Santidad, a los reyes y…» (fol. 110v). El resto del texto no se pude leer.

[129] En el margen del manuscrito de Madrid: «Es faso / esta su santidad infor- / mado de todo y consta por / (?) respuestas» (fol. 111r).

[130] En el manuscrito de Madrid: «Esto es falso porque / dio de todo aun desde / el principio que asta su / santidad y con (?) / de comisión calificó / las reliquias» (fol. 111r).

[131] En el margen del manuscrito de Madrid: «Es también falso y / consta de lo mismo/ antes y papeles parti- / culares que siempre se / dexó esto a su Santi- / dad que lo tenía reser- / uado en (?) / que (?) Castro / en la calificación de / las reliquias dado / en Ferrara a 1 / de junio de 1598 / y ootros antes y des- / pues». (fol. 111r).

Los daños que a estos reynos y a la iglesia / pueden venir de esto los dixe en un memo- / rial que di yo en mano propia a su Magestad el / año de 1604 en la Ciudad de Valencia / y dexandolo que en aquel memorial dixe / pondría que ad verbum lo que toca a estos daños. /

Por lo qual (digo en aquel memorial) se / [h]alla obligado el dicho P. Ignacio como / verdadero hijo de la santa iglesia Romana //[50r] y fidelissimo vasallo y humilde Capellán / de Vuestra Magestad a representarle dos cosas con toda / la fidelidad y verdad. /

Primera. Que supuesto que lo dicho arriba / que ay en algunos de aquellos libros erro- / res y Heregías puestas[132] en la boca de la ma- / dre de Dios y de Santiago su se les da qualqui- / era fee a crédito saldrán quando nos piensan / algunos ereges de los curiosos que aya, y pe- / diran les dexen sacar originalmente toda la doc- / trina de los libros. Y dirán que ellos buscarán / fieles interpretes doctos en esta lengua quales / los ay artos en oriente, y con <solo> esto esto darían en que / entender a la iglesia y sulico al Señor que no sal- / ga alguno compedir esto por sola la califica- / ción de las reliquias, por estar tan traua- / das con ellos, y por lo que se [h]a publicado por / todas partes, que todos mueren por uer qual / fue la doctrina de la madre de Dios y / de los Apóstoles que diçen están estos libros //[50v] bien clara se ue quam graue es este incombeniente. / Y aviendo puesto en el memorial lo del / Rey Árabe que queda dicho con lo demás que / toca a esto añado más claros se uen en estos / los grauísimos inconvenientes: /

1. Tener soliuantados los ánimos de tantos[133] / millares de Árabes como vuestra magestad tiene en es- / tos reynos que todos lo entienden y sauen / que no ay secreto entre ellos en estos. /

2. Que se persuadan con maior pertinacia que asta[134] a- / quí que la ley euangélica no es la que sigue oy / la yglesia. /

---

[132] En el margen del manuscrito de Madrid: «El supuesto es fal- / so, y con todo el / argumento antes / ay doctrina en los / libros expreso con(?) / se confunde todos / los (?) antiguo / y no damos como lo / an dicho muchos doc- / tissimo que an visto / las traducciones. /

»No porque los erejes / pidan los libros a su / Santidad ni el rey / nuestro señor que los (?) / ne debajo de sus lla- / ues se los mandara / entregar para que los / interpretes que / esto se hara por ca- / tólicos y todo lo que / a ello toca con la / atención y madu- / rez que el negocio / requiere» (fol. 111v).

[133] En el margen del manuscrito de Madrid: «Ya no ay moros (?) / en España ni estos / libros los po(?) le / (?) a (?) sino de (?) / error y no la (?) a / la fee católica que está / en ellos expresa contra / sus errores» (fol. 112r).

[134] En el margen del manuscrito de Madrid: «Por los libros se declara / que la fee que tenemos en / la iglesia siempre fue / una y lo a de ser» (fol. 112r).

3. Que el demonio halle puerta permitiendo-[135] / selo el señor por los pecados para nuebas he- / regías y leuantamientos. /

4. El apelar ad futurum concilium que es principio[136] / de todas las eregías por el pretender a- / partarse de su Caueça que es el uicario de Cristo / y no obedeçelle ni creer lo que el les ordena. /

5. El deshaçer las demás naciones y apoyar[137] //[51r] a los Araues por boca de la Virgen cuya se[c]ta / es oy tan estendida y contraria a la ley euan- / gélica que casi no ay de ellos cristianos ningu- / nos fieles. Y aue V. Santidad de quan peque- / ña centella de[138] qualquiera error se suelen / leuantar llamas de heregías y más están- / do el mundo tan lleno dellas[139] y tan amigo / de nouedades y teniendo España tantos tan mal / conuertidos. Assi del judaísmo que a ueçes / brotan en sus errores y tan inumerables / de los descendientes de Áraues que todos se / persuden que se están en sus errores y los / unos ni los otros no creen a la uerdad del euan- / gelio y qualquieruerdad semejante los hace / aferra<se> más en su pertinençia. /

Cap. 7 y último del reme- / dio que se pretende. /

No es mi intento Beatísimo Padre persudir que se / me de a mi sola fee. Dixe en la carta que es- //[51v] criuí al Arçobispo y en la procesado en el tribu- / nal de la Inquisición y últimamente en el memorial / que dí al Rey que aunque los otros intérpretes / que a auido sauen más de la lengua Árauiga / que no yo, no sauen nada de las letras sagradas / ni de otras facultades necesarias para la inter- / pretación[140]. /

---

[135] En el margen del manuscrito de Madrid: «Todas las herejías se / confunde con la doctri- / na que ay en los libros / (?) con ello / el demonio» (fol. 112r).

[136] En el margen del manuscrito de Madrid: «Este es disparate, no / ay tal en (?) / apoya la autoridad / del vicario de Cristo / y de su sucesores / en clausulas expresas / destos libros» (fol. 112r).

[137] En el margen del manuscrito de Madrid: «Claro se dize en los / libros que esta nación / (?)de son muy e- / nemigos de Dios como / lo a sido y es, pero / que sea de (?) y / lo a di(?) mucho / no ay en esto in (?) / (?)» (fol. 112r).

[138] En el margen del manuscrito de Madrid: «No deshacer los demás / naciones y de la Ára- / be dizen que sea de con - / verter después de (?) / (?) grandes enemi[gos] / de Dios y de la fee» (fol. 112r).

[139] En el margen del manuscrito de Madrid: «Ya está lim(?) fue- / ra de los de la nación / del padre Casas y / la fee en ella está / muy asentada con / (?) Dios» (fol 112v).

[140] En el margen del manuscrito de Madrid: «Quisiera el padre / introducirse por / dueño deste nego- / cio» (fol. 113r).

Añadí lo segundo que supe porque quando inter- / pretauan que era siempre empressencia del / Arçobispo y de otros por el, deçian quando / topauan dificultades no puede decir[141] assi di- / rá assi con lo qual les impedían dedecir / con la liuertad la verdad, y más siendo ellos des- / cendientesde los Áraues y temerosos de no / ser teniedos por hombres que deçian contra la / fee como dixeron ellos propios. Detrás dos / cosas se concluye claro lo último que dije que / no están bien[142] hechas, ni seguras las interpre- / taciones en cossa tan graue e importante della / Yglesia y que (?) forçosso tomar el medio que / allí apunté y es que theologos moços assi de //[52r] barias religiones como de otros deprendan / en quatro o cinco años la[143] lengua Árauiga / y con esto se entenderá mi verdad y serui- / rán a la iglesia y a este Reyno no solo en / esto, sino aun en todo lo que tengo apuntado / en vn tratado particular de ello. /

Siendo verdad queanto he dicho, parece que se me / puede preguntar lo que siento desta maqui- / na y ardides del enemigo para perturbar la yglesia. /

Grandes[144] señales tiene todo ello de antigüe- / dad pero esta no la podemos dar de más tiempo / que de 30 0 40 años acá, porque si la diesse- / mos[145] de antes de Mahoma o de Lutero se podía / concluir que era Profeta el que la escriuía / pues trae destos dos perseguidores de la / Yglesia antes que fuessen. /

Decir que es invención de Maometanos o moris- / cos de aquel Reyno tampoco me quadra, la / raçones el uer que los libros tienen cosas muy / bien[146] puestas de la ley euangelica y por términos / que no los usan los mahometanos y son pro- //[52v] pios de los cristianos orientales y los errores[147] / son de los seismaticos de aquellas partes. /

---

[141] En el margen del manuscrito de Madrid: «Cierto es que con(?) / fidelidad y desi(?) / de sacar la verdad y / diligencia asistía el / arzobispo, y no pro- / curado torçer la (?) / de tal persona se / puede pensar (?) / es cosa maligna» (fol 113r)

[142] En el margen del manuscrito de Madrid: «Cierto es que no se consi- / guió sacar perfectas / traducciones pero / no que no se dessease / y procurase» (fol. 113r).

[143] En el margen del manuscrito de Madrid: «Es buen consejo» (fol. 113r).

[144] En el margen del manuscrito de Madrid: «No puede negar / las grandes seña- / lesde antigüedad / grande» (fol. 113v).

[145] En el margen: «No es buena rraçon / deue esta tomarse / de la misma (?) / puesto que se (?) / de es que sea propheta / (?)».

[146] En el margen del manuscrito de Madrid: «Confiesa / no pueden ser / de Mahometanos / ni moriscos porque / contienen coss con- / tra su (?)» (fol. 113v).

[147] En el margen del manuscrito de Madrid: «(?) de erejes pin- / tales que son contra / su errores» (fol. 113v).

Por lo qual se me hace probale que an sido / varios[148] los autores de todo esto mezclados / de sismaticos orientales herejes y maome- / tanos de los quales todos suelen venir mu- / chos en España y más aquel Reyno de Granada./

Persuadame más a creer [tachado: aquello] esto el hauer to- / pado yo en estos Reynos y fuera de ellos astu- / tissima y atreuida gente de los dichos. /

Considerando Santíssimo Padre quan asentada esta ya en / Granada la deuoción destos huesos y çeniças / que an calificado y contitulo de hauer ha- / uido muchos milagros los quales para a llegar a la uerdad que se requiere tie- / nen mucho que mirar ponderar y prouar / y los atribuyo io si an sido a la cruz pu- / esta con[149] tiempo en aquel monte y sauien- / dolos gastos hecho por el Prelado, el asfon- / so de la Ciudad, y de otras convecinas veo el / poco remedio que tiene este negocio quanto //[53r] al desarraygar la deuoción y la ya introdu- / cida. Pero también beo los peligros propues- / tos de la doctrina de los libros sino se hace al- / guna grande demostración qual es el prose- / guir Vuestra S[d] lo intentado por defelice menoria / de su antecesor, de hacer que se lleuen <1> los li- / bros[150] originales con las láminas a essa santa / silla y examinados ay como se deue el[151] / señor suyo es este negocio abrirá camino qual / combiene a su remedio y siento por necesario que / no se permitan quedar acá traslados <2> ni ba- / ciados dellos por los daños que se ue en que / pueden[152] nacer y mientras que se examina / la doctrina desto libros y se ue lo que combi- / ene parece que no se deue permitir que nin- / guno[153] impri-

[148] En el margen del manuscrito de Madrid: «Contra todos son ex / presamente los li- / bros no pueden ser / mahometanos ni / erejes» (fol. 113v).

[149] En el margen del manuscrito de Madrid: «Que se (?) / si fueron milagros / verdaderos y / si lo son se atribu- / ian a la cruz que / se puso en aquel / monte, no puede / auer mayor (?) / (?) de (?) que / negar los milagros / euidentes y quan- / do no (?) / a santa cosa siendo / de calidad que no / se puede y hechos / con (?) en / comprobación desta / verdad que esta / (?) aueriguado el / prelado en que Dios / no los permitiera (?) / rentes ni los abrara / verdaderos en compro- / vación y testimonio / de cosa falsa» (fol. 114r).

[150] En el margen: «1. / Lo que se (?) principal a V. S. y pa- / rece fue cossa y necesario / (?). / »(?)man de lleuar / todos loslibros halla- / dos y las láminas y / cubiertas, a essa santa / silla para examinarlo / todo allá como com- / biense».

[151] En el margen del manuscrito de Madrid: «Quisiera el padre / que lo llamara y le / llamaran para es- / to i introducirse / el papa no los a(?) / restos llenar (?) / examinarlos que lo pue- / de hazer por comisrio / y tiene inconvenien- / tes o (?) cosa graues» (fol. 114v).

[152] En el margen: «2. Que no se que- / den aca traslados ni / vaciados de ellos por los / grandes daños que na- / cerán».

[153] En el margen: «3. Que se pro- / hiban los libros que / an salido que tratan / de los libros de plomo».

ma[154] <3> nada de ellos ni trate del / hauerse descubierto ni hallado porque dan / con esto asa y abren puerta a los Hereges / para poder pedirlos para uer la doctrina de / la Virgen y de los Apóstoles y[155] por esta Causa / parece que combene que mandasse V.S[d] //[53v] borrar de ciertos libros impressos lo <que> dicen en / alauança desto de Plomo hallados[156] como son / los auores siguientes: /

Cianca en el libro que compuso de seguido / Pineda sobre Job. /

Los dos discursos de la uenida de Santiago / en España sacados de la librería del Condestable. /

Fray Luys de Ariz en la historia de Auila / y otros qualesquiera que ayan tratado de e- / llos, y sobre todo prohíben por ahora el libro / del doctor Madera jurisconsulto, oi, Al- / calde de Corte por ser todo desta materia. /

Esto es Sanctissimo padre quanto me apare- / cido que tenía obligación de representar / a V. Santidad como fiel hijo de la Yglesia y de / essa santa silla a la qual [tachado: a la qual] e ser- / uido Años en essa penitenciarí de san Pedro / y el poner todo esto a los pies de Vuestra Santidad es solo / por la Gloria de Dios, y honrra de //[54r] de su Yglesia y bien de tantos millares / de ánimas como ay en España destituydas / de todo socorro para su conversión la / qual impide e impedirá todo lo propu- / esto. Suplicando a Vuestra Santidad humilissima- / mente ponga los ojos en ella, y a mi / como a su fielissimo hijo mande / dar su sanctíssima Bendición. //[55r]

[154] En el margen del manuscrito de Madrid: «El no imprimirse / está bien hasta la / calificación el (?) / primirse sin estar / condenados en las / tenidose (?) / de certeza claras / no ay porque sea» (fol. 114v).

[155] En el margen del manuscrito de Madrid: «No (?)ran de ver- / los los(?) que son / contra ellos» (fol. 114v).

[156] En el margen del manuscrito de Madrid: «Mejor fuera pro- / hibirle este papel / que están lleno de fal- / sedades y dispa- / rates en materia / de tanta estima» (fol. 114v).

Archivo Teológico Granadino 81 (2018) 489-617

BIBLIOGRAFÍA

Secciones: 1. Biblia. 2. Teología fundamental. 3 Teología dogmática. 4. Teología moral. Teología práctica. 5. Historia de la Teología. 6. Historia de la Iglesia. 7. Teología, historia y espiritualidad de la Compañía de Jesús. 8. Historia de las religiones y diálogo interreligioso. 9. Espiritualidad. 10. Filosofía, Ciencias humanas y sociales. 11. Historia cultural, social y de las mentalidades.

1. Biblia

François, W., den Hollander, A. y Agten, E. (editores), *Vernacular Bible and religious reform in the Middle Ages and Early Modern Era*, Lovaina (B), Peeters, 2017, 8+305 pp. [978-90-429-3431-3]

Actualmente ya se conoce que los laicos alemanes tenían la oportunidad de leer la Biblia en su lengua bastante antes de la llegada de Lutero. El hecho de que se hayan superado los recelos inter-confesionales ha permitido a los investigadores llegar a conclusiones que difieren mucho de algunos tópicos históricos de los siglos pasados. A la hora de analizar los ejemplares en lengua vernácula interesa, ante todo, saber si tales ejemplares provienen de la traducción de los originales o de la traducción de la Vulgata. También hay que tener en cuenta que en este trabajo se investiga sobre un material no claramente definido. Porque no se estudian solamente los libros que contienen la Sagrada Escritura en su totalidad, o sea, el Antiguo y el Nuevo Testamento completos, sino que se estudian también ediciones específicas del Libro de los Salmos, únicamente del Nuevo Testamento o, incluso, publicaciones de historias bíblicas o historia sagrada, estrechamente relacionadas con el texto bíblico propiamente dicho. El texto holandés de la *Biblia Delft* es realmente importante, si se tiene en cuenta el gran número de copias que han llegado hasta nuestros días. Algunas ediciones que nacían en las manos seculares del cristiano laico, acababan pasando después a monasterios, que las utilizaban. Lo mismo hay que decir del procedimiento inverso: ediciones bíblicas nacidas en monasterios, pasaban después a manos de seglares y se difundían entre el pueblo. El estudio de la proveniencia de las diferentes ediciones proporciona una pista digna de ser tenida en cuenta, a la hora de constatar el nivel local o regional en el que tuvieron acogida tales ediciones. Los estudios presentados

en este volumen dan cuenta de numerosas conclusiones referentes a las Biblias medievales y también de la influencia de algunas de estas ediciones medievales durante la primera época de la Reforma Protestante. Igualmente se analizan las reformas basadas en la Escritura, anteriores al momento de la aparición de la Reforma Protestante en Francia. Se dan a conocer las traducciones nórdicas de la Biblia entre el tardo medioevo y los albores de la Europa Moderna. La política y su intervención ante las traducciones vernáculas de los salmos durante el siglo XVI en Francia e Inglaterra son también objeto de un estudio específico. No podía faltar una aportación concreta dedicada a la prohibición y la tolerancia sobre las Escrituras en la Europa católica durante los siglos XVI y XVII. Un par de investigaciones se basan en traducciones a lengua rumana, entre ellas de la Biblia de los Setenta. Resulta igualmente interesante el trabajo que versa sobre una Biblia Ilustrada en la Francia Católica del siglo XVIII. Todo este acervo de conocimientos da a conocer, aunque sea de manera colateral, el gran interés del pueblo cristiano por las Sagradas Escrituras, así como el ingenio que desarrollaron para poder aprovecharse de su contenido en sus lenguas vernáculas, superando las dificultades que encontraban en sus ambientes o por parte de sus autoridades religiosas. [Trinidad Parra]

GIANOTTO, C., *I Vangeli Apocrifi,* Bolonia (It), il Mulino, [2]2018, 129 pp. [978-88-15-27561-5]

Este pequeño volumen pertenece a la serie *Farsi un´idea* (Hacerse una idea), de la editorial il Mulino, que busca dar a conocer brevemente al lector temas candentes de actualidad. En este caso informa con sobriedad y precisión sobre un tema recurrente de la cultura cristiana, como son los evangelios apócrifos. Se empieza pasando revista a los primeros desarrollos que se produjeron sobre la memoria que dejó Jesús tras de sí. Luego se muestra cómo se pasó de la tradición oral a la escrita para producir una serie de textos entre los que cabe distinguir los evangelios canónicos y los evangelios apócrifos. Entre los evangelios apócrifos los hay que están dedicados principalmente a conservar supuestos dichos de Jesús, como es el caso del Evangelio de Tomás, los ágrafa de Jesús y los "Diálogos sobre la revelación", que abarca un conjunto de textos apócrifos que hacen especial hincapié sobre supuestos dichos sentenciosos de Jesús. Diferentes son los evangelios apócrifos dotados de marco narrativo como son los textos conocidos como evangelios judeocristianos. El último grupo de textos lo constituyen los evangelios gnósticos, relacionados con la desviación doctrinal cristiana conocida como gnosticismo. El epílogo del libro comenta una bibliografía útil bajo el título de *Saperne di più* (Saber más), que da al lector la posibilidad de ahondar en el tema sirviéndose de una orientación competente. [Antonio Navas]

KOWALCZYK, D. (editor), *La Parola nelle parole*. *Raccolta degli articoli del Convegno Internazionale sulla* Costituzione dogmatica *Dei Verbum (18-20 novembre 2015),* Roma, Università Gregoriana – Istituto Biblico (Gregorian & Biblical Press), 2017, 226 pp. [978-88-7839-359-2]

Esta convención internacional estuvo promovida por la Pontificia Università Gregoriana, con ocasión de la promulgación de la constitución dogmática Dei

Verbum, del Concilio Vaticano II. La Universidad Gregoriana ha colaborado en este evento con la Congregación para la Doctrina de la Fe. La estructura pensada para este encuentro buscaba tener en cuenta las diferentes dimensiones de la constitución: teológica fundamental, bíblica, eclesiológica y litúrgica. Se ha tenido en cuenta que la interpretación de la fe no corresponde al Magisterio en exclusiva, sino que también los fieles participan de la comprensión y transmisión de la verdad revelada. El primero de los estudios examina la contribución de la Universidad Gregoriana a la redacción de la constitución conciliar. El segundo se centra en un intento de contemplar el mundo a la luz de la fe. El siguiente presta atención a examinar el mejor modo de compaginar el contenido de la tradición con el contenido de la Sagrada Escritura. A continuación, se profundiza en el papel que debe jugar la Iglesia como entidad a la que se ha confiado el sagrado depósito de la Palabra de Dios. Otro tema de gran interés aparece en el estudio dedicado al papel del Espíritu en todo lo relacionado con la Sagrada Escritura y su interpretación. En conexión con este tema se estudia lo relativo a interpretación y verdad, subrayando que debe evitarse una identificación entre la Palabra y la Escritura. Analizando la relación existente entre el Nuevo y el Antiguo Testamento, a partir de la *Dei Verbum*, se subraya la unidad de la Sagrada Escritura y se aportan varios modelos al caso, como son el sustitutivo, el tipológico, el evolutivo y la propuesta dialógica. El problema que presenta el Canon bíblico en la actualidad se enmarca en el cuadro del Evangelio y la Historia, aludiendo a Erasmo y Lutero, antes de mostrar los criterios de la constitución para definir el contenido del canon. Uno de los colaboradores defiende que la Dei Verbum contó, entre sus objetivos sobreentendidos, el de la lectura litúrgica de la Biblia, algo que no debería olvidarse. El penúltimo estudio presenta las *anámnesis* históricas más importantes, para concluir de todas ellas una reflexión teológica surgida de la constitución Dei Verbum. La última de las aportaciones se centra en la Palabra y las palabras, distinguiendo claramente la Palabra de Dios, que es Cristo, de la palabra inspirada por Dios, que se contiene en la Escritura. [Trinidad Parra]

MEYNET, R., *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107–150)*, Lovaina (B), Peeters (Rhetorica Biblica et Semitica 12) 2017, 747 pp. [978-90-429-3510-5]

Roland Meynet es profesor emérito de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma donde ha enseñado teología bíblica con un acento particular en cuestiones de filología y retórica semítica. Sus trabajos sobre el evangelio de Lucas le merecieron el reconocimiento de la Academia francesa en 2006. En esta obra, cuyo título puede hacer pensar al lector que es parte de un proyecto de comentario completo del Salterio, el autor estudia lo que la tradición, como consecuencia de las doxologías que se van insertando (41,14; 72.18-20; 89,53; 106,48) ha conocido siempre como "el quinto libro" o la quinta *colección* del Salterio, que agrupa los salmos 107 a 150. La razón por la que se comienza precisamente por el final del conjunto del Salterio, tiene que ver con el hecho de que el autor ya había publicado estudios completos de alguna de las subsecciones de esta quinta parte, por ejemplo, sobre los conocidos como "Salmos de Subida" (Salmo 120-134). Este quinto libro, que cierra el Salterio con la imagen de los cinco libros de la Torá de fondo, está compuesto de cinco subsecciones organizadas de manera concéntrica (en torno al Salmo 119) que se clausuran con un conjunto de salmos (146-150) que

constituyen la doxología final. El autor analiza sistemáticamente todos los salmos, manteniendo -básicamente- la misma estructura de trabajo siempre: traducción. composición, contexto, interpretación. Con todo, los salmos son interpretados en el marco de las subsecciones a la que pertenecen: la acción de gracias del justo (Salmo 107-112); del éxodo de Egipto al templo (Salmo 113-118); meditación sobre la ley (Sal 119); del éxodo de Babilonia al templo de Jerusalén (Salmo 120-134); del veneno de la serpiente a la alabanza de los justos (Salmo 135-145); y gran doxología final (Salmo 107-150). El estudio es muy técnico y muy exhaustivo; ciertamente para especialistas, aunque el apartado "interpretación" sugiere pistas para un posterior uso pastoral de los mismos. La bibliografía es notable y suficientemente actualizada; se incluye un índice de autores citados y otro del conjunto de la obra. Este último resulta muy pertinente dada la complejidad del conjunto de la colección y del plan de trabajo establecido. (Miren Junkal Guevara)

2. Teología fundamental

DIVE, B., *John Henry Newman and the imagination,* Londres–Nueva York–Oxford–Nueva Delhi–Sidney, T & T Clark, 2018, 9+464 pp. [978-0-5675-8166-2]

El título de este libro hace alusión al deseo que expresó John Henry Newman de creer como si estuviera viendo el contenido de la fe. Para ese concepto tan particular él cree que hay que echar mano de la imaginación, de ahí el título del libro de Bernard Dive. De acuerdo con Newman, la imaginación proporciona vida a la religión. La imaginación de Cristo, que se va de este mundo, lo encuentran los creyentes en la imagen que poseen de su persona en su propio interior. Esta imagen, que es personal y subjetiva, es capaz de mover a los creyentes a asociarse, hasta el punto de constituir un cuerpo que nace de sentirse unidos a dicha imagen. La razón de esto es que la imagen de Cristo es la que llena la gran necesidad de la naturaleza humana, la que es capaz de curar sus heridas, es el médico de sus almas, es una imagen que, al mismo tiempo, hace crecer la fe y luego la premia. Para Newman toda la vida moral de los cristianos se encierra en una imagen (en esta Imagen) y, cuando parece que la fe se oscurece y su contenido llega hasta resultar absurdo, todo ello puede ser el efecto directo de una *visión maestra,* que acarrea un oscurecimiento temporal que, de manera inconsciente, proporciona a la mente vida espiritual y paz. Él reflexionó durante su vida una y otra vez sobre esa *visión maestra* y su relación con la *vida espiritual*. Newman estaba convencido de que al corazón no se llega normalmente a través de la razón sino a través de la imaginación. El hombre, dice él, no es un animal que razona, sino un animal que ve, siente, contempla y actúa. Por eso la religión siempre ha consistido en un mensaje, o una historia o una visión, de manera que ni la ciencia ni los argumentos han sido nunca válidos para educar la naturaleza moral de la persona. Para él el modo legítimo de razonar es el que se realiza a través de la actividad espontánea de la mente, que surge ante la realidad en toda su variedad y que, para ser válido, necesita implicarse en ella sin necesidad de usar fórmulas verbales explícitas. Porque el mensaje moral para la naturaleza humana es un mensaje que exige que sea vivido, que lleve a la acción. Si alguien se detiene a comprobar meramente todo lo que pasa por su mente, jamás hará nada. Un hombre bueno se inclina a ver cómo puede obrar bien, no se dedica a filosofar sobre comportamientos morales

abstractos. De esta manera llegamos a su afirmación de que la conciencia es el principio esencial que aprueba la bondad de la religión en la mente humana. Conciencia que, en cuanto tal, está relacionada con lo concreto, no con planteamientos especulativos. La fe cristiana se manifiesta en lo desconocido y la labor del creyente consiste en convertir en cognoscible lo desconocido, que es tan propio de la fe. La imaginación puede servirle de ayuda al creyente para captar algo del sistema ilimitado que llamamos *realidad*. Porque este sistema ilimitado no puede ser abarcado por los sistemas limitados de la inteligencia humana. Él considera un abuso intentar encontrar razones, cuando es imposible que pueda encontrarse el tipo de razones que se solicitan. Aunque Newman siempre enfrentó a la imaginación con la razón, nunca formuló una definición precisa de la imaginación. Resulta apasionante comprobar cómo, a lo largo de su vida, este enfrentamiento, o interrelación entre la razón y la imaginación, va siendo contemplado de manera diversa por él mismo, de acuerdo con los varios temas que en cada momento concreto ocupaban su mente. De todo su itinerario interior se deduce claramente que es la imagen interior de Cristo (por tanto, la adhesión a su persona) la base sobre la que se asienta la vida moral del cristiano. [Miguel Gutiérrez]

Drewermann, E., *Gestalten des Bösen*, Friburgo de Brisgovia (Alemania), Herder, 2018, 223 pp. [978-3-451-38402-8]

El problema básico del mal lleva a plantear el significado del demonio y a preguntarse si es una reliquia teológica. El autor parte de un capítulo sobre la violencia, el sufrimiento y el concepto del maligno. Busca respuestas a la pregunta acerca de dónde viene el demonio, desde la cara negativa de la naturaleza, el dualismo persa y las referencias míticas de la Biblia, viéndolo también como figura de nuestro mundo interno instintivo. Una historia del demonio en la tradición católica, con especial importancia de los exorcismos, muestra su significado psicoanalítico y la importancia de la angustia, a la que está vinculado tanto en la religión como en la literatura. La buena noticia de la liberación del demonio tiene componentes en los relatos bíblicos, se muestra como un resto de la agresión en la evolución humana y como significado vinculado a las acciones humanas. Drewermann se centra en la tradición yavista y la mitología bíblica del origen del mal, presentando la caída en el paraíso como un relato con significado, pero sin ser un hecho histórico. A partir de ahí, se analizan las consecuencias teológicas y dogmáticas que se ha dado a los relatos del Génesis (Adán y Eva, Caín y Abel, la torre de Babilonia), que son narrativas sobre la contingencia humana, en las que hay que enclavar la amenaza del infierno y la promesa del cielo. Hay que superar el miedo al maligno y abrirse al anuncio del evangelio, desmitificando las angustias humanas en las que se enclava la figura del maligno. Un elenco de literatura teológica pertinente completa el estudio. [Juan A. Estrada]

Gesché, A., *La teología*, Salamanca 2017, Sígueme, 206 pp. [978-84-301-1966-0]

La publicación progresiva de muchas de las obras de este teólogo belga, fallecido en 2003, está suponiendo un soplo de aire fresco para un panorama teológico que, en demasiadas ocasiones, está necesitado de color. Concretamente, la editorial Sígueme ha publicado su obra, en siete volúmenes, *Dios para pensar*. Se

trata de una pequeña suma, que no tiene pretensiones excesivas de sistematicidad, pero que ofrece perspectivas creativas para la labor teológica en la actualidad. De hecho, está compuesta de artículos, publicados a lo largo de su vida académica, que se seleccionan en torno a unidades semánticas, dando lugar a una profundización en temas teológicos muy sabrosos: El mal, el hombre, Dios, el cosmos, el destino, Jesucristo y el sentido. También la obra que nos ocupa tiene esta misma estructuración: seis intervenciones, de orígenes muy diversos (desde una lección final con motivo de su jubilación hasta comunicaciones en coloquios y congresos) que se estructuran en torno a la temática de la identidad y el método propio de la teología. Dichas conferencias o lecciones dan lugar a los distintos capítulos que componen esta pequeña obra, y llevan los siguientes títulos: *Elogio de la teología* (Pórtico), *La teología y los desafíos de su tiempo* (I), *El Dios de la Biblia y la teología especulativa* (II), *Del dogma como exégesis* (III), *La mediación filosófica en teología* (IV) *y Teología de la verdad* (V). Lo que encontramos en la obra de Gesché, y especialmente en este libro, es la intención de realizar una teología que responda al enclave histórico en el que nos encontramos. Así, el lector podrá percibir una orientación de método claramente fenomenológica, donde este teólogo belga intenta dar una respuesta que sea capaz de ofrecer salidas a la extenuación sufrida por ciertas declinaciones de la modernidad. De hecho, su reflexión tiene siempre un cierto tono transgresor, aunque expuesto con la humildad y la delicadeza del que es consciente de la complejidad de lo real. En efecto, el cristianismo, para Gesché, surge de la trasgresión de la norma de lo puramente debido. Por esta razón, un hilo de Ariadna que unifica toda su reflexión teológica es la categoría de "exceso". Evidentemente, cuando hablamos del exceso, estamos dando un vuelco a los moldes filosóficos que medían la realidad desde aquellas condiciones de posibilidad del propio sujeto, para permitirnos acoger en el pensamiento categorías como "manifestación", "epifanía" o "revelación". De ahí que se muestren muy claras, al tiempo que sólidas, las alianzas filosóficas que establece nuestro autor con el mundo del pensamiento en general, y el filosófico en particular. En relación al primero de ellos, podríamos citar como ejemplo a la omnipresente Julia Kristeva, una mujer que proviene del mundo del psicoanálisis y que se declara no creyente, y en referencia al segundo no puede omitirse el nombre de E. Lévinas, el filósofo judío del rostro y de la singularidad. Como siempre que hablamos de Gesché, estamos ante una lectura altamente recomendable, donde el lector experimentará que se mueve, no solamente su cabeza, sino muy especialmente su corazón y su potencial imaginativo. [Serafín Béjar]

KERN, U., *Der transzendentale Aufklärer Meister Eckhart*, Berlín-Münster, Lit, 2018, 393 pp. [978-3-643-14047-0]

Eckhart es el verdadero crítico ilustrado de la filosofía y de la teología, superando a Hegel y a la filosofía dialéctica. Esta es la tesis que defiende Kern, a partir de la convergencia entre la Biblia y la filosofía en busca de la verdad, que remite a Dios en última instancia. A partir de un análisis trascendental de la dignidad humana y de la conversión, mediante el nacimiento de Dios en el alma, se desarrolla un análisis epistemológico y ontológico de la relación entre Dios y el hombre. El teocentrismo absoluto lleva a una superación de cualquier denominación de Dios y de la búsqueda de pruebas de su existencia. Dios está más allá de lo que puede

encontrar la razón, de ahí la necesidad de un "regressus in Deum" a partir de la contingencia y de la humildad del ser humano. El estudio interpreta los textos fundamentales filosófico-teológicos de Eckhart buscando las condiciones de posibilidad del encuentro entre Dios y el hombre, postulando a un Dios trascendente que no puede interpretarse como mera causa del universo. Es un estudio complejo con un apéndice bibliográfico final, que muestra la vigencia de Eckhart en el pensamiento actual. [Juan A. Estrada]

Kienzler, K., *Glauben - Wie geht das? Phänomenologie des Glaubens*, Berlín-Münster, Lit, 2018, 238 pp. [978-3-643-14122-4]

Desde el trasfondo de la fenomenología de Klaus Hemmerle, centrada en la temporalidad y el movimiento, se plantea la temporalidad de la verdad religiosa, en la que Jesucristo es tanto una figura del pasado como una significación del presente y del cual depende también la esperanza del futuro. La fenomenología religiosa, desde la fenomenología profunda de Heinrich RomBiblioteca de Autores Cristianos (BAC)h, con las aportaciones de Levinas, Ricoeur y Waldenfels, permite profundizar en la revelación (hablar) y la salvación (darse). Dios es quien habla y su palabra humana es Jesucristo, mediada por la Biblia y la tradición. La respuesta de fe es el seguimiento. Dios es quien se da (Ex 3,14-15), la Trinidad se da desde el amor y Jesucristo es el testigo fiel en su vida histórica, en la cruz y en el significado de la resurrección. La fenomenología de la fe culmina en los dones del Espíritu Santo, en sus dones y en la eucaristía y la Iglesia como sus creaciones. Esta teología fenomenológica va mostrando las diversas formas en las que Dios se muestra, ofreciendo una síntesis de Dios Padre, Jesucristo y el Espíritu, así como las distintas formas de vivir la fe en respuesta a la comunicación divina. Una selección de la literatura teológica y filosófica pertinente completan este estudio. Se trata de un ensayo fenomenológico, basado tanto en la filosofía como en la teología. [Juan A. Estrada]

Lohfink, G., *Am Ende Das Nichts? Über Auferstehung und ewiges Leben*, Friburgo, Herder, ^{5}2018, 238 pp. [978-3-451-31104-8]

Las cinco ediciones en alemán de este estudio, "¿Al final, la nada? Sobre la resurrección y la vida eterna", muestra el interés y la recepción que ha tenido, tanto por la valía del autor, muy conocido como exegeta y teólogo, como por la temática que trata, que forma parte de la tradición básica cristiana y es muy actual. El capítulo primero sitúa el problema, lo que piensan los hombres: la pregunta sobre la vida eterna entre el escepticismo y la fe en las almas, prolongarse en la descendencia y la teoría de las reencarnaciones, la disolución en el todo y el ansia por los que ya han muerto. El capítulo segundo estudia la experiencia de Israel, su radical afirmación de esta vida y el distanciamiento respecto de la fe en el más allí, así como las experiencias que llevaron a una germinal fe en la resurrección. El capítulo tercero se centra en la predicación, los hechos de poder de Jesús y su impotencia, así como el anuncio de su resurrección y las nuevas afirmaciones sobre la nueva creación y el primero de la resurrección de los muertos. El capítulo central es el cuarto, "Lo que nos va a suceder". A partir del encuentro definitivo con Dios se ve la muerte como el juicio y este como afirmación del perdón divino.

A partir de ahí se analiza la concepción del purgatorio y del infierno, la relatividad del tiempo y la pervivencia del alma, la creación como totalidad y la visión global de la historia. Finalmente, el capítulo cinco, "Lo que podemos hacer", se plantea el cuidado de nuestros difuntos, el morir cristiano y la pregunta de cuando comienza la eternidad. El libro concluye con las anotaciones, una selección bibliográfica, las fuentes y unas páginas de agradecimiento. El libro es claro, sistemático y pedagógico. Aborda las cuestiones sin evadirlas y ofrece respuestas y argumentos comprensibles. Sería de desear que pronto hubiera una traducción en español, dado el interés universal y la validez de su contenido. [Juan A. Estrada]

3. Teología dogmática

ALPERS, CH., *A Politics of Grace. Hope for redemption in a post-Christendom context*, London – Nueva York – Oxford – Nueva Delhi – Sidney, Bloomsbury academic, 2018, 10+229 pp. [978-0-5676-7984-0]

La autora afirma en la introducción que el intento, de algunos teólogos, de acomodar la tradición cristiana al entorno secularizado en que viven, es criticado normalmente por ser heterodoxo y políticamente irresponsable. También se da por evidente que este fenómeno se produce en el fondo por una actitud acomodaticia, cobardía o infidelidad. La teología necesita profundizar en sus recursos más valiosos para volver a encontrar su camino en la Iglesia y en la sociedad de nuestro tiempo. Sin embargo, hay quien opina que la sociedad actual postcristiana conserva gran número de recursos variados, que serían suficientes para mejorar la escena política contemporánea. Con un planteamiento de este tipo la pregunta que cabría hacerse es si este camino conduce a un desarrollo genuino de la tradición cristiana. Igualmente puede pensarse que la teología no es necesaria, o incluso útil para la sociedad actual, ya que se supone que las personas que no pertenecen a la Iglesia pueden alcanzar la salvación siguiendo esos caminos misteriosos tan utilizados por Dios para ellos. La pregunta que se hace la autora es la siguiente: ¿Cómo puede contribuir la teología cristiana a mejorar la vida política en las sociedades postcristianas? Para responder a esta pregunta invita al lector a que la acompañe en el descubrimiento de tesoros que han sido descartados. En esta tarea ella misma espera ser enriquecida por descubrimientos de sus acompañantes que le hayan pasado inadvertidos. Comienza describiendo el contexto postcristiano, en el que se rechaza que la tradición cristiana pueda servir para mejorar la vida política. También hay autores que rechazan la ortodoxia radical como una ayuda y también un secularismo extremo al que denuncian como un movimiento de ortodoxia radical, pero de otro tipo. El protestantismo postliberal se centra tanto en la redención de Cristo, que su foco principal apunta hacia el pecado. Christiane Alpers no acepta ese enfoque porque, como dice ella misma, «quiero construir una teología política edificada más radicalmente en la gracia, que en la carencia de la misma». Para ello se apoya en el compromiso de Schillebeeckx con su entorno, con una comprensión de la gracia en términos de misericordia. En el último capítulo subraya la relevancia de la Cristología de Schillebeeckx a la hora de responder a la cuestión de cómo puede contribuir la teología cristiana a la mejora de la vida política en las sociedades postcristianas. Él ayuda a trazar el camino que él mismo utilizó, modificando constantemente su teología de acuerdo con las

mediaciones contemporáneas de la misericordia divina que iba descubriendo en su mundo. [Trinidad Parra]

González-Mohíno Bartolomé, F. *La humanidad de Cristo, causa de la gracia, causa de la Iglesia, en* l'Église du Verbe Incarné *de Charles Journet,* Madrid 2017, Universidad San Dámaso (Dissertationes theologicae 25), 20+512 pp. [978-84-16639-52-6]

Como es conocido, el cardenal suizo Charles Journet (1891-1975), en amistad duradera e intelectualmente fecunda a lo largo del siglo XX en "une famille d'esprit" con Giovanni B. Montini y con Jacques Maritain, tuvo un papel importante en la formulación y en la posterior recepción de la renovada eclesiología del segundo concilio del Vaticano. En el pensamiento teológico de Journet se centra esta exhaustiva investigación para la tesis doctoral en Teología que el autor presentó en la madrileña Universidad San Dámaso. En obras de este tipo se entiende que se sigan criterios formales que se cumplen con rigor también en nuestro caso, por lo que es ocioso reiterarlos en esta breve reseña. El centro de la obra se enfoca desde los conceptos de "verbo encarnado" y de "participación" (causal) a partir del estudio que abarca desde cuestiones clásicas eclesiológicas a otras que relacionaríamos mucho mejor con la antropología teológica. En las conclusiones, el autor subraya la continuidad (participación ascendente y descendente) entre Cristo y su Cuerpo (eclesial) y desde ahí la centralidad de Cristo como causa universal de salvación. Todo el trabajo está centrado en la obra de Journet, progresivamente elaborada y revisada, *l'Église du Verbe Incarné* desde su primera versión en 1941 hasta la última elaboración de 1969 con el subtítulo muy expresivo *Essai de théologie de l'histoire du salut*. Es por ello importante que este estudio haya visto la luz para dar a conocer más y mejor la figura y el pensamiento de Charles Journet, creado cardenal por Pablo VI en 1965 al final del concilio. Aunque el autor hace referencia a catorce tesis doctorales presentadas sobre aspectos monográficos de Journet y aunque haya alguna biografía y alguna otra monografía, nos parece que el cardenal suizo necesita ser redescubierto teológica y culturalmente por el papel mediador que hizo en su tiempo, bien reflejado en la revista *Nova et Vetera*, fundada por él conjuntamente con Maritain en 1926, en el momento de la reorientación obligada tras la crisis de la Action française. [Josep M. Margenat]

Minch, D., *Eschatological Hermeneutics*. *The Theological Core of Experience and Our Hope for Salvation,* Londres – Nueva York – Oxford – Nueva Delhi – Sidney, Bloomsbury academic, 2018, 11+226 pp. [978-0-5676-8231-4]

Este libro es fruto de muchos años de investigación, dedicados por David Minch a la obra del teólogo católico Edward Schillebeeckx. Esta investigación está enmarcada en un proyecto más amplio que sondea la posibilidad de un futuro para un posible giro de la Teología. Se investiga si es posible que la teología hermenéutica tenga un futuro y para ello esta investigación teológica sobre Schillebeeckx es al mismo tiempo histórica y sistemática. Este estudio intenta mirar hacia el futuro, pero recogiendo todo lo que el pasado aporta de valioso, a pesar de la reticencia de nuestro tiempo a incorporar los logros del pasado, sea en los programas políticos, las iniciativas educativas o las reformas económicas. Ello se

basa en que el pasado ofrece la posibilidad de aprender mucho sobre el presente y el futuro, sin por ello renunciar a los últimos logros del saber humano. Para ello Schillebeeckx es especialmente valioso porque no se abandona a una nostalgia ciega del pasado ni a un puro progresismo como factores relevantes para el cristianismo. Nuestro autor constata que hay numerosos teólogos que consideran superados a los grandes teólogos del siglo XX, tales como Rahner, Barth, Küng o Metz, suponiendo que no son válidos para el siglo XXI. Sin embargo, existe un material especialmente importante tanto en la vida como en la obra de este grupo de teólogos, que emerge de la experiencia que todos ellos tuvieron y que es particularmente útil para el tiempo que ahora toca vivir. David Minch afirma que el proceso por el que un sujeto se inserta en el mundo que lo rodea es de carácter activo y hermenéutico. La hermenéutica supone que existe algo susceptible de ser interpretado, y que dicha interpretación puede ser llevada a buen término. Como cualquier disciplina, la hermenéutica se mueve en contacto con otras, que la acaban enriqueciendo con un adjetivo de su propia procedencia: hermenéutica teológica, hermenéutica literaria, hermenéutica legal, hermenéutica ontológica, por nombrar sólo algunas. Al intentar desvelar las raíces filosóficas del pensamiento de Schillebeeckx, el autor descubrió que sus raíces más hondas y prioritarias eran las raíces teológicas. Schillebeeckx se sumerge a fondo en el problema de la praxis cristiana y de la acción del creyente en el mundo, al servicio de la salvación humana. La salvación es un don de la gracia, pero la Iglesia da a este don un carácter histórico, como lugar de mediación de la gracia de la salvación para el mundo. El interés primario de toda la teología de Schillebeeckx es escatológico. En esta premisa se apoya toda su teología. Por eso es especialmente útil para buscar (y eventualmente encontrar) un nuevo horizonte escatológico, orientado hacia el futuro, capaz de ayudar a superar los grandes traumas sufridos por la fe a causa de las grandes catástrofes del siglo XX. [Trinidad Parra]

SCHRÖTER, J., *Jesus von Nazaret. Jude aus Galilea-Retter der Welt*, Leipzig (Alemania), Evangelische Verlaganstalt, 2017, 420 pp. [978-3-374-05043-7]

La buena acogida que ha tenido este libro, seis ediciones desde la original de 2006, es merecida. De una forma pedagógica y divulgativa, pero con conocimientos sólidos y bien fundamentados se abordan los problemas actuales concernientes a Jesús de Nazaret. La introducción se centra en mostrar el método histórico crítico y analizar sus resultados en lo que concierne a los textos neotestamentarios, sobre todo los evangelios, y otras fuentes no cristianas. Se resalta que no se trata de biografías sobre Jesús, que la leyenda forma parte de los textos, sobre todo en lo que concierne a la infancia, y que el Jesús histórico y el Jesús real. El cuerpo básico del libro está centrado en la exposición sobre Jesús. Se parte de su contexto histórico y cultural en Galilea; en la presentación teológica de Juan el Bautista y su influjo determinante en el mensaje de Jesús; en los comienzos de la misión de Jesús, la centralidad de su mensaje sobre el reino de Dios, las características de sus discípulos, su predicación y su praxis ética, su postura ante la familia y su comprensión de la ley religiosa. A partir de ahí se plantea el juicio de sus contemporáneos y la pregunta acerca de si es el representante de Dios o el salvador de Israel. A continuación, el estudio se centra en los acontecimientos en Jerusalén, la última cena y su pasión, a los que se dedica menos espacio y atención

que a los acontecimientos de su vida. A partir de ahí se analiza el significado de la resurrección y los comienzos de la fe cristiana. Una última parte más dispersa y con un nivel más descriptivo estudia las consecuencias y actualidad performativa de estos textos, las controversias cristológicas desde los comienzos hasta nuestros días, los textos apócrifos, el significado y contexto del adviento, la navidad, semana santa y pascua, la ética vista desde el sermón del monte, el Jesús del arte y la literatura y la contraposición entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Una selección bibliográfica, algunos mapas de Palestina y algunos cuadros y representaciones de Cristo completan el volumen. Es un buen estudio y se merecería que se tradujera al español, que hace accesibles a lectores no especializados en teología las discusiones y problemas actuales sobre Jesús de Nazaret y las diversas interpretaciones que se dan hoy respecto a los evangelios. [Juan A. Estrada]

Vilarroig Martín, J. y Cano Alarcón, Mª. J., *Iglesia, sacramentos y moral,* Madrid, CEU, 2018, 149 pp. [978-84-16477-74-6]

Este libro pertenece a una colección titulada *Textos Docentes* y, por tanto, no se le puede pedir el mismo método de composición que el que se exige a una obra con carácter científico. En este volumen se desarrolla todo lo relacionado con la Iglesia como herencia de Jesucristo. En él predomina lo sintético sobre lo analítico, como libro destinado a la docencia. Partiendo de que la base de la fe cristiana reside en la fe en Jesucristo hijo de Dios, que se hizo hombre y dio la vida por todos, resucitando luego de entre los muertos para darnos nueva vida, se da paso a describir la comunidad que Él dejó como heredera suya, que es la Iglesia. Se destaca el hecho de que Jesús y la Iglesia están intrínsecamente unidos, a pesar de las deficiencias de las que ésta pueda dar muestra. A partir de este planteamiento se analizan las notas características que posee, así como su relación con las tres personas de la Trinidad. De ahí se pasa naturalmente a presentar la vida litúrgica de la Iglesia, que se realiza a través de los sacramentos, para considerar a continuación la moral cristiana, vista como la respuesta del hombre al amor de Dios, que se ha dado a conocer por la Revelación. Cada uno de los temas es presentado pedagógicamente, con recuadros que destacan los elementos más importantes desarrollados en él. Luego es resumido en una conclusión final y completado con un cuestionario de autoevaluación, importante para calibrar el grado de asimilación del tema por parte del alumno. [Trinidad Parra]

Werbick, J., *Gott-menschlich*. *Elementar Christologie*, Friburgo de Brisgovia (Alemania), Herder 2016, 336 pp. [978-3-451-34930-0]

"Dios-humano. Cristología elemental", que se puede también entender como teología sistemática, en la que se busca fundamentar la alta cristología sobre la filiación divina de Cristo con una cristología elemental centrada en la vida de Jesús. En el marco actual de una sociedad secularizada, Werbick busca fundamentar la fe cristiana y hacerla comprensible. Se parte de la cristología actual y de los problemas que se plantean. El punto de partida es la encarnación de Dios, su significado, vinculado al anuncio del reinado de Dios por Jesús, cuyo contenido teórico y práctico se analiza. El trasfondo judío se mantiene, viendo a Jesús como el que realiza plenamente el significado de la revelación veterotestamentaria y de

la Ley religiosa (la *torá*). Especial atención recibe la problemática de la pasión y las distintas soteriologías, entre las que Werbick rechaza la anselmiana, centrándose en la cruz como consecuencia y costo de su misión, confirmada, a su vez, por la resurrección. La parte más compleja de la obra es la de los últimos capítulos, en los que se sistematiza y evalúa la cristología dogmática de los primeros siglos y se vincula la alta cristología con la revelación del Dios trinitario. Una cristología pneumática, cercana a la de Schoonenberg, es la que sirve de puente entre la vida de Jesús y la alta cristología, y entre esta y el Dios trinitario. Werbick pretende clarificar el sentido de Jesús como objeto de la fe y como núcleo de la predicación de la Iglesia, y la revelación divina de su filiación. A partir de ahí, propone una cristología del espíritu que complementa la vida de libertad de Jesús. Un buenos índice de personas y una bibliografía, fundamentalmente alemana, completan el volumen. Es un estudio serio y sugerente que busca salvar la fe en Jesús, respetando la tradición y actualizándola, para que sea comprensible al hombre de hoy. [Juan A. Estrada]

4. Teología moral. Teología práctica

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamente del cattolici nella vita política* 24-XI-2002 (prefacio de Luis F. LADARIA; introducción de G. MÜLLER; comentarios de J. MEISNER, G. BIFFI, R. FISICHELLA, R. TREMBLAY, A. RODRÍGUEZ LUÑO, F. D'AGOSTINO, V. BUONOMO y R. SPAEMANN), Roma. Lib. Edit. Vaticana, 2016, 79 pp. [978-88-209-9759-5]

La brevedad y concisión de este opúsculo es un valor añadido a su oportunidad. Se trata, obviamente, de una nueva edición reciente del documento de 2002, publicado en 2004, que tuvo tan gran importancia como formulación de unas posiciones que, posteriormente, con matices y con desarrollos enriquecedores o complementarios, se habían de ver recogidos en la encíclica de Benito XVI *Deus caritas est* (2005), especialmente en sus números 26 a 29 sobre las relaciones entre justicia y caridad y el lugar de la política en relación con el mensaje evangélico. En el prefacio de Ladaria se reconoce que, aunque muchas cuestiones han cambiado en esos doce años que mediaban entre la publicación de la *Nota doctrinal* y este volumen, "sin embargo las exigencias que derivan de la fe católica y se refieren al ámbito de la vida civil, no han disminuido y los principios morales que deben guiar las decisiones particulares de los católicos en la vida política, siguen teniendo una gran actualidad" (p. 5). Los ocho pequeños comentarios, de unas seis páginas de media como extensión cada uno, se refieren, además de a la actualidad y significado del documento, al humanismo y la cultura católica, a la ética de la responsabilidad católica, a la persona como centro, a la laicidad entendida desde el pluralismo, a la democracia y la ética natural y a ésta y los derechos humano, para concluir con una digresión sobre el relativismo ético. La introducción de Müller subraya la "centralidad de la persona" (cfr. *Nota*, n. 3, citando la Constitución conciliar *Gaudium et spes*, n. 73) como fundamento de la estructura democrática, con referencia al discurso de Francisco en el Parlamento europeo 25-XI-2014 en que subrayó la "centralidad en el sistema político del hombre en cuanto persona" [Josep M. Margenat]

COSTA, G. y FOGLIZZO, P. (editores), *Il lavoro è dignità. Le parole di Papa Francesco*, Roma, Lib. Edit. Vaticana – Ediesse, 2018, 261 pp. [978-88-230- 2108-2]

A primera vista este libro es una recopilación de textos del papa Francisco sobre el trabajo humano, un tema que está indudablemente en el centro de sus preocupaciones. Pero es bastante más que eso. Porque no estamos ante el clásico *enchiridion* que acumula textos (por lo general, breves) mediante la mera yuxtaposición. Los autores han hecho una encomiable labor de síntesis, que se refleja en la forma de ordenar y sistematizar los textos seleccionados. Además, al hacer esta síntesis salen al encuentro otros temas que contextualizan y amplían la doctrina sobre el trabajo humano. En este sentido se recuerda la afirmación de Juan Pablo II justificando la elección del trabajo como tema de su encíclica *Laborem exercens* (n. 3): porque el trabajo es "la clave esencial de toda la cuestión social". Es decir: al abordarlo nos vamos encontrando con todos los problemas relevantes que configuran la llamada "cuestión social", y éstos a su vez iluminan lo que el trabajo significa, así como sus exigencias éticas. Con este enfoque, el volumen organiza los textos seleccionados siguiendo el esquema clásico de "ver/juzgar/actuar". En la primera parte ("ver") la realidad del trabajo está analizada tomando como marco la contraposición entre "la belleza y el grito": lo que de positivo significa el trabajo y lo que en él se da de precariedad y de inhumanidad. La segunda parte ("juzgar") quiere ofrecer las claves interpretativas de esa realidad, que conducen a una visión integral: la dignidad inherente al trabajo; la economía en que se integra, favoreciendo su desarrollo unas veces y obstaculizándolo otras; las amenazas que le acechan, el sentido de la solidaridad, el conflicto en que tan frecuentemente se siente inmerso y el diálogo como vía de salida. La tercera parte por fin ("actuar") pasa revista a los principales actores: ante todo, los colectivos directamente implicados (trabajadores y emprendedores); en segundo lugar, la sociedad en general y el Estado; por último, los marginados, los que están fuera del sistema, con su capacidad de poner en marcha alternativas (aquí son muy relevantes las intervenciones de Francisco con los movimientos populares, a los que él mismo ha llegado a convocar en alguna ocasión). Todavía son dignos de señalarse tres incisos elaborados pon los autores, que se intercalan en distintos momentos (se les llama "Focus"): al principio se ofrece una perspectiva de lo que ha sido la Doctrina Social de la Iglesia destacando cómo la doctrina de Francisco está en continuidad con ella; importante es el "Focus" sobre el pueblo, un concepto clave en el pensamiento de Francisco, su visión dinámica del mismo y los cuatro principios para su desarrollo (formulados en *Evangelii gaudium*, pero mencionados en otras muchas intervenciones suyas); por último un tercer "Focus" se ocupa de la noción de verdad en Francisco y de la relación que él establece entre ésta y el diálogo. Es de destacar que los textos seleccionados tienden a reproducirse con cierta extensión, lo que permite captar mejor su sentido y alcance. Cada una de las tres partes se inicia con una síntesis de los autores, al igual que los capítulos en que cada parte se subdivide. Sólo queda indicar que este volumen está en línea con la labor que está haciendo en este campo temático la revista *Aggiornamenti sociali*, de los jesuitas de Milán, en la que ambos autores desarrollan su actividad. [Ildefonso Camacho]

ESCRIVÁ DE BALAGUER, J. (edición crítico-histórica de L. CANO, F. CASTELLS y J. A. LOARTE), *En diálogo con el Señor. Textos de la predicación oral,* Madrid, Rialp, 2018, 45+460 pp. [978-84-321-4896-5]

Los responsables de esta edición, en lugar de optar por incorporar los textos orales de san Josemaría a los diferentes volúmenes de sus obras completas que van apareciendo al ritmo normal de una obra de tal envergadura, han querido conservar en un solo volumen el legado oral de Escrivá de Balaguer, movidos por la gran utilidad que han tenido anteriormente estos textos para los fieles del Opus Dei, con la intención de que puedan ser de utilidad para otras muchas personas de entre las que no pertenecen a la prelatura. Se publican 25 documentos en total, que en unos casos han sido transcritos cuidadosamente por los editores, después de rescatarlos de la gran Biblioteca de Autores Cristianos (BAC)iones que se hacían normalmente de sus intervenciones y en otros de algunas graBiblioteca de Autores Cristianos (BAC)iones privadas que han llegado a sus manos. Algunos de estos documentos orales fueron revisados por el propio fundador del Opus Dei, tal como es indica en la parte introductoria. Entre los géneros orales que utilizó se pueden encontrar homilías, meditaciones, pláticas, sermones y un género muy propio suyo que eran las conversaciones de carácter familiar o tertulias, en las que se trataban temas muy variados, en muchos casos a petición de los asistentes. Tras unas aclaraciones prácticas sobre la razón de ser de este libro, se ofrece una introducción general; en ella se analiza lo específico de la predicación de san Josemaría; a continuación, se describen las circunstancias que hicieron posible esta publicación, así como detalles precisos sobre la edición en sí misma. En la sección denominada *Texto y comentario crítico-histórico* es donde se encuentran los 25 textos orales que componen el cuerpo de la edición. Cada uno de los documentos viene perfectamente enmarcado, presentando su contexto y su historia, las fuentes y el material previo utilizados, así como un resumen del contenido del propio texto. Los documentos en sí están numerados por párrafos para facilitar el poderlos citar o encontrar la idea o sugerencia que se pueda estar buscando. El aparato crítico que acompaña a los documentos es perfectamente apropiado, organizado en dos niveles. En el primero de ellos se encuentran las citas tomadas de la Sagrada Escritura, mientras que en el segundo se incide en aclaraciones muy oportunas, en bastantes casos tomadas de otros textos de Josemaría Escrivá, que ayudan a la comprensión del documento que se está leyendo. Magnífica edición, conforme a una idea original y oportuna que puede ser de gran utilidad para los miembros del Opus Dei y para el resto de fieles católicos que aspiren a mejorar su vida de oración con Dios, entendida preferentemente como un diálogo con Él. [Miguel Gutiérrez]

ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Escritos varios (1927-1974),* Madrid, Rialp, 2018, 20+324 pp. [978-84-321-5016-6]

Este tomo pertenece a la colección de *Obras Completas* de san Josemaría Escrivá de Balaguer. El título de *Escritos varios* le viene de que es el último de los que contienen los textos que publicó el fundador del Opus Dei durante su vida. Los textos que aquí se presentan son once piezas breves de lo más variado: artículos, entrevistas, comunicaciones en congresos, conferencias y homilías. Su aparición primera está datada a lo largo del amplio espacio que va desde 1927

hasta 1974. La gran ventaja de esta edición estriba en que todos estos documentos, que estaban dispersos en publicaciones muy heterogéneas y de localización complicada, se pueden encontrar juntos en este volumen, de manera que puedan ser accesibles a un amplio número de lectores. El contenido está organizado en cuatro apartados. El primero está dedicado a las homilías sobre la Iglesia y el sacerdocio. El segundo acoge un escrito jurídico-canónico, una conferencia y una comunicación presentada en un congreso. El tercero incluye un artículo y dos entrevistas posteriores a 1968, y que incluye también las entrevistas concedidas a la prensa en los años inmediatamente anteriores. El cuarto contiene los escritos marianos, con dos artículos sobre la Virgen del Pilar. Los editores de todo este conjunto de escritos heterogéneos han conservado cada uno de ellos su propia idiosincrasia a la hora de presentarlos, pero sin dejar de estar en contacto con los otros editores, de manera que han conseguido un resultado bastante homogéneo a los ojos del lector. En el conjunto de las Obras Completas este volumen está incluido en la Serie I. *Obras publicadas,* y lleva el número 8 de la serie. Esta edición está concebida y realizada con criterios críticos e históricos que la hacen especialmente valiosa, en cuanto que adquiere el valor de fuente historiográfica para investigaciones en torno a la vida y obra de san Josemaría Escrivá de Balaguer. Es de justicia subrayar además que, lo que afirmamos de la calidad de la publicación de este tomo, hay que hacerlo extensivo a todo el conjunto de volúmenes que contienen las obras completas del fundador del Opus Dei. [Antonio Navas]

Fidalgo, J. M., Lázaro, R. y Caballero, J. L., *Son tus huellas el camino. Reflexiones sobre vocación y libertad,* Madrid, Cristiandad, 2018, 295 pp. [978-84-7057-648-5]

En estas páginas se intenta ayudar a discernir el sentido vocacional de la vida de cada persona. Sentido vocacional que tiene dos vertientes: los planes de Dios sobre cada ser humano, y la libertad con la que éste responde a esos planes o se inhibe respecto a los mismos, frustrando así los designios de Dios en su vida. Los autores expresan que este libro está pensado tanto para jóvenes que estén llevando a cabo su discernimiento vocacional, como para quienes acompañan espiritualmente o quieren hacerlo con competencia y hasta para todas las personas que quieran llevar a cabo una reflexión profunda sobre el sentido vocacional de su vida. Todos los caminos vocacionales son caminos de libertad, puesto que todos ellos suponen una oferta por parte de Dios, a la que se puede responder de manera muy diversa. Aspectos que se subrayan del mundo vocacional son: la existencia, el amor en Cristo, la voluntad de Dios para cada uno, la manera de concretar la propia vocación. En las relaciones entre el hombre y Dios juegan un papel importante la libertad, el tiempo y la eternidad. En todos estos ámbitos Dios busca endiosar al ser humano, para llevar a plenitud su vocación temporal en la vida eterna. Para completar todo lo dicho se desarrolla la realidad de la vocación y la misión en la Sagrada Escritura. Vocación al amor que puede frustrarse por el pecado. El papel de la pedagogía divina para que eso no suceda y la vocación fragüe como Él desea que lo haga. Como aspectos interesantes que se analizan en la última parte están: talentos y dones; posibilidades y decisiones; cauces y carismas; matrimonio, celibato y sacerdocio; carismas e instituciones; vocación y felicidad. [Miguel Gutiérrez]

FUMAGALLI, A., *Camminare nell'amore. La teologia morale di Papa Francesco*, Vaticano, Lib. Edit. Vaticana, 2017, 118 pp [978-88-266-0037-6]

La teología del papa Francisco ha sido mirada con recelo y con reservas por parte de algunos, que incluso recuerdan cómo sus alusiones a los teólogos fueron con frecuencia críticas (al menos con ciertas formas de hacer teología). Y, en principio, el contraste con Benedicto XVI es notable: frente a un reconocido teólogo, el actual papa es ante todo un pastor, tarea en la que ha puesto en juego todo el peso de su espiritualidad jesuita. De acuerdo con esta trayectoria personal su estrategia como papa está muy marcada por su deseo de propiciar una transformación misionera de la Iglesia ("una Iglesia en salida"). Su pensamiento teológico está muy condicionado, y enriquecido, por esta historia personal. Pero hay una profunda conexión entre la teología de Benedicto XVI y la de Francisco, que no siempre se destaca: su fundamento último está en la comprensión de Dios, considerado este no solo como objeto de conocimiento sino principalmente como fuente de experiencia. Dicho con otras palabras: *Deus caritas est* y *Caritas in veritate* están muy presentes en todo el magisterio de Francisco, aunque en él predomine la teología kerigmática sobre la doctrina teológica. El sacerdote milanés y profesor de teología Aristide Fumagalli ha escogido un título para su libro que alude a esta inspiración, clave para entender el pensamiento moral de Francisco. Y ha querido ilustrarlo estudiando la moral fundamental y la moral conyugal del papa: aunque como tal "ilustración" es correcta, se renuncia con ello a otros campos de la moral (el social con todas sus ramificaciones), donde las aportaciones de Francisco no son menos destacadas. La obra se estructura en dos capítulos, a los que se añade uno tercero, muy breve, a modo de conclusión. Dichos dos capítulos centran su estudio de la moral fundamental y la moral conyugal respectivamente en *Evangelii gaudium* y en *Amoris laetitia*. Sin duda son ellos dos documentos muy reveladores de lo que es más novedoso en Francisco: "novedoso" no tanto en sentido teológico (puesto que hunden sus raíces en la tradición de la Iglesia más antigua) cuanto en sentido kerigmático (como mensaje que hoy se hace más urgente y relevante, quizás porque ha estado algo olvidado en los últimos tiempos). En *Evangelii gaudium* se pone en primer término la experiencia de fe, una experiencia que es fuente de alegría, pero fuente además de un compromiso misionero que impulsa al creyente a hacerse presente en la sociedad como testigo: la fe es entonces la fuente del compromiso moral. En *Amoris laetitia*, sin perder de vista la clave de la alegría que brota de la fe, se destaca la insistencia en una moral de discernimiento personal, que va más allá de una moral demasiado vinculada a la norma para poner en juego la libertad personal desde la que el sujeto asume la fe en Dios y estructura su respuesta como comportamiento moral: y nótese que estamos ante una concepción de la moral, que no puede restringirse al ámbito de la vida conyugal, aunque sea solo de esta de la que se ocupa el autor en el capítulo segundo. En resumen, se trata de poner de relieve la estrecha relación entre la fe y el comportamiento moral, muy en la línea de la reforma de la moral que propusiera el concilio Vaticano II, y que Francisco ha desarrollado como una moral del Evangelio y una moral basada a la vez en la teología del pueblo. [Ildefonso Camacho]

García de Cortázar, F., *Católicos en tiempos de confusión,* Madrid, Encuentro, 2018, 348 pp. [978-84-9055-948-2]

El autor, como excelente historiador que es, está especialmente habilitado para señalar el camino de autodestrucción que se apodera de España periódicamente a lo largo de su historia. Ese camino ha empezado a dejarse ver desde hace unas décadas y tiene todo el aspecto de un deslizamiento cuesta abajo que no se sabe en qué acabará, aunque la presunción es que no acabará en nada bueno. Ante tanto abandono y tanta desidia por parte de las personas relevantes de la sociedad española, tanto en la cultura, como en la ciencia o en la política, propone como solución desandar el camino andado en estas últimas fechas. Frente a la trivialidad que sigue reinando en el momento actual, sugiere que se ofrezcan a las personas datos que les permitan dar sentido a su vida o recuperarlo, si es que alguna vez lo tuvieron. Estos datos son los referidos a la libertad, el patriotismo, la defensa de la familia, la educación al servicio de la igualdad de oportunidades, la propiedad y el trabajo como responsabilidades sociales destinadas al bien común, el auxilio a los humildes, la luchas contra la marginación, la tolerancia frente a quien discrepa, la exigencia del respeto a la dignidad de cada persona, el valor irrenunciable del cristianismo en la formación de nuestra cultura. Para todo esto afirma que los católicos disponemos de ideas y principios que pueden conducir a una necesaria regeneración nacional. Afirma que los católicos no deberían dejarse imponer el credo sectario, que tantas veces se manifiesta en el destrozo que hacen del lenguaje, siguiendo unas orientaciones «hembristas» que ignoran que el masculino genérico abarca a los dos sexos. Porque se ha llegado hasta el punto de que las palabras han perdido su significado real, para significar solamente lo que el poder de turno apoya. España está viviendo un auténtico desarme ideológico, especialmente favorable al triunfo de los totalitarismos. En ningún caso propicia una dogmática integrista, a la hora de realizar la reconstrucción de la sociedad española, sino exigir que «todo el humanismo vertebrado con la tradición católica vuelva a ser esa referencia cultural que nos define» como miembros de una civilización madura, no de la subcultura que ahora campa a sus anchas porque, al no saber distinguir entre la alta cultura y la baja cultura, acaba no sabiendo en qué consiste realmente la cultura. Esta subcultura, en su ignorancia, ha hecho suya la conocida Leyenda Negra, falsa en su contenido, ya que ignora o tergiversa lo mejor de la cultura española. Se trata de recuperar los principios cristianos que han fundado Europa y han impulsado a la civilización occidental hasta el punto de alcanzar las más altas cotas de libertad y respeto por el individuo. García de Cortázar considera urgente recuperar el sentido de la patria española, inserta en una tradición humanista que ha impulsado culturalmente a Occidente desde hace más de dos mil años. La escuela de Salamanca o la participación de los teólogos españoles en Trento, sin ir más lejos, son dos logros de la comunidad hispana que no han sido capaces de llevar a cabo otros pueblos. Subraya que lo que se conoce como soberanía nacional es una toma de conciencia y una fidelidad a unos principios. Como visión sintética de todo lo que aporta, García de Cortázar apoya un modo de comportarse los católicos en el que no se dejen llevar por el miedo o el complejo a confesar la propia fe, ya que esa fe está en la base de las mejores conquistas del mundo desarrollado y de la sociedad española. [Miguel Gutiérrez]

GRIEU, É., RIMBAUT, G. y BLANCHON, L., (directores) *Qu'est-ce qui fait vivre encore quand tout s'écroule ? Une théologie à l'école des plus pauvres,* Namur (Be)–París, Fidélité–Lumen vitae–Lessius (Jésuites), 2017, 187 pp. [978-2-87324-538-2]

Esta obra es el fruto de un seminario de investigación que ha reunido a diferentes profesores de teología, piscología y otras disciplinas académicas, junto con personas comprometidas en el trabajo social en Francia. El seminario se ha venido reuniendo a lo largo de tres años y el objetivo de este era elaborar una reflexión teológica que partiera realmente de la experiencia de los más pobres. Para ellos, el trabajo del seminario partía siempre de entrevistas a personas en situación de marginación. Se analizaban estas entrevistas, y posteriormente se intentaban interpretar a partir de la Escritura y las reflexiones de diferentes teólogos. La obra que nos ocupa tiene tres partes principales: una primera de presentación de la temática a partir de algunos relatos estudiados, una segunda que intenta presentar algunas reflexiones teológicas fruto del seminario, y una última parte donde se expone una reflexión metodológica. La obra en sí es un poco heterogénea por estar compuesta de contribuciones bastante diferentes unas de otras y no siempre bien hiladas. Sin embargo, es un muy interesante testimonio de una forma de hacer teología que quiere ser coherente con la llamada a ver en los pobres un lugar teológico. El jesuita Étienne Grieu ya había trabajado sobre estos temas en obras anteriores y es bueno ver como los frutos siguen desarrollándose. [Gonzalo Villagrán]

HIMES, K. R. et alii (editores), *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, Washington, Georgetown University, ^{2}2018, 660 pp. [978-1-626-16514-4]

El libro que nos ocupa es la segunda edición de un famoso manual de magisterio social cristiano elaborado en 2005 por un conjunto de profesores de esta disciplina de diferentes universidades norteamericanas, todos con el rasgo común de una lectura abierta del magisterio de la Iglesia. Aquel manual fue un hito en el campo del estudio del magisterio social por la metodología de elaboración: el grupo dividió las encíclicas sociales según la especialidad de cada uno, elaboró comentarios, y los evaluó en grupo de nuevo para desarrollar una lectura común del conjunto del magisterio social. El hecho de ser un producto colectivo asegura más calidad y especialización en los comentarios, y permite fortalecer una escuela concreta de interpretación del pensamiento social. En nuestro caso, nos fijamos en la reciente segunda edición de este manual, publicada trece años después de la primera. El valor de esta nueva edición está en el serio esfuerzo de actualización del contenido del manual para incorporar comentarios a las encíclicas sociales aparecidas desde la anterior edición: *Caritas in veritate* y *Laudato si'*. Esta segunda edición incluye también la revisión y actualización de otros ensayos de fundamentación de la edición anterior, como son el capítulo sobre la eclesiología del pensamiento social y el capítulo final sobre el futuro del pensamiento social católico. Además, el editor ha logrado mantener una metodología de trabajo muy similar a la original para elaborar esta actualización. Así los autores de los nuevos comentarios, Meghan Clark y Christiana Zenner Peppard, fueron elegidos por el grupo original de autores. Además, dichos comentarios, así como las actualiza-

ciones de otros capítulos, fueron de nuevo revisadas y comentadas por los autores originales. Todo esto garantiza que la calidad y estilo del proyecto se ha mantenido en esta actualización. La obra ya estableció en su momento un cierto paradigma de estudio del magisterio social, marcado por la misma subdivisión común de todos los comentarios (introducción, esbozo-esquema, contexto social y eclesial, proceso de redacción y autoría, ensayo, excursus, reacciones al documento) Además, los capítulos finales e iniciales, sobre fundamentos del magisterio social e interpretación del mismo, igualmente han marcado el estudio del mismo. Es muy útil el ver continuado en esta segunda edición ese mismo paradigma, ver cómo le influyen las nuevas intuiciones, y verlo aplicado a los nuevos documentos. El tono general del libro sigue siendo el de una lectura que podríamos llamar "liberal" del magisterio social, tal vez demasiado marcada por la realidad estadounidense. Hay ciertos acentos de los comentarios que, por repetidos, hablan más del contexto de los autores que de los documentos (i.e. continuas quejas por el eurocentrismo de los documentos) Igualmente, creo que los comentarios nuevos, sobre todo el de *Laudato si'* aún carecen de la suficiente perspectiva para marcar realmente la interpretación del documento en el futuro. En cualquier caso, la influencia de la primera edición del libro en el campo del estudio del magisterio social ha sido enorme, y no dudo que lo será también esta segunda edición. Creo que Kenneth Himes y sus colegas han establecido un paradigma intelectual para el estudio del magisterio social y han demostrado, con esta segunda edición, que es un paradigma capaz de mantenerse en el tiempo a pesar de los cambios en el propio magisterio. Creo que el trabajo en este campo en España tendría que aprender más de este buen hacer metodológico que demuestra el libro. [Gonzalo Villagrán]

Luomanen, P., Pessi, A. B. y Pyysiäinen, I. (editores), *Christianity and the Roots of Morality: Philosophical, Early Christian, and Empirical Perspectives,* Leiden (PP. BB.), Brill, 2017, 313 pp. [978-90-0431232-6]

Este libro surge de una conferencia sobre "Moralidad. El papel de la religión y las comunidades religiosas" que tuvo lugar en marzo de 2011 en el *Helsinki Collegium for Advances Studies*. El libro adopta la perspectiva de la pregunta sobre la contribución de las religiones a las sociedades humanas y, desde ahí, se acerca al cristianismo para estudiar algunas de sus fuentes. La obra tiene tres partes claramente diferenciadas: una primera parte sobre la moralidad y la religión, una segunda sobre la moralidad y el cristianismo primitivo, y una tercera parte sobre la moralidad y la vida cristiana cotidiana. El libro está compuesto de contribuciones diversas no siempre homogéneas, aunque sí bien distribuidas. El libro parte de la tesis de que la religión sería el origen del comportamiento altruista en las sociedades y, por tanto, de la moralidad. Esta tesis está siendo muy cuestionada actualmente, como recoge el libro, por lo que habría que reconsiderarla. En ese sentido, el libro en gran parte intenta proponer otras interpretaciones del papel de la religión en la sociedad que permitan superar esa tesis primera. Esta reconsideración de la religión se aplica, sobre todo, al cristianismo que se estudia en sus fuentes. De la obra me parecen particularmente interesantes los primeros capítulos de Petri K. Ylikoski y de Ilkka Pyysiäinen dentro de la primera parte. En ello se plantea el estado de la cuestión actual sobre la contribución de las religiones a la aparición de la moralidad en las sociedades desde un punto de vista

de la sociología de la religión. Por ejemplo, Ylikoski recoge los estudios actuales sobre la creencia en una vigilancia y castigo sobrenatural y su papel en la sociedad. Ylikoski comenta como la posición tradicional en sociología de la religión afirmaba que el comportamiento altruista era favorecido por la creencia en un ser sobrenatural que pudiera castigar a la persona. Se han hecho incluso experimentos empíricos para estudiar esto. Ylikoski muestra como esta tesis tradicional no se ha demostrado y no podemos, por tanto, atribuir el comportamiento altruista al miedo a un Dios que pueda castigarnos, eso deja abierta la pregunta de cómo entonces la religión ha tenido un papel tan importante en la sociedad. Por su parte, Pyysiäinen estudia la evolución de la moralidad y la religión para mostrar cómo, contrariamente a lo que solemos pensar, no podemos decir que la moralidad haya surgido de la religión. La autora muestra como la moralidad es una capacidad que surge antes en el ser humano a la religión. La religión ayuda mucho a formular mejor y precisar esa moralidad, pero no es su fuente última. Así el rol de la religión en la sociedad no puede reducirse a sostener la moralidad. En otro capítulo, Sami Pihlström hace un interesante análisis de la relación entre moralidad y religión en Kant y en la corriente pragmática para mostrar cómo no se pueden reducir la una a la otra. A pesar de ser dos conceptos con muchas afinidades cubren realidades diferentes que deben ser reconocidas en su particularidad. Esta primera parte del libro plantea de manera muy interesante una problemática de sociología de la religión, la relación entre religión y moralidad, que luego es estudiada desde otros puntos de vista. Así en la segunda parte Petri Luomanen estudia el lugar de la moralidad en la evolución del cristianismo, o Kari Syreeni analiza el Sermón del Monte y la moralidad que este texto implica. Esta parte se nota que es tratada queriendo alejarse de cualquier tradición confesional cristiana concreta, para ser así más abierta. Esto plantea el problema a veces de querer entender todo en el cristianismo tan sólo por el análisis de la Escritura, sin tener en cuenta ni la tradición ni el magisterio. La última parte del libro es más empírica y se basa en estudios de campo sobre la religiosidad concreta de diversos colectivos. Hay que destacar el capítulo de Nancy Ammerman sobre la manera en que diferentes colectivos religiosos de EE.UU. viven la regla de oro del Evangelio. La obra en su conjunto es, para mi gusto, un poco heterogénea. Si bien la primera parte plantea una cuestión muy interesante, su tratamiento en las dos partes posteriores es muy plural y es difícil llegar a una conclusión clara a partir de la lectura del libro. A veces los capítulos no se conectan bien unos con otros y no dialogan entre ellos. Además, creo que la perspectiva del libro es excesivamente sociológica, de manera que incluso el estudio de textos de la Escritura en la segunda parte se hace con una asepsia más propia de la Ciencia de las Religiones que de la teología. Esto deja un poco insatisfecho al teólogo. Sin embargo, es necesario reconocer que el libro saber plantear una pregunta muy interesante y pertinente: ¿cuál ha sido la contribución de las religiones al surgimiento de la moralidad? Esta pregunta entronca con la posición de muchos filósofos en la historia que han querido ver en la religión tan sólo un instrumento para favorecer la moralidad de las sociedades. El libro muestra los problemas teóricos y empíricos de una afirmación así, e invita a considerar de una manera más profunda a las religiones y su contribución a la sociedad. Esta posición es muy loable y claramente coincidente con la postura de la teología. [Gonzalo Villagrán]

Marchetto, A. "*La reforma e le riforme nella Chiesa" (Una risposta),* Vaticana (Storia e attualittà 22), Roma 2017, 120 [978-88-266-0004-8] / Marchetto, A. y Parise, G., *Riforma nella continuità. Riflessioni a cinquanta anni dal Concilio Vaticano II su* Presbyterorum Ordinis *e* Optatam Totius *per la formazione sacerdotale e un fecondo ministero presbiterale, Solfanellli, 79 pp.* / [978-84-9073-462-9] / Vidal i Quintero, M. (editora) *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristiana*s, Estella (Navarra), Verbo divino, 2018, 190 pp. [978-84-9073-462-9]

En la prestigiosa colección "Storia e attualittà" el primer título trata de forma completa la cuestión inteligentemente formulada como binomio reforma/ reformas. Partiendo de la Iglesia, "pueblo de Dios" en camino según el concilio segundo del Vaticano, se pasa a una revisión histórica de ese binomio Las siguientes cuestiones abordadas son la sinodalidad, la dualidad Iglesias locales / Iglesia universal, el ecumenismo, las distintas inculturaciones eclesiales la espiritualidad. Un útil índice de nombres de personas, de lugares y de conceptos sirve para una lectura o consulta más provechosa de la obra, basada en buena medida en estudios precedentes del autor, abundantemente citados casi con exclusividad. En las páginas 7, 11 y 12 hay una interesante bibliografía que está en la base de este estudio. El segundo de los libros es una reflexión en torno a la correcta hermenéutica conciliar, según a la conocida distinción de papa Ratzinger (22 de diciembre de 2005). De hecho, el ensayo se centra en la "reforma en la continuidad" aplicada al ministerio presbiteral y en Joseph Ratzinger / papa Benito xvi como modelo de "reforma en la continuidad". El tercer libro es original en algunos aspectos: sus autoras son siete mujeres, además de alguna otra contribución; por otra parte, éste es un libro ecuménico en que participan teólogas católicas, evangélico-luterana y presbiteriano-metodista. Desde la perspectiva de la teología feminista se centra en la cuestión común de la reforma de la Iglesia, al que se dedican cuatro estudios (pp. 23-126). Al tema general, *Ecclesia "semper reformanda"*, está dedicado el primer capítulo. Los tres siguientes tratan del liderazgo, de la autoridad y de la reforma del siglo XVI, todo ello visto desde la perspectiva teológico-feminista. En la mesa redonda se trata de experiencias que han visibilizado las formas reformadoras de las mujeres, así como en el panel, coordinado por Antonina Wozna. [Camilo Salvany de Palou]

Pellitero, R., *Teología de la misión,* Pamplona, Universidad de Navarra, 2018, 209 pp. [978-84-313-3244-0]

Este libro aborda la reflexión sobre la acción eclesial y las formas que puede tomar en el ejercicio de su misión. Se estudia la misión desde el punto de vista teológico, pero con vistas a la acción en beneficio de los demás, partiendo del presupuesto del Concilio Vaticano II de que todos los discípulos de Cristo son responsables de la única misión de la Iglesia, de acuerdo con su propia condición de vida, sus dones y sus carismas. Esta publicación se enmarca dentro de la colección *Manuales del Instituto Superior de Ciencias Religiosas* de la Universidad de Navarra. Por ello es fácil descubrir a primera vista que está configurada como un libro de texto que pretende ser útil a padres y madres, catequistas y formadores, profesores de religión en la enseñanza escolar o profesionales de todo tipo

que quieran mejorar su formación cristiana. De acuerdo con los parámetros por los que se rige esta colección priman factores que se han tenido en cuenta a la hora de confeccionar este manual: claridad doctrinal, exposición sistemática y profesional, y formato didáctico. La claridad de doctrina se expone de acuerdo con las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia Católica. El desarrollo sistemático y profesional alcanza a las materias teológica, filosófica y a las propias de otras ciencias. La parte didáctica está cuidada con esquemas, introducciones, subrayados, clasificaciones, distinción entre contenidos fundamentales y contenidos de ampliación de los conocimientos, buena bibliografía y guía de estudio al final de cada tema. Con el objeto de hacer más asequible el contenido del volumen el autor ha simplificado la materia hasta donde es posible sin perder calidad académica y lo mismo sucede con la claridad y la sencillez de las expresiones, sin perder de vista la terminología teológica. Cada tema consta de un esquema o sumario de la lección, un vocabulario específico, una guía de estudio y una selección de textos para comentar. [Trinidad Parra]

SCOLA, A., *Familia, recurso decisivo,* Madrid, Cristiandad, 2018, 102 pp. [978-84-7057-647-8]

Este librito es una recopilación de los artículos dedicados a la familia por el cardenal Angelo Scola y que fueron publicados en el *Messaggero di sant´Antonio,* durante los años 2011 y 2013. No solamente cita los Evangelios, sino también sonetos de Shakespeare, textos de don Giussani y Testori. El cardenal considera que el amor verdadero, el amor maduro, requiere esfuerzos. Los esfuerzos propios de quien se dedica a cuidar con cuidado unas flores, como hacen las parejas buenas y sencillas con gratitud para mantener su amor. También aborda el sentido del futuro, la diferencia sexual, el valor de la convivencia, el individualismo, la precariedad de las relaciones afectivas, el papel del pudor en la castidad. No olvida manifestar la postura de las familias frente al dolor, a la llegada de un nuevo hijo, la hermosura de la paternidad y la maternidad, incluyendo la posibilidad de acoger o adoptar. Toda una serie de temas, impulsos e infelicidades de la familia, las enfoca a la luz de las virtudes teologales y cardinales. En resumen: un libro pequeño, de contenido grande, que mira con ojos iluminados la realidad de las familias. [Miguel Gutiérrez]

SOMAVILLA RODRÍGUEZ, E. (director), *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional* (XX Jornadas Agustinianas. Colegio San Agustín, Madrid, 3-4 de marzo de 2018), Guadarrama (Madrid), Agustiniana, 2018, 364 pp. [978-84-92645-64-0]

Los trabajos que se presentan en esta edición son fruto de las XX Jornadas agustinianas, llevadas a cabo en marzo de 2018, dedicadas a los jóvenes en el mundo de hoy, con atención especial hacia el acompañamiento y el discernimiento. Con estas colaboraciones se intenta ayudar a que la Iglesia adquiera una perspectiva más amplia, dejando atrás demasiados convencionalismos y provincialismos, así como intereses diversos, predilecciones y apegos manifiestos, con vistas a no perder el tren de la historia. Un tren que se piensa que será capaz de revitalizar la vida religiosa, a través de una puesta a punto conveniente, intentando consolidar

lo que es prioritario o esencial, atendiendo siempre a lo que puede pedir la Iglesia aquí y ahora. El director de estas jornadas se muestra convencido de que la vida religiosa se juega el futuro si no se emplea a fondo en la vivencia vocacional, propia y personal en primer lugar, para luego desembocar en la acción apostólica concreta que cuide seriamente la pastoral juvenil-vocacional, que debería ser llevada a cabo con una gran intensidad, profundidad y vivencia experiencial. Pone además el acento en que esta acción pastoral vocacional debería ser llevada a cabo preferentemente en los colegios de los que dispone la orden agustina en España, así como en los centros universitarios de los que es responsable. En todos ellos postula el que se apueste por los ideales grandes y con plena determinación, convencido de que, de no ser así, «no se hará nada». Vale la pena resaltar algunos de los temas más sobresalientes que se pueden encontrar en las ocho ponencias presentadas en las jornadas. Se reflexiona sobre la relación entre María, la madre de Jesús y la vocación cristiana, con dos anejos, en el primero de los cuales se citan textos de los papas y se aportan unos cuadros sinópticos de María en el Nuevo Testamento y de la concordancia del Magnificat con el Antiguo Testamento. Se estudia también la nueva conciencia y las nuevas prácticas que se dan en la vida religiosa. Luego se aborda la adaptación que necesita la comunicación pastoral, si quiere estar presente en la era digital, a través de las redes sociales y las páginas web. La vocación religiosa es examinada en otro de los trabajos a través del prisma de san Pablo, haciendo alusión a que es un tesoro en vasijas de barro. La llamada divina ha sido descrita en numerosas ocasiones por el papa Francisco y en otra de las aportaciones se examinan sus convicciones, desafíos y las características de su pensamiento en este terreno. Dada la realidad innegable del relativismo imperante, se estudia la forma en que la antropología cristiana puede contrarrestar sus efectos nocivos en los jóvenes. Una de las colaboraciones más extensas está dedicada al acompañamiento vocacional, desde el punto de vista de la fe, ofreciendo retos y propuestas evangelizadoras ante un nuevo sínodo. En el último de los documentos se sugiere la vuelta a los orígenes como especialmente conveniente, con referencia explícita a la comunidad agustiniana de Casicíaco. Dentro del laberinto que supone en este momento la realidad vocacional en España, todo lo que se incluye en este volumen intenta ayudar a que se salga del estancamiento en que se encuentra esta realidad hace ya demasiados años. [Miguel Gutiérrez]

Theobald, Ch., *Urgences pastorales du moment présent. Comprendre, partager, réformer.* [Pour une pédagogie de la réforme[1]], París, Bayard, 2017, 539 pp. [978-2-227-48830-4]

Theobald es uno de los teólogos más influyentes en el panorama actual por la calidad y la variedad de su obra, pero sobre todo por el rigor y amplitud de perspectivas. Como director (redacteur-en-chef) de *Recherches de Science Religieuse* ha logrado convertir a esa revista en una de las referencias mundiales en la investigación teológica, manteniendo la calidad a que ya nos tenía acostumbrada en la dilatada trayectoria bajo la dirección de Joseph Moingt. Por otro lado, Theobald, profesor en el Centre Sèvres (París) de los jesuitas de Francia, es autor de mono-

[1] Este subtítulo aparece en diversos lugares de referencia (institución académica, catálogos, etc., pero no propiamente en el libro.

grafías definitivas que perdurarán varias generaciones, centradas en cuestiones teológico fundamentales o dogmáticas a partir del concilio segundo del Vaticano: *Le crhistianisme comme style*. *Une manière de faire de la théologie en postmodernité* (2007); *La réception du concile Vatican II*, *Accéder à la source* (2009); *« Dans les traces » de la constitution « Dei Verbum » du concile Vatican II* (2009) o *Le concile Vatican II*. *Quel avenir ?* (2015). La que reeñamos ahora es una de las que podríamos agrupar como obras de teología pastoral, una perspectiva que a veces olvidamos. Si toda teología es en sí misma teología pastoral, Theobald no ha dejado nunca de dedicar esfuerzos, tiempo y talento a obras estrictamente de teología pastoral como *Une nouvelle chance pour l'Évangile*. *Vers une pastorale d'engendrement* (2004), conjuntamente con Philippe Biblioteca de Autores Cristianos (BAC)q, *Présences d'Évangile: lire les Évangiles et l'Apocalypse avec l'Église d'Algérie et d'ailleurs* (2003) ; *Passeurs d'Évangile*. *Autour d'une pastorale d'engendrement*, (2008) o la que ahora nos ocupa: *Urgences pastorales du moment présent*. *Pour une pédagogie de la réforme* (2017). El libro, tras una introducción referida a la intención, alcance y método, tiene tres partes: la del diagnóstico ("s'asseoir"), la de la exhortación ("conversion missionnaire de l'Église") y la propositiva ("pédagogie"). En total son 9 capítulos claros y sugerentes. En el diagnóstico: acoger la recomposición del catolicismo europeo; afrontar la crisis de credibilidad y habitar el espacio. En la conversión: una experiencia de "salida", la jerarquía de verdades y su pastoralidad, y el encuentro con la existencia humana como criterio. En la tercera parte se trata de la Iglesia, de la manear de proceder pastoral y de la que el autor llama eclesiogénesis. En los anexos se trata de la pastoral de engendramiento y de la narratividad de la fe. La conclusión general convoca a una esperanza realista sobre este mundo al que el autor se ha confrontado con seriedad y lucidez. Unos índices y un complemento bibliográfico (pp. 519-526) hacen de esta obra un útil instrumento de trabajo teológico-pastoral. [Josep M. Margenat]

5. Historia de la Teología

FUERTES, J. L., LÁZARO, M. y ZORROZA [HUARTE], Mª. I., editores, *Mística y filosofía en el Siglo de Oro,* Pamplona, Universidad de Navarra, 2017, 164 pp. [978-84-313-3221-1]

En este libro se publica una selección de los contenidos del segundo Encuentro Internacional de Historia del Pensamiento, celebrado en Salamanca, aprovechando la recurrencia del centenario de santa Teresa de Ávila y de san Pedro de Alcántara. Con él se buscaba establecer un puente entre escolásticos y místicos, poniendo de relieve la mutua presencia de ambos y las influencias recibidas de ambas direcciones. Para lograr mejor su pretensión, se han incorporado en las colaboraciones recibidas elementos provenientes de la literatura, el arte, la teología o la historia. En el encuentro se presentaron diecisiete colaboraciones, de las cuales se publican aquí diez. La intención fundamental ha consistido en intentar «tocar» humanamente a Dios aunando las aportaciones que ofrecen el acceso místico y la vía teológica. En el siglo XVI, tan fecundo en grandes místicos en España, la mística y la teología seguían caminos propios, sin un contacto serio y fecundo salvo en casos aislados, como es el de santa Teresa de Ávila, gran mística que contó con el asesoramiento de unos cuantos teólogos de su tiempo, de compe-

tencia académica excelente. Al bucear en la personalidad, tanto de místicos como de teólogos, se muestra el influjo del neoplatonismo en la mística, por obra de san Pedro de Alcántara, de gran influjo también en la mística portuguesa. Entre los personajes analizados, los hay prácticamente desconocidos para el gran público, como es el caso de la mística Teresa de Cartagena o el visitador Pedro Fernández, colaborador en la reforma de santa Teresa. Otros gozan de más predicamento, como es el caso de Bernardino de Laredo o del jesuita Antonio Ruiz de Montoya. Para que no falte nadie, también están presentes el Pseudo Dionisio Areopagita y el maestro Johannes Eckhart, al que se dedican dos estudios específicos, comparando su pensamiento sobre la docta ignorancia con la noche oscura de san Juan de la Cruz y analizando la propia mística eckhartiana en sí misma desde el punto de vista psíquico. Se estudian las influencias filosóficas y teológicas en la expresión de la experiencia mística, así como la identificación de un lenguaje y una tradición intelectual en la transmisión de dicha vivencia. Un tema realmente importante consiste en averiguar cómo es posible la unificación con Dios por vía mística, sin comprometer la unidad personal del ser humano, algo que no queda a salvo en todas las tradiciones místicas que se conocen en la humanidad. Las aportaciones de los escritos de los diversos autores, junto con el mejor conocimiento de sus vidas, colaboran en que pueda establecerse el puente deseado entre la mística y la escolástica. Si a todo esto se une que unas corrientes místicas se mueven especialmente en el ámbito intelectual y otras en el campo afectivo, se explica mejor la importancia de los estudios publicados en este volumen, a la hora de conciliar aspectos de la interioridad humana que podrían ser considerados como difíciles de conjugar a primera vista. [Miguel Gutiérrez]

Reed, E. D., *The Limit of Responsibility. Dietrich Bonhoeffer's Ethics for a Globalizing Era*, Londres, T&T Clark, 2018, 238 pp. [978-0-567-67934-5]

Estamos ante un libro que pretende aplicar una ética cristiana de la responsabilidad al problema concreto de la industria minera y las críticas que tradicionalmente ha recibido por su forma de actuar (condiciones de trabajo, llegando incluso a la esclavitud, efectos sobre el medio ambiente, prácticas comerciales…). Esta propuesta ética va a tener dos características específicas: optará por una orientación posliberal; además buscará su inspiración en el pensamiento de Dietrich Bonhoeffer. El punto de partida es una doble crítica. Por una parte, se critica por su insuficiencia el enfoque individualista de la ética moderna (yo diría que no solo moderna) que no logra encajar acciones donde es difícil identificar la relación ente el agente moral, la acción que realiza y sus consecuencias: ello ocurre cuando se consideran grandes fenómenos que desbordan el comportamiento individual y que son tan relevantes en nuestro tiempo (cambio climático, derechos humanos, globalización). Por otra parte, se rechaza el enfoque de la responsabilidad derivado de una ética basada en las categorías de la modernidad, de un sujeto autónomo cuya responsabilidad depende solo de su propia voluntad: la ética posliberal que se quiere ofrecer es de orientación post-barthiana, que se califica de posmoderna en la medida en que no precisa recurrir a la modernidad. Es aquí donde el recurso a Bonhoeffer resulta fecundo. Para ello se echa mano de su visión teológica y cristológica. A un esquema de la responsabilidad del tipo "yo-tú-yo" se contrapone otro inverso, "tú-yo-tú", donde la iniciativa está en ese tú que es Cristo resucitado

y que es también el prójimo donde Cristo se manifiesta: es ahí donde radica la esencia de la responsabilidad para mí. Es más, esta ética arraigada en Cristo no es solo una ética para los creyentes, como pudiera parecer, porque la acción de Cristo y su resurrección alcanza en sus efectos a toda la humanidad, más allá de las creencias de cada uno: es una ética universal. Con estos presupuestos teológicos y sus consecuencias para la ética se acerca la autora a la realidad de la industria minera. Reconoce que lo hizo con prejuicios, derivados de la mala fama que la rodea. Pero lo hizo a petición de un grupo de directivos de dicha industria que solicitaron la ayuda de la Iglesia para reflexionar sobre su responsabilidad ética y la credibilidad que de ahí podría derivar en la sociedad globalizada. Para ello formó parte de lo que se llamó la *Mining and Faith Reflections Initiative*, así como de otras iniciativas, que le permitieron alternar encuentros de empresarios con teólogos y moralistas con visitas a importantes instalaciones mineras en Sudáfrica, Chile y Perú. Estos contactos hacen más relevante una reflexión, que busca ver la viabilidad práctica de sus enfoques teológicos. Por fin la autora quiere redondear su estudio, estructurado en seis capítulos (parte de los cuales han sido publicados previamente en diferentes lugares), con un capítulo final sobre la presencia pública y política de la Iglesia. En ella reconoce que está situada en aquella porción de la Iglesia que corresponde a un tercio de la humanidad, donde viven muchos ciudadanos que necesitan para mantener su estilo de vida la actividad de la industria minera y los innumerables productos que derivan de ella, los cuales proceden de las otras dos terceras partes de la humanidad: es en esa perspectiva donde se quiere aplicar un esquema de responsabilidad no basado en el individualismo del sujeto que actúa sino en el prójimo en el que Cristo se manifiesta y que encontramos en él. [Ildefonso Camacho]

SESBOÜÉ, B., *L´acte théologique d´Irénée de Lyon à Karl Rahner. Les grandes créations en théologie chrétienne*, Namur (Be) 2017, Jésuites (ediciones), 350 pp. [978-2-87299-300-0]

El acto teológico consiste en un acto creativo que, por su clarividencia o su importancia, hace avanzar la teología en hasta aquel momento puntos controvertidos o imprecisos. Para que un logro teológico pueda adquirir la cualidad de acto teológico es indispensable que sea reconocido como tal por la comunidad de los teólogos o, mejor todavía, por la propia Iglesia. Lo que más importa del acto teológico, no es tanto el texto que lo expresa como la idea creadora que contiene. Los actos teológicos se han encontrado presentes generalmente en los concilios, aunque en bastantes casos han necesitado de otros complementos para ser reconocidos como tales. Los actos teológicos forman parte importante de todo lo que ha hecho progresar la teología a lo largo de la historia. En muchos casos estos actos teológicos echan mano de nuevas formas de expresión a la hora de presentar sus contenidos, hasta el punto de ofrecerlos bajo perspectivas inéditas que los enriquecen o revalorizan. Los actos teológicos constituyen en gran medida lo que conocemos como historia de la teología. Los teólogos intentan hacer dialogar la propia fe con el presente, a fin de construir un discurso coherente para la realidad contemporánea, a la que iluminan intentando dotarla de sentido. Como solidarios con su propia época, utilizan también para ello la ciencia y la filosofía. Los teólogos se encuentran ante una encrucijada que muestra dos exigencias

aparentemente contradictorias: deben mantenerse fieles al contenido de la fe que profesan, al mismo tiempo que intentan destacar el valor universal que tiene esta verdad revelada. Para ello se esfuerzan por iluminar la racionabilidad contenida en la revelación, debido a su valor universal. El autor advierte de que, puesto que no hay unanimidad sobre los actos teológicos a lo largo de la historia, él va a subrayar los que le parecen indiscutibles. Los autores seleccionados vivieron en las que él considera como las cuatro épocas mayores: la época patrística, la edad media, la edad moderna junto con la Reforma y los siglos XIX y XX contemporáneos. [Miguel Gutiérrez]

6. Historia de la Iglesia

Angelini, A. y Pellegrini, M. (editores), *La Chiesa di san Vigilio a Siena. Storia e arte. Dalle origini monastiche allo splendore dell´età barocca,* Florencia (It), Leo S. Olschki, 2018, 16+278 pp. [978-88-222-6575-3]

Con este volumen la Universidad de Siena en Italia, en colaboración con la Universidad de Florencia, comienza una serie de publicaciones sobre abadías y órdenes religiosas en la región italiana de Toscana. San Vigilio es un complejo monástico camaldulense de los siglos XII al XV, que pasó a la Compañía de Jesús durante los siglos XVI al XVIII, como colegio jesuita que se relacionó profundamente con el mundo de la enseñanza superior en la ciudad de Siena. Posteriormente estuvo ocupado por poco tiempo por los benedictinos de Valle Umbrosa para acabar, por iniciativa del gobierno del gran ducado, acogiendo entre sus muros a la Universidad de Siena, manteniendo en parte su origen religioso a través de la institución de la Capellanía Universitaria de Siena, por iniciativa del arzobispo de la diócesis, capellanía que no se limita a tener iniciativas religiosas, sino también de tipo cultural y de formación humanística. Esta institución ha estado presente en el impulso inicial que dio lugar a esta publicación. Para ello se programaron unas jornadas de estudio, celebradas en Noviembre de 2016, en las cuales se buscó la maduración de una serie de estudios previos, a través de la apertura a relecturas de los acontecimientos históricos, institucionales y artísticos de esta iglesia de la ciudad de Siena. En la primera sección de los estudios que se presentaron en las jornadas se prestó atención al decurso histórico de las diversas comunidades religiosas que animaron la iglesia de san Vigilio a lo largo de un milenio. En ella puede verse la interconexión profunda entre su actividad y el contexto político y social de la realidad ciudadana y toscana en la que vivían. Todo ello se complementa con la actividad de los jesuitas, una vez establecidos en san Vigilio, con lo que se llena una laguna histórica y sale a la luz el período más emblemático y decisivo de toda la historia de san Vigilio. A todo ello se añade un gran complemento histórico artístico, debido en gran parte al Departamento de Arqueología e Historia de las Artes, así como al de Ciencias Históricas y Bienes Culturales. Todo lo referido a la decoración interna de san Vigilio viene tratado de una manera sustancialmente unitaria, que aparece como teselas de un único mosaico historiográfico, abierto a ampliación y profundización en el futuro. Son destacadas también las relaciones existentes entre Roma y Siena en este comienzo de la edad moderna, en que se establecen en la ciudad los jesuitas. Puesto que fue el papa Alejandro VII quien impulsó el arte al servicio de la fe, algo que convirtió al san Vigilio de los jesui-

tas en un modelo extraordinario de floración artística de inspiración romana. El propio papa se ocupó de la decoración de una de las capillas de san Vigilio, lo que trajo consigo la emulación de familias nobles de la ciudad que secundaron la iniciativa pontificia colaborando también a la decoración de la iglesia. De todo lo dicho se puede deducir la importancia de una publicación como la presente, verdadero reflejo de la ciudad de Siena a lo largo de un milenio. [Antonio Navas]

ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I., JIMÉNEZ PABLO, E. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (editores), *Subir a los altares: modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII),* Granada, Universidad de Granada, 2018, 422 pp. [978-84-338-6235-8]

Este libro tiene por objeto investigar la mentalidad colectiva de los siglos XVI, XVII y XVIII en torno al fenómeno de la santidad cristiana. Para ello hay que tener en cuenta que la mayoría de los cronistas sobre la santidad son historiadores eclesiásticos, que no han tenido en cuenta (por lo general) el contexto social y político en el que se desenvolvieron sus biografiados. Los trabajos que se presentan en estas páginas son fruto de la colaboración entre las universidades de Granada, Barcelona y Complutense de Madrid, en un proyecto de investigación radicado en la universidad de Granada con el título de *Maneras de vivir en la España Moderna: Condiciones materiales y formas culturales de lo cotidiano. 3. Cultura, religiosidad y asistencia social*. Entre los colaboradores sobresale un mayor número de investigadoras, quizás porque en el campo de la santidad las mujeres han tenido un protagonismo del que no han gozado en otros ámbitos de la sociedad. En la primera parte se trata la *Idea de santidad y procesos de canonización*. Procesos que dieron lugar a vistosas celebraciones, así como fiestas, sermones, tratados y opúsculos devocionales. Este ideal de santidad fue evolucionando conforme avanzaban los tiempos. En esta evolución cada orden religiosa apostó por sus propios modelos de santidad. En todos los casos se consideraban de especial importancia las virtudes religiosas en el camino hacia los altares. A este propósito se dan a conocer algunas causas de canonización que naufragaron, bien por la desidia de sus defensores o por la aparición de obstáculos inesperados. En la segunda parte el título *Vidas de santos y hagiografía* presenta vidas de santos, algunos de ellos muy conocidos, junto a otros menos conocidos. Especial interés presentan los enfoques hagiográficos diversos de la figura de Ignacio de Loyola y de fray Diego José de Cádiz, junto con la memoria de los Mártires de las Alpujarras. La tercera parte del libro se titula *El amplio mundo de las devociones*. Las conclusiones a las que se llega proceden de ricos fondos documentales: cartas de dote, testamentos e inventarios notariales de los archivos de protocolos notariales, especialmente de Granada y de Castilla-La Mancha. En esta sección se pueden encontrar especialmente modelos de santidad de corte local y de raigambre en zonas rurales. El mundo de la cultura material y de las devociones domésticas es también objeto de estudio en esta parte, con atención al ambiente de la corte madrileña, describiendo lo referente a las devociones de los personajes de este mundo, como las imágenes, objetos de representación de santos hallados en sus casas, en los muebles, pinturas, tallas, relicarios y objetos de uso personal. No se dejan de lado las devociones americanas durante los siglos XVIII y XIX, con catas de investigación en México, Lima y Caracas. La santidad es también

analizada en las obras de teatro de la época, que reflejaron ese ideal tal como se vivía en el momento en que vieron la luz. El libro acaba con un par de intentos más de canonización, que tuvieron un recorrido dispar. Los diferentes enfoques complementarios que se presentan en esta obra contribuyen sin duda a dar una idea precisa de qué es lo que se esperaba de los potenciales santos o santas en los siglos XVI al XVIII. [Antonio Navas]

Belzunegui Eraso, A., Sánchez Cervelló, J. y Reig Tapia, A. (coordinadores) *Església i franquisme. De la col·laboració amb el franquisme al seu combat*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili – cecos (Estudis sobre conflictes socials, n. 5), 2017, 351 pp.

El Centro de estudios de los conflictos sociales (cecos) de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona organizó en abril de 2015 un congreso sobre Iglesia y franquismo. Este libro es el resultado del trabajo e más de 30 ponentes. El conjunto es plural y diverso, aspecto del que previene frente a lecturas maniquíes o simplista, recuperado el pluralismo que existió en la Iglesia católica española entre 1930 y 1975, es decir, entre las dos grandes crisis del capitalismo en el siglo XX, crisis que afectó a la correlación y organización de posiciones en la sociedad y en la política española. El libro, tras una presentación en castellano (Iglesia y franquismo: la investigación continua), tienes tres partes o capítulos (I. Franquisme i religions, II. Religió i societat durant el franquisme, III. L'Església catòlica i l'adaptació als nous temps, con 17 contribuciones específicas, 6, 6 y 5 respectivamente). El conjunto, ciertamente desigual como es frecuente en este tipo de obras, adopta una perspectiva respetuosa ante la complejidad de lo real. El primer capítulo tarta de los protestantes, los musulmanes y los masones, además de un apartado sobre la "memoria selectiva de la Iglesia y la memoria historia" y otro dedico a la actuación eclesiástica en la guerra civil. En ese y en el segundo capítulo se tratan cuestiones más locales, referidas a Tarragona, además de otros estudios sobre los concordatos, la Iglesia clandestina, tolerada y proscrita o las víctimas tardo franquistas, aspecto que vuelva a abordarse en el capítulo tercero. El libro está escrito en catalán (13 piezas) y en castellano (5 piezas), lo que probablemente responde a una parecida distribución de lenguas en las ponencias y comunicaciones presentadas al mencionado congreso. [Josep M. Margenat]

Bertone, T., *I miei Papi,* Turín, Elledici, 2018, 151 pp. [978-88-01-06440-7]

El cardenal Tarsicio Bertone sintió desde jovencito, como católico, una gran atracción hacia la figura del papa. Mucho tuvo que ver en ello su propio padre, suscriptor de L´Osservatore Romano, que leía asiduamente, al mismo tiempo que lo estudiaba y lo subrayaba. El propio Bertone nos dice que se sintió atraído devotamente hacia los papas Pío XII y Juan XXIII, para pasar luego a colaborar, de manera creciente, con el resto de los papas que siguieron, o sea, desde Pablo VI al papa Francisco. Por razones obvias subraya el hecho de que su mayor colaboración con la Sede Apostólica se dio durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Nunca imaginó en sus años juveniles que la vida le iba a dar la oportunidad de estar tan cerca del papado. Aunque todo lo que cuenta en estas páginas se basa en las circunstancias vividas con ellos, en su enseñanza, en su tes-

timonio como sucesores de Pedro, todo el relato conserva un enfoque claramente personal. Da la impresión de que va creciendo la intimidad con los personajes a medida que se profundiza en su relato sobre su vida. Es posible encontrar una serie de elementos en la narración, que muestran una cercanía personal del autor para con los salesianos, tanto si se trata de la presencia de la urna de Don Bosco en Roma, como cuando describe la relación existente entre ellos y el papa Pablo VI. No sólo fue secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sino que fue persona de confianza en misiones especiales encargadas por la Santa Sede, en especial durante el pontificado de Juan Pablo II. En sus memorias muestra también una gran afición al deporte del fútbol, en coincidencia con el papa Francisco, igualmente seguidor del San Lorenzo de Almagro que, nueva coincidencia, fue fundado por los salesianos. Para no salir del tema, Tarsicio Bertone no duda en describir lo que él denomina como la «salesianidad» del papa Francisco. Recuerda también la amargura que le produjo la prensa sensacionalista a propósito del apartamento en el que vivía, por sus dimensiones supuestamente enormes. Termina con una confesión de amor al papa, en este caso al papa Francisco, siguiendo lo más fielmente el espíritu de Don Bosco, que tanto amor profesó al sucesor de Pedro. Todo el libro tiene mucho de autobiográfíco, pero no deja de ser interesante por las personas a las que cita y por los temas que toca. [Miguel Gutiérrez]

BORGHESI, M., *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intelectual. Dialéctica y mística,* Madrid, Encuentro, 2018, 357 pp. [978-84-9055-940-6]

El hecho de su elección a papa ha provocado un interés inusitado en la biografía de Jorge Mario Bergoglio, con la intención de conocer lo mejor posible a quien rige actualmente los destinos de la Iglesia Católica. El autor de este estudio recuerda la mirada amplia de la que el papa ha dado muestras, así como la diversidad de sus enfoques. En su opinión la base de esta forma de asomarse a los problemas proviene de su formación intelectual. De ahí que se haya dedicado expresamente a descubrir los elementos intelectuales que han hecho posible la conformación de la mentalidad del papa Francisco. En su formación intelectual figura, como no podía ser menos, todo el bagaje ignaciano que forma parte de la formación de cualquier jesuita. Eso sí, nuestro autor identifica dentro de esa formación un tinte propio de la tradición francesa, considerándolo tributario, al menos parcialmente del filósofo francés del siglo XX, Gaston Fessard. Su marco intelectual se completa con el pensamiento de Romano Guardini, pensamiento descrito como antropología de la polaridad, y de Alberto Methol Ferré, destacado intelectual católico de la segunda mitad del siglo XX en América Latina. Con estos mimbres Massimo Borghesi ya contaba con elementos más que suficientes para llevar a cabo este estudio, pero su trabajo se ha visto enriquecido por aclaraciones fundamentales del papa Francisco, sobre su pensamiento y su formación intelectual, expresadas en cuatro entrevistas realizadas entre Enero y Marzo de 2017. En su forma de pensar muestra una relación compleja entre unidad y diversidad, que marca mucho su tipo de pensamiento. De la polarización destacan sus tres parejas: plenitud-límite, idea-realidad- globalización-localización. Junto con estas parejas desarrolla cuatro principios: el tiempo es superior al espacio; la unidad es superior al conflicto; la realidad es superior a la idea; el todo es superior a la parte. Con un influjo claro por parte Hans Urs von Balthasar, afirma que es

la misericordia la que debe presentarse como manifestación de la verdad. Por eso opina que sólo la vuelta al Evangelio puede devolver al cristianismo la dinámica que demostró en sus comienzos. El autor de este estudio se muestra convencido que el papa Francisco está preocupado por los destinos del mundo, mientras que al mismo tiempo demuestra ser un místico. En ese sentido brilla por todas partes en su pensamiento la tradición espiritual ignaciana. Todo lo que hay de dialéctico en la Iglesia debe llegar a una conclusión abierta y no cerrada. De ahí que descarte una Iglesia cerrada sobre sí misma y prefiera una Iglesia abierta al mundo, descartando las tentaciones del gnosticismo y del pelagianismo. Para ser un primer intento de perfilar el pensamiento de Jorge Mario Bergoglio, es de justicia reconocer que, más que un mero intento, es ya una feliz realización. [Antonio Navas]

Te Brake, W. P., *Religious War and Religious Peace in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University, 2017, 15+396 pp. [978-1-107-45922-9]

Este volumen presenta un nuevo relato sobre la guerra de religión, la paz religiosa y los orígenes del pluralismo religioso en Europa. En él se combina el análisis histórico comparativo con el análisis político contencioso. El autor analiza seis momentos de guerra religiosa destructiva y creciente entre 1529 y 1651. Consiguientemente describe los diferentes acuerdos con los que terminó cada uno de estos conflictos. Igualmente presenta la compleja paz religiosa que emergió de dos siglos de tensiones anteriores al acoplamiento final de los diferentes grupos religiosos. La atención se fija sobre todo en un amplio abanico de protagonistas, que van desde los más intransigentes a los más disidentes y que entre todos lograron llevar a Europa desde la homogeneidad de la Cristiandad tal como estaba a finales de la Edad Media hasta un modelo variado y durable de coexistencia pacífica en el terreno religioso, que alcanzó la difícil meta de impregnar las instituciones políticas, legales y culturales. Los tres problemas que han atraído más fuertemente la atención del autor son: cómo empezaron y se desarrollaron las guerras de religión en el continente; cómo terminaron tales guerras y cuál fue el alcance de los acuerdos de paz logrados; cuáles son las características específicas de la paz religiosa y cómo fue posible que se lograra. También se presta atención al dramático cambio cultural que se produjo en la época, las semejanzas y las diferencias que emergieron de los acontecimientos, con protagonistas anónimos que consiguieron que la historia acabara en la manera en que lo hizo. El autor confiesa que se sintió impresionado desde su niñez por la afirmación de Jesús de Nazaret, cuando le echaba en cara a Jerusalén que sus ojos eran incapaces de descubrir los caminos que podrían instalarla en la paz. De ahí que Te Brake se dedicara desde el principio a investigar el papel jugado por la violencia desde todos los puntos de vista posibles, primero analizando su forma colectiva, luego en la violencia producida en los cambios sociales, más tarde en las revoluciones democráticas, para desembocar en este estudio centrado en la Europa de la Reforma y de la Post-Reforma. En este momento lo que lo anima en el fondo es la posibilidad de ofrecer caminos de colaboración y paz en el futuro para los pueblos, no al estilo de los activistas, sino con la autoridad que emana de un profesor en su persona y en sus escritos. Todo lo dicho ha contribuido a la composición de un relato de extraordinario valor histórico, crítico y filosófico, orientado hacia un mejor futuro para la humanidad. [Antonio Navas]

CALLADO ESTELA, E. (editora), *La catedral barroca. Iglesia, sociedad y cultura en la València del siglo XVII* (Vol. 1), Valencia, Institució Alfons V el Magnànim – Diputación de Valencia, 2018, 354 pp. [978-84-7822-764-8]

Siguiendo las huellas de Antonio Domínguez Ortiz, que subrayaba la importancia de los cabildos catedralicios para un mejor conocimiento de la historia de la Iglesia en general, gran número de diócesis acometieron ese estudio sobre sus cabildos. Valencia era una de las pocas diócesis españolas que no se habían hecho eco de las indicaciones del gran historiador. Este volumen procura subsanar esa carencia, convencidos como están todos los colaboradores en este tomo de que los cabildos han sido centros de poder, tanto eclesiástico como social o político. El editor advierte de la escasa tradición de Historia de la Iglesia en Valencia, por motivos diversos, como son la escasa tradición historiográfica al respecto, la mayor atracción por otros temas o las dificultades encontradas a propósito de las fuentes o de la documentación. A partir de 2012 el Grupo de Investigación *Iglesia y sociedad en la Valencia Moderna* planteó estudiar la seo de Valencia conforme a los parámetros de la historiografía actual, con un enfoque multidisciplinar. El período cronológico escogido no podía ser más significativo, puesto que era el de la Ilustración. El arco de años escogidos se concretó entre 1600 y 1680 (aunque el Barroco podría adelantarse o atrasarse algo) por ser un tiempo que se distinguió por una situación objetiva de crisis en diversos niveles (económicos, sociales, políticos y de mentalidad), con un contexto continental de depresión generalizada, que se dejaba sentir de forma especial en el levante peninsular. Se pone de relieve la peculiaridad del cabildo valenciano, diferente de otros cabildos castellanos, pero también de otros cabildos de Cataluña o de Aragón. También destaca el papel de agentes de la Corona, que ejercieron algunos arzobispos, intentando controlar los mecanismos de elección capitular. Con este panorama pueden comprenderse los encontronazos constantes de los arzobispos con los canónigos e incluso con la Santa Sede cuando ésta terciaba en la disputa. Además del empeño de los arzobispos por someter a los canónigos a su autoridad, también intervinieron en las disputas con el cabildo la Inquisición y el Municipio. Por parte de los canónigos lo que se pretendía siempre era mantener las prerrogativas de todo tipo de las que gozaban desde tiempos atrás. La misma expulsión de los moriscos dañó las arcas capitulares, con lo que disminuyeron los recursos dedicados a los necesitados, precisamente cuando más falta hacían. También se aborda el grado de incidencia de los planteamientos contrarreformistas del Concilio de Trento en el cabildo que, por cierto, participó en las dos grandes controversias postconciliares: la relación entre la gracia y el libre albedrío y la discusión sobre la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Resulta curioso también seguir el modo en que el cabildo utilizaba la catedral valenciana para influir en la práctica religiosa de los fieles, tanto en lo referente al espacio físico del templo como a la celebración de festividades propias del fervor de la Contrarreforma, en clara antítesis con las Iglesias Protestantes. La aportación de estos estudios enriquece notablemente la historia de la Iglesia Católica en la zona levantina y en España, con reflejos en la Historia Universal de la propia Iglesia Católica. [Antonio Navas]

Cárcel Ortí, Mª. M., *Diplomática episcopal,* Valencia, Universitat de València, 2018, 311 pp. [978-84-9134-295-3]

Lo primero que debe advertir el lector es que está ante un estudio de la Diplomática Episcopal de la diócesis de Valencia. Los estudios parten del año 1238, año en que el rey Jaime I de Aragón conquista la ciudad y da pie a la restauración de la diócesis. En un primer estudio se presenta la organización y producción de la cancillería episcopal valentina, a raíz de la conquista. En los tres estudios siguientes la investigación abarca los siglos correspondientes a la Baja Edad Media, prestando especial atención a los asuntos espirituales y temporales, gestionados por el Vicario General, así como a los judiciales, competencia del Oficial, siempre con la ayuda de notarios públicos y escribanos, que componían registros en que se copiaban los documentos expedidos. En ellos se puede apreciar un contenido muy variado, tanto en el terreno espiritual como en el material, con notas de cancillería y las tasas que deberían pagarse por cada documento expedido. Otras investigaciones versan sobre las tipologías documentales concretas relativas a las órdenes sagradas, a las visitas pastorales y a los procesos de los oficialatos de Valencia y Xátiva. Junto con esto se publican referencias a libros y documentos que se encuentran en los sínodos diocesanos. El libro se completa con la documentación pontificia correspondiente a las bulas de erección de la sede metropolitana de Valencia en 1492 y su copia en los registros episcopales. La última parte da a conocer la diplomática correspondiente a las visitas *ad limina*. La autora muestra una gran competencia en su investigación, como fruto de una carrera académica de más de cuarenta años en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Valencia. Como profesora titular de Paleografía y Diplomática da muestras de su cualificación para el trabajo que presenta en estas páginas. Éste es un volumen de especial valor como soporte para ulteriores investigaciones, una vez que la profesora ha desbrozado el camino que permite llegar hasta los documentos que estudia. Su trascendencia va más allá de la propia diócesis de Valencia, ya que afecta inevitablemente también a aspectos especialmente importantes de la historia del papado y de la historia de España. [Antonio Navas]

Cárcel Ortí, V. (editor) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano (VI. Documentos del año 1938),* Madrid, BAC, 2018, 68+936 pp. [978-84-220-2066-0]

La apertura de los archivos vaticanos por etapas pontificias como criterio, hizo posible el acceso desde 2003 a toda la documentación del período entre 1922 y 1939, es decir, del pontificado del papa Achille Ratti (Pío XI), y, por tanto, del correspondiente a la segunda República española. El historiador valenciano residente en Roma comenzó en… la edición de ese fondo, cuya publicación por la Biblioteca de autores cristianos (BAC) es de 2011. Ésta que comentamos es la sexta entrega correspondiente a 1938. Una amplia introducción (páginas IX-LXV) enmarca algunos de los temas que se tratan, varios de gran importancia e influjo posterior: la misión de Antoniutti, las reacciones a la Carta colectiva del episcopado de verano de 1937, la actividad de Maritain y los Comités para la paz, el restablecimiento de relaciones diplomáticas plenas entre la Santa sede y el gobierno de Franco, la actuación del cardenal Vidal, la cuestión aún no cerrada

de la desaparición del obispo Irurita y un asuntos de la mayor importancia como fueron las presiones y pretensiones del gobierno de Franco para lograr el derecho a intervenir en el nombramiento de los obispos en España, recuperando el antiguo y decaído patronato regio, finalmente regulado tan sólo en 1941, no sin resistencia de la Santa sede. La oposición de Franco a la finalización de la guerra es objeto de un epígrafe en el que se subraya rotundamente la negativa de Franco ante los deseos del papa. La edición es cuidada, con amplias notas a pie de página que informan sucinta y objetivamente de las biografías de las personas mencionadas y de los entresijos presentes en la documentación. Los documentos, publicados en la lengua original, castellano por supuesto en su mayoría, pero también en francés, en italiano, etc, son 440, sin contar los documentos adjuntos, anejos y complementarios. El índice onomástico es muy completo y bien elaborado. Tal vez mereciese completarse con una bibliografía que recogiese todas las referencias de las notas a pie de página antes mencionadas. [Camilo Salvany de Palou]

CÁRCEL ORTÍ, V., *1936. El Vaticano y España,* Madrid 2016, San Román, 326 pp. [978-84-942107-8-5]

El autor viene dedicándose en los últimos años a la edición de archivos de mediados del siglo XX concernientes a la Iglesia en España (Actas de Metropolitanos, Archivo Gomà, Archivo Secreto Vaticano, etc.). Esta pequeña monografía, en el contexto del debate sobre la memoria histórica reabierto después desde 2006 (la Ley fue aprobada en 2007) resume la documentación existente, recientemente puesta a disposición de los estudiosos, que se encuentra en los archivos vaticanos: Secretaría de Estado, nunciaturas de Madrid y de París y, por último, la sección de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios de Secretaría de Estado. Después de una amplia introducción, que tiene un carácter justificativo desde una cierta filosofía histórica, ciertamente como respuesta a la ley de memoria citada (pp. 11 a 34), el libro se centra en tres núcleos, que no períodos cronológicamente sucesivos: la república, la llamada persecución religiosa y la también llamada guerra civil. En la primera parte va tratando hasta 16 cuestiones especialmente referidas al período que va de 1931 a la *Dilectissima nobis* de junio de 1933. La segunda parte presenta en 20 apartados la persecución religiosa en el contexto mundial (Rusia, México) y del conjunto de la etapa republicana (1931-1939) y en ella trata del discurso de Pío XI a los prófugos españoles (Roma, septiembre 1936) y de la *Carta del episcopado* español de agosto de 1937. El análisis de la posición de Vidal i Barraquer (pp. 184-185), aunque honesto en la información expuesta, merecería una consideración de más alcance, por cuanto la ausencia de la firma del primado tarraconense tuvo, a nuestro juicio, un alcance posterior importantísimo para el conjunto de la Iglesia española y para la modulación de los consensos eclesiásticos en torno a la dictadura franquista desde 1937 hasta 1973. La tercera parte del libro está consagrada a la guerra de España entre 1936 y 1939 y sigue los criterios de las anteriores en sus 14 apartados. En general este libro resume bien la documentación conocida por el autor, presenta otros puntos de vista, pero ignora la historiografía antigua y más reciente a partir de la documentación existente, que le habría permitido proponer otros puntos de vista y otras aproximaciones críticas que están ausentes. En todo caso, como introducción a la inmensa publicación de la documentación a que hemos aludido, puede prestar un servicio útil. [Josep M. Margenat]

Cheza, M., Martínez Saavedra, L. y Sauvage, P. (con la colaboración de Rocha de Souza, A. y Sappia, C.), *Dictionnaire historique de la théologie de la libération* (seguido de de *Genèse, évolution et actualité de la théologie de la libération)*, Bruselas, Lessius, 2017, 659 pp. [978-2-87299-313-0]

La teología de la liberación (TdL) es histórica en doble sentido: pretendió y sigue pretendiendo contribuir a ordenar o trasformar la historia en cuanto realidad y es un movimiento acaecido en la historia, una corriente historizada. Como se indica en la presentación, este libro quiere rendir cuenta de que la TdL, como teología de la historia, ha entrado ella misma, sin perder su candente actualidad, en la memoria común de la "liberación de los pobres", un anhelo compartido por amplios sectores de la humanidad, más allá incluso del propio cristianismo. El libro hace referencia a dos trabajos precedentes, uno de Enrique Dussel (1974) y otro de Manuel Alcalá (1985) y se sitúa en esa trayectoria. Algo más de treinta años después del segundo, el equipo de editores, colaboradoras y autores de las diferentes entradas, quiere rendir cuenta del estado de la cuestión de la TdL en la actualidad a partir de la consideración de los temas, los lugares y los actores. La parte propiamente alfabética tiene 455 páginas de contenido, pues el libro cuenta además con muy bien hechos y, por tanto, útiles índices onomásticos, conceptuales, así como un elenco de centros y de revistas de la TdL ordenados alfabéticamente. La bibliografía, tan sólo en francés, ocupa 10 páginas. El índice onomástico final está muy bien elaborado. Ciertamente este libro es un instrumento de trabajo utilísimo del que no se deberá prescindir en un futuro próximo y no tanto. Un escrito amplio de Pierre Sauvage permite hacerse cargo de una visión global: *Genèse, évolution et actualité de la théologie de la libération* (páginas 507 a 622). El libro puede desglosarse en números: 117 autores, 280 entradas, 178 de ellas referidas a personas, tanto teólogos como actores sociales y eclesiales. Reseñamos pequeñas ausencias, pues, aunque se habla del encuentro de El Escorial organizado en 1972 por Fe y Secularidad de Madrid, no se menciona a algunos de sus promotores como José Gómez Cafffarena o Alfonso Álvarez Bolado, lo que hubiese ayudado a comprender la relación de la TdL con la misión de la Compañía de Jesús en aquel contexto anterior a la decisiva 32ª congregación general de la orden (1974-1975). Tampoco se menciona a otros teólogos de habla portuguesa como Rui Manuel Grácio das Neves op. Al hablar de la revista *Stromata* (p. 504) se afirma que fue asumida por la Universidad del Salvador, pero se trata de la entidad con ese nombre en Buenos Aires (Argentina), fundada por la Compañía de Jesús, y no de la UCA de El Salvador como se afirma. ¿Habría que haber dedicado más atención a la TdL feminista, o a otras corrientes menos representadas? ¿Es demasiado dependiente de la producción publicada en francés, aunque, por otro lado, ése es el público al que en primer lugar está dirigida esta obra? Ciertamente, estas preguntas menores no empequeñecen el gran valor memorial y la utilidad de este libro de consulta y referencia que saludamos con agrado. El libro permite una aproximación crítica y completa a una de las grandes corrientes de la historia de la teología en el siglo XX. [Camilo Salvany de Palou]

Chrétiens d´Orient. 2000 ans d´histoire, París, Gallimard, 2017, 208 pp. [978-2-07-274017-6].

Esta publicación nace a propósito de la exposición "Chrétiens d´Orient. 2000 ans d´histoire", presentada en París en septiembre de 2017 a enero de 2018 y en Tourcoing (cerca de la ciudad de Lille, en Francia) de febrero a junio de 2018. Los territorios que estuvieron incluidos en ella fueron Siria, Líbano, Egipto, Jordania, Irak, los territorios Palestinos de Israel y la península arábiga. Con esta exposición se ha pretendido proporcionar una serie de puertas abiertas a la comprensión de las convergencias, así como de las especificidades de cada una de las comunidades presentes en dichos territorios. Para ello se han tenido en cuenta elementos fundamentales en la vida de esas comunidades: la arquitectura, las diversas liturgias, la importancia del monaquismo y de las peregrinaciones, el culto de los santos, el puesto central que tienen las imágenes en su vida, así como la persona de la Virgen María. Además de apostar por la preservación del patrimonio material e inmaterial de las comunidades cristianas, se ha tenido en cuenta la diversidad del mundo árabe, con su rica historia, presentada también con la intención de preguntarse por la presencia de los cristianos en el Oriente Próximo y en Oriente Medio, así como del papel que juegan en las sociedades árabes. Han estado presentes en la exposición las diversas vicisitudes históricas, con sus variedades romana, bizantina, musulmana y otomana. Todas las aportaciones escritas han sido agrupadas por temas de un gran interés: nacimiento y desarrollo del cristianismo en oriente; las iglesias orientales tras la conquista árabe; las iglesias orientales, entre oriente y occidente; ser cristiano en el mundo árabe actual. Se completa el volumen con una lista de las obras expuestas, un glosario y una bibliografía selecta. La presentación gráfica es de la mejor calidad. Todo ello consigue dejar memoria impresa de una exposición de gran interés, tanto histórico, como artístico y eclesial. [Antonio Navas]

DELCORNO, P. (editor), *Politiche di misericordia tra teoria e prassi. Confraternite, ospedali e Monti di Pietà (XIII-XVI secolo),* Bolonia (It), il Mulino, 2018, 376 pp. [978-88-15-27347-5]

Este estudio se sitúa entre el tardo medievo y la primera edad moderna y centra su atención en las formas que tomó el ejercicio público de la misericordia. Aquí se puede contemplar la crisis producida en el sistema asistencial, para dar paso luego a iniciativas e instituciones nuevas, valientes e incluso algunas veces atrevidas por ser poco escrupulosas. Las siete obras de misericordia tradicionales sirvieron como una especie de brújula o marco de referencia para, en el seno de fraternidades, instituciones y municipios, identificar las necesidades primarias y las intervenciones que debería llevar a cabo la caridad pública. La creciente complejidad de la sociedad urbana, así como las nuevas orientaciones en el terreno del gobierno, forzaron a reflexiones, revisiones y experimentos en el campo de las políticas de misericordia. El socorro prestado se vio entonces modificado en el sentido de que podía negarse a cierto tipo de personas, o bien proporcionarlo en modo gradual conforme a la nueva mentalidad emergente. Nacen nuevas instituciones que incorporan a su nombre los conceptos de caridad, misericordia o piedad. El concepto de caridad sirvió para poner en marcha iniciativas, para buscar recursos

económicos y para elaborar proyectos sociales. Entre estos fue fácil descubrir políticas de asistencia, pero también de disciplina o de dominio. La idea de que la caridad era un servicio que debería ser prestado sólo a ciertos tipos de personas, llevaba consigo el que fueran excluidos de ella los indeseables, los sospechosos, los peligrosos o los viciosos. En estas páginas se estudian de forma específica los lenguajes verbales y visuales utilizados por la caridad y por las instituciones que se dedicaron específicamente a la piedad o a la misericordia, ya que en este examen se puede constatar cómo tales términos sufrieron cambios en su significado intrínseco. Es de notar que los Montes de Piedad se presentaron a sí mismos como la verdadera síntesis y encarnación de las siete obras de misericordia. En España existió también una institución conocida como *Arca de misericordia,* que unía esta idea de misericordia a los microcréditos, depósitos, trabajo o semillas. La mayoría de las veces estos dos términos se usaban como si fueran idénticos, mientras que predicadores como Vicente Ferrer, consideraban misericordia la ayuda a los necesitados en general, mientras que la piedad la reservaba a la ayuda a los propios parientes. El estudio multidisciplinar que lleva a cabo Pietro Delcorno descubre cómo la misericordia acabó reducida a mera virtud política, destinada a lavar la cara feroz de la sociedad, prescindiendo del ideal evangélico de vivir como una comunidad. El propio ideal de las obras de misericordia se utilizó para dar nuevas soluciones a nuevos problemas, a veces incidiendo en el cambio de los cuadros políticos. Se constata cómo la referencia a la caridad también sirvió para enmascarar o justificar políticas de dominio, disciplina o exclusión, que dieron pie incluso a enfrentamientos entre instituciones caritativas en el seno de la sociedad. Las quince contribuciones de expertos contenidas en este volumen son fruto de dos congresos previos, a través de los cuales fue madurando el contenido que se ofrece en estas páginas. Entre los temas relacionados con la caridad están el papel del secreto de confesión, un estudio sobre frescos referidos a la Divina Misericordia, las fraternidades del Espíritu Santo, la racionalidad administrativa, la reforma de los sistemas asistenciales, la caridad como virtud política, la realidad y la defensa de los Montes de Piedad, las obras de la fe viva o los debates sobre asistencia que se produjeron en el siglo XVI. Todo el conjunto presenta una gran solidez, como fruto de una larga investigación y reflexión sobre el tema. [Antonio Navas]

Dreher, R. *The Benedict Option. A strategy for Christians in a post-Christian nation*, Nueva York, Sentinel, 2017, 364 pp. [978-0-7352-1329-6] / Dreher, R., *La opción benedictina. Una estrategia para los cristianos en una sociedad postcristiana,* Madrid, Encuentro, 2018, 306 pp. [978-84-9055-946-8]

La propuesta que hace Rod Dreher para salvar el cristianismo en las sociedades occidentales y, en concreto, en los Estados Unidos de América, muestran en primer lugar algo que el propio autor afirma de sí mismo: que es un cristiano conservador. A esto habría que añadir que se lo podría calificar más bien como un cristiano ultraconservador. Su propia trayectoria religiosa refleja bien su personalidad: empieza siendo metodista, luego se convierte al catolicismo y, por último, se incorpora a la ortodoxia oriental separada de Roma, la más conservadora de las familias cristianas. El análisis que hace, tanto de las sociedades occidentales desarrolladas, como de la situación de las Iglesias en esas sociedades, tiene mucho de real. Las soluciones que ofrece para solventar los problemas que constata en ellas

ya son algo que conviene analizar más a fondo. Cuando se observa la solución que él contempla para la ruina en la que ve ahora mismo el cristianismo, no sé si es consciente de que la *opción benedictina* está presentada en tonos que suenan a una reconquista cristiana de la sociedad civil o en términos de sustraerse a una sociedad que no es susceptible de ser salvada, para refugiarse en una especie de Arca de Noé contemporáneo, en el que salvar del naufragio los restos supervivientes de una Iglesia destrozada. Si se admite el primer enfoque estaríamos ante el deseo de volver a constituir una sociedad en la que la Iglesia y el Estado estuvieran integrados de una manera similar a como sucedió en la Cristiandad a partir de san Benito (en Occidente) y a como continuó existiendo mientras que duró el Imperio Romano Bizantino en Oriente. Si se tiene en cuenta que el concilio Vaticano II reconoció explícitamente que la separación Iglesia y Estado era una bien para ambas instituciones, de manera que el expolio de los Estados Pontificios a cargo del reino de Italia acabó considerándose una bendición para la Iglesia, Rod Dreher estaría propiciando una solución de tipo fideista, no muy conforme con las enseñanzas del Vaticano II. Si se admite el segundo enfoque, el del arca que salve del naufragio, convendría recordar que, en la segunda mitad del siglo XIX, la Iglesia católica en los Estados Unidos se segregó voluntariamente, ante los ataques que sufría por el protestantismo militante y que los resultados fueron perniciosos, ya que le costó mucho trabajo volver a insertarse con normalidad en la vida social estadounidense. En el primer posible enfoque de la propuesta de Rod Dreher alienta un espíritu de reconquista; en el segundo posible enfoque se olvida que el cristianismo no debe ser una masa que se segrega del conjunto de la sociedad humana sino una levadura capaz de hacer fermentar en su interior el contenido del Evangelio. El mismo autor nos dice que todas estas consideraciones empezaron a brotar en su interior a raíz de haber tenido a su primer hijo y es natural que esto le afectara profundamente pero posiblemente no ha considerado la enorme cantidad de casos en que una educación cuidadosamente programada por los padres no ha conseguido que los hijos siguieran la senda en la que habían sido iniciados, dato éste que debería hacer reflexionar sobre la viabilidad de su propuesta. Eso sí, algo realmente importante en lo que tiene toda la razón es que el Evangelio debe inundar completamente la vida de los creyentes, de manera que se convierta en su única razón de vivir. [Trinidad Parra]

DUPONT, A., BOODTS, S., PARTOENS, G. y LEEMANS, J. (editores), *Preaching in the Patristic Era. Sermons, Preachers, and Audiences in the Latin West,* Leiden (PP. BB.) – Boston (EEUU), Brill, 2018, 12+541 pp. [978-90-34698-7]

Estas páginas están dedicadas al estudio de la predicación en la Patrística latina. El volumen está dividido en tres partes de muy diferente amplitud. Previa al desarrollo de la primera de estas partes, se ofrece una introducción general sobre la alfabetización religiosa y el papel que jugaron los sermones en la cristiandad de finales de la edad antigua. Una segunda introducción aborda el tema específico de predicar y escuchar en latín, teniendo en cuenta tanto a los predicadores como a los oyentes y el entorno en que tales predicaciones se producían. En la parte primera se describe cómo se llevó a cabo la transmisión de la predicación antigua en lengua latina. Se analiza tanto el contenido de dichos sermones basado en la tradición directa como en la tradición indirecta. El arte visual y la iconografía son

relacionados con la predicación en uno de los capítulos. Se manifiesta la importancia pedagógica de las imágenes que decoraban los templos, que constituían un complemento de gran utilidad a la hora de pronunciar sermones. Entre estas imágenes pueden encontrarse las de los Padres de la Iglesia latina, tal como puede comprobarse en el mosaico del ábside de la basílica de san Clemente, en Roma, en donde se pueden ver representados a Agustín, Jerónimo, Ambrosio y Gregorio el Grande. Sin embargo, se sabe con certeza que los clérigos eran bastante reacios a incluir imágenes en sus sermones, pendientes como estaban (desde el ábside) de la reacción de los fieles. El único ejemplo de utilización de imágenes conocido es de san Jerónimo, que interpretó la planta del profeta Jonás como una yedra, contra la opinión más generalizada de que era una calabaza. Y se conoce por las protestas de los fieles cuando oyeron la explicación de san Jerónimo. La segunda parte se centra en el modo de pronunciar, escuchar o leer los sermones, atendiendo tanto a la audiencia como al predicador. En este sentido se describe también el tipo de retórica utilizado en los sermones patrísticos de finales de la edad antigua. Entre los predicadores de mayor impacto se estudian los casos de Máximo de Turín y Pedro Crisólogo de Rávena. La parte tercera, bastante más amplia que las otras dos juntas, alberga los estudios de una serie de predicadores latinos patrísticos: Ambrosio de Milán, el Pseudo-Maximino, Agustín de Hipona, Cesáreo de Arlés, Gregorio el Grande, Valeriano de Cimiez, Jerónimo, León Magno, Máximo de Turín, Pedro Crisólogo, Cenón, Cromacio y Gaudencio. Además, se incluyen estudios sobre las traducciones latinas de las homilías griegas, los sermones donatistas y la predicación cristiana en el siglo IV en España. Para completar un volumen de esta calidad se añaden unos índices complementarios de gran utilidad: bíblico, de nombres antiguos, de nombres modernos y manuscritos. [Antonio Navas]

Fehrenbah, J., *Von Galen*. *Un évêque contre Hitler,* París, Cerf, 2018, 418 pp. [978-2-204-12334-1]

August von Galen es una de las personalidades más relevantes del siglo XX por su oposición decidida al régimen de Hitler y a la ideología que lo sustentaba. Su familia se remontaba a 700 años atrás, contando en su haber con príncipes, príncipes obispos y aristócratas. Su talante aristocrático era del tipo de aristocracia consciente de su responsabilidad hacia la sociedad, con un profundo sentido del deber. Tuvo mucha influencia de otro gran obispo, Wilhelm Emmanuel von Ketteler, estrechamente ligado a la familia de von Galen, familia que consideraba como un tesoro familiar propio su gran legado eclesial, político y social en Alemania. Como párroco en Münster ya expresaba su preocupación ante la progresiva radicalización del país. Y respecto al nazismo (los "hitlerianos", como él los llamaba) temía que, por poco tiempo que estuvieran en el poder, los males que acarrearían a Alemania serían muy difíciles de remediar. Con esto ya daba muestras de una clarividencia que mantuvo a lo largo de toda su vida y que hizo de él un auténtico baluarte contra el nazismo, aunque se tratara de un baluarte muy solo frente la ceguera o la indecisión de la mayor parte de sus compatriotas. Elegido como obispo de Münster, al prestar juramento ante las autoridades civiles ya subraya que su autoridad le viene solamente del Papa y que se reserva el derecho de advertir al gobierno sobre cualquier asunto que pudiera considerar nocivo para la población. Se podría decir que volvía a Münster un príncipe obispo de los de an-

taño, con todo el empaque de la aristocracia y la reciedumbre de la fe católica. A partir de ese momento, ya como obispo, se manifestó claramente contra la ideología nazi, hasta el punto de que tuvo un enfrentamiento con Rosenberg a propósito de su obra *El mito del siglo XX*. Tras unos primeros momentos de enfrentamiento contra la ideología del régimen nazi, comprende que lo más adecuado es alternar las denuncias con el silencio, con un comportamiento de alta calidad política, propia de un príncipe del Sacro Imperio Romano Germánico. Ante las primeras persecuciones contra los judíos practica la denuncia del régimen hasta que, a petición los rabinos judíos (que piensan que más manifestaciones a su favor serían seriamente contraproducentes), anima una y otra vez a sus fieles a orar por los judíos. Cuando la persecución llegue hasta sus más íntimos colaboradores, elevará su voz insistiendo en que la justicia es el verdadero fundamento del estado, sin la cual éste no puede subsistir sin degenerar gravemente. La misma defensa que continuará haciendo de los derechos de todos los ciudadanos, incluidos los ciudadanos judíos, la llevará a cabo sin nombrarlos nunca, como medida inteligente para evitar el tener que ser reducido al silencio. A partir de 1942 ya no se manifiesta públicamente porque ya no encuentra en Alemania interlocutores (personas o instituciones) capaces atender a otra cosa que no sea salvar la vida tras la derrota o prepararse para morir. El papa consideraba a von Galen un verdadero héroe. La prensa internacional lo valoraba como la única voz representativa del antinazismo en Alemania. Mantuvo su fortaleza frente los abusos increíbles de la dictadura nazi durante doce años. Como buen obispo siempre defendió los derechos de la Iglesia a poder actuar con libertad, así como la protección de lo sagrado que posee cada persona. Todo ello sin adoptar un tono estridente de corte acusador, sino más bien sereno y reflexivo, casi filosófico. Todo su quehacer lo puso al servicio de la verdad, algo que se pudo comprobar una vez más cuando, en la postguerra, alzó la voz contra los atropellos cometidos por las tropas aliadas de ocupación. Estamos ante una biografía de gran valor, enriquecida con textos originales de Clemens August von Galen, una de esas grandes personalidades, que adquieren la calidad de inolvidables, y que periódicamente brillan por su gran valor en el firmamento de la Iglesia. [Antonio Navas]

GARCÍA PÉREZ, F. J., *La cruzada antilulista. El obispo Juan Díaz de la Guerra y la persecución del culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII,* Mallorca, Catedral de Mallorca, 2017, 384 pp. [978-84-697-2944-1]

Esta publicación toma pie de los documentos que se conservan en el Archivo Capitular de Mallorca. En este caso sale a la luz la particular obsesión de un obispo de dicha diócesis, que puso todo su empeño en estorbar el culto que se daba a Ramón Llull. Se trata de una exposición bien fundamentada sobre devoción y violencia en la Mallorca del siglo XVIII, centrada particularmente en la represión virulenta del lulismo durante un episcopado concreto, el del obispo Juan Díaz de la Guerra. La forma de presentarla la hace asequible a cualquier tipo de lector, ya que se expresa con dinamismo en un relato fluido y profundo a la vez. Los planteamientos reformistas del siglo XVIII aparecen en esta historia relacionados con el binomio constituido por el Regalismo y la Ilustración. El hecho indiscutible de la popularidad de Ramón Llull en las islas Baleares ha hecho que sólo se haya destacado el aspecto represivo del gobierno del obispo mencionado. Sin embargo,

a través de este estudio se puede comprobar también que tuvo un gran interés en mejorar la formación sacerdotal, la cultura e incluso las obras públicas. Pero le ha resultado inevitable al autor dejar constancia de las crisis mentales que sufrió el prelado, del férreo ejercicio de su autoridad, de la inflexibilidad y acritud de su carácter, junto con la celeridad con la que aplicaba las medidas destinadas a debilitar la fuerza del lulismo doctrinal, así como las expresiones de culto popular. Lo curioso es que la enemistad de Díaz de la Guerra con Ramón Llull lo llevó a combatir el culto popular de los demás santos o santas locales de Baleares. A través de la biografía del obispo aparecen los intereses cruzados de distintos grupos sociales e intelectuales relevantes en la vida insular. De esta manera, junto a las aspiraciones personales pueden contemplarse retos comunitarios e incluso corporativos. La postura del obispo se vio siempre apoyada por los dominicos, que consideraban a Ramón Llull prácticamente como un hereje. También saltan a la palestra en el conflicto la Audiencia, el Cabildo Municipal y el Capitán General. Es posible que Díaz de la Guerra se sintiera apoyado por la postura de su antecesor en el obispado, Garrido de la Vega, contraria también al culto tributado a Ramón Llull. Entre los documentos conocidos que utiliza el autor están los que se refieren al Ayuntamiento, el Cabildo, la Biblioteca Balear, la Biblioteca Bartomeu March, la Biblioteca Pública de Mallorca y el Archivo Diocesano de Mallorca. Pero aporta también un conjunto de documentos desconocidos, provenientes del Archivo General de Simancas, la Biblioteca Nacional y el Archivo Histórico Nacional. También queda clara la influencia de la corte española, en especial por mano del fiscal Campomanes y los ministros Roda y Floridablanca, quienes atacaban el lulismo como contrario a las reformas que necesitaba el país, por considerarlo un nido de oscurantismo y credulidad malsana. Sólo cuando al obispo se le fue la mano en la represión dejaron de apoyarlo los personajes mencionados. El autor llega a la conclusión de que el antilulismo consiguió su objetivo a la larga, aunque pareciera derrotado en el momento de la marcha del obispo Díaz de la Guerra. De hecho, no logró suprimir el culto a Ramón Llull pero colaboró en encauzarlo por vías más razonables. [Antonio Navas]

González Gullón, J. L., *dya*. *La Academia y Residencia en la historia del Opus Dei (1933-1939),* Madrid, Rialp, [4]2016, 559 pp. [978-84-321-4604-6]

En estas páginas se encuentra la cuarta edición de la historia de la Academia y Residencia DYA en la historia del Opus Dei entre 1933 y 1939. Por una parte, fue una institución en la que se desarrolló actividad universitaria de tipo académico y residencial. Por otra parte, fue un espacio que aprovechó Josemaría Escrivá de Balaguer para difundir el mensaje del Opus Dei. El autor advierte que su monografía está pensada para un público que no esté especializado en la Segunda República Española o con la historia del Opus Dei. Para quienes no estén en esta situación recomienda otras obras como el diccionario dedicado a Josemaría Escrivá de Balaguer o la biografía del mismo a cargo de Andrés Vázquez de Prada. La metodología utilizada hace especial hincapié en aspectos de historia cultural y religiosa, temas relacionados con la juventud universitaria del momento, aspectos sociológicos y de atención a personajes destacados. Se alude a las personas que frecuentaron la Academia y Residencia DYA, ofreciendo a pie de página los datos biográficos de las personas más cercanas al fundador del Opus Dei. En el

primer capítulo se describen los años anteriores al comienzo de DYA, describiendo el contexto que influyó en la mente de Josemaría Escrivá de Balaguer para que pensara en establecer una academia universitaria. El capítulo segundo estudia los acontecimientos en la Academia DYA, en los años 1933 y 1934, con un apartado especial dedicado al mundo estudiantil de la época. En el capítulo tercero se describe el primer año de existencia de la Academia-Residencia, que fue el curso académico 1934-1935. Se destaca el papel que jugaron las residencias universitarias en un momento de creciente tensión social. También se da cuenta de la evolución de DYA, tanto desde la perspectiva docente como de la formativa cristiana. El capítulo quinto comienza con el recuerdo de la situación socio-política de España durante la primavera de 1936. En este momento la Academia-Residencia DYA cambió de sede en el mes de Julio y se dan a conocer los motivos de esta decisión. Dentro de este mismo capítulo se narra la situación en que quedó la casa durante la Guerra Civil Española. Las fuentes más importantes provienen del Archivo General de la Prelatura del Opus Dei. En su utilización el autor ha dejado sin alterar el estilo del redactor del diario de DYA, y se ha servido de ese diario para la estructura de esta historia. De esa fuente han salido datos muy valiosos como los esquemas para las clases de formación cristiana que dio Josemaría Escrivá de Balaguer, los resúmenes de las reuniones del primer Consejo de la Obra y la correspondencia del fundador con los demás miembros de la Obra y otras personas conocidas. También se han utilizado materiales provenientes de otros archivos, tanto de Madrid como de Zaragoza o Alcalá de Henares. En conjunto una obra muy valiosa para la historia de los primeros pasos del Opus Dei. [Antonio Navas]

GONZÁLEZ MARCOS, I. y SCIBERRAS, J. (editores), *Vita quotidiana e tradizioni nei conventi dell´ordine di sant´Agostino*, Lugano (Suiza), Nerbini International, 2018, 817 pp. [978-88-97351-23-8]

El congreso del Institutum Historicum Augustinianum (octubre de 2018), tuvo por meta acercarse académica y científicamente al tema de la vida cotidiana conventual en los ambientes agustinianos. De la microhistoria de lo cotidiano ha surgido una macrohistoria común a los conventos agustinianos, tan llena de tradiciones o de costumbres, con detalles diferentes, según los lugares, pero muy iguales en su mayor parte en todos los conventos de la orden. Especialmente significativos han sido los datos extraídos de la vida cotidiana de las agustinas de clausura, celosamente conservados hasta ahora en los monasterios femenimos y dados a conocer en algunos de los trabajos presentados al congreso. Se subraya cómo esa cotidianidad, tanto de los frailes como de las monjas buscaba fomentar el espíritu de pertenencia a un carisma espiritual, que era el que le daba todo su sentido. Se estudia la vida cotidiana a la luz de las primeras constituciones, señalando cómo el mantenimiento del carisma colaboró a la conservación del patrimonio espiritual común. Entre los diferentes ámbitos agustinos estudiados en este congreso podemos encontrar estudios sobre Holanda, Bolivia, Filipinas, la Provincia Romana, la Italia del siglo XX, la imprenta del convento San Agustín de Córdoba en España, la vida cotidiana de los frailes en Australia, las costumbres de un monasterio en Álava, los conventos agustinos españoles durante la edad moderna, la provincia de Bogotá, el Perú y Méjico. En todos ellos se reflejan las costumbres comunes a las comunidades agustinas. Entre ellas se pueden citar: la

toma de hábito del novicio, la profesión religiosa en manos del superior, el rezo de las horas canónicas, el ritmo de la vida en común, la formación para ser un digno sucesor de san Agustín, los ayunos y las mortificaciones, las asambleas capitulares, el capítulo fraterno de corrección de culpas, la frugalidad en la comida junto con las lecturas de fondo mientras se come en silencio para escuchar la Regla u otras lecturas espirituales, las devociones a la Madre de Dios y los santos, las plegarias por los bienhechores, el trabajo en el convento, el estudio y el ministerio pastoral, la velación de las monjas, las rejas claustrales o la vida contemplativa. Todo ello constituye un amplio conjunto de teselas que ilustran acertadamente el mosaico de la vida comunitaria en los conventos agustinianos, tanto femeninos como masculinos. Sobra decir el gran interés de este conjunto de estudios promovidos por el Institutum Historicum Augustinianum, ya que no se mueven en el campo vago de las intuiciones o de las meras impresiones, sino que tienen gran valía porque se basan en documentación contrastada que le proporciona un gran valor científico. [Antonio Navas]

González Velasco, M., *Beatos José Agustín Fariña y Pedro de la Varga, de Valladolid, Agustinos*. *Mártires en Paracuellos*, Guadarrama (Madrid), Agustiniana, 2017, 175 pp. [978-84-92645-60-2]

González Velasco, M., *Seis agustinos de La Valdavia, (Palencia) mártires en Paracuellos*. *Beatos Heliodoro Merino Merino, Jesús Largo Manrique, Dionisio Terceño Vicente, José Noriega González, Francisco Fuente Puebla y Román Martín Mata*, Guadarrama (Madrid), Agustiniana, 2016, 190 pp. [978-84-92645-51-0]

Modesto González sigue llevando a cabo sus semblanzas de mártires agustinos en la guerra civil española, dentro de una amplia colección denominada «Testigos de Cristo». En estos dos tomos ofrece las biografías de dos grupos de mártires, uno de ellos proveniente de la ciudad de Valladolid, mientras que el otro procede de La Valdavia, en la provincia de Palencia. Todos ellos sufrieron el martirio en Paracuellos de Jarama. En ambos tomos se dividen las biografías en las siguientes partes: Nacimiento, niñez y juventud; religioso agustino; persecución religiosa; prisión, pasión y martirio; proceso diocesano de beatificación; escritos de los biografiados. En un primer apéndice se atiende a las fuentes y a la bibliografía, lo que da a estas dos publicaciones verdadero carácter historiográfico. Un segundo apéndice (en ambos tomos) da cuenta de los 70 mártires agustinos ejecutados en Paracuellos de Jarama. El método sistemático y ordenado seguido por el autor hace que estos volúmenes constituyan un auténtico memorial impreso de tantos mártires agustinos como dieron su vida por Cristo en la persecución religiosa que se vivió en España entre 1936 y 1939. [Antonio Navas]

Hernández Martínez, J. M., *Claret y el protestantismo de su tiempo*. *La utopía de un encuentro imposible*, Barcelona, Claret, 2018, 290 pp. [978-84-85653-79-9]

El libro presenta una investigación que profundiza en la figura de san Antonio Mª Claret y el protestantismo. Se trata de la adaptación de una tesis doctoral. El autor es el profesor José Mª Hernández, misionero claretiano, profesor de la Fa-

cultad de Teología de Granada, donde impartió Sacramentología y Escatología. El autor es conocedor de la historia y espiritualidad claretianas y experto en ecumenismo. El autor une en su investigación dos de sus grandes pasiones, la figura del Padre Claret y el ecumenismo. Hace un recorrido por la vida y pensamiento de Claret para dar a conocer y comprender la óptica que el santo tuvo del protestantismo. El profesor Hernández explorará diferentes ámbitos para acercarse a la óptica de Claret sobre los protestantes. El autor ha apostado por dividir su estudio en tres grandes bloques: (1) de qué forma se hace presente el protestantismo en la biografía de Claret; (2) qué provoca en Claret el protestantismo y (3) una valoración final del autor sobre los resultados derivados. Los dos primeros bloques muestran la visión del propio Claret y su entorno hacia el protestantismo. Desde las primeras páginas, el autor tiene que convivir en su estudio con la enemistad que hay entre Iglesia católica y protestantismo y entre la España confesionalmente católica y los partidarios de la libertad de culto. Esta enemistad alcanza al propio Claret, que no duda en señalar al protestantismo como uno de los males que acuciaban al catolicismo. En el tercer bloque el profesor da una mirada teológica al asunto después de presentar todo el material documental. Reconocemos el mérito del trabajo de investigación y el esfuerzo de objetividad del trabajo, más aún cuando ha sido hecho por un claretiano que evidencia las grandes carencias ecuménicas de su fundador. Por eso tiene gran valor el tono a la vez crítico y esperanzado del último bloque de la obra. El lector agradecerá la lectura de este último bloque, ya que la abundancia de datos de los dos primeros bloques puede resultar reiterativa por momentos. La obra dibuja un perfil de Claret más clarificado en lo que se refiere a su relación con el protestantismo, de lo que no había ningún estudio en profundidad como este. Además, se vislumbra un método para el diálogo ecuménico entre posturas aparentemente en conflicto: la hermenéutica de comunión. [José Manuel Marín Mena]

LAZCANO, Rafael, *Tesauro Agustiniano. Vida, obra y bibliografía de escritores, poetas, catedráticos, obispos, filósofos, teólogos, biblistas, patrólogos, historiadores, cronistas, gramáticos, traductores, filólogos, editores, juristas, bibliógrafos, académicos, bibliotecarios, numismáticos, pintores, arquitectos, constructores, científicos, matemáticos, botánicos, psicólogos, sociólogos, músicos, diplomáticos, predicadores, misioneros, mártires, beatos y santos agustinos/as y agustinos/as recoletos/as de España, Portugal, América Latina y Filipinas*, Tomo I: Abad-Álvarez de Juan. Pozuelo de Alarcón (Madrid), Rafael Lazcano (editorial), 2018, 406 pp. [978-84-09-01028-8]

Cuatro años después de publicar en 2014 el colosal *Episcopologio agustiniano,* de 3.292 páginas, da a luz Rafael Lazcano el primer volumen (de más de una docena) de un magno diccionario bio-bibliográfico de miembros de la Orden de San Agustín y de la Orden de Agustinos Recoletos pertenecientes a España, Portugal, Iberoamérica y Filipinas, incluidas sus respetivas ramas femeninas, y sin olvidar a antiguos miembros de la familia agustiniana que, de seglares, destacaron en la cultura, la investigación y la ciencia. De modo que estamos ante una obra imprescindible, no solo para el investigador de la historia de la Iglesia (teólogos, biblistas, patrólogos), sino de cualquier campo de la ciencia en el que se han distinguido estos autores, como la historia, las letras, las artes y las ciencias, como se

especifica en el largo y descriptivo título. Y –naturalmente y sobre todo– en cualquier investigación sobre la Orden de San Agustín, cuyos miembros han destacado por su excelencia en el campo de la teología y de las ciencias humanas. En la estela de otros bibliógrafos agustinos que a lo largo de los siglos han recopilados las obras de sus hermanos en religión, y en particular del mayor de todos ellos, el P. Gregorio de Santiago Vela (1865-1924), que hace más de un siglo empezó la edición en ocho volúmenes (de los que no se publicó el cuarto) de su *Biblioteca*, también *iberoamericana* de la Orden de San Agustín, se sitúa esta contribución bibliográfica, la más importante en la multisecular historia de la familia agustiniana. En ella no solo tienen cabida los escritores más relevantes, sino también autores menores y recónditos, que serán precisamente los que muchas veces agradecerán más los investigadores por su difícil localización y la parquedad de sus datos bio-bibliográficos, con frecuencia incompletos y erróneos. Pues, no menos importante que la información positiva es la eliminación de errores que se transmiten de autor en autor, como el del mismo Nicolás Antonio, cuando atribuye a un judío Joseph Abdías una obra del agustino Antonio de Moya (1545-1618), que había usado aquel seudónimo. También se incluye la bio-bibliografía de autores vivos importantes. Para hacernos una idea de la amplitud de la investigación y de la riqueza de los resultados basta con atender a las 57 páginas de bibliografía general, cuyas obras ha examinado y vaciado el autor a lo largo de más de veinte años de estudio. En total esta obra abarcará unos seis mil autores. Este *Tesauro* está organizado por orden alfabético de personas, intercalando y remitiendo a su entrada correspondiente las variantes de nombre y los seudónimos. Cada entrada consta de tres partes: la biografía del personaje, sus obras, si las tiene, y las fuentes y bibliografía sobre él. Las biografías son detalladas, objetivas y están contextualizadas. Las obras y los estudios están descritos con exactitud catalográfica. Incluso las reediciones, como las ocho del *Catecismo de Doctrina Cristiana en lengua bisaya*, aparecido por primera vez en Manila 1627, de Alonso de Méntrida (1574-1637), en el marco de la gran labor misionera que realizó la Orden de San Agustín en las islas Filipinas. Hay que ponderar la amplísima bibliografía que se ofrece en esta obra, con cinco mil entradas en este primer volumen. El espacio dedicado a los autores es naturalmente desigual, dada la desigualdad de la importancia de cada uno. El más extenso es el de Alonso de Veracruz, con 35 páginas a dos columnas y más de 500 obras de bibliografía, perfectamente clasificada por categorías. Estamos, en fin, ante una obra que no puede faltar en ninguna institución académica y que ha de tener a mano todo investigador. En cuanto a la editorial, el editor es el mismo autor (*rafael.lazcano@gmail.com*), pero se encuentra fácilmente en los grandes distribuidores. [Gabriel M. Verd]

Lazcano, Rafael, *Tesauro Agustiniano*. Tomo II: Álvarez de Toledo-Asensio Aguirre, Pozuelo de Alarcón (Madrid), Rafael Lazcano (editorial), 2018, 399 pp. [978-84-09-03057-6]

A muy buen ritmo sigue la publicación del magno *Tesauro Agustiniano* de Rafael Lazcano, una obra imprescindible para investigadores y centros académicos. Contiene 217 autores o personajes bio-bibliografiados y 6483 referencias bibliográficas, todas descritas con mucho detalle: las obras de los autores, publicadas e inéditas, fuentes y estudios. En cuando a las primeras, están tanto las que

se encuentran en publicación exenta, como las publicadas en libros y artículos, y que Rafael Lazcano ha despojado con gran laboriosidad y beneficio para los lectores. También se elencan los manuscritos, lo que supone una amplia investigación archivística por parte del autor. Por ejemplo, la copiosa producción musical de Manuel Aróstegui Garamendi (1854-1903), de cuyas partituras da cuenta una por una, aunque están en gran parte inéditas. Se incluye autores contemporáneos, algunos casi centenarios, como el filósofo Saturnino Álvarez Turienzo (1920-), que es el autor tratado con más extensión en esta obra, y Teófilo Aparicio López (1924-), con 260 entradas bibliográficas. Sin que podamos olvidar al agustino recoleto José Anoz Gutiérrez (1943-2017), uno de los mejores agustinólogos españoles de todos los tiempos, del que podemos resaltar las traducciones de los últimos sermones de San Agustín y sus aportaciones a la cronología de las obras del Hiponense. De los autores clásicos destaco a Pedro de Aragón (1545/46-1592), teólogo y profesor en la Universidad de Salamanca. Y de las religiosas, la sierva de Dios Antonia de Jesús (1612-1695), fundadora de las agustinas recoletas de Andalucía; la escritora mística Ana Felipa de los Ángeles (1664-1710); y un personaje relevante en la historia de España y Portugal, Ana de Austria (1568-1629), hija natural de don Juan de Austria, primero agustina y al final abadesa del monasterio cisterciense de Las Huelgas, implicada en la célebre conspiración del «pastelero de Madrigal». En el terreno de la santidad tenemos al beato Dámaso Arconada Merino (1904-1936), que dio testimonio de su fe en 1936 en Paracuellos del Jarama, y a María Caridad Álvarez Martínez (1933-1994), de las Agustinas Misioneras, mártir en Argelia, beatificada el 8 de diciembre de 2018. Como se advirtió en el primer volumen, también se incluyen autores que, después de salir de la orden agustiniana, realizaron una destacada labor de investigación, como el paleógrafo Gregorio de Andrés Martínez (1919-2005), catalogador incesante de fondos griegos: de la Biblioteca Nacional, de la Real Academia de la Historia, de la Fundación Juan March, de la Universidad Complutense, de otros centros, y principalmente de la Biblioteca Real de El Escorial, durante sus años de director de la misma como agustino. Además de la bibliografía, hay que alabar las biografías de los autores –muy legibles y, con frecuencia extensas– como la de Agustín Antolínez (1554-1626), obispo de Ciudad Rodrigo, y la de Francisco Armañá Font (1718-1803), obispo de Lugo y arzobispo de Tarragona, ambos con la reproducción de sus lápidas mortuorias en latín. Con este nuevo volumen, no solo se pone al alcance de los investigadores un instrumento utilísimo de conocimiento, sino que podemos apreciar la gran contribución intelectual de la familia agustiniana en todos los ámbitos del saber. [Gabriel M. Verd]

LELAND SAAR, E., *Luther and the Reformation of the later Middle Ages,* Cambridge, Cambridge University, 2017, 12+399 pp. [978-1-107-18722-1]

El autor se ha especializado en investigaciones sobre los autores pertenecientes a la tradición agustiniana en la tardía Edad Media. El hecho de que Lutero sea un autor que queda encuadrado en este mundo teológico es lo que ha movido a Eric Leland a embarcarse en este trabajo, con la convicción de que sus conocimientos sobre el agustinismo en la Edad Media tardía lo capacitaban para mostrar cosas de la persona, y sobre la persona de Lutero, que habrían escapado a la consideración de otros estudiosos que no contaran con un conocimiento como

el suyo sobre las corrientes agustinianas de finales de la Edad Media. El libro está pensado para especialistas en Lutero, para expertos en la Alta Edad Media y la Reforma, y para cualquier persona que se interese por la persona de Lutero, enmarcada en su contexto histórico; aspecto éste al que presta especial atención el autor. Sin renunciar a esta vertiente histórica, confiesa que este libro no es una biografía; es un ensayo sobre Lutero y su contexto, en el cual inserta sus propias interpretaciones, la visión que tiene del protagonista de su ensayo, así como los enfoques o ideas que Lutero le sugiere. Frente a la tendencia a presentar a Lutero como si no hubiera evolucionado a lo largo de su existencia, Eric Leland subraya el que el propio Lutero no se presentó a sí mismo siempre de la misma manera. Al menos hasta 1520 la firma de sus cartas testimonia que se presenta como el hermano *Martín Lutero*. Luego pasó a firmarlas como *Martín Lutero, agustino*. A partir de 1522 firmará simplemente como *Martín Lutero*. Respecto a su evolución interior, se hace observar que Lutero descubrió la justificación por la fe, sus fundamentales principios hermenéuticos y exegéticos, así como su oposición al papado, al que identificaba como la sede las intromisiones diabólicas en la Iglesia, considerándose todavía, al mismo tiempo como un creyente, obediente y observante ermitaño de san Agustín. Por ello el autor intenta corregir a los autores protestantes que identificaron su descubrimiento interior con su ruptura con Roma y también a los católicos que se afanaron por encontrar un punto concreto en que se produjera esa ruptura. Una consecuencia que brota de este punto es que el comienzo de la primitiva Europa moderna no se inició con la ruptura reformadora de Lutero ni con la publicación de sus 95 tesis. Respecto a su lugar dentro del tardío agustinianismo medieval, resulta esclarecedor comprobar que Lutero fue un producto del reformismo de la Edad Media tardía y acabó él mismo influyendo en la evolución de dicho movimiento. Los acontecimientos sucedidos en torno a Lutero llevaron a la sociedad del continente europeo a desembarcar en un mundo diferente del vivido hasta entonces. Frente a los posicionamientos confesionales respecto a su figura, el autor ha intentado acercarnos a un punto de vista realmente interesante: cómo se veía Lutero a sí mismo y cómo contemplaba los intentos de reforma que se dieron en la Edad Media tardía. [Antonio Navas]

DE LUIS VIZCAÍNO, P., *El Monacato de san Agustín. Comunión, comunidad, ministerio,* Guadarrama (Madrid), Agustiniana, 2018, 379 pp. [978-84-92645-65-7]

El autor acomete el estudio del monacato tan como lo concibió san Agustín, no sólo por su interés intrínseco, sino también por el hecho de que su modo de concebir la vida religiosa ha perdurado hasta nuestros días. Estas páginas serán de gran utilidad para las personas que desconocen de san Agustín su faceta de monje. No sólo fue monje sino también fue fundador de monasterios. En este libro se muestra el ideal monástico personal de san Agustín, así como los que se asociaron a su proyecto. Al autor le importa también el que el conocimiento mejor del carisma monacal de san Agustín pueda servir para seguir inspirando nuevas formas de vida consagrada en la actualidad. Porque san Agustín hizo de la tradición monástica un traje a su medida, que es lo que tendrán que seguir haciendo todos los que pretendan idear nuevos modos de vivir en religión. Para san Agustín la vida monástica se sitúa en el mismo núcleo de la vida cristiana, ya que es un modo de vida que manifiesta el auténtico ser de la vida cristiana.

Vida monástica que se inserta en la Iglesia como parte fundamental de su ser y no como una institución paralela. San Agustín dota a la vida monástica de un carácter evolutivo, que la hace capaz de irse adaptando a las diversas circunstancias que la afectan en la sociedad y en la Iglesia. Todo ello impulsado por el motor interior que buscaba conseguir la unidad de las almas y los corazones en el amor a Dios. En este volumen se ofrece una visión global del monacato agustiniano, que incluye su perspectiva histórica, así como la literaria y la doctrinal. El estudio consta de tres partes: la primera describe las diversas etapas en las que se desarrolló el monaquismo agustiniano; la segunda presenta los textos considerados más importantes de la reflexión de san Agustín sobre la vida monástica; la tercera ofrece una presentación sistemática de la concepción monástica del santo. Con ello el autor abarca tres enfoques referidos a la experiencia, la reflexión y el sistema. Él mismo advierte que la experiencia y la reflexión proceden de san Agustín, mientras que el sistema es elaboración del autor de este estudio. A la hora de mostrar la doctrina de san Agustín sobre este tema se ha preferido una presentación en la que prime la explicación sobre la literalidad de los textos, para hacer más asequible el contenido. Todo ello atendiendo a cuatro categorías que han servido para organizar el estudio: teología, antropología, ascesis y ministerios. Especial importancia, como texto, tiene la obra conocida de san Agustín como *Regla;* texto que es considerado de forma unitaria. Como citas se seleccionan las que tienen más que ver con la fuente o fuentes inmediatas de lo que se afirma en el texto, abandonando otras que harían más prolijo el contenido y más difícil de asimilar por el lector medio. Todo el estudio se sitúa en el terreno de la historia, con lo cual se utilizan términos antiguos como *monástico,* y no otros más actuales, como *consagrado* o *religioso*. San Agustín aspiraba a que quien asume el ministerio nunca olvide el cultivo personal, tan necesario para el bien de los que viven fuera del monasterio. [Miguel Gutiérrez]

MARENGO, G., *La nascita di un´enciclica. Humanae vitae alla luce degli Archivi Vaticani,* Vaticano, Lib. Edit. Vaticana, 2018, 284 pp. [978-88-266-0160-1]

Esta publicación aparece a los 50 años de la promulgación de la encíclica *Humanae vitae,* del papa Pablo VI. Esta encíclica continúa suscitando interés, discusiones e incluso polémica, a pesar del tiempo transcurrido desde su aparición. A través de un trabajo llevado a cabo en profundidad se reconstruye el camino por el que se llegó a este texto pontificio, buscando al mismo tiempo favorecer una mejor comprensión del mismo, profundizando en su mensaje, respetando lo más posible la unidad y la diversidad en su interpretación. Pablo VI publica su encíclica con la conciencia de que tiene el deber de proteger lo más posible la transmisión de la vida humana. Al mismo tiempo, no lo hace desde una perspectiva restrictiva o pesimista. Sus palabras están impregnadas por completo de la alegría de participar en la generación de un hijo, que debería ser para cualquier pareja motivo de gozo profundo. Según la mentalidad del papa los padres deben ser capaces de transmitir la vida pero sin detenerse en eso. Más bien deberían transmitir junto con el hecho biológico, el sentido de la vida, que servirá a la nueva criatura para orientar adecuada y cristianamente su existencia. Considerando la posibilidad de procrear como un honor que concede el Creador a la especie humana, esto trae consigo inevitablemente el sentido de responsabilidad con el que la pareja debe

cooperar con la obra del Creador en el seno de su familia. La participación en la procreación supone por tanto que los cónyuges piensen, preparen, acompañen y sostengan la nueva vida, colaborando a que la nueva criatura alcance su madurez personal y su incorporación adecuada a la comunidad humana. A 50 años de distancia la encíclica desautoriza el concepto de felicidad como meta del mero placer o de la realización personal, insistiendo en cuidar la importancia de la relación en la intimidad sexual, del enfoque personalístico de la concepción, así como de la armonía espiritual necesaria para que funcione la alianza conyugal según los planes de Dios. En opinión del papa todos los tiempos principales de la sociedad y de la cultura, del devenir histórico y de la condición humana, han sido decididos por el modo en el que se realiza y se comporta la diferencia existente en la alianza entre el hombre y la mujer. Parece claro que Pablo VI previó el aumento del enfoque individualista y narcisista en las relaciones humanas, denunciando sus consecuencias dañinas para el género humano y subrayando que el hombre y la mujer deben sostener con firmeza el timón de la historia a través de la transmisión de la vida. En esta investigación ha ejercido un influjo favorable el papa Francisco, permitiendo al autor la consulta de documentos del Archivo Vaticano todavía no accesibles a los investigadores. Una de las conclusiones que emergen de este estudio es que Pablo VI previó las dificultades que su encíclica podría encontrar en el campo católico, así como la comprensión que podría encontrar en el terreno laico. Todo este estudio está impregnado de un profundo interés para quien se sienta atraído por la problemática derivada de la actividad procreativa humana, especialmente desde el punto de vista de la fe y de la conciencia. [Miguel Gutiérrez]

Martínez Camino, J. A. (editor), *Victimas y mártires*. *Aproximación histórica y teológica al siglo XX*, Madrid, Encuentro, 2017, 451 pp. [978-84-9055-902-4]

En estas páginas se pueden encontrar las colaboraciones de diversos especialistas en el curso teológico que tenía el título que lleva este mismo volumen. Dicho curso fue organizado en memoria de los mártires de Nembra (Asturias), asesinados en 1936 por su condición de católicos. Con la perspectiva del nuevo siglo, salta a la vista que el siglo XX ha sido posiblemente el más violento de la historia, por la gran cantidad de víctimas que produjo, a pesar de ser el siglo de la Declaración de los Derechos Humanos. Los trabajos presentados están organizados en cuatro secciones con los siguientes títulos: El siglo de la violencia, El siglo de los mártires, Testigos del Inocente y Lección de Futuro. La primera sección destaca el siglo XX como un siglo lleno de guerras civiles, en el que la violencia racista produjo el genocidio armenio y el judío, todo ello alimentado por la violencia laicista. La segunda sección atiende a los cristianos del siglo XX, con los nuevos mártires de la Iglesia Ortodoxa Rusa, los mártires del siglo XX en España, los seminaristas mártires de Oviedo y los mártires de Nembra. La tercera sección analiza la clave del martirio cristiano, la relaciona con la afirmación de san Pablo sobre «lo que falta a los padecimientos de Cristo», se cita al Apocalipsis como una teología de la historia en clave martirial y se analiza el propio término de «mártir», como un neologismo de la patrística. La cuarta sección estudia a tres personajes, a los que se denomina como «profetas»: Dostoievski, Soljenitsin y Grossman; también recoge el testimonio de dos «maestros»: Peterson y Ratzinger; luego aparecen dos «testigos»: Teresa Benedicta de la Cruz y Vidal Luis Gomara; termina

esta cuarta sección con un trabajo sobre la fuerza de la misericordia, a propósito de los mártires del siglo XX. Al final del volumen el editor aprovecha para dar a conocer la colección Mártires del siglo XX, que ofrece la semblanza de mártires concretos del siglo pasado y que ya ha publicado 14 volúmenes. Una buena bibliografía, un índice de nombres y un índice general completan la publicación. [Miguel Gutiérrez]

MENOZZI, D., *I papi e il moderno*. *Una lettura del cattolicesimo contemporaneo*, Brescia (Italia), Morcelliana, 2016, 167 pp. [978-88-372-3005-0]

Ensayo que recorre la relación de la Iglesia con lo que solemos llamar modernidad y lo hace a partir de la especificidad de las posiciones del papado. Estos son los lemas que el autor propone: Pío X, la condena; Benito XV, la guerra moderna; Pío XI, la modernidad totalitaria; Pío XII, la modernización y la democracia "puesto que cristiana"; Juan XXIII, apertura; Pablo VI, más allá de una alternativa evangélica; Juan Pablo II, paradigma en búsqueda; Benito XVI, el fracaso; Francisco, un nuevo modelo. El conflicto iniciado en 1789 es presentado por el autor sólo a partir del pontificado de papa Giuseppe Sarto (1903), marcado por la crisis modernista (*Pascendi, Lamentabili*, 1907). Tras esa crisis lo moderno no es ya tan sólo un adversario al que combatir, sino un enemigo que ha penetrado en la Iglesia con la intención de destruirla. Después cada papa ha intentado definir un modelo de relación con la modernidad, entre continuidad doctrinal, pastoralidad y en algún caso innovación teológica. La bibliografía, además de un interesante apartado general, propone unas referencias acertadísimas sobre cada papado. Se trata de un ensayo generalista que hace una lectura abierta. A falta de nuevas investigaciones y nuevos estudios hermenéuticos para evitar que todo parezca una desigual sucesión de equivalentes intentos de relación entre Iglesia y modernidad, un ensayo como el presente resulta muy esclarecedor ante una problemática en eterno retorno. Según el autor, el libro trata de realizar "una interpretación sintética y complexiva" de esa evolución y de "ofrecer una contribución para una mejor inteligencia de la presencia católica en el mundo de hoy". Ciertamente lo consigue. [Josep M. Margenat]

MONTERO [GARCÍA], F., DE LA CUEVA, J. y LOUZAO, J. (editores), *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas,* Alcalá de Henares (E), Universidad de Alcalá, 2017, 607 pp. [978-84-16978-47-2]

El contenido de este libro es producto de la colaboración de un gran grupo de especialistas españoles e internacionales. En todo momento se ha buscado mostrar cuál es el estado de la cuestión de la historia contemporánea de la religión en España en el siglo XXI. La historiografía francesa ha ido por delante de este proyecto y ha servido de estímulo para su realización en España. Ha sido necesario superar la cerrazón de algunas instituciones religiosas, reacias a permitir que se investigara en sus archivos. Además, la historia religiosa de España ha estado circunscrita al mundo eclesiástico y ausente del mundo universitario. Este volumen es fruto del trabajo de un grupo de investigación que ha venido trabajando en estos temas desde el año 2002. En el centro de las investigaciones de este grupo ha estado siempre presente el conflicto entre el catolicismo y el laicismo en la España

del siglo XX. En estas páginas se puede tener acceso al resultado de un Encuentro Internacional en Alcalá de Henares en Abril de 2015 convocado para tratar todos estos temas, y en el que participó una veintena de investigadores. Los organizadores han tenido un gran interés por poner al día al lector sobre todo lo que se ha trabajado en este ámbito en los primeros quince años del siglo XXI. Junto con esto han cuidado mucho todo lo referido a la interdisciplinariedad de los trabajos. Entre los estudiosos internacionales que han enriquecido el producto final, se ha contado con investigadores procedentes de Francia, Italia, Portugal y Argentina. Esto ha permitido que la historiografía española pueda ser comparada con la de los países de procedencia de dichos investigadores. También se presta atención a lo sucedido en las diferentes regiones españolas, en concreto en Cataluña, País Vasco, Galicia y Andalucía. Sí se advierte en la introducción que, por diversas causas, no han podido ser incorporadas todas las potencias que vieron la luz en el congreso. El interés prioritario por el conflicto entre catolicismo y secularización (la dimensión política de este período histórico) ha sido compensado por la atención a otros aspectos como los socioculturales, los relacionados con la espiritualidad y la cultura devocional de ese momento. El enfoque que se da en estas páginas es realmente complejo y profundo, sustentado por una bibliografía que es a la vez completa y plural. Los estudios están agrupados en cuatro partes. La primera está dedicada al conflicto político-religioso entre 1808 y 2015. La segunda se centra en la jerarquía, el clero y los laicos. La tercera recoge una serie de nuevos enfoques. La cuarta va enfocada a la historiografía regional e internacional. En conjunto una gran aportación para ponerse al día en lo que se refiere a la historia religiosa más reciente en España. [Antonio Navas]

Montero García, F., *El Movimiento Católico en España, 1889-1936,* Alcalá de Henares (España), Universidad de Alcalá, 2017, 239 pp. [978-84-16978-35-9]

El hecho de que este estudio haya sido concebido en comparación con el enfoque historiográfico italiano conocido como *Movimiento católico* ayuda a apreciar mejor las características y el alcance del Movimiento Católico Español en la última década del siglo XIX y en el primer tercio del XX. En estas páginas se puede contemplar un panorama general de la organización y movilización de los católicos españoles durante la Restauración, la dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República. Se descubre con facilidad el clima general de enfrentamiento entre el catolicismo y el laicismo en multitud de ámbitos: la prensa, la escuela, la acción social, la acción asistencial y la acción política. En el trasfondo de las ideas de los católicos españoles de la época se puede descubrir una tensión interna entre un posibilismo dispuesto a dialogar con los nuevos tiempos y un integrismo decidido a no ceder un paso de lo que consideraba innegociable. Esta división interna fue producto de la gran dificultad que experimentaron los católicos para aceptar la secularización y sus consecuencias. Para entender la tensión social a que llevó esta situación, es preciso estudiar tanto el campo católico como el laico. El retrato mejor de ambos sectores se expresa en las críticas e imágenes de las que se sirvieron para combatir a sus adversarios; en el enfrentamiento que expresaban los discursos respectivos; en la iniciativas o acciones llevadas a cabo en rivalidad abierta en el campo de la educación popular o de la acción social. Del estudio que se presenta en este libro se deduce que la postura mayoritaria del mundo católico

español era posibilista, ya que aceptaba bastantes de los supuestos defendidos por el mundo laico: la secularización inevitable de la vida pública, la consolidación de la ideología liberal en la sociedad, así como las consecuencias inevitables de la misma, que aparecieron en las libertades de expresión, reunión y asociación, juntamente con las elecciones parlamentarias. La restauración católica aspira a realizarse dentro de ese marco al que no puede sustraerse, apoyado en la visión de León XIII, clarividente a la hora de comprender que esta era la vía más adecuada a seguir por los católicos españoles. El integrismo católico español fue desautorizado por León XIII, pero continuó creando tales tensiones entre los católicos españoles, que frustraron una inserción sin reservas en el nivel político, dejando la concordia para los aspectos de acción social. Otros factores adversos se unieron también para impedir que en España surgiera un partido católico democrático, como sucedió en Italia, Francia o Alemania. [Antonio Navas]

MORENO, D., *Casiodoro de Reina. Libertad y tolerancia en la Europa del siglo XVI,* Sevilla, Fundación Pública Andaluza "Centro de Estudios Andaluces", 2018, 262 pp. [978-84-948688-0-1]

Casiodoro de Reina fue un pionero en el campo de las traducciones de la Biblia a las lenguas modernas. Él tradujo la Biblia completa al castellano, con un lenguaje directo y fresco, al mismo tiempo que preciso. Su traducción fue revisada por Cipriano de Valera y es utilizada en la actualidad por millones de protestantes hispanos en todo el mundo. Para llevar a cabo su trabajo tropezó con enormes dificultades, entre las que sobresalen la persecución que desató contra él la Inquisición española a través de toda Europa, así como el rey Felipe II, que puso precio a su cabeza. La proeza llevada a cabo por él como traductor es de la misma importancia que la de Lutero cuando tradujo la Biblia al alemán. Los orígenes de su vida son desconocidos. Sí se sabe que era un monje jerónimo que luego se pasó al protestantismo. Es posible que fuera de origen judío o morisco, por el hecho de que escogió una rama de la orden jerónima que no exigía para entrar en ella el estatuto de pureza de sangre. La Inquisición española lo catalogó como dogmatizador, equivalente a maestro de herejes puesto que indujo a muchas personas a pasarse al protestantismo. Su interés por poner la Biblia en español a disposición de los españoles buscaba el que éstos se liberaran de la influencia de una Iglesia corrupta, acudiendo directamente a la palabra de Dios. No descartaba el hecho de que, si esta iniciativa suya llegaba hasta las autoridades del reino, la Monarquía Hispánica liberara una Europa cristiana. A este propósito dedicó su vida entera hasta tal punto que todo lo demás que hizo y emprendió no tuvo otra meta de fondo que poner la palabra de Dios al servicio del pueblo cristiano. A pesar de viajar por media Europa, su deseo de llevar la Biblia a todos se mantuvo intacto, actuando como pastor protestante siempre que le fue posible. En un tiempo tan revuelto doctrinalmente Casiodoro estuvo siempre de parte de quienes defendían que las verdades dogmáticas que podían extraerse de la Biblia eran pocas, y muy amplio todo el terreno de lo que era susceptible de interpretación. Con este planteamiento de fondo, siempre apoyó a quienes buscaban la paz, la concordia y la unidad de los cristianos. En el empeño eclesiástico por mantener la ortodoxia, siempre defendió que se tomaran medidas de tipo disciplinar, sin aplicar nunca castigos corporales para intentar devolver al redil a la oveja presuntamente desca-

rriada. Mientras que él se mantenía en una especie de terreno poco definido, para poder mantener el contacto y el diálogo con todo tipo de creyentes, la Europa del momento derivaba hacia los terrenos de la rigidez en las respectivas ortodoxias, a la exclusión de los disidentes y, finalmente, a las guerras de religión, que se extendieron por todo el continente. En esta biografía se tiene presente, como no podía ser menos, el pensamiento teológico de Casiodoro de Reina, por todo lo que aporta a la comprensión integral de su persona. El libro tiene una estructura cronológica, que busca que el lector lo acompañe en su peregrinar por media Europa. En cada uno de los bloques cronológicos que se presentan, se acentúan momentos o aspectos significativos de su vida, basándose en trabajos académicos de otros historiadores, así como en las propias investigaciones de la autora en los archivos españoles. Con todo, la autora es consciente de que siguen sin ser desvelados una serie de enigmas de la vida de Casiodoro: cuándo tomó conciencia de que se estaba apartando de la ortodoxia romana; cuándo se convenció de que si no huía su vida estaría en peligro; cómo integró en su visión cristiana la enorme decepción que le causó Ginebra, la ciudad de Calvino; qué personajes pudieron influir en su trayectoria confesional. A estas preguntas intenta contestar la autora moviéndose en un terreno a caballo entre la historia y la ficción. Con todo lo dicho Doris Moreno ha confeccionado un volumen que resultará apasionante para un gran número de lectores. [Antonio Navas]

Rosa, M. y al Kalak, M. (editores), *Lodovico Antonio Muratori. Religione e politica nel Settecento*, Florencia (It), Leo S. Olschki, 2018, 11+137 pp. [978-88-222-6545-6]

Este volumen contiene un conjunto de ensayos sobre la figura y el pensamiento de Lodovico Antonio Muratori. En la introducción se explica el porqué de este estudio sobre el intelectual natural de Módena, en Italia. Algo que lo ha favorecido ha sido el hecho de que en el último medio siglo han visto la luz numerosas publicaciones de obras a propósito de Muratori, sobre él mismo o sus escritos. En particular ha contribuido a un nuevo interés en la figura de Muratori el que el Centro Muratoriano haya abordado la edición de su correspondencia, de la que ya ha sido impresa casi la mitad de la totalidad. Su correspondencia ha abierto nuevos campos de investigación y ha proyectado nuevos puntos de vista sobre lo que ya se conocía de su persona y su obra. Algunas líneas interpretativas son claramente diversas de las que se usaron en el pasado. La génesis de las obras del autor se ha visto afectada por datos contenidos en sus cartas, que aportan precisiones y contextualizaciones importantes en cuanto a su pensamiento, en particular por la luz nueva que arrojan sobre sus propuestas de reforma religiosa, cultural y política, ya que su pensamiento se de desarrolla frecuentemente con un ritmo lento y gradual, que dificulta su adecuada comprensión. En sus cartas han aparecido tensiones a distancia, disputas entre bastidores, que se camuflaron tras comportamientos más moderados o un silencio prudente. También han iluminado sus cartas muchos importantes aspectos de su relación con el entorno italiano y europeo. En este libro se aportan las últimas investigaciones sobre Muratori, así como los últimos documentos descubiertos suyos o relacionados con él. Una riqueza especial de estos trabajos consiste en que entran en diálogo diferentes generaciones de estudiosos, lo que enriquece en gran medida el resultado, fruto como es de sensibili-

dades de tipo diverso, como son la histórico-religiosa, la filológica, la literaria, la jurídica, la filosófico-antropológica y otras. El título de la publicación testimonia que tanto la religión como la política son dos aspectos que no pueden estudiarse por separado en la edad moderna. Estos estudios no se centran en exclusiva en el propio Muratori, ya que se hacen eco de una amplia discusión compuesta de muchas voces y de un enfrentamiento que implicó a toda Europa. Especial atención se presta al «sistema Muratori», que equivaldría a la amplia red de contactos, intercambios y colaboraciones que puso en marcha a lo largo de más de cincuenta años. Con este enfoque resulta accesible obtener un ángulo visual de gran utilidad para constatar las tensiones de una época, así como las discusiones que tuvieron como protagonista al propio Muratori o lo implicaron debido a su lección de método y de mérito. La amplitud de la tarea movió a los organizadores a restringirse a la religión y la política como elementos inseparables, pero sin renunciar a tocar otras dimensiones, como la literaria, la historiográfica o el mundo del anticuario. La liturgia, la Biblia, las misiones jesuitas, la concepción de un cristianismo feliz, el mundo de la crítica documental, la paz de la Iglesia, la tensión entre espiritualidad francesa y reformismo muratoriano, son algunos de los temas de interés de este volumen. [Antonio Navas]

SÁENZ RUIZ DE OLALDE, J. L., *Historia de la Abadía de San Millán de la Cogolla (Siglos XV-XIX)*, Monasterio de Yuso (Rioja) – San Millán de la Cogolla (Rioja), Agustinos Recoletos – Fundación San Millán de la Cogolla, 2018, 653 pp. [978-84-17107-46-8]

Este libro abarca una historia global de la Abadía de San Millán de la Cogolla, desde el siglo XV hasta finales del siglo XIX. Los religiosos que formaban la comunidad no residían todos entre los muros del monasterio. Los más numerosos formaban parte de esta comunidad de residencia, pero hubo otros que pasaron parte de su vida en poblaciones, incluso muy lejanas del monasterio, como párrocos, vicarios parroquiales o como administradores de un buen número de propiedades del monasterio, tanto en la Rioja como en otras provincias del entorno. Tras las normales negociaciones, el monasterio de San Millán de la Cogolla se incorporó a la Congregación de San Benito de Valladolid en 1502. Esta incorporación fue objeto de numerosas vicisitudes, algunas de las cuales extremadamente desagradables, por la evidencia de que la vida monástica tradicional tendría que sufrir cambios inevitables, una vez incorporado el monasterio a la congregación benedictina. Las tensiones provinieron de diversos sectores. Por un lado, la Congregación de San Benito trató demasiado autoritariamente a los monasterios incorporados. Por otro, los Reyes Católicos querían que se guardara la regla de San Benito en dichos monasterios, sin recortes ni ningún tipo de dispensa. Ante esta doble actitud, los abades lucharon con todas sus fuerzas por mantener los privilegios y las facultades de las que habían gozado ininterrumpidamente durante siglos. La toma de hábito de los nuevos candidatos era un terreno en el que estas tensiones se hacían especialmente presentes, puesto que los abades solían comportarse como grandes señores medievales, que se sentían humillados al tener que solicitarla al prior o general de San Benito, de un talante mucho más sobrio y sencillo que el suyo propio. La historia que aquí se narra empieza a finales del siglo XV, para poder abordar la ruptura violenta que se produjo en una tradición

de siglos, describiendo los pasos que se siguieron en orden a la incorporación a la congregación benedictina, así como el descontento y el malestar que se produjeron en todos los monasterios de la congregación. Se incluye un estudio sobre el cenobio de Suso, que dio lugar a la gran abadía de Yuso, pero ciñéndose a los que el autor llama *monjes oficiales,* o sea, a quienes ostentaron cargos dentro y fuera de la abadía. El estudio describe en profundidad la vida de los monjes, atendiendo a aspectos como las procesiones con las santas reliquias, el horario de comunidad, la liturgia, el vestuario de los monjes, la oración, la música en la liturgia, la *lectio* divina, la clausura monástica, las prácticas ascéticas, el refectorio, el trabajo y la recreación. Especial atención merecen las relaciones entre los abades y los obispos de Calahorra. A partir de ahí se narran las desgracias que sufrió el monasterio por exclaustraciones o saqueos, hasta la llegada de los agustinos recoletos a San Millán. En un anexo se describen las aportaciones económicas voluntarias de los monjes. Todo un estudio de uno de los monasterios más señeros de España, tan ligado también a la evolución de la lengua castellana. [Antonio Navas]

Sánchez Herrero, J. coordinador, *Historia de las Diócesis Españolas*. Tomo 21. *Iglesias de Astorga y Zamora,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, 24+1410 pp. [978-84-220-2006-6].

Estamos ante el tomo 21 de la Historia de las Diócesis Españolas. En este caso de las diócesis de Astorga y Zamora. Dos diócesis de muy diverso recorrido a lo largo del tiempo, ya que la de Astorga se remonta al siglo III, mientras que la de Zamora fue erigida a caballo de los siglos IX y X. El volumen tiene una serie de características propias de una obra en colaboración. Mientras que la historia de la diócesis de Astorga está distribuida en cuatro partes bastante equilibradas respecto a su amplitud, la de Zamora agrupa de alguna manera los siglos X al XV, pasando luego a estudiar más ampliamente la historia de los siglos XVI-XVII, a los que se dedica un capítulo, continuando el relato con un capítulo especial para cada uno de los siglos XVIII, XIX y XX. A la historia de la diócesis de Astorga se añade un apéndice, que contiene un episcopologio, una selección de los documentos más importantes, una relación de concilios provinciales y sínodos diocesanos, una selección de hechos eclesiales de relevancia, así como un catálogo de santos, beatos, venerables y siervos de Dios. Similar es el apéndice que sigue al relato sobre la diócesis de Zamora. Contiene un episcopologio, una selección de documentos importantes, una relación de sínodos y concilios, una selección de hechos eclesiales de relevancia y un catálogo de santos y beatos. El tomo viene completado con un índice onomástico, de indudable ayuda para el caso de consulta. Tal y como se señala respecto al enfoque de la colección en la que se inserta la historia de estas dos diócesis, la misma se lleva a cabo con criterios de alta divulgación, siguiendo un línea genético-narrativa. Como trabajos realizados conforme a una plantilla común, hay una serie de aspectos que se analizan en cada una de las dos diócesis: organización territorial, los obispos de la diócesis, el cabildo catedralicio, el clero secular, el clero regular, los efectos de la reforma tridentina, la expresión de la religiosidad, entre otros. Este nuevo volumen de la colección viene a enriquecer eficazmente la historia de la Iglesia en España. [Antonio Navas]

SCHJØRRING, J. H. – HJELM, N. A. (editores), *History of global Christianity*.1: *European and global Christianity, ca. 1500-1789,* Leiden (PP. BB.)–Boston (EE.UU.), Brill, 2017, 9+457 pp. [978-90-04-34192-0] /2: *History of Christianity in the 19th century,* Leiden– Boston, Brill, 2017, 31+346 pp. [978-90-04-35280-3] /3: *History of Christianity in the 20th century,* Leiden-Boston, Brill, 2018, 11+526 pp. [978-90-04-30307-2]

El proyecto llevado a cabo en estos tres volúmenes fue concebido y llevado a cabo con un planteamiento internacional e interconfesional. Sus organizadores no han seguido un esquema histórico tradicional, sino que han procurado incluir todo lo que afecta a la vida humana, como son la política, la economía, la filosofía, el arte y todo lo que se conoce con el nombre de civilización. Lo primero que se constata en el primer volumen, de los tres que forman la obra completa, es que el cristianismo ya era una religión global en 1500, cuando empieza este estudio. Ya había cristianos en Asia y África antes de que los europeos desembarcaran en América. También había cristianos en Rusia y en el Imperio Otomano. En los años que se analizan en este primer tomo se da cuenta también de los movimientos de reforma que tuvieron lugar en Europa, con las consiguientes divisiones confesionales y con la aparición en escena de la Ilustración. Tras una introducción general, hay toda una serie de temas de interés, entre los que destacan: el catolicismo en España y Portugal, así como en sus imperios; la Iglesia Rusa; los cristianos en el Imperio Otomano; los cristianos en África y en Asia; guerras, hambrunas y epidemias; el cristianismo en Europa en los siglos XVI, XVII y XVIII; las iglesias cristianas en Norteamérica. El volumen cierra con una recapitulación de todo lo expuesto, con unas reflexiones acertadas. El segundo volumen retrata la dinámica de la cristiandad durante el siglo XIX. Esto se presenta a lo largo de diez trabajos que ponen de manifiesto la relación entre ideologías diferentes. Al final del siglo XIX ya no se limita el papel mundial del cristianismo a Europa y ambas Américas sino que, al mismo tiempo que se expandía a través de las misiones y el colonialismo, recibía el impacto del liberalismo y el socialismo, en el momento en que entraba en contacto con nuevas religiones. Todo ello produjo que la situación de la cristiandad a comienzos del siglo XX se viera seriamente modificada. Especial importancia tuvieron en este momento los acontecimientos en Rusia, África y Oriente Próximo. De entre los temas tratados destacan: la relación de la Iglesia con las revoluciones; el ultramontanismo católico y el concilio Vaticano I; el movimiento misionero protestante en el siglo XIX; la cristiandad en Rusia, Norteamérica, Iberoamérica, el Caribe, África, Oriente próximo y Asia durante el siglo XIX y los comienzos del XX; la cristiandad en el contexto de otras religiones mundiales, examinando sus dinámicas y desarrollos durante el siglo XIX. Al igual que en el volumen anterior se aportan unas reflexiones sintéticas a modo de conclusión. El tercer volumen no abandona los enfoques geográficos y cronológicos de los volúmenes anteriores, pero se fija especialmente en temas propios del momento que analiza, como son el Ecumenismo, el Antisemitismo y la cuestión de los Derechos Humanos. El marco histórico analizado busca mostrar el desarrollo de los acontecimientos a lo largo del siglo XX, a partir de las dos guerras mundiales, asomándose a la realidad de la sociedad postmoderna. Destacan entre otros temas: el cristianismo durante la Primera Guerra Mundial;

las Iglesias durante la Segunda Guerra Mundial; el cristianismo en Europa y Norteamérica entre las dos Guerras Mundiales; la relación entre el cristianismo, los derechos humanos y las nuevas orientaciones en el campo de lo social y lo ético; el movimiento ecuménico; el Vaticano II, primer concilio católico realmente universal, y la transformación operada, a partir de su celebración, en el catolicismo; antisemitismo, holocausto y reorientación; el cristianismo en el contexto de otras religiones de alcance mundial a lo largo del siglo XX; el cristianismo en Norteamérica, Iberoamérica, el Caribe, África, el Próximo Oriente, Asia, Australia, Nueva Zelanda, Rusia y el este de Europa, así como Europa en general durante el siglo XX. También este volumen termina con una conclusión que pone el broche final a un tomo especialmente amplio y denso. Los tres volúmenes conforman así un trabajo sintético sobre la historia del cristianismo como religión mundial, de gran valor para todos los interesados en conocer mejor los entresijos de su historia en los cinco últimos siglos. [Antonio Navas]

Serra Estellés, X., *Inventari dels Arxius Parroquials de la Safor,* Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2018, 234+13 pp. [978-84-95269-79-9]

En esta edición se presenta el volumen XVI de la colección *Monumenta Archivorum Valentina,* dedicada expresamente a inventariar los archivos parroquiales de la archidiócesis de Valencia, organizados por comarcas. En este caso se inventarían los pertenecientes a la comarca de la Safor, a saber, Almiserà, Almoines, Bellreguard, Castellonet de la Conquesta, La Font d´En Carròs, Sant Josep de Gandia, Las pedanías de Gandia-Benipeixcar (ésta de modo parcial), Gandia-Grau, Rafelcofer, Real de Gandia y Ròtova. En estas localidades se conservan libros sacramentales, visitas pastorales, libros de cofradías, libros de cuentas, entre otros, prácticamente en todos los casos a partir del siglo XVII. Con todo, en algunos casos se conservan registros de finales del siglo XVI e incluso alguno concreto del primer tercio del siglo XVI. El archivo de Santa Maria d´Oliva conserva procesos judiciales o correspondencia que se remontan hasta el siglo XV y 49 pergaminos, en uno de los cuales se conservan unas cláusulas testamentarias de 1402. Todo el material histórico de los archivos parroquiales de la Safor se encuentra a disposición del investigador en la Sala de Consulta de l´Arxiu Diocesà. El propio autor ha hecho todos los esfuerzos posibles por contener la ingente pérdida de documentación que se sigue dando, a pesar de lo ya rescatado y conservado. La serie en la que se incluye esta publicación está respaldada por el buen hacer académico de la Facultad de Teología «San Vicente Ferrer» de Valencia. La mitad de los volúmenes de la colección han sido producto de la investigación de Xavier Serra Estellés, que sigue aportando, con este nuevo volumen un gran instrumento de investigación para la historia de la Iglesia y de España en la archidiócesis de Valencia. [Antonio Navas]

Steigerwald, G., *Die frühchristlichen Mosaiken des triumphbogens von S. Maria Maggiore in Rom,* Ratisbona, Schnell & Steiner, 2016, 239 pp. [978-3-7954-3070-2]

En este libro se proporciona un nuevo enfoque sobre los mosaicos cristianos primitivos de la basílica de Santa María la Mayor, considerados en su significado global. Esta basílica está considerada como la más importante y más grandiosa

de Roma, que contiene además un ciclo de mosaicos propio de las iglesias más antiguas. Y eso que se han perdido gran cantidad de mosaicos que decoraban los muros de las naves, así como el muro de la entrada principal al edificio. Originalmente había 42 mosaicos, de los que sólo se conservan 27. Los mosaicos del ábside se han conservado fundamentalmente bien, a pesar de algún que otro estropicio. El número de ventanas con que constaba era el doble de las que tiene actualmente. La mitad de ellas fueron cegadas durante el siglo VIII. Antes de este hecho se conseguía inundar de luz la nave central, provocando así que los mosaicos lucieran mucho más que en la actualidad. Mientras los mosaicos del arco de triunfo presentan imágenes de figuras de gran tamaño, de corte ceremonial y festivo, que inspiran reposo y tranquilidad, las figuras de la nave son más pequeñas, movidas y vitales, en el marco de un rico paisaje. El estudio de los mosaicos se concentra en las figuras de los mosaicos del arco de triunfo, así como en las figuras de mayor tamaño de la nave. Son estas figuras concretas las que constituyen el centro de gravedad de este análisis iconográfico. Y así como hay una gran cantidad de estudios de los mosaicos del arco de triunfo, éste es el primer estudio en que las figuras del arco se relacionan con las figuras mayores de la nave de la basílica. El autor ha tenido en cuenta los estudios anteriores sobre los mosaicos, al objeto de fundamentar adecuadamente su interpretación del ciclo que se conserva en la basílica de Santa María la Mayor. Para la correcta interpretación del ciclo de mosaicos conviene no olvidar que los papas posteriores a Constantino estuvieron preocupados por contrarrestar la magnificencia de las construcciones paganas con otras similares de inspiración cristiana. Como San Juan de Letrán, San Pablo Extramuros y San Pedro del Vaticano estaban situadas en las afueras de la ciudad, tuvieron especial interés en edificar un gran templo en el corazón de la urbe, en la colina del Esquilino. Esta obra fue comenzada por el papa Celestino I y completada por el papa Sixto III, no sólo con el propósito mencionado sino también con el de contrarrestar las enseñanzas de Nestorio que, al oponerse al título de María como Madre de Dios, arrojaba también sombras sobre la propia divinidad de Cristo. Esto deja claro que el principal propósito del ciclo de mosaicos de Santa María la Mayor tenía por objeto proclamar claramente la divinidad de Cristo para contrarrestar las afirmaciones de Nestorio. La disposición de los mosaicos no sigue una línea cronológica, sino temática y todo lo referente a María está escogido con vistas a afirmar con rotundidad la divinidad de Cristo. Junto a María se aporta el testimonio de la divinidad de Jesús, que confesaron otros personajes como san José, san Pedro, Simeón y Ana, a los que se añadieron representantes del poder romano junto con representantes del poder fuera del imperio, como eran los Magos. La Sibila de Eritrea y el poeta Virgilio, son aducidos igualmente como testigos. Todo este contenido ideológico viene completado por un análisis iconográfico exhaustivo que consigue su objeto de dar a conocer y saborear el ciclo de mosaicos de la basílica de Santa María la Mayor. [Antonio Navas]

TEITLER, H. C., *The last pagan emperor. Julian the Apostate and the War against Christianity,* Nueva York, Oxford University, 2017, 33+271 pp. [978.0.19.062650.1]

Este libro se centra en un aspecto concreto de la vida de Juliano el Apóstata y el autor del estudio advierte al lector de que ha tenido en cuenta tanto los hechos

de su vida como las ficciones que se crearon en torno a su figura. Trata de establecer si los cristianos fueron perseguidos y, si lo fueron, en qué medida. También distingue entre las persecuciones que pudo ordenar él mismo y las que pudieron llevar a cabo otros sin su consentimiento. Igualmente analiza el eco posterior de estas supuestas persecuciones que, según algún testimonio antiguo, habrían costado miles de vidas a lo largo y ancho de todo el Imperio romano. Especialmente interesante resulta saber que Teitler ha utilizado, junto a otras fuentes, los propios escritos del emperador que, en este punto, superó a cualquiera de los demás emperadores romanos en el número de obras que escribió. Destaca en este punto su correspondencia, que nuestro autor evalúa como una fuente de información de gran valor. Juliano escribió en su lengua materna, el griego, aunque dominaba igualmente el latín, y el contenido de sus textos lo complementa nuestro investigador con los datos extraídos de monedas, leyes e inscripciones en piedra. Entre sus fuentes se apoya en dos personajes paganos como el emperador, Ammianus Marcellinus y Libanio, que conservan bastantes datos que sólo nos han llegado por su aportación. La opinión de la casi totalidad de los autores cristianos es desfavorable para Juliano. Destacan en este sentido Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo. Lo mismo sucede con Filostorgio, Sócrates, Sozomeno, Teodoreto y Rufino; todos ellos siguen la opinión de Eusebio de Cesarea, que fue el primer historiador de la Iglesia. El mismo caso se da en cuanto a los relatos de las *passiones* de los mártires ejecutados, real o supuestamente durante el reinado de Juliano. En el caso de los testimonios cristianos Teitler se muestra muy cauto, al considerarlos, al menos inicialmente, como potencialmente parciales. Por todo lo dicho el autor manifiesta que se ha visto en la necesidad de comprobar constantemente la veracidad de las fuentes. Así como los escritores favorables a Juliano pueden decantarse ocasionalmente a su favor, también los autores contrarios al emperador pueden ofrecer datos fiables de su vida, a pesar de su animadversión hacia su persona. Como muestra de sus deseos de ser lo más objetivo posible sobre la memoria de un personaje tan controvertido, cita al poeta español Prudencio, que ofrece una semblanza suya muy ponderada: reconoce que fue un general valiente, aunque considera que cometió la locura de abandonar el estandarte de la cruz. También lo considera un excelente legislador y un defensor excepcional de los intereses de sus súbditos. Por el contrario, aunque recuerda que no apoyó a la religión verdadera, reconoce que nunca descuidó sus deberes para con el imperio. En ningún caso menciona que persiguiera a los cristianos ni lo presenta como un fanático intolerante. Los propios escritos de Juliano muestran más bien una actitud tolerante hacia los cristianos. Este estudio de Teitler es realmente de una gran ponderación y de un gran valor histórico para la mejor comprensión de un emperador tan controvertido como Juliano el Apóstata. [Antonio Navas]

Tras las huellas de Dios en la historia. Cuaderno de viaje de peregrinos a Tierra Santa, Madrid, Universidad Francisco de Vitoria, ^{3}2018, 303 pp. [978-84-16552-88-7]

Tal y como han querido presentar este libro sus autores, harían falta varias líneas para nombrarlos a todos, ya que han querido diferenciar la autoría del texto y la de los responsables de la fotografía (tanto de cubierta como de las interiores, con un total de trece personas distintas). En todos ellos ha primado el deseo de dar a

conocer y valorar en toda su medida la Tierra Santa, sobre todo con vistas a que los lectores la visiten, que es la mejor forma de darle utilidad a este cuaderno de viaje. Lo sucedido allí desde el siglo XX antes de Cristo ha inspirado nuestra cultura y continúa interpelándonos interiormente. En esa tierra el pueblo de Israel ha sido un testimonio viviente de la existencia del único Dios, mientras que Jesús ha transformado la historia con sus hechos y palabras, como ese propio Dios presente en nuestra humanidad. Se puede visitar siendo creyente o no siéndolo, pero será muy difícil que el visitante no perciba que está en una tierra misteriosa y santa, capaz de tocar el corazón de cualquiera. Frente al anhelo de toda la humanidad por encontrar un sentido para su vida y por relacionarse adecuadamente con Dios, es precisamente en esta tierra, de pequeña extensión, en donde un pequeño pueblo comenzó a decir que Dios había entrado en su historia. Y, por si faltaba algo, en el siglo primero de nuestra era, aparece Jesús, a quienes sus seguidores identifican con eses Dios afecto al pueblo judío, que aparece en esa tierra para compartir la vida de los hombres y mujeres, inicialmente de su tiempo, pero también de los pertenecientes a las generaciones posteriores. Fue en esta tierra en la que Jesús encargó a sus discípulos que evangelizaran a todos los pueblos. Solamente la religión cristiana afirma que Dios se ha manifestado a la humanidad en carne mortal, precisamente en esta misma tierra. Una tierra que sigue mostrando a quienes la visitan que Dios la ha tocado con su presencia, con su presencia física humana. A propósito de todo lo vivido por Jesús en estos lugares tiene especial importancia el adverbio *aquí*. Constantemente se puede comprobar que la multiplicación de los panes sucedió *aquí*. Que el Sermón del Monte se escuchó *aquí*. Que Jesús fue crucificado y murió *aquí*. Que resucitó al tercer día precisamente *aquí*. Es posible contemplar en esta tierra los mismos panoramas que Jesús contempló. En Tierra Santa es posible, como en ningún otro lugar, decir como el evangelista san Juan, que podemos hablar de lo que en ella se percibe y experimenta. Como guía para el peregrino esta obra es realmente completa: trata la geografía y la historia; los principales lugares santos; el fundamento histórico de lo que sucedió en esta tierra; la cronología, principales fiestas judías, la dinastía de Herodes. En suma: una excelente guía para quien desee visitar Tierra Santa con una base sólida para disfrutar de la experiencia. [Antonio Navas]

VANNIER, M. A. (directora) *Judaïsme et christianisme chez les Pères* (JAOC-8= Judaïsme ancien et origines du christianisme), Turnhaut (B), Brepols, 2015, 364 pp. [978-2-503-56572-9]

La publicación del Congreso de Metz (2014) amplía la difusión de un importante encuentro científico sobre las relaciones entre judaísmo y cristianismo en la época patrística. Las fronteras entre ambas pertenencias religiosas en el siglo segundo han sido objeto de renovadas investigaciones en los últimos años. Existe un grupo sobre la *Biblia de Alejandría* del Centro francés de investigación científica (el conocido por sus siglas como CNRS) que centra su desarrollo en las relaciones entre los Padres de la Iglesia y el judaísmo sinagogal, pues es con éste, y no con el judaísmo rabínico, con quien se confrontaron los Padres. De hecho, uno de los estudios plantea la eterna cuestión del paso de los gemelos (judaísmo/ cristianismo) a la tríada ("trillizos") judaísmo (sinagogal), rabinismo y cristianismo. En el libro se subrayan las posiciones de algunos padres como Ignacio de Antioquía –el primero en utilizar la palabra "cristianismo"–, Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán,

Agustín de Hipona o Isidoro de Sevilla. El libro, y no es esto lo menos importante, aporta nuevas perspectivas sobre el problema de la traducción y la interpretación. [Josep M. Margenat]

7. Teología, historia y espiritualidad de la Compañía de Jesús

Álvarez de los Mozos, P., *Servir a los pobres, promover la justicia. Panorámica histórica del apostolado social de la Compañía de Jesús,* Bilbao, Mensajero, 2018, 406 pp. [978-84-271-4229-9]

Se arranca de un punto de partida indiscutible, que es tener en cuenta que el servicio a los pobres formó parte de la misión de la Compañía de Jesús desde sus principios. La Compañía restaurada, una vez vuelta a la vida, se encontró con un tipo de pobres muy diferente al que existía en tiempos de san Ignacio de Loyola, los pobres resultantes de la nueva organización del trabajo provocada por la revolución industrial. El impulso que necesitaba la Compañía para dedicarse a fondo a este nuevo mundo provino de la encíclica *Rerum novarum* de León XIII. A esta forma de ayudar a los nuevos pobres se la denominó en la Compañía como Apostolado Social. Naturalmente que se buscaba ayudar a los más necesitados, pero también se aspiraba a influir en cambios sociales que favorecieran a los que menos tenían. Todo ello ilustrado por la palabra *apostolado,* por considerarse que esta labor tenía de fondo los mismos propósitos evangelizadores que el apostolado educativo o el intelectual. Justo desde el momento en que aparece la encíclica (1891), es desde donde estas páginas van a trazar la evolución histórica del Apostolado Social en la Compañía de Jesús. Puesto que la situación histórica no ha sido la misma en todos los países, se va proporcionando el marco existente en cada uno de ellos para una mejor comprensión de los acontecimientos que se narran. La escucha del Espíritu ha dado como resultado que los jesuitas protagonistas de esta historia (y sus valiosos colaboradores) hayan dado muestras de una creatividad, audacia y generosidad nada comunes. En el último capítulo se proporcionará la síntesis de realidades tan diversas, que no es otra que la espiritualidad ignaciana que subyace a todas las iniciativas. Por supuesto, también les ha influido el reflejo de la evolución eclesial en este campo, tanto en realizaciones como en reflexión. Cada capítulo incorpora una breve síntesis en que se hace una valoración de su contenido. El autor ha buscado ofrecer una visión de conjunto, renunciando a la exhaustividad, aunque completando a través de notas indicios a seguir por quien quisiera profundizar en determinados aspectos de la labor social de la Compañía. El contenido está organizado en tres partes: el camino de preparación, la consolidación y las evoluciones posteriores. Hay que destacar que este apostolado se ha realizado siempre en diálogo con la realidad, que podía proporcionar los signos de los tiempos necesarios para acertar en la misión. [Antonio Navas]

Begheyn, P., *Jesuit Books in the Dutch Republic and its Generality Lands 1567-1773,* Leiden (PP.BB.)–Boston (EE. UU.), Brill, 2014, 16+454 pp. [978-90-04-27060-2]

En estas páginas es posible encontrar el fruto de un trabajo muy amplio, llevado a cabo por el autor consultando bibliotecas, colecciones privadas, abadías, mo-

nasterios y anticuarios de libros, así como llevando su búsqueda a seguir la pista a libros jesuitas antiguos a través de internet. Este trabajo lo ha ido desarrollando el autor a través de veinte años de paciente investigación. Para la misma ha tenido en cuenta la ingente labor bibliográfica jesuítica de Carlos Sommervogel. En este sentido ha conseguido encontrar libros citados por Sommervogel pero de los cuales no dejó publicada una descripción, y que ahora ha sido posible tenerla por el trabajo imponente del jesuita Paul Begheyn, autor de este libro. Así mismo le ha seguido la pista a diversas instituciones de la época, que cambiaron de denominación, haciendo así más dificultosa la búsqueda de los ejemplares jesuíticos. En este volumen se puede encontrar bibliografía de jesuitas concretos, bibliografía de ciudades holandesas con el nombre de impresores y libreros de esas ciudades, bibliografía de instituciones libreras holandesas de gran valor instrumental para el investigador (como la casa Elzevier), bibliografía referente al teatro escolar jesuita en los Países Bajos, también a colecciones de emblemas jesuíticos, así como bibliografía especializada en determinados períodos de tiempo. Especialmente importante ha resultado ser el *Short Title Catalogue Netherlands (STNC),* con cita de todos los libros impresos en holandés entre 1540 y 1800. Ésta es sólo la más importante entre las colecciones digitales consultadas por Begheyn. En esta edición puede comprobarse que los jesuitas de los Países Bajos ejercieron a fondo la vocación de apóstoles de la imprenta. Se organizan las ediciones de manera que se distingue entre las publicaciones llevadas a cabo por los propios jesuitas y las que realizaron otras personas o instituciones. El volumen se cierra con un apéndice de gran interés sobre la correspondencia que mantuvieron los jesuitas en relación con la publicación de libros. Una vez analizado el contenido de esta publicación de Paul Begheyn, es de justicia concluir que su trabajo completa y amplía el llevado a cabo por Sommervogel, con lo que eso significa [Antonio Navas]

BELCHER, W. L., *The Jesuits in Ethiopia (1609-1641): Latin Letters in Translation,* Wiesbaden (Al), Harrassowitz, 2017, 16+272 pp. [978-3-447-10879-9]

Las cartas que se editan en este volumen corresponden fundamentalmente al tiempo del reinado de dos emperadores de Etiopía, un padre y un hijo, el primero de los cuales abrazó el Catolicismo Romano y lo declaró la religión oficial de Etiopía, mientras que su hijo (el segundo de los emperadores) expulsó a los jesuitas del país, y volvió a la ortodoxia oriental, parece que fuertemente influenciado por el sector femenino de la corte, así como por los aristócratas del país. Estas cartas constituyen un documento fascinante del encuentro entre las civilizaciones europea y africana, así como entre el Catolicismo Romano Occidental y la Cristiandad Ortodoxa Oriental. Se dan a conocer detalles de la misión jesuita respecto a sus actividades teológicas, políticas y educativas. Porque los jesuitas producían una gran cantidad de documentos, que enviaban a Roma, describiendo sus actividades misioneras y comunitarias, constituyendo así una fuente historiográfica preciosa. Estos documentos solían estar organizados sistemáticamente, dando cuenta de la historia del país al igual que de la historia de la misión. Resaltan, entre los datos que proporcionan, los métodos misionales, los procesos de conversión, la actitud de los nobles del país y de las comunidades locales hacia el catolicismo. Contienen también, por supuesto, el punto de vista de los jesuitas sobre el cambio social, político y religioso en el país, así como sobre su historia. Afortunadamente

su contenido se puede comparar con textos de otra proveniencia, con lo que la visión de lo sucedido se enriquece en gran manera. De todo ello se deduce la enorme complejidad de este período de la historia de Etiopía y de la propia Compañía de Jesús. La traducción de estas cartas es de una gran importancia por el hecho de que gran parte de los estudiosos sobre Etiopía y África no dominan el latín, con lo que su contenido les habría resultado inaccesible. Destaca en estos textos la intolerancia que mostró el patriarca Mendes hacia las prácticas religiosas de Etiopía, con lo que abocó al fracaso a la misión jesuita. A la traducción propiamente dicha la preceden dos introducciones. La primera es de carácter histórico y narra el proceso de evangelización llevado a cabo por los jesuitas en Etiopía, dando cuenta de las razones de su fracaso, así como de los posibles responsables del hundimiento de la misión. La segunda introduce propiamente a la propia traducción de las cartas, dando razones del procedimiento seguido. Se abarcan apartados como la sintaxis, el estilo, el uso de los pronombres, la puntuación, los párrafos, los nombres de personas y lugares, los términos técnicos o las citas bíblicas. En la edición se ha procurado que las notas al texto fueran moderadas en número y van referidas a proporcionar información adicional de algún pasaje concreto, dar razón de la elección de una traducción determinada, o atraer la atención del lector sobre algunas características destacables del texto latino original. Todo un trabajo de edición al servicio de los investigadores que ya, en sí mismo, es una fuente historiográfica de gran relevancia. [Antonio Navas]

Benci, F., (Introducción, traducción y comentario de P. Gwynne) *Francesco Benci´s Quinque martyres*, Leiden (PP. BB.) – Boston (EE. UU.), 2018, 14+739 pp. [978-90-04-35660-3]

El jesuita Francesco Benci, en cuanto conoció la muerte violenta de los cinco jesuitas que formaban el grupo de Rodolfo Acquaviva, todos ellos misioneros en la India, inmediatamente se puso a componer un poema en hexámetros latinos, para conmemorar adecuadamente el martirio de los cinco. El poema tiene un gran atractivo, tanto por sus resonancias clásicas impecables como por su contenido. Constituye un ejemplar valioso del intento de revitalizar la poesía clásica (especialmente la de Virgilio en la Eneida), convertida ahora en un panegírico de contenido cristiano, en alabanza en este caso de la vocación jesuita. La naturaleza de su contenido es didáctica e intenta recordar, en forma especialmente directa, algunas lecciones de moral para ayuda de quienes se vieran ante la necesidad de elegir, soportar o aceptar situaciones tan peligrosas potencialmente como las sufridas por los protagonistas del relato. Este horizonte pedagógico es tanto más comprensible, cuanto que va dedicado principalmente a los estudiantes jesuitas, todavía en proceso de formación. Para ellos especialmente sería iluminador tener en cuenta adónde podría llevarlos el cumplimiento del cuarto voto de «obediencia al papa respecto a las misiones» que podría encomendarles misiones con riesgo de su vida incluido. Los acontecimientos iniciales del relato se refieren a la misión llevada a cabo por Acquaviva ante el emperador Julâl-ud-Dîn Muhammad Akbar, que los invitó junto con miembros de las religiones hindú y musulmana, para encontrar un punto de contacto común entre todas las religiones y que los trató con total deferencia. Ante la imposibilidad de convertir al emperador a la fe cristiana los misioneros se volvieron a las clases más bajas de la India, lo que concluyó en

el violento martirio que sufrieron. Este poema tenía además otro propósito, que era el de procurar la eventual beatificación y canonización de los cinco mártires en el futuro. La forma en que está construido el poema busca llevar al lector a la escena del martirio, como si estuviera presente en ella, produciendo un fuerte impacto emotivo en él. Con esto el padre Francesco Benci abre la puerta a un tipo de literatura que inspirará, ya en los momentos primeros de la Compañía de Jesús, a jesuitas futuros (hasta doscientos años más tarde) que se dedicaron a exaltar en forma semejante a compañeros de tiempos posteriores. El poema se hizo tremendamente popular desde el principio y fue utilizado por los profesores para que los estudiantes pudieran volverse expertos en la métrica latina clásica, sin necesidad de utilizar a Virgilio, con lo que se podría evitar el hipotético contagio pagano que podrían recibir del autor romano. Con esta publicación Paul Gwynne pretende rescatar la memoria del padre Francesco Benci, que acabó siendo prácticamente un desconocido para historiadores, tanto literarios como religiosos. [Antonio Navas]

CAMARERO, CALANDRIA, E. y CORTÉS MARTÍNEZ, F. (coordinadores), *Amor a lo visible*. *Tras las huellas de la Compañía de Jesús en Córdoba* (catálogo de la exposición), Córdoba, Universidad Loyola Andalucía, 2018, 219 pp. [978-84-09-04848-9]

Esta exposición ha sido organizada con motivo del 450 aniversario de la muerte en Montilla de san Juan de Ávila, que estuvo tan relacionado con el desarrollo de la Compañía de Jesús en Córdoba. La diócesis de Córdoba ha colaborado con la amplia colección de fondos jesuitas conservados en la Biblioteca diocesana y en el Archivo general del obispado de Córdoba, provenientes del antiguo colegio de Santa Catalina en Córdoba y del antiguo colegio de la Encarnación en Montilla. En esta exposición se ha procurado poner de manifiesto el amor a la ciencia, por los libros y documentos que se exponen, junto con el amor a la cultura, a través de las obras artísticas que en ella se incluyen. El marco de la exposición no ha podido ser mejor, ya que ha sido situada en el interior de la Mezquita-Catedral de Córdoba. La parte documental se abre con un recorrido por la historia de la Compañía de Jesús en Córdoba, desde la primera fundación, que fue también la primera casa de la Compañía en Andalucía, hasta nuestros días. Otra aportación está dedicada al P. Athanasius Kircher, auténtico sabio universal del siglo XVII, como homenaje a los jesuitas que se dedicaron al cultivo de las ciencias a lo largo de su historia. Igualmente se deja constancia del método pedagógico propio de la Compañía de Jesús, conocido como *Ratio Studiorum*. En una de las aportaciones se incluye un estudio en el que se presta atención tanto a las fuentes documentales como al patrimonio artístico de la Compañía de Jesús. El último de los artículos está dedicado a la historia del Colegio de la Encarnación, de la ciudad de Montilla. Entre las páginas 73 y 170 se ven reproducidas las obras artísticas incorporadas a la exposición, con una explicación de su contenido y de su valía, junto con una breve bibliografía. Obras que ha sido posible contemplar en la exposición por la colaboración de instituciones de Córdoba, Sevilla y Granada. La última parte de este catálogo está dedicada a los documentos expuestos en la muestra. Documentos que incluyen la bula de fundación del Colegio de Córdoba por obra de Gregorio XIII y una muestra muy valiosa de volúmenes provenientes de las bibliotecas de la Compañía de Jesús, con la descripción de su contenido y una

bibliografía sucinta relacionada con los mismos. Este magnífico catálogo hace justicia a la exposición de la que se hace eco, como testimonio de una buena iniciativa llevada felizmente a cabo y como posibilidad de acercarse a ella, a través de esta publicación, para los que no pudieran visitarla. [Antonio Navas]

Carretero Calvo, R., *Historia Domus Turiasonensis. El relato histórico del colegio de la Compañía de Jesús de Tarazona (1591-1628),* Tarazona, Centro de Estudios Turiasonenses, 2016, 220 pp. [978-84-9911-421-7]

Rebeca Carretero aborda en este estudio la historia del colegio de la Compañía de Jesús en Tarazona, del que lo primero que hay que decir es que consiguió ser fundado, algo que no ocurrió con otros diversos proyectos de fundación contemporáneos en la misma provincia de Aragón, de la Compañía de Jesús. Los documentos en los que se ha basado para su relato provienen del Archivum Romanum Societatis Iesu, de Roma y de una relación histórica de la propia casa, que se conserva en el Archivo de la Real Academia de la Historia de Madrid. Estos textos básicos han sido ampliamente analizados y utilizados por la autora para construir su relato. En él examina el contexto y las características de los manuscritos romanos, así como de los manuscritos conservados en Madrid. Se enmarca este análisis con una descripción histórica y cultural de la ciudad de Tarazona, en el momento en el que se redactó la relación histórica de la propia casa. La autora extiende sus investigaciones al proceso fundacional y a sus patronos, al emplazamiento del colegio, a las noticias de construcción o artísticas que emanan de los documentos aludidos, a la labor docente de los jesuitas en la localidad, a la economía del colegio, a las manifestaciones religiosas de los mismos (con especial mención de las misiones populares), a las congregaciones marianas de los alumnos del colegio, así como a las celebraciones y fiestas hagiográficas que se organizaron durante el período estudiado. En todos estos apartados quedará clara la relación de los jesuitas con el Concejo de la ciudad, con el clero diocesano y con las diferentes órdenes religiosas establecidas en la misma. La última parte del libro ofrece la transcripción íntegra de los manuscritos. En ella no se han hecho correcciones ortográficas conforme al uso del castellano en nuestros días, sino que se ha respetado escrupulosamente el texto original. Las notas que acompañan al texto intentan aportar toda la información necesaria o conveniente, sobre asuntos varios o sobre los personajes que se citan en el mismo. De todo ello resulta que trabajaron en el colegio de Tarazona jesuitas relevantes al nivel de la Compañía de Jesús en España y también destaca la calidad de la enseñanza impartida por ellos en el colegio. El título del colegio era el de San Vicente Mártir y las relaciones que se conservan sobre su historia acabaron interrumpidas, a pesar de las repetidas veces en las que los provinciales de la Compañía de Jesús insistieron para que fueran continuadas. De sus páginas puede extraerse una visión amplia del panorama cultural de la sociedad de su tiempo. Destaca notablemente el interés del obispo Pedro Cerbuna por contar con la colaboración de los jesuitas en su diócesis: proveyó a su alojamiento en el momento de su llegada, adquirió el inmueble para la instalación del colegio, les entregó su propia biblioteca, además de colaborar a su funcionamiento con cuantiosas limosnas. Su implicación fue tal que los jesuitas le reconocieron el título de fundador del colegio, aunque no parece que esta circunstancia estuviera deseada ni prevista por el propio obispo. Junto a su nombre figuran también los

de otros bienhechores y bienhechoras, ya que en este capítulo figuran numerosas mujeres, que se sumaron a la iniciativa episcopal de fundar y consolidar el colegio de la Compañía de Jesús en Tarazona. En este sentido es de justicia la relación de bienhechoras presentes en este estudio, que colaboraron económicamente y en régimen de colaboradoras con los jesuitas, a pesar de que la Compañía de Jesús nunca pensó en dotarse de una rama femenina. Con todo lo dicho se ofrece al lector un cuadro muy interesante del momento de la Contrarreforma en el reino de Aragón y específicamente en la ciudad de Tarazona. [Antonio Navas]

DAHAN, G. y RILLON-MARNE, A.-Z. (coordinadores), *Philippe le Chancelier. prédicateur, théologien et poète parisien du début du XIII*éme *siècle,* Turnhout (B), Brepols, 2017, 321 pp. [978-2-503-57629-9]

Felipe el Canciller falleció en 1236 y, a pesar del tiempo transcurrido, es una figura poco conocida todavía. En su persona convergen el saber y el poder. Fue Canciller de Notre-Dame de París entre 1217 y 1236, lo que le permitió estar implicado en todos los acontecimientos de la vida eclesiástica parisina. Su figura se encuadra acertadamente en lo que se conoce como «escolástica primitiva». La obra de Felipe el Canciller se desarrolla en cuatro campos diferentes: como teólogo, predicador, poeta y músico. Su obra teológica más importante es la *Summa de Bono,* digna de una relectura a fondo, según opinión de los especialistas. Sus sermones se caracterizan por el valor de su crítica moral y suman un total de 723 los que se han conservado. La parte poética necesita todavía más investigaciones sobre este aspecto de su producción para llegar a una conclusión cierta sobre su verdadera valía. La parte musical le concede un puesto central en la cultura musical de la primera mitad del siglo XIII. El conjunto de artículos que presenta esta publicación intentan un acercamiento interdisciplinar a un personaje de aspectos tan diversos en su producción intelectual y cultural. En todos ellos se busca profundizar en aspectos desconocidos de su obra y de su personalidad. Con todo, los responsables de esta profundización sobre la figura de Felipe el Canciller no tienen la pretensión de ser exhaustivos. Eso sí, destacan, entre las cualidades más notables del personaje, el gran dominio que muestra de la lengua, un saber de proporciones inmensas, todo ello unido a una gran precisión en la exposición de su pensamiento. Los trabajos presentados son producto de un coloquio que tuvo lugar en París en febrero de 2014, en el «Institut de recherche et d´histoire des textes». Los estudios están agrupados en tres partes. En la primera de ellas se encuentran los trabajos dedicados a Felipe el Canciller y su tiempo. En la segunda los dedicados a su predicación, exégesis y saber teológico. En la tercera están reunidos los que atienden a sus facetas de poeta y músico. Varios índices, al final del texto, facilitan la consulta de su contenido. [Antonio Navas]

FERNÁNDEZ SALVADOR, C., *Encuentros y desencuentros con la frontera imperial. La iglesia de la Compañía de Jesús de Quito y la misión en el Amazonas (siglo XVII),* Madrid–Frankfurt del Main (Al), Iberoamericana–Vervuert, 2018, 205 pp. [978-84-16922-61-1] – [978-3-95487-659-4]

La base de este trabajo se puede encontrar en el temprano programa iconográfico de la iglesia de la Compañía de Jesús de Quito, ejecutado probablemente en

la segunda mitad del siglo XVII. La necesidad de Quito de expandir su influencia, encuentra apoyo en la labor misionera de los jesuitas en la cuenca del Amazonas, territorio claramente fronterizo, que invita a mirar lo local con mirada más amplia, superando límites arbitrarios, tanto culturales como políticos, como producto de la influencia de los imperios español y portugués. Esta ampliación del punto de mira de la capital hacia la cuenca del Amazonas, no excluía miradas más lejanas, como las producidas por la inspiración que llegaba a Quito de la labor pastoral de los misioneros jesuitas en Europa, Asia, África o América, sobre todo cuando tales relatos llegaban ornados con la aureola de los mártires. El estudio iconográfico no se limita al análisis de las imágenes en sí, sino que lo combina con el ritual urbano y litúrgico, así como con la palabra oral y escrita. A través de este examen iconográfico es posible reconstruir las múltiples prácticas sociales relacionadas con las imágenes propiamente dichas. La llegada de cuarenta indios convertidos a Quito, explica el que la iglesia de la Compañía de Jesús en la ciudad fuera considerada como el punto de partida para las misiones, así como el punto de acogida al regreso de las mismas. Esta entrada de los indios en la ciudad hizo presente la frontera amazónica en la imaginación quiteña del siglo XVII. Tuvo tal impacto en la ciudad que las crónicas de la época llegan a considerar a Quito como una nueva Roma y a comparar la entrada de los cuarenta indios en la ciudad como una magnífica ceremonia equiparable a las que se organizaban en honor de los militares romanos cuando volvían triunfantes a la ciudad. A Quito se le podía adjudicar el epíteto devoto de *edificante,* por cuanto todo en la ciudad animaba a la conversión de quienes vivían en ella, tanto la virtud de sus habitantes como sus magníficos templos. Con esta visión de su propia ciudad los quiteños la consideraban como un centro evangelizador y civilizador de una periferia que todavía tenía necesidad de ser conquistada y cristianizada. Dentro de este estudio tiene lugar el análisis de las historias de Manuel Rodríguez y Pedro de Mercado, contemporáneos el uno del otro, y que relacionan ambos el colegio y seminario de los jesuitas en Quito con la conquista espiritual de la Amazonía. En ellas se refuerza la identidad local al presentar una selección de vidas ejemplares de religiosos de la orden, así como relatos de milagros y de conversión. Se reconstruye así mismo el programa iconográfico de la iglesia durante el siglo XVII, con las grandes figuras del Antiguo Testamento como antecesoras de los religiosos de la Compañía de Jesús. Por último se analiza el debate que se suscitó respecto al derecho territorial de franciscanos y jesuitas en la Amazonía. Todo un trabajo histórico con ramificaciones de gran valor en los terrenos pastoral e iconográfico. [Antonio Navas]

Fris-Larrouy, V., *D´un soleil à l´autre. Jean-Denis Attiret, missionnaire jésuite*: *peintre de l´Empereur de Chine,* París, de la Bisquine, 2017, 216 pp. [979-10-92566-16-1]

Ésta es la biografía de un misionero jesuita en China, a partir de la primera mitad del siglo XVIII. Desde pequeño se sintió profundamente atraído por el dibujo y la pintura. Estudia en Roma estas artes y, a su vuelta a Francia, ingresa en la Compañía de Jesús, que lo destina a la misión de China. Fue especialmente apreciado por el emperador Qianlong, que lo nombró uno de sus pintores oficiales, con permiso para entrevistarse con él prácticamente a diario. Attiret figura entre el gran número de los personajes que transmitieron cultura a China al mismo

tiempo que la recibían de ese país, y no es precisamente un personaje que pasara desapercibido en la corte de China. Fue profesor de pintura durante treinta años en la Academia de Pintura de Pekín. A través de esta biografía el lector entra en contacto con un conjunto de artes relacionadas con el dibujo y la pintura que Attiret cultivó. Entre ellas está el grabado, la jardinería e incluso la arquitectura. Después de describir su itinerario personal, el relato lleva al lector a China, de la mano de Jean-Denis Attiret. Primero tiene un período de aprendizaje en Macao antes de dirigirse a la corte. Después pasará de Canton a Pekín, lo que da pie a la autora a dar una semblanza de la situación de la misión portuguesa en Pekín, así como del interés de Luis XIV y el ministro Colbert por contar con una misión francesa en la capital. También se aprovecha este momento para describir la realidad de los primeros jesuitas en la corte de Pekín. A continuación, se da a conocer su nombramiento como pintor de Corte, en donde destacan sus pinturas sobre caballos que, lejos de estar realizadas sobre un fondo neutro, incorporan en ellas los elementos característicos del paisaje chino, algo que complació enormemente al emperador, gran amante de los caballos. También sobresale Attiret en sus pinturas sobre escenas de guerra que exaltan las conquistas del emperador chino. En relación con el Palacio de Verano de Yuanmingyuan, también muestran sus pinturas la afición del emperador por algunos de los elementos característicos de los palacios europeos, como los surtidores de agua, desconocidos en los palacios chinos. Esta biografía de un gran misionero jesuita en China se completa con unos anejos sobre la cronología de la Cuestión de los Ritos, que acabó arruinando la floreciente misión china, una cronología general y una bibliografía complementaria. El estilo narrativo sirve adecuadamente al interés que suscita la vida de este jesuita, misionero y artista en un país tan diferente del de su propio nacimiento. [Antonio Navas]

GIL AMBRONA, A., *Ignacio de Loyola y las mujeres*. *Benefactoras, jesuitas y fundadoras,* Madrid, Cátedra, 2017, 421 pp. [978-84-376-3665-8]

El autor aborda un tema de esos que tienen asegurado el interés, sobre todo entre las personas que siempre se han preguntado cómo es que los jesuitas no tienen una orden femenina similar, de fundación propia, tal y como sucede con otras órdenes religiosas. Ante todo tiene razón que los primeros biógrafos que se acercaron a la figura de Ignacio de Loyola, tenían un enfoque hagiográfico y providencialista, al que es preciso acercarse con un filtro serio que permita entrever la realidad a través de un planteamiento excesivamente elogioso. Este problema no lo va a tener el lector de este estudio, ya que su autor no está imbuido de aquel espíritu de enaltecimiento que solía aparecer en las biografías de los santos, al menos hasta el siglo XIX. También tiene razón en que, lo mismo que ha sucedido con otras personas aureoladas con el don de la santidad, las personas de su entorno (en este caso los superiores o los miembros de la Compañía de Jesús) han tendido a subrayar en el pasado lo que se consideraba como "edificante" (favorable como modelo para la vida espiritual), frente a lo que podría ser escandaloso o de difícil interpretación en sentido favorable. Sin ir más lejos este enfoque lo sufrió también santa Teresa del Niño Jesús, con algún recorte en sus escritos. Pero también es cierto que los historiadores jesuitas, al menos del último siglo, han intentado pasar por encima de esos condicionamientos, llegando hasta donde fuera preciso para el conocimiento real de Ignacio de Loyola. Dicho esto, creo que el libro constituye

un homenaje a las mujeres que fueron importantes en la vida de Ignacio de Loyola, y será de especial satisfacción, sobre todo para ellas, comprobar lo mucho que contribuyeron a que acabara siendo el santo que fue. Pero lamento tener que discrepar del autor en cuanto a la forma de interpretar al menos algunos de los testimonios documentales que aporta. Da la impresión de que adjudica a Ignacio de Loyola y a los jesuitas ese maquiavelismo que algunos autores les han atribuido a lo largo de la historia y que se manifiesta en citar sus testimonios sin creer de verdad en la sinceridad de lo que dicen, sino intentando descubrir otro tipo de motivaciones ocultas de un interés no siempre confesable. [Antonio Navas]

Goulding, G. K., *A Church of Passion and Hope. The Formation of an Ecclesial Disposition from Ignatius Loyola to Pope Francis and the New Evangelization,* Londres–Nueva Delhi–Nueva York–Sidney, Bloomsbury Publishing, 2016, 8+330 pp. [978-0-56766-467-9]

Los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola han sido una fuente de conversión, discernimiento y renovación tanto de individuos como de comunidades, desde el siglo XVI hasta nuestros días. La novedad que aportó el siglo XX fue que los Ejercicios empezaron a ser apreciados por comunidades o iglesias no católicas, sobre todo a raíz de las reformas iniciadas por el concilio Vaticano II. De esta manera los Ejercicios Espirituales han venido a ser en estos momentos un elemento notable en el ámbito del diálogo interreligioso. Sin embargo, Gill Goulding constata que, entre los textos que pueden encontrarse en el libro de los *Ejercicios,* las reglas «Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener» han sido objeto de reticencias, de tal manera que, en muchos casos se pasa de largo ante ellas. Un dato que puede haberlas favorecido consiste en las diferentes eclesiologías existentes, así como las relaciones, no siempre fáciles, existentes entre dichas eclesiologías. Entre estas eclesiologías las hay que muestran en su interior una crisis de fe respecto al alcance y ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Así como los jesuitas han contribuido a la eclesiología de unión con la Iglesia en los siglos pasados, tras el Vaticano II también intentan ofrecer una eclesiología de acuerdo con las conclusiones de este concilio. Por eso el autor intenta, con este libro, contribuir a aplicar a la Iglesia contemporánea la contribución que hizo Ignacio a la Iglesia de su tiempo. Comienza por ello mostrando la actitud de Ignacio hacia la Iglesia en su tiempo para preguntarse después si su postura es viable para los tiempos posteriores, como lo son los nuestros. El fondo de su planteamiento es que, tanto los laicos como los clérigos (incluido el papa) están llamados a colaborar en comunión en la Iglesia en orden a la evangelización. Para ello es importante que tanto los fieles como sus pastores sintonicen afectivamente con la Iglesia, hasta el punto de sentirse en ella como en su casa. El libro está organizado en cuatro partes. La primera analiza el contexto en el que vivió Ignacio. La segunda recoge las personalidades con buena disposición eclesial durante los siglos XVI y XVII. La tercera centra su atención en dos jesuitas del siglo XX, especialmente importantes para el siglo XXI. La cuarta parte compara la actitud de Ignacio de Loyola con la del papado contemporáneo, o sea, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco. Todo lo analizado en este libro, tal como se indica en el título del mismo, intenta promover en nuestros días una Iglesia de pasión y de esperanza. Todo un análisis de actitud ignaciana al servicio de la Iglesia, conectando con lo

mejor de ella, recordando que ella fue un legado del propio Jesús, que no dudó en llamarla «mi Iglesia», cuando la confió al cuidado de Pedro. [Miguel Gutiérrez]

ORTEGA MENTXAKA, E., *Ad maiorem Dei gloriam. La iconografía jesuítica en la antigua provincia de Loyola (1551-1767),* Bilbao, Universidad del País Vasco, 2018, 429 pp. [978-84-9082-940-0]

Este trabajo no se centra en el análisis de la arquitectura y ornato de los edificios que se estudian, sino que tiene por objeto el punto de vista iconográfico de los mismos. La decoración estudiada muestra la existencia de programas decorativos, tanto en lo referente a la iconografía individual de cada uno de los santos y devociones más queridas por los jesuitas, como al sentido programático de conjunto, que está presente en todas las realizaciones artísticas. Por tanto, las imágenes son interpretadas de forma individual y de conjunto, buscando el situarlas en su contexto social, histórico e iconográfico. Esto lleva a situar la práctica iconográfica de la Compañía de Jesús en su entorno histórico más inmediato, que no es otro que el de los postulados contrarreformistas propios de la Iglesia católica romana tras el concilio de Trento. Las imágenes jesuitas no están elegidas al azar, sino que forman parte de una clara orientación doctrinal, al servicio de la pedagogía de la fe. El estudio se limita (para hacerlo abarcable) a la antigua Provincia de Loyola y también se limita al período de tiempo delimitado, que va desde 1551 hasta 1767. La primera de estas fechas data la llegada de los jesuitas a estas tierras, mientras que la segunda concreta el momento en el que Carlos III expulsó de España a todos los jesuitas, enajenando sus bienes. Esto hace que las obras realizadas por los jesuitas hayan pasado en parte a parroquias u otras instituciones y esto también las ha afectado en diverso grado, de manera que no se conserva en todas ellas el plan iconográfico original. Para no diversificarse en su trabajo, el autor aborda el estudio de los nueve colegios jesuíticos que existieron en la zona. Aunque la Provincia de Loyola formaba parte de la Provincia de Castilla, que era mucho más amplia, siempre se consideró que el País Vasco y Navarra tenían una unión espiritual especial a causa de san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier. A pesar de la existencia de estudios precedentes, este trabajo pretende llenar una laguna existente: la falta de un análisis iconográfico de las iglesias de los jesuitas, de forma individual, en su conjunto y en el contexto de la Compañía de Jesús. Destaca el vínculo tan estrecho que existe entre la Compañía de Jesús y el mundo de las imágenes, que acaban siendo un instrumento utilizado específicamente para transmitir la espiritualidad jesuítica. La metodología empleada es una metodología multidisciplinar, que incorpora diferentes perspectivas científicas, tales como las propias de la Filosofía, la Teología, la Historia o la Literatura. El volumen incorpora una excelente bibliografía, con una buena colección de fuentes impresas, completadas por una bibliografía general y por otra específica. El apéndice fotográfico es magnífico, destacando el acierto pedagógico de poner nombre a las imágenes de los retablos, dado que no es fácil distinguir a los personajes o, en el caso de imágenes de más calidad, el lector no tiene por qué conocer de qué santo se trata por sus meros atributos iconográficos. Estudio tremendamente esclarecedor, por haberse centrado en la iconografía, con lo que descubre al lector los entresijos y el significado de las imágenes jesuíticas que analiza. [Antonio Navas]

Pérez Gómez, Á. A. (versión actual en paralelo de) Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales. Para mejor comprenderlos y practicarlos,* Bilbao, Mensajero, 2018, 221 pp. [978-84-271-4191-9]

El fin pedagógico que pretende este libro viene presentado por su autor en el prólogo anterior al propio cuerpo de la obra. Antes de que el lector se extrañe del formato utilizado, avisa de que se trata de una edición en paralelo. En las páginas pares aparece el texto original ignaciano de los Ejercicios Espirituales, mientras que en las páginas impares se ofrece una versión actualizada de dicho texto, que facilite su mejor comprensión. La numeración de cada párrafo es idéntica, se trate de uno de los textos o del otro. Eso facilita la comparación entre ambos, algo muy útil para familiarizarse con el sentido del texto original de san Ignacio. También pretende el autor de la actual edición dejar a un lado (aunque sea con profundo respeto) *los aspectos más envejecidos de la concepción teológica y espiritual* que manejó Ignacio de Loyola hace casi quinientos años, que son aproximadamente los que han pasado desde que se redactó el texto original. El autor de esta edición ha podido comprobar, a lo largo de muchos años, que la forma de expresarse de Ignacio de Loyola se les atragantaba a los ejercitantes, con lo que, o no entendían o malinterpretaban lo que el santo quería decir. Reconoce que su interpretación, como todas las interpretaciones, no tiene por qué ser necesariamente la mejor. Incluso da por descontado que cada jesuita tiene su interpretación personal de una experiencia que pertenece al núcleo mismo de la espiritualidad ignaciana. Aparte esta posible diversidad, la teología que impregna el texto ignaciano, al ser todavía una teología medieval, exige una adaptación adecuada a nuestros tiempos, sobre todo en temas como el de la meditación del infierno. También ha sustituido la figura de Satanás por la del Mal personificado, lo cual no presenta ningún inconveniente de relieve, ya que ambos actúan de la misma manera en el interior del ejercitante. Subraya también, como no podía ser menos, que éste no es un libro concebido exclusivamente para ser leído. Es más bien una guía que ayude a tener una experiencia similar a la que tuvo san Ignacio en Manresa y que lo movió a componer el texto objeto de esta edición. Considero que el hecho de que otros jesuitas puedan explicar el texto de diferente manera a la que nos ofrece Ángel A. Pérez Gómez, no quita en modo alguno valor a una iniciativa digna de gran loa, por lo que supone facilitar el acceso a un texto clásico de tanta valía para el gran público, manteniéndolo como referencia fundamental y no contentándose solamente con las explicaciones sobre el mismo. De esa manera, una vez utilizado este libro, el lector puede sumergirse en el texto original ignaciano, guiado por una mano experta en su interpretación. [Miguel Gutiérrez]

Pitaud, B., *Jean-Jacques Olier (1608-1657),* Namur-Paris, Jésuites (ediciones), 2017, 491 pp. [978-2-87299323-9]

Esta biografía del fundador de los Presbíteros de San Sulpicio no discurre por los caminos presuntamente complacientes de la hagiografía, sino que se alinea en el campo de una biografía crítica y científica. La admiración personal que siente el autor por su biografiado no le ha impedido ser lo más objetivo posible. En su investigación se ha servido de la primera edición crítica de toda la correspondencia del P. Olier y esto le ha permitido esclarecer determinados episodios de su

vida, además de utilizar escritos contrastados en lugar de otros de procedencia más dudosa. Con los medios que ha tenido a su alcance y con su competencia científica sitúa al personaje perfectamente en el contexto espiritual e histórico del siglo XVII. También ha situado en el contexto espiritual de la época las relaciones que tuvo con la mística Marie Rousseau, sin caer en la trampa del psicologismo. Podría decirse que el trabajo que presenta Bernard Pitaud es la historia de un alma, con el añadido de que, la colaboración que tuvo con Marie Rousseau y otras mujeres resulta especialmente actual por la estrecha colaboración entre hombres y mujeres a raíz de las reformas del concilio Vaticano II. Muestra cómo el P. Olier ha experimentado como motor suyo interior un proyecto espiritual que le ha ayudado en la profundidad de su fe, en su capacidad de superar obstáculos y en su constante deseo de crecer en santidad. Pitaud no cae en la trampa de los biógrafos precedentes del P. Olier, de ser demasiado providencialistas, a la hora de explicar los principales acontecimientos de su vida. Con ello presta un gran servicio a los Presbíteros de San Sulpicio, ofreciéndoles una visión de su historia más adaptada a la realidad que vivió y que da cuenta de la evolución espiritual por la que pasó. Con ello contribuye también al redescubrimiento y la valoración ponderada de lo que se conoce como escuela francesa de espiritualidad. El autor confiesa que pretende solamente realizar el relato de la vida de un sacerdote de la alta sociedad de la primera mitad del siglo XVII, que tuvo el acierto de dar el impulso definitivo a la institución de los seminarios en Francia. Porque no fue el único en dedicarse a esta obra pero sí quien consiguió dar con un modelo, que sirvió de orientación a los que vinieron tras él. El modelo sulpiciano no tuvo éxito solamente en Francia, sino que acabó siendo exportado al Canadá, a los Estados Unidos y a otros países. Para comprender cómo llegó a ser un innovador en el campo de la formación sacerdotal es preciso seguir con atención su evolución espiritual personal. La mejor clave del desarrollo de su existencia se encuentra en su vida interior de intimidad con Dios. Por eso Pitaud concede más importancia a sus *Memorias* que a su *Correspondencia*. En cada uno de los acontecimientos que se narran, busca la evolución espiritual que se da en su interior. Como complemento de su personalidad se tiene en cuenta el sistema sociocultural que informa el comportamiento de las personas y de los cuerpos sociales de la primera mitad del siglo XVII, tanto cuando actúan como cuando se mantienen al margen, pero sin desarrollar una visión a fondo de la época, por considerarla ya más que suficientemente conocida. Eso sí, Pitaud advierte al lector para que no caiga en la trampa de interpretar a Olier y su época con los criterios de la nuestra, subrayando que solamente se puede comprender a Olier si se comprende la cultura en la que vivió. [Antonio Navas]

RAVÉ PRIETO, J. L., *San Luis de los Franceses,* Sevilla, Diputación de Sevilla, 2018, 238 pp. [978-84-7798-422-1]

Este libro está dedicado al que el autor considera el monumento más unitario y de más calidad que se conserva del Barroco pleno en Sevilla. Un monumento construido entre 1699 y 1731. El autor subraya su interés excepcional en la coherencia existente entre su diseño, su función y su contenido ideológico de gran valor. Y es que sus promotores se condujeron con una gran eficacia didáctica, siguiendo la elocuencia de sus promotores. Este monumento ha sido considerado como *la máxima expresión de la formulación del Barroco europeo en clave his-*

pánica. En realidad, esta obra artística fue concebida como el centro ceremonial y la capilla pública del noviciado de la Compañía de Jesús, en donde los jóvenes aspirantes a jesuitas iniciaban su formación en la orden, para acabar su misión evangelizadora en cualquier lugar de la tierra. El autor subraya que el escenario que se describe aquí estaba especialmente indicado para imbuir a los jóvenes jesuitas de su papel como soldados de Cristo. Es un edificio barroco y, como tal, utiliza la retórica, el teatro, las artes plásticas y los efectos visuales, todo ello al servicio de un contenido simbólico de gran intensidad. Los jesuitas solamente pudieron utilizarlo durante algo más de 30 años, debido a la expulsión de la Compañía de Jesús por Carlos III y a las medidas desamortizadoras que propiciaron el que este edificio sea hoy propiedad de la Diputación de Sevilla. El templo de san Luis de los Franceses sintetiza las corrientes mejores del barroco europeo, con inclusión de elementos propios de la zona andaluza y de la ciudad de Sevilla en la que se localiza. Entre los elementos que se utilizan para una obra de esta calidad cabe destacar: la práctica arquitectónica andaluza, la albañilería, la cantería, la cerámica, el sentido polícromo y colorista de la arquitectura, con gusto por los contrastes y la visión bidimensional y silueteada de las fachadas que acaban recortadas en el cielo. El autor aspira a interpretar el rico laberinto estético de Sevilla, tomando como paradigma la capilla de San Luis de los Franceses. Se han tenido en cuenta todas las explicaciones anteriores a esta publicación, y llevadas a cabo a lo largo del siglo XX. Hay una serie de preguntas para las que el autor no ha podido encontrar respuesta: ¿quiénes son los responsables de un edificio tan importante?, ¿a qué motivaciones ideológicas responde?, ¿quiénes fueron los responsables en la selección de los mejores artistas de su tiempo para hacerlos coincidir y coordinarse en una obra de esta magnitud?, ¿de dónde procedía la gran novedad que se exhibe y el conocimiento directo del Barroco romano? También se ha encontrado con la dificultad de que las fuentes son incompletas o se ven afectadas por la dispersión. Por ello el autor ha echado mano de la información indirecta, extraída de las historias domésticas, las relaciones, los sermones y las vidas ejemplares. El texto viene completado con 16 ilustraciones y una selecta bibliografía. [Miguel Gutiérrez]

Rivera de Rosales, J., (director), *La actualidad del padre Juan de Mariana*, Pozuelo de Alarcón (Madrid), Universidad Francisco de Vitoria, 2018, 310 pp. [978-84-16552-45-0]

En Talavera de la Reina funciona un instituto dedicado a la memoria del padre Juan de Mariana. De él ha partido la iniciativa de un congreso sobre la actualidad de Juan de Mariana, famoso entre los dominicos y jesuitas destacados en los siglos XVI y XVII, como herederos del patrimonio de la Escuela de Salamanca, que tanto influyó en terrenos como los derechos humanos, la tolerancia, la libertad religiosa, el derecho internacional, la guerra justa o el colonialismo. En este congreso se ha pretendido dar a conocer el sentido y la originalidad del jesuita Juan de Mariana. En esta publicación se dan a conocer veintiún trabajos de filósofos, historiadores y economistas de múltiples instituciones y países. Juan de Mariana, como objeto de estudio, es elogiado o criticado según los casos. Es analizado en su tiempo y es usado como pretexto para desarrollar las inquietudes de los participantes en el congreso. En estos estudios es comparado con sus contemporáneos y

se sigue la pista de su influjo en autores muy posteriores. En los últimos años de su vida se centró en los graves problemas teóricos que planteaban las nuevas formas políticas, además de otras labores intelectuales de diverso tipo a las que dedicó su tiempo. En su obra *De rege et regis institutione (1599)* es donde se encuentra su famosa reflexión acerca del tiranicidio, que tanto marcó su figura y tanto afectó a la imagen de la Compañía de Jesús. No evitó el pronunciarse sobre su concepción de la política y sobre la responsabilidad que incumbe a los gobernantes. Entre los problemas por los que se interesó también en su tiempo figura el de la devaluación de la moneda, que le costó año y medio de prisión por orden del duque de Lerma, valido de Felipe III. También se analiza en estos estudios su relación interna con la Compañía de Jesús, de la que era miembro. El propio general de la Compañía de Jesús opinaba que Juan de Mariana tenía un arte especial para hablar con santo celo y libertad cuando no convenía y como no convenía. Algún compañero jesuita lo tacha de testarudo, hasta el punto de que sólo podría uno entenderse con él dándole la razón en lo que propusiera. De su crítica, simplificando, se podría decir que no se libra nadie: reyes, superiores religiosos, validos, hermanos de religión, colegas o rivales. Precisamente esta condición personal suya se refleja en los trabajos del congreso, en donde las loas van unidas inevitablemente a las críticas; un congreso que revitaliza sin duda la memoria del jesuita Juan de Mariana. [Antonio Navas]

SOTO ARTUÑEDO, W., *Alonso de Barzana, SJ (1530-1597), el Javier de las Indias Occidentales*, Bilbao, Mensajero, 2018, 500 pp. [978-84-271-4190]

Esta biografía, realizada por un gran especialista en estudios históricos sobre la Compañía de Jesús (Wenceslao Soto), es fruto de un interés personal particular del papa Francisco, interesado desde hace tiempo en promover la beatificación y posterior canonización del padre Alonso Barzana, al que se conoce en América Latina como el Javier de la Indias Occidentales. La biografía amplia que aparece en estas páginas está completada con una edición de las cartas suyas que se han conservado, otros escritos sobre él y además algunos apéndices cronológicos, ilustraciones y coordenadas biográficas de los personajes citados, junto con mapas que facilitan al lector el seguimiento geográfico del protagonista de este estudio. El padre Barzana fue uno de los discípulos más apreciados por san Juan de Ávila, que éste encaminó a la Compañía de Jesús. Aunque su fama le llega de la labor que realizó en América, su labor apostólica comenzó en Andalucía, de la mano del propio Juan de Ávila, antes de ingresar en la Compañía de Jesús, especialmente por las comarcas de Jaén y Córdoba. Una vez ingresado, insistió ante el superior general de la Compañía con una serie de hasta cinco cartas, solicitando ser enviado a América. Su gran interés consistió en hacerse indio con los indios, algo que él mismo confesó haber logrado, como revela un comentario suyo en este sentido al final de su vida. Sus correrías alcanzaron el Perú, Bolivia, Argentina y Paraguay, llegando a aprender once lenguas nativas, de las que elaboró gramáticas y vocabularios. Como si fuera poco compuso sermonarios y manuales para las confesiones, colaborando así decisivamente a la evangelización de América Latina. Un cálculo aproximado da como resultado que recorrió en torno a 20.000 kilómetros desde que llegó a Lima, utilizando monturas, barcos fluviales o el caminar a pie. Respecto al autor de la biografía, Wenceslao Soto confirma una vez

más el rigor metodológico con que ha realizado todos los trabajos historiográficos llevados a cabo por él con anterioridad. Su competencia científica no priva a su relato de claridad y fluidez, en un texto en el que se insertan adecuadamente trozos significativos de las fuentes en las que se inspira. Además, ha huido de la tentación de convertir esta biografía en un relato encomiástico, manteniendo una sobriedad en su enfoque y en su estilo, que hace que esta biografía pueda servir de soporte sólido a los deseos expresados por el papa Francisco de llevar adelante la posible canonización de Alonso Barzana. [Antonio Navas]

Soto Artuñedo, W. (coordinador), *Diego de Pantoja, SJ (1571-1618). Un puente con la China de los Ming*, Madrid-Aranjuez, Provincia de España de la Compañía de Jesús– Xerión (Comunicación y Publicaciones), 2018, 217 pp. [978-84-947926-8-7]

Este libro está dedicado a la figura del jesuita Diego de Pantoja, aprovechando el cuarto centenario de su muerte en Macao, al término de su labor apostólica en el continente chino. Fue compañero y colaborador del padre Mateo Ricci y su figura es tan importante que el gobierno chino, con fecha 8 de diciembre de 2017 celebraba con solemnidad la apertura del «2018, Año Diego de Pantoja», hecho que provocó que tuvieran que reaccionar el Instituto Cervantes de Pekín y el embajador de España en China, entre otras personalidades de relieve. Los misioneros españoles solían ser enviados preferentemente a América o a las Filipinas. Diego fue una de las excepciones en ser enviado al Extremo Oriente, con la particularidad de que fue destinado a Japón y acabó recalando en China, que era en donde realmente quería evangelizar. Hasta el punto de que este cambio de destino lo achacó él mismo a un detalle personal de Dios que lo habría apoyado así en sus deseos misioneros. Esta obra consta de cuatro contribuciones complementarias, que no pretenden limitarse al mundo de los eruditos, aunque contando con la documentación necesaria para constituir un serio trabajo histórico. La primera contribución se inspira en la estructura de una planta al referirse a Diego de Pantoja como a alguien dotado de raíz valdemoreña (era natural de Valdemoro), tronco jesuita, ramas confucianas y fruto universal. La segunda contribución toma pie de la *Chrono-historia de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, por el R. P. Alcázar de la misma Compañía. 1586-1590,* en la que el padre Bartolomé Alcázar dedica al padre Diego de Pantoja un total de 62 páginas, que no es precisamente una mera mención de pasada. La tercera contribución sitúa al lector en la China del siglo XVIII, con especial atención a lo que hoy se conoce como *inculturación* del mensaje cristiano, en particular en lo referido a las prácticas litúrgicas. La cuarta y última, bajo el título de *El surco de Diego de Pantoja,* enumera los frutos derivados de la labor misionera de aquellos jesuitas excepcionales, que pueden comprobarse en el siglo XXI en un total de 145 jesuitas de diversas partes del mundo, con atención a colegios, centros sociales y residencias apostólicas, además de la colaboración en la docencia y en la investigación universitaria. Esta publicación, además de reconocerse a sí misma como un libro de historia, aspira también a ser considerada como un acontecimiento del Espíritu, que podría muy bien Él aprovechar para la evangelización en este cuarto centenario de la muerte de Diego de Pantoja. Los misioneros compañeros de Ricci y Pantoja, demostraron ir a la misión llenos de entusiasmo, ligeros de equipaje y sin que el miedo a la po-

sibilidad de perder la vida los arredrara. Los tiempos de hoy son muy diferentes de aquellos que les tocó vivir a ellos, pero sus vidas pueden ser para el lector objeto de contemplación, de modo que el Espíritu pueda seguir animando a otros muchos a *hacer lo mismo* que hicieron ellos. [Antonio Navas]

SAINZ BARIÁIN, I., *Poder, fasto y teatro: la «Comedia de san Francisco de Borja (1640)» de Matías Bocanegra, en su contexto festivo,* Alicante, Universidad de Alicante, 2017, 444 pp. [978-84-16724-87-1]

El estudio que contienen estas páginas son fruto de una tesis doctoral, enmarcada en dos proyectos de investigación de la Universidad de Navarra sobre el teatro y la fiesta en el Siglo de Oro en España y América, junto con el estudio del teatro, la fiesta y el ritual en la monarquía hispánica en los siglos XVI y XVII. La obra de Matías Bocanegra sobre san Francisco de Borja pretendía impresionar al nuevo virrey de Méjico sobre los logros culturales alcanzados por los jesuitas en el Nuevo Mundo. Inicialmente se descubrió un ejemplar de esta obra en la New York Public Library, al que siguió otro ejemplar encontrado en la Huntington Library de San Marino, en California. El hecho de que ambos ejemplares no sean idénticos ha dado pie a Isabel Sainz a cotejarlos, de tal modo que ha resuelto erratas, ha aclarado pasajes dudosos y ha iluminado el sentido de algunas voces o expresiones difíciles. El resultado de un trabajo tan concienzudo se puede encontrar en las notas a pie de página, que se redactan pensando en el lector de cultura media, en lugar de buscar alardear de erudición. Junto con la comedia teatral en tres jornadas, se aportan otros documentos complementarios, que formaron parte, junto con ella, del agasajo tributado al virrey, a su llegada al virreinato. En ellos se encuentra una adición los festejos que se hicieron en Ciudad de México el Marqués de Villena, señalando el festejo que le dedicó la Compañía de Jesús. También se encuentra allí un romance anterior a la loa que se le hizo, un panegírico en versos hexámetros latinos y la tercera parte de los aplausos y fiestas que se le hicieron al Marqués de Villena. Para esta publicación también ha tenido en cuenta los logros de la Universidad Nacional Autónoma de México, en su prestigiosa serie sobre *Teatro mexicano, historia y dramaturgia*. *Teatro profesional jesuita del siglo XVII*. Con ello Isabel Sainz contribuye válidamente al enriquecimiento de los logros culturales que se dieron en el Siglo de Oro español, en ambas vertientes del Atlántico. [Trinidad Parra]

SOMMET, J., *La condizione disumana*. *Un jesuita a Dachau,* Bolonia (Italia) Dehoniane, 2017, 75 pp. [978-88-10-56759-3]

Este pequeño libro contiene los recuerdos de un jesuita, internado en el campo de concentración de Dachau, que sobrevivió a aquella nefasta experiencia. Los dos artículos incluidos en estas páginas fueron escritos por el autor inmediatamente después de terminada la Segunda Guerra Mundial. Es ahora cuando aparecen publicados en italiano. El primero de los dos fue publicado por iniciativa propia en la revista Études. El segundo fue publicado por sugerencia posterior de Henri de LuBiblioteca de Autores Cristianos (BAC). El primero se fija en la condición inhumana que se dio en dicho campo de concentración, mientras que el segundo centra su atención en la conquista de la libertad personal. En el primero

sostiene con gran firmeza que no es posible olvidar a los que murieron sin traicionar el gran valor de su sacrificio. En el segundo se anima a los cristianos a ser profundamente fieles a todas las exigencias de la vida, trabajando con toda pureza en beneficio de la dignidad humana. Todo un testimonio de un superviviente impregnado de fe. [Miguel Gutiérrez]

Strong, D., *A Call to Mission*. *The Jesuits in China*. *The French Romance*, Adelaida (Australia), ATF, 2018 (vol. I: 1842-1955) 31+501 pp. [978-1-925643-57-2] y (vol. II: 1827-1957) 17+388 pp. [978-1-925643-60-2]

David Strong, jesuita como los protagonistas de su estudio, pretende mantener viva la memoria de 1121 jesuitas misioneros en China, en la región de Jiangnan, entre 1842 y 1950. Lo movió a interesarse por ellos el heroísmo que mostraron al abandonar la seguridad de su propio país para incorporarse a una cultura completamente extraña y con una escasa preparación para lo que les esperaba. Sin embargo, perseveraron en la misión por su interés en lograr que el pueblo chino participara de su fe. Junto con estos misioneros venidos del extranjero trabajaron 286 jesuitas chinos y un número reducido de sacerdotes diocesanos. Acudieron a China tras la restauración de la Compañía de Jesús en 1814 y se mantuvieron en el país hasta que fueron expulsados por los comunistas cuando éstos se hicieron con el poder. Se describe la evolución de la misión de Jiangnan, que partió de ser una misión única hasta ampliarse a nueve puestos de misión, evolución que permite presentar ampliamente los contrastes de la cultura china. Destaca, en el crecimiento de la misión, el trabajo educativo tanto civil como religioso, así como el desarrollo de los servicios sociales. Estos años supusieron un incremento grande de conversiones, que han permitido que el catolicismo sobreviva bajo la opresión del comunismo. Estos jesuitas describieron ampliamente los aspectos culturales chinos que diferían de los de su propia cultura, así como sus intentos por adaptarse a un sistema cultural y social tan diferente. En el comportamiento de los misioneros predominan las coincidencias sobre las diferencias, por el hecho de acudir a China con una base formativa común. Ellos elaboraron igualmente una teología de la misión que permite comprobar cómo fueron mejorando en su conciencia de misioneros. La historia general de estas misiones se escribe por primera vez en inglés y no pretende ser exhaustiva sino más bien proporcionar un punto de partida para futuros investigadores, que puedan profundizar en aspectos tratados aquí más sintéticamente. El autor ha recurrido a los archivos romanos de la Compañía de Jesús, así como a los archivos de otras provincias. Los documentos provenientes de estos archivos son cartas, diarios, informes, reflexiones, estadísticas, observaciones sobre la cultura china, así como los encuentros tenidos con el pueblo en general y las autoridades. Incluso aparecen puntos de vista diversos, según sean europeos o chinos, a la hora de enjuiciar las circunstancias sociales, políticas o eclesiásticas. En general se constata que las opiniones de los misioneros chinos suelen ser críticas respecto a las de los misioneros europeos. Se aprecia con toda una fuerte dosis de autocrítica en las cartas enviadas a Roma. La historia viene acompañada de un complemento gráfico y mapas para la localización de las misiones. Todo lo dicho hasta ahora en el primer volumen se refiere a la misión de Jiangnan. El segundo volumen estudia la división posterior de estas misiones, con base en Nanjing y Beijing. En este momento la llegada de nuevos misioneros,

que ya no eran franceses, propició una mayor diversidad y contraste entre los métodos evangelizadores de unos y de otros. Así como en el primer volumen se aprecia que los misioneros se apoyan mucho en el protectorado francés para su labor, en este segundo volumen se advierte que las nuevas directrices intentan que los misioneros se apoyen solamente en la protección del Vaticano. En el epílogo se narra cómo vivieron su nueva situación los misioneros de China una vez que fueron expulsados del país. Los dos volúmenes significan una gran aportación a la misionología, así como a la historia de la Iglesia, alimentada por misioneros realmente beneméritos, provenientes de varios continentes. [Antonio Navas]

VILA DESPUJOL, I., *La Compañía de Jesús en Barcelona (1600-1659). El colegio de Nuestra Señora de Belén se consolida,* Barcelona, Universitat de Barcelona, 2018, 699 pp. [978-84-9168-138-0]

Ignasi Vila completa en este libro la historia del colegio de Nuestra Señora de Belén, en Barcelona, tras haber narrado la vida de dicho colegio desde 1540 a 1600 en un estudio anterior. Es por tanto una obra de continuidad, llevada a cabo con criterios de historiador concienzudo, que bebe en toda una colección de archivos, en busca de documentos originales que provean de base sólida a su relato. Con vistas a esta fundamentación de la historia que narra consiguió hacerse con una valiosa colección de cartas de los padres generales a los provinciales, en la que van mostrando mensualmente todo lo que concierne al espíritu y criterio de la Compañía, la práctica de la vida religiosa y el sentir ignaciano. Al tratarse de documentos emitidos para el mejor gobierno ordinario es lo cotidiano lo que prima en su contenido y en su interés. En estas páginas es posible encontrar el devenir diario de una facultad de Teología y de unos ministerios apostólicos, así como la vida normal de unos jesuitas dedicados al estudio, a la predicación de la palabra, a los sacramentos, a la acción social en los hospitales y cárceles, junto con la dedicación a las misiones populares. Respecto a las relaciones con otras órdenes religiosas, se dan algunas escaramuzas con los dominicos, como resultado de la contienda doctrinal *De auxiliis,* a partir de la primera década del siglo XVII. El eje principal del relato gira en torno a tres jesuitas relevantes: los padres Pedro Gil Estalella, Jaime Puig y Esteban Fenoll. Los tres estaban relacionados con la universidad de Barcelona. Los padres Gil y Puig destacaron como hombres de consejo y de gobierno, mientras que el padre Fenoll fue más dado a la acción. El padre Gil fue el que más acercó la Compañía de Jesús a la ciudad de Barcelona. Estos tres protagonistas fueron provinciales y calificadores del Santo Oficio. Gil fue provincial de Cataluña, Puig fue el equivalente de un provincial en la Cataluña bajo dominio francés y Fenoll fue provincial de Cerdeña. Otro detalle común a los tres es que se mostraron neutrales en política, en unos tiempos en que resultaba realmente difícil mantener dicha compostura. El contenido del libro se completa con un apéndice en el que es posible encontrar una relación completa de los jesuitas vinculados con el colegio de Belén, un glosario jesuítico de gran utilidad para quienes no conocen con detalle la Compañía de Jesús por dentro, una selecta bibliografía y un índice onomástico. Con todo lo dicho salta a la vista la valía de esta obra de Ignacio Vila para sectores tan diversos de la historiografía como España, Cataluña, Cerdeña, Sicilia, la Compañía de Jesús y la Iglesia católica. [Antonio Navas]

Zas Friz de Col, R., *Saggi ignaziani*, Roma, Pontificia Università Gegoriana, 2017, 354 pp. [978-88-7839-361-5]

De los nueve estudios que componen este libro, siete han sido publicados en la revista digital *Ignaziana*, que se edita bajo la responsabilidad del Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). En estos nueve textos (que vieron la luz entre 2006 y 2016) se plasma lo que ha sido una línea de fuerza en la preocupación investigadora del autor, jesuita y profesor de Teología Espiritual en la citada universidad. Dicha línea de fuerza no es otra sino el método "teológico-existencial" que viene desarrollándose hoy en la teología espiritual. Frente al método que dominó en este campo antes del concilio Vaticano II –más deductivo, que partía de los principios de la revelación para iluminar la experiencia espiritual–, en estas últimas décadas se viene desarrollando otro de carácter claramente inductivo, donde se parte de la experiencia para pasar luego a la reflexión. El punto de partida es, por consiguiente, fenomenológico e interdisciplinar: ese análisis es el que da lugar a una reflexión teológica que luego se despliega en orientaciones prácticas y mistagógicas. Lo que ha hecho Rossano Zas es aplicar este método a Ignacio de Loyola, buscando a la vez profundizar en el método mismo y profundizar también en la experiencia espiritual de Ignacio. En los trabajos que aquí se recogen se analizan distintos aspectos de la espiritualidad ignaciana, así como la articulación entre todos ellos: la elección, la oración, el discernimiento, el amor de Dios, la ayuda al prójimo… De entre los estudios aquí recogidos destaca por su extensión (más de la mitad del volumen, págs. 43-231) el que lleva por título "Radicarsi in Dio". En ese radicarse en Dios reside la clave del cambio que Ignacio experimentó y que se estudia comparando (a través de una rigurosa selección de textos del santo) dos etapas de su vida: aquella en la que se ponen los fundamentos de su conversión (de Loyola a Barcelona, 1521-1523) y la de sus años en Roma, tiempo de madurez, ya al frente de la Compañía de Jesús (1537-1556). El autor va estudiando el proceso de Ignacio a través de 16 variables o aspectos de la experiencia mística de Ignacio (discernimiento, lectura espiritual, imitación de Cristo, castidad, confesión y eucaristía, conciencia de pecado, etc.). Muestra así su paso de la mística a la mistagogia: fue místico porque supo obedecer al misterio de Dios en una relación de amor, fue mistagogo porque supo desarrollar una pedagogía para ayudar a otros que buscaban también descubrir el misterio de su propia vida. Tampoco se olvida el autor de la aportación que puede ofrecer la espiritualidad ignaciana y los Ejercicios Espirituales al mundo de hoy con sus características peculiares. Dos trabajos van en esta dirección. En uno se pregunta qué puede significar la contemplación y el discernimiento, tan propios de Ignacio, para la mentalidad posmoderna. En el otro quiere entrar en diálogo con la Europa secularizada: y lo hace tomando como guía las ideas de Charles Taylor sobre la secularización y las de Zygmunt Bauman sobre la sociedad de consumo. [Ildefonso Camacho]

8. Historia de las religiones y diálogo interreligioso

DODSON, J. y BRIONES, D., *Paul and Seneca in Dialogue*, Leiden (PP. BB.) – Boston (EE.UU.), Brill 2017, 340 pp. [978-90-04-34135-7]

La interacción e influencia recíproca entre la filosofía estóica y el cristianismo ha sido siempre objeto de interés para los estudiosos de ambas corrientes, de lo cual es también una prueba el reciente volumen, que dedica una serie de estudios a analizar las posibles influencias, aunque no hay ninguna prueba testimonial ni escrita de los paralelos. La convergencia de pensamientos e ideologías de personajes independientes que, sin embargo, beben en fuentes similares y se dejan llevar por "los signos de los tiempos" es sin embargo la tesis más probable, dados los paralelismos y las diferencias entre los autores y sus contextos culturales. Una introduccion de los editores, tras un breve prefacio y algunas notas sobre los estudiosos de los distintos capítulos, precede al estudio. Primero se ofrece una visión de conjunto sobre Séneca y Pablo en los 2000 años transcurridos (Harry M. Hine, que defiende la influencia mutua de ambos), observaciones sobre sus cartas y la retórica que usan (E. Randolph Richards), sobre su concepción de los sabios morales (Jesucristo como hombre sabio: Runar M. Thorsteinsson) y sobre el significado del sufrimiento (B.J. Tabb). El concepto de altruismo y del beneficicio de otros (John M. G. Barclay), de auto-donación ("Self-Gift: D. Briones) y de la gracia y la obligación (David A. de Silva) completan la descripción que se hace de la personalidad moral que ambos tienen. Aspectos más prácticos, como los paralelismos y diferencias en torno a la esclavitud (T. Brookins), la convergencia en torno a las mujeres (Pauline Nigh Hogan), sobre el cuerpo y su carácter de símbolo comunitario (Michelle Lee-Barneball), sobre la crucifixión y la cruz (J. Dodson), sobre la muerte (Troels Engberg-Pedersen), la salvación y el futuro de la humanidad y del cosmos (James P. Ware, qye subraya su afinidad) y un epílogo comparativoentre el santo y el estoico (Joshua Richards) completan el volumen, que ofrece también un índice sobre fuentes antiguas, otro sobre autores modernos y otro de materias. El volumen se caracteriza por su erudicción y muestra indirectamente que la presentación antigua del cristianismo más como la "verdadera filosofía" que como una religión (pagana) tenía bases amplias, sobre todo cuando se capta el papel de Pablo como segundo fundador del cristianismo. [Juan A. Estrada]

PANIKKAR, Raimon, *Obras completas*, Barcelona, Herder, 2015-2018

Raimon Panikkar (Barcelona, 1918–Tavertet (Osona, Cataluña), 2010) es uno de los representantes más significativos del pensamiento intercultural e interreligioso de nuestro tiempo, así como uno de los grandes testigos del s. XX. Hijo de padre indio e hindú y de madre católica de la burguesía catalana, Raimund Panikkar Alemany se formó en el colegio San Ignacio de los jesuitas de Barcelona. Después de estudiar química y filosofía entró muy joven en el recién creado *Opus Dei*, al cual perteneció durante veintiséis años (1940-1966). Fue ordenado sacerdote en 1946. En 1955 se desplazó a la India, donde permaneció durante más de dos décadas, con una alternancia creciente de estancias en Europa y Estados Unidos. Regresó definitivamente a Cataluña en 1987, donde se retiró a un pueblo en

la montaña prepirenaica (Tavertet) desde donde siguió escribiendo, difundiendo y madurando su pensamiento. Desde allí también se desplazaba a diversos eventos en los que se le solicitaba. Durante su vida hizo tres doctorados: en filosofía (1946), en química (1958) y finalmente en teología (1961), este último bajo el título: *El Cristo desconocido del hinduísmo*. Estos tres ámbitos abarcan su reflexión sobre la materia, el ser humano y Dios. Posteriormente Panikkar integraría esta tríada en uno de los términos más fecundos acuñados por él: la intuición *cosmoteándrica*, la comprensión de que la realidad forma una unidad inseparable entre la naturaleza (*cosmos*), lo divino (*théos*) y lo humano (*andros*). Esta capacidad de mantener una mirada abierta y capaz de encontrar la relacionalidad entre los diferentes ámbitos de la realidad es lo que funda su catolicidad. Una catolicidad que no consiste en profesar una confesión concreta, sino en el modo de profesarla. Él se confiesa católico teniendo en cuenta su significado etimológico: *kata holón*, "según la totalidad". Y he ahí otra de las características de su pensamiento: la indagación en el significado de las palabras. El recurso a la etimología o los neologismos que ha acuñado surge de su rechazo a un pensamiento fácil que vive de lo convencional. Así nos fuerza a pensar más allá de los tópicos. De él procede esta afirmación paradójica: "Salí de Europa cristiano, me he descubierto hindú y regreso budista, sin dejar por ello lo primero". Y también ha dicho: "Sigo siendo cristiano e hindú, aunque me doy cuenta de que aquí no acaba mi peregrinación". Desde hace cuatro años, la editorial Herder ha empezado a publicar su *Obras completas*, lo que supone un proyecto editorial y cultural de gran envergadura, ya que constará de doce tomos distribuidos en diez y ocho volúmenes. Lo peculiar de este proyecto editorial -iniciado en italiano por Jaca Book y proseguido actualmente en cinco lenguas más: castellano (a cargo de la editorial Herder), catalán (Fragmenta), inglés (Orbis) y también algunos volúmenes en portugués y francés- radica en que el mismo autor participó en su elaboración pocos años antes de morir. Después de setenta años de pensamiento, de reflexión y de escritura, emprendió junto con su colaboradora Milena Carrara la tarea de reordenar su propia obra en vistas a la publicación de su *Opera omnia*. Se trataba de una empresa tan necesaria como compleja porque sus escritos estaban dispersos en múltiples publicaciones y en diversas lenguas, y en cada edición incorporaba pasajes nuevos. Cabe decir que un número considerable de textos serán publicados por primera vez en castellano, entre ellos su importante trabajo sobre la Experiencia védica o su ensayo sobre el Diálogo intrarreligioso. El criterio de ordenación no fue el cronológico, sino temático, de modo que la distribución de su obra en diversos tomos y volúmenes se trata, por sí misma, de una interpretación de su propio pensamiento. El punto de partida es la mística, la cual constituye la fuente de su pensamiento. Su aproximación a todos los demás temas (el fenómeno religioso, la diversidad cultural, sus reflexiones sobre la ecología, la política, la tecnología, etc.) brotan de aquí. Entrando con más detalle en la composición de la obra, el primer tomo tiene por título *Mística y espiritualidad* y está compuesto por dos volúmenes. El primero -*Mística*, *Plenitud de Vida*- aborda la experiencia suprema de la realidad y el segundo está dedicado a la *espiritualidad*, concebida como camino para alcanzar dicha experiencia. El primer volumen comienza desarrollando la noción de *nueva inocencia*, entendida como una actitud libre y espontánea que surge de la plenitud de la persona. A continuación, trata de la contemplación, la

meditación y la santidad. La tercera parte constituye un estudio sistemático y filosófico sobre la experiencia mística. En el apéndice, se incluyen una reflexión filosófica sobre la *experiencia suprema* en distintas tradiciones y una oración creada por el mismo autor. Por lo que hace al segundo volumen (*Espiritualidad, el camino de la Vida)* comienza con varios textos breves que reproducen charlas realizadas en retiros de ambiente cristiano impartidas a lo largo de su extensa vida. La segunda parte trata de la espiritualidad propia del monje, aunque no limitada a la institución monástica, sino como arquetipo universal (*mónachos*) presente en todo ser humano: la búsqueda de la unificación (*monos)* y la unión con el Uno. Sigue una descripción de la tradición ascética en la India y un escrito dedicado Henri Le Saux, amigo personal de los años compartidos en la India, cuya vida y escritos son un privilegiado exponente del encuentro entre la espiritualidad cristiana y la hindú. La última parte está dedicada a la sabiduría como meta de una espiritualidad positiva. Los siguientes tomos y volúmenes están organizados del siguiente modo: en primer lugar, un tomo sobre sus trabajos sobre la religión y de las religiones desde una perspectiva general (*II. Religión y religiones*). A continuación, se presentan las tres religiones en las que Panikkar más profundizó a lo largo de su vida: el cristianismo (t.III), el hinduismo (t.IV) y el budismo (t.V). En el caso del cristianismo, el tomo se despliega en dos volúmenes: uno sobre la tradición cristiana como fenómeno histórico-cultural y el otro sobre la Cristofanía. El tomo sobre el hinduismo también se abre en dos volúmenes: el estudio monográfico sobre la experiencia védica y la presentación del *dharma* hindú. El tomo VI aborda las cuestiones generarles sobre el pluralismo y el diálogo intercultural y religioso, también presentado en dos volúmenes. El tomo VII está dedicado específicamente a la relación entre el hinduismo y el cristianismo. El tomo VIII contiene las aportaciones más nucleares del pensamiento panikkariano con sus reflexiones sobre la visión trinitaria y la realidad cosmoteándrica. Sigue a continuación el tomo sobre hermenéutica, el símbolo y el culto (en dos volúmenes); prosiguen sus aportaciones estrictamente filosóficas y teológicas (t.X), para acabar concluyendo con sus reflexiones sobre la secularidad sagrada (t.XI), así como el espacio, el tiempo y la ciencia (t.XII).[2] Todo este pensamiento, orgánico y

[2] Tomo I-1 (2015) *Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de Vida,* traducción de Ramona Llach, Antoni Martínez Riu, Jesús Silvestre y Marita Viscarro, 472 pp. [ISBN:9788425432774] Tomo I-2 (2015) *Mística y espiritualidad. [Espiritualidad, el camino de la Vida*; edición de Milena Carrara Pavan; coordinación de la edición en castellano, Laia Villegas Torras, traducción de Àngels Canadell, Ramona Llach, Antoni Martínez Riu y Jesús Silvestre, 584 pp. [ISBN:9788425432781] Tomo II (2015) *Religión y religiones*; edición de Milena Carrara Pavan; coordinación de la edición en castellano Antoni Martínez Riu; traducción de Antoni Martínez Riu, Martín Molinero y Julio Trebolle, 672 pp. [ISBN:9788425432798] Tomo VI-1 (2017) *Culturas y religiones en diálogo*. *Pluralismo e interculturalidad* (2017) edición de Milena Carrara Pavan; traducción de Antoni Martínez Riu y Germán Ancochea; 464 pp. [ISBN:9788425432842] Tomo VI-2 (2017) *Culturas y religiones en diálogo. Diálogo intercultural e interrreligioso*; edición de Milena Carrara Pavan; traducción de Antoni Martínez Riu y Germán Ancochea; 344 pp. [ISBN:9788425432859] Tomo VIII (2016) *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-hombre-cosmos*; edición de Milena Carrara Pavan; coordinación de la edición en castellano de Victorino Pérez Prieto; traducción, Victorino Pérez Prieto, María Tabuyo y Agustín López; 480 pp. [ISBN:9788425432873] Tomo IX-1 (2018) *Mito, símbolo y culto* ; traducción de Germán Ancochea; edición de Milena Carrara Paván; coordinación editorial de Victorino Pérez Prieto, 600 pp. [ISBN:9788425432880] y Tomo IX-2 (2018) *Misterio y hermenéutica. Fe, hermenéutica, palabra*, traducción de Germán Ancochea, coordinación de edición de Milena

fragmentario a la vez, en tanto que no pretende ofrecer ningún sistema, hay que comprenderlo sobre todo como un itinerario vital. El mejor modo de presentarlas son sus mismas palabras: "Estas *Obras completas* comprenden un lapso de cerca de setenta años durante el cual me he dedicado a profundizar en el sentido de una vida humana más justa y plena. No he vivido para escribir, sino que he escrito para vivir de una forma más consciente y para ayudar a mis hermanos con pensamientos surgidos no solo de mi mente, sino de una Fuente superior que bien puede llamarse Espíritu". Hasta el momento ha aparecido casi la mitad de la *Obra Completa*. La edición castellana comenzó en el 2015, a un ritmo de publicación de dos volúmenes por año, periodicidad que piensan sostener hasta el final. Los libros publicados hasta ahora son: *M*ística y espiritualidad (vol. 1, *M*ística, plenitud de Vida y vol. 2, *Espiritualidad, el camino de la Vida* (2015); *Religión y religiones*; *Visión trinitaria y cosmoteándrica*; *Cultura y religiones en diálogo* (vol. 1, *Pluralismo e interculturalidad* y vol.2, *Diálogo intercultural e interreligioso*) y *Misterio y Hermenéutica* (vol.1, *Mito, símbolo y culto* y vol. 2, *Fe, hermenéutica y palabra*). Todo ello con un glosario de los términos más recurrentes y con una presentación cuidada y de gran calidad que hace que esta *Obra completa* se convierta en un instrumento indispensable para cualquier biblioteca que desee disponer en su depósito obras de pensamiento de un gran valor. Por otro lado, el hecho de que los volúmenes no sean cronológicos sino temáticos hace que tengan valor específico cada uno de ellos, ya que en cada uno se halla reunido lo que el autor ha aportado sobre una determinada materia. [Javier Melloni Ribas]

Yang, F. y Pettit, J. E. E., *Atlas of Religion in China. Social and Geographical Contexts*, Leiden (PP. BB.) – Boston (EE. UU.), Brill, 2018, 11+247 pp. [978-90-04-35885-0]

Los autores de este atlas ofrecen al lector una visión de la religión en China, según su propia expresión, *a vista de pájaro*. Se describen las cinco mayores religiones registradas oficialmente: Budismo, Protestantismo, Catolicismo, Taoísmo e Islam. También se ofrece una perspectiva del Confucianismo y del culto a Mao. Se presentan las principales organizaciones y creencias, al igual que los ritos de cada religión, aportando las características sociales y demográficas de sus creyentes respectivos. El resultado es que puede encontrarse en estas páginas una visión comprensiva de la religión en la China actual, puesto que compara a las diferentes religiones entre sí, teniendo en cuenta sus contextos sociales, políticos y culturales propios. Este volumen no abraza el enfoque teológico o filosófico de la religión, ni el humanístico que examine las propias escrituras de cada una de las confesiones religiosas. El enfoque que sigue intenta aplicar métodos sociales científicos a los datos empíricos. Para ello se incluyen grabaciones históricas, observaciones a pie de campo, al igual que datos cuantitativos provenientes de

Carrara Pavan, coordinación editorial de Victorino Pérez Prieto, 496 pp. [ISBN:9788425432897]. La editorial Fragmenta de Barcelona a su vez ha emprendido la edición en catalán de las *Opera omnia* de Raimon Panikkar en 19 volúmenes de los que hasta ahora han aparecido once títulos: *Mística, plenitud de Vida; Mite, símbol, culte; Pluralisme i interculturalitat; Visió trinitària i cosmoteàndrica: Déu, home, cosmos; Religió i religions; El ritme de l'Ésser*; *Espiritualitat, el camí de la Vida*; *L'experiència vèdica; Diàleg cultural i interreligiós; Fe, hermenèutica, paraula* y *La tradició cristiana* (nota del editor de ATG).

encuestas y censos. Incluye este enfoque la multidisciplinariedad, que combina los estudios sociológicos y geográficos de las organizaciones religiosas y de los individuos. Las religiones en China están clasificadas en lo que este volumen denomina *Los tres Mercados de las Religiones en China: el Mercado Rojo, de las religiones legalmente registradas; el Mercado Gris, de las religiones semi-legalmente registradas; el Mercado Negro, de las religiones ilegales*. La primera parte del Atlas está dedicada a la descripción de cada una de las religiones pertenecientes a cada uno de los tres mercados. La segunda parte está dividida por territorios de provincias, agrupadas de la siguiente manera: China Norte, China Nordeste, China Este, China Sur Central, China Sudoeste, China Noroeste. La presentación de los datos está enriquecida por una gran cantidad de mapas, cuadros estadísticos y fotografías, todo ello en una impresión de gran calidad, tanto en la reproducción como en el excelente papel empleado. Los nombres se ofrecen en transcripción de caracteres latinos pero van acompañados de los caracteres chinos correspondientes. La bibliografía que puede consultarse al final del volumen es de una gran amplitud, así como el índice con que se cierra la impresión, que conserva los caracteres latinos y chinos en todos los casos. Este atlas es todo un monumento a la investigación de un asunto tan intrincado como las organizaciones religiosas en un país tan amplio y tan complejo como China, que servirá indudablemente de referencia para cualquiera que se interese por este tema en el futuro. [Antonio Navas]

9. Espiritualidad

CLÉMENT, O. N., *El rostro interior*, Madrid, Narcea, 2017, 185 pp. [978-84-27-72478-5]

Olivier Clément ha sido uno de los grandes promotores del diálogo entre los cristianos de oriente y de occidente. Este teólogo ortodoxo seglar impartió sus clases en el Instituto Saint-Serge de París y fue miembro del Instituto Ecuménico en esa ciudad. El libro recoge varios ensayos en torno a temas recurrentes en su trayectoria teológica. Principalmente el rostro y el icono, el silencio y la cruz, el Espíritu y la tierra. Deseoso de contribuir a la comunión y a una renovación espiritual, sus escritos brotan de la profundidad de un Dios vivido, buscado también en la literatura -el asombro y la creación poética como experiencia espiritual- y concretado a través de testigos como Dostoievski, al que dedica el último capítulo. Siguiendo a varios autores de la *filocalia*, se adentra en el rostro de Cristo como el rostro viviente del amor en todos los órdenes de la vida. Hasta para un uso cristiano de la política, el autor no encuentra otra llave que la exigencia de restituir un rostro a los sin-rostro. Mención especial merece el apartado Silencio y palabra de Dios, muy próximo a la visión transfigurada de los primeros siglos del cristianismo: la de una Trinidad inscrita en la carne misma de la tierra. En este ensayo expone algunos caminos hacia el Espíritu como el silencio, la belleza, el eros, y la feminidad… Otro de los capítulos está dedicado al *stárets* san Serafín de Sarov, su paternidad espiritual en el pueblo ruso y su gran irradiación espiritual. El libro se lee con fruición y el latido del Oriente cristiano se deja sentir a través de sus páginas. [Mariola López Villanueva]

Funguerio, J., *Libro sobre la buena enseñanza y educación de los jóvenes (1584). De puerorum disciplina et recta educatione liber,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (bac), 2018, 48+635 pp. [978-84-220-2038-7]

El propósito confesado del autor de esta edición es la publicación del texto bilingüe latín-castellano de la obra pedagógica de Juan Funguerio sobre la buena enseñanza y la educación de los jóvenes. El autor se encuadra en el prototipo de humanista del norte de Europa, adscrito al humanismo de finales del siglo XVI, que tiene en cuenta los logros docentes de los pedagogos centroeuropeos anteriores y coetáneos. Esta edición ha sido llevada a cabo a pesar del poco conocimiento que se tenía de su figura en España, por el creciente interés que ha ido teniendo últimamente su persona en nuestro país. Además de la colaboración de expertos en la materia, se han consultado ampliamente tanto las fuentes como la bibliografía, además de cualquier otra documentación pertinente. Todo el estudio preliminar es de una amplitud encomiable. A él precede una serie de cuestiones previas como los objetivos del estudio o la documentación *in situ*. Se describe así mismo la metodología utilizada, aplicada a los contenidos del libro. También se describen las normas seguidas en la traducción, redacción y aparato crítico. En el estudio preliminar antes mencionado se presenta el horizonte cultural del humanismo del norte y de su pedagogía. La persona y la obra de Juan Funguerio son analizadas a continuación en su contexto. Tras la persona misma se analiza la obra objeto de esta edición, atendiendo a su estructura, al contenido pedagógico, al estilo y a las fuentes en las que se inspira, entre las cuales está la Biblia, así como autores de la antigüedad, tanto griegos como latinos, cristianos antiguos, autores medievales y escolásticos o autores humanistas. Sin olvidar tampoco el recurso a la Mitología como fuente de inspiración pedagógica. La siguiente parte del estudio está dedicado a la teoría de la educación tal como la concibe Juan Funguerio, atendiendo los lazos de la pedagogía con la psicobiología, la antropología y la teología, estableciendo como fin de la educación la *pietas literata et virtus*. La última parte del estudio preliminar describe los procesos del aprendizaje en la pedagogía de Funguerio, los medios utilizados y el *curriculum* de estudios a seguir en una buena formación pedagógica. Son de destacar aspectos de gran interés como la inmersión lingüística, la lectura, la escritura y retórica, la memorización, los debates y juegos didácticos, para completar esta praxis con el trabajo en casa y le importancia del material escolar. Entre los medios pedagógicos señala el esfuerzo, la urbanidad, la emulación y los castigos. Todo ello se completa con referencia a los maestros en pedagogía de la historia. Los clásicos ayudan a la formación intelectual y deben ser objeto de una enseñanza progresiva. Efectúa una selección de autores latinos, con especial atención a los poetas latinos mayores, añadiendo a ello una iniciación al griego. La historia está considerada en su obra como maestra de la vida. En razón de ello tiene en cuenta a los autores griegos antiguos, la novela histórica y los estudios propedéuticos de derecho. A la hora de abordar la formación moral describe las siete caras del vicio, compara la moderación estoica con la ley de Dios y da un repaso a los vicios contra la verdad, la templanza y la buena fama, animando a la búsqueda de las virtudes humanas y cristianas. En esta edición se dan la mano el profundo análisis del contexto en el que se sitúa la obra de Funguerio, con una edición cuidada del texto original en paralelo con una buena traducción castellana. [Trinidad Parra]

GUARDINI, R., *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Barcelona, Herder, [4]2018, 706 pp. [978-84-7057-646-1]

La presente obra del prestigioso teólogo alemán recoge las homilías predicadas durante la celebración de la eucaristía en la Iglesia de San Benito (Berlín), a lo largo de cuatro años, durante uno de los periodos más vibrantes de la vida de su autor. El mismo Guardini visibiliza esta obra, publicada en 1937, dentro de una trilogía, junto a *La imagen de Jesucristo en el Nuevo Testamento* (1936) y *La esencia del cristianismo* (1938). Esta última, aun siendo posterior en el tiempo, constituiría una suerte de introducción a ambas. Es interesante ubicar al autor en su contexto, para entender así el alcance concreto de su propuesta. De hecho, la apelación a la esencia de lo cristiano, tiene el sabor de una decidida respuesta a la obra de A. Harnack, conocido teólogo liberal que, con el mismo título, *La esencia del cristianismo,* fue publicada en 1901. En esta obra se expresa los rasgos más significativos de la teología de finales del s. XIX y primera mitad del XX, donde podemos afirmar que se hace una presentación de un cristianismo sin cristología. Subyace a esta forma de comprensión de lo cristiano la victoria de un prejuicio propiamente ilustrado, que no es capaz de concebir la presencia misteriosa del Absoluto en nuestro tiempo y que, por tanto, desdensifica la singularidad de Jesús dentro del propio cristianismo. Ante esta reducción mortal de la fe, que en gran medida queda reducida a ética o ideología, Guardini se muestra comprometido con la búsqueda de aquello específico que aporta rasgos propios a lo cristiano. Para acometer su tarea, recurre a una metodología netamente fenomenológica y decide un acercamiento al cristianismo desde dentro de sí mismo, como "fenómeno" al que ha de permitírsele su auto-expresión. De esta manera, y en diálogo honesto con la filosofía, y con el estudio de otras religiones, Guardini ofrecerá una visión de la propuesta cristiana fuertemente personalista, que le hace exclamar que el fenómeno cristiano no es otra cosa que la persona misma de Jesucristo. La singularidad de este personaje histórico reside en su vinculación al Padre, que lo hace presentarse no como mero mediador entre Dios y los hombres, lo cual ya sería mucho, sino como igual a aquel que denomina su Padre. De esta manera, Jesucristo, distanciado de la pretensión de personajes tan ilustres como Sócrates o Buda, va a tener como intención fundamental de su existencia la incorporación de todo el género humano a la relación que, en el Espíritu Santo, caracteriza al Padre y al Hijo. Así pues, el fuerte personalismo cristiano toma cuerpo en una ontología claramente relacional, como clave de comprensión de la realidad, y como expresión notoria de la cosmovisión cristiana. La obra que nos ocupa, en esta edición de Herder, está introducida por una magnífica presentación del filósofo Alfonso López Quintás, que trata de ofrecer una semblanza biográfica de Guardini, así como subrayar las determinaciones fundamentales de su teología. Este autor, de corte también fuertemente personalista, pone de manifiesto cómo el teólogo alemán encuentra en el "en Cristo" paulino la clave de comprensión de la singularidad cristiana. El cristianismo es la incorporación de todo ser humano a un nudo de relaciones que marca aquello que podemos llamar la vida eterna. La obra está dividida en siete partes y realiza un recorrido, en clave espiritual y parenética, de los principales misterios de la vida de Jesús, sin pretensiones de sistematicidad. No olvidemos que se trata de homilías dictadas por el propio

autor, al hilo de su predicación dominical. Las partes llevan los siguientes títulos: Los orígenes, Mensaje y Promesa, La decisión, Camino de Jerusalén, Los últimos días, Resurrección y Transfiguración y, por último, Tiempo y Eternidad. En tiempos recios, como son estos que nos tocan vivir, es altamente recomendable una lectura que nos desvela la singularidad cristiana. Es importante, en un contexto pluricultural e inter-religioso, no someter al fenómeno cristiano a cualquier suerte de reduccionismo, que acabe distorsionando su propio rostro. Así, la propuesta de Guardini mantiene un tono claramente personalista. [Serafín Béjar]

Herrero Gil, M. [prólogo de P. d'Ors], *Cómo santa Teresa me acompañó al sufismo,* Barcelona, Fragmenta, 2018, 122 pp. [978-84-15518-93-8]

Mardía Herrero tiene ese primer nombre desde el momento en que se lo sugirió su maestro sufí en su conversión al islam. Ella recibió en el bautismo el nombre de María, pero se sentía más como Marta. Así que su maestro sufí le sugirió un nombre compuesto a base de los dos precedentes: Mardía. Este libro es el relato de todo el camino espiritual que la llevó, de estar desintegrada y perdida en la vida, a encontrarse con lo mejor de sí misma. Algo que, según su testimonio, le vino a través de un maestro sufí musulmán, que la comprendió nada más conocerla y que fue determinante a la hora de su conversión al islam. El acompañamiento que, según ella, le hizo santa Teresa de Jesús hasta desembocar en el islam, cuando se lee el libro parece más bien el resultado de una comprensión posterior del camino ya realizado. De hecho, ella lee otra vez las cuatro obras principales de santa Teresa (*Vida, Camino, Fundaciones* y *Moradas*), una vez convertida al islam, en un impulso que la lleva a conectar espiritualmente su realidad ya musulmana con su infancia cristiana. Para quien conozca algo cómo funcionan los caminos de la mística no le extrañará demasiado esta síntesis tan original que hace la autora entre santa Teresa y el sufismo musulmán, ya que ambos enfoques espirituales se mueven en el camino de la mística, en donde lo dogmático o lo doctrinal ceden el paso a las vivencias interiores, tantas veces inexpresables, que experimentan tantos los místicos cristianos, como los musulmanes, los budistas o los hindúes. Eso ha hecho que el sufismo haya tenido dificultades dentro del islam, como el misticismo cristiano en el ámbito oficial de la Iglesia. Da la impresión por ello de que su paso al islam ha tenido más que ver con la transmisión mística de su maestro sufí que con el contenido doctrinal del islam. En todo caso su trayectoria avala la opinión de quienes sostienen que el diálogo interreligioso funciona mejor a nivel de experiencia espiritual mística, que a nivel de integración doctrinal. [Miguel Gutiérrez]

Hódar Maldonado, M., *San Juan de la Cruz. Cántico Espiritual – Todo Amor*, Burgos, Fonte (Monte Carmelo), Burgos, 2017, 226 pp. [978-84-8353-871-5]

Este libro es un comentario en clave espiritual a la obra de San Juan de la Cruz *Cántico Espiritual*. El autor, Manuel Hódar Maldonado, con formación teológica y pedagógica, publica con este su tercer libro sobre el tema sanjuanista en la colección *Mística y Místicos* de la editorial Monte Carmelo. El autor profundiza en el poema, siguiendo las huellas del amor entre la esposa-alma y el esposo-Cristo y teniendo de fondo el *Cantar de los cantares*. La estructura es muy clara, hay dos

partes muy bien diferenciadas. La primera es un estudio del contexto del *Cántico* y de los autores que tuvieron influencia para san Juan de la Cruz. En esta parte se nos introduce en la teología del *Cántico*. Es breve y concisa y ayudará a no entrar del todo a ciegas a la lectura del poema. La segunda es el comentario propiamente dicho del poema. El comentarista va deteniéndose estrofa por estrofa y verso por verso, intercalando explicaciones suyas que actualizan el *Cántico* con los comentarios de san Juan de la Cruz. Este método resultará útil para cualquier lector que se quiera iniciar en la lectura del gran místico español. Aunque por momentos el lector quisiera dejar a un lado los comentarios de Hódar para que sea el propio san Juan de la Cruz quien los glose. El formato del libro ofrece una cómoda lectura espiritual cristiana, ya que no se trata de una edición crítica. De esta forma el autor consigue su objetivo: ser a la vez alguien que invita a amar y ser un maestro que descifra el universo sanjuanista. El libro posiblemente podrá ser obviado por cualquiera de los estudiosos de san Juan de la Cruz, pero por su sencillez, orden y coherencia bien puede llegar a suscitar en algún lector el deseo de estudiar al santo de Fontiveros o su obra. Una vez probado el vino del amado-Cristo, el lector volverá a la pluma del poeta a dejarse tocar por el amor que le dejó herido. [José Manuel Marín]

KNUTSEN, G. W., *Los procesos por superstición en la Inquisición en Barcelona y Valencia, 1478-1700: siervos de Satanás o maestros de demonios,* Valencia, Calambur, 2018, 237 pp. [978-84-8359-434-6]

Este volumen nace del estudio comparado entre dos tribunales de la Inquisición española desde finales del siglo XV hasta los umbrales del XVIII. De este estudio se deduce que el comportamiento del tribunal fue notablemente diferente en el norte de la península (Barcelona) y en el sur de la misma (Valencia). En la parte norte se llevaron a cabo un gran número de procesos por brujería, con acusaciones de adoración colectiva al diablo, con daños consiguientes sobre humanos, animales, cosechas o propiedades. En la parte sur los procesos se centraron en casos contra presuntos hechiceros o magos. Este estudio no pretende ser exhaustivo. Más bien busca poner de relieve las diferencias entre el norte y el sur de la península a través de dos ejemplos esclarecedores. Barcelona y Valencia. En Valencia se ha conservado el registro de numerosos procesos, entre los cuales sólo uno ha sido aplicado a una mujer considerada como bruja. En Barcelona fueron ejecutadas bastantes brujas en el siglo XVI, lo que creó un serio conflicto en las relaciones entre la Suprema y los inquisidores barceloneses. El estudio comparativo entre estas dos ciudades tiene una base muy válida por el hecho de que existen entre las regiones en las que se asientan muchas similitudes, entre las cuales destaca el abarcar toda la costa este española. La evolución de Barcelona y Valencia al final de la Reconquista fue diversa, con instituciones de índole peculiar, que hacía que los tribunales no funcionaran de la misma manera en ambas ciudades. En este estudio se han tenido en cuenta las relaciones de los tribunales, de frecuencia mensual, lo que arroja un volumen de trabajo considerable para el investigador. Esto ha hecho que no se pase adelante del año 1700 para poder llevar a cabo un trabajo razonablemente abarcable. Además, el autor es de la opinión de que, de haber proseguido la investigación hasta la supresión de la Inquisición en 1834, el mayor volumen de documentación no habría garantizado una mayor

comprensión de las cuestiones que se plantean en estas páginas. La fragmentación de los documentos provenientes de tribunales seculares y episcopales hace que se tengan en cuenta solamente los procesos inquisitoriales. La primera parte del volumen proporciona una visión general de los tribunales de la Inquisición española en Valencia y Barcelona, junto con un breve estudio del pueblo morisco y su relación con el pueblo cristiano. La segunda parte atiende a la dinámica de los procesos por brujería de la Inquisición de Barcelona, con especial énfasis en la influencia francesa, los cazadores de brujas y las distintas jurisdicciones involucradas en los procesos. La tercera parte trata los procesos por supersticiones en Valencia, quedando para la cuarta y última parte examinar las distintas dinámicas de ambas regiones en los procesos por delitos sobrenaturales, con comportamientos tan diferentes. Con estudios como éste se contribuye a una mejor comprensión del papel de la Inquisición española, con sus diferencias, sus luces y sus sombras. [Antonio Navas]

Loarte, J. A., *A Jesús por María. Escenas Marianas,* Madrid, Cristiandad, 2018, 325 pp. [978-84-7057-639-3]

En este volumen se comenta en profundidad la conocida frase *Ad Iesum per Mariam (A Jesús por María),* lema vivido por muchos espíritus de sensibilidad mariana, que expresa de una manera gráfica que la madre de Jesús, María, es el mejor camino para llegar hasta Él, así como hasta el Padre y el Espíritu Santo. La forma escogida es la de una serie de meditaciones sobre la persona de María, que el autor ha ido predicando a lo largo de los años. Con ello tenemos entre las manos un libro de madurez, fruto de una amplia experiencia profesional, en el que el autor ha hecho los suficientes retoques como para que una serie de meditaciones expuestas de viva voz estén adaptadas al estilo más propio que se espera encontrar en un libro. Entre sus fuentes de inspiración señala las encíclicas y homilías de los últimos papas, todas ellas inspiradas en el capítulo VIII de la constitución dogmática *Lumen Gentium,* del concilio Vaticano II, que está dedicado expresamente a la Virgen María. En su trayectoria personal comenta la influencia ejercida en él por san Josemaría Escrivá de Balaguer, a la hora de acoger en su interior la devoción a la Virgen. También se reconoce deudor de sus padres, por su gran devoción mariana, expresada especialmente a través del rezo del rosario en familia. Las meditaciones marianas que se publican en estas páginas están organizadas en dos grupos: el primero está dedicado a diversas escenas de la vida de María; el segundo está dedicado a las advocaciones marianas más arraigadas en la piedad del pueblo cristiano. Como trasfondo de todas estas fuentes de inspiración reconoce haber utilizado también los textos litúrgicos, de gran riqueza en todo lo que se refieren a María. El texto se completa con un índice de autores citados y con otro de temas ascéticos. [Antonio Navas]

Matteo, A. (editor), *Il discernimento*. «Questo tempo non sapete valutarlo?» (Lc 12,56), Roma, Università Urbaniana, 2018, 274 pp. [978-88-401-6034-4]

Las aportaciones que pueden encontrarse en estas páginas son el fruto de un congreso internacional que tuvo lugar en la Pontificia Università Urbaniana en marzo de 2017. La razón de ser de este congreso estriba en que el papa Francisco

ha llamado la atención sobre el hecho de que la Iglesia de nuestros días necesita mucho el discernimiento para acertar en el modo de transmitir el Evangelio. Por otro lado, el Sínodo de los obispos de octubre de 2018, dedicado a los jóvenes, incluye para su estudio lo relacionado con el discernimiento vocacional. Se alude a las palabras de Jesús cuando echaba en cara a sus paisanos que sabían prever el tiempo meteorológico y no eran capaces de «discernir» los tiempos que estaban viviendo, en los cuales se les estaba presentando el Mesías tan deseado (Jesús mismo) sin que fueran capaces de caer en la cuenta del don que Dios les estaba haciendo. Para fundamentar adecuadamente este tema de estudio, los participantes del congreso se han inspirado en la Sagrada Escritura, la literatura patrística y el magisterio reciente. Se iluminan así los núcleos eclesiológicos más relevantes, la normativa canónica vigente, incorporando el tema conciliar de «los signos de los tiempos», tratando también los aspectos relacionados con la moral y la espiritualidad, todo ello enfocado para promover el anuncio de la alegría del Evangelio en nuestro tiempo. El volumen empieza analizando cuál es el tiempo oportuno del discernimiento, que siempre será un discernimiento oportuno del tiempo analizado. Con el acierto de precisar que se está intentando proporcionar los elementos mejores para ejercer el discernimiento en el momento presente. Los temas presentados están agrupados por la afinidad del tema que tratan. En el primer grupo se incluyen los relacionados con los fundamentos del discernimiento; estos fundamentos se buscan en el Antiguo y Nuevo Testamento, en la época patrística, así como en indicaciones doctrinales recientes. En el segundo se presta atención a los sujetos del discernimiento en la medida en que cada fiel se va a sentir impulsado al discernimiento de acuerdo con sus características personales propias; a ello se añade un estudio en que se intenta mostrar el modo en que actúa el Espíritu Santo en este campo. En el tercero se analiza en particular la dinámica propia del discernimiento, con criterios y perspectivas históricos, así como con otro tipo de criterios que deberían tenerse en cuenta. En el cuarto se identifican los llamados «lugares» del discernimiento, por una parte, en el gobierno de la Iglesia; por otra en la escucha orante y también en el discernimiento moral tal como se dio en cuatro momentos significativos en la historia. En el quinto y último se diserta sobre el estilo del discernimiento enfocado a la guía de la comunidad, a transmitir el gozo de anunciar el Evangelio y a integrarlo en la comunión de los creyentes. Realmente el contenido es toda una aportación, especialmente valiosa para quienes no estén familiarizados con este modo de abrirse a la voluntad de Dios, tanto personal como comunitaria. [Miguel Gutiérrez]

MICEVICIUTE, J., *Las 17 ciudades de santa Teresa,* Burgos, Fonte, 2018, 294 pp. [978-84-8353-877-7]

Este libro aspira a acompañar al lector hasta las entrañas de las 17 poblaciones en las que santa Teresa de Jesús fundó sus conventos, sirviéndose precisamente de la santa como acompañante excepcional, capaz de dar vida a los muros, iglesias y conventos por los que transcurrió su vida, con datos extraídos fundamentalmente de su *Libro de las Fundaciones,* así como de su epistolario, documentos todos ricos en detalles capaces de dar nueva vida a las poblaciones que ella visitó o en las que habitó de manera más estable. Estas visitas manifiestan mucho de las interioridades de lo que se conoce como el Siglo de Oro del Imperio Español, objeto de

repulsa o de admiración, según la óptica con la que se lo contemple. La aportación de santa Teresa a este viaje muestra que las gentes de su época coincidían en muchos aspectos con las de nuestro tiempo, tanto en las preocupaciones cotidianas como en los temores, esperanzas y objetivos que se marcaban para sus vidas. Una vez más sirve de guía una persona de la valía de santa Teresa, considerada universalmente como una mujer excepcional. Resulta asombroso también comprobar los condicionantes negativos que la afectaron, y que habrían hecho que cualquier otra persona quedara anulada por su influjo negativo: enferma desde los 23 años, el hecho de ser mujer en una época en la que las mujeres tenían que superar todo tipo de obstáculos para salir adelante, hija de un simple mercader, nieta de un judío converso y profesa de un monasterio de clausura. Aun en nuestros días esta acumulación de obstáculos le habría impedido realizarse; sin embargo, ella fue capaz de superarlos todos para dejar un legado extraordinariamente valioso e irrepetible. La dificultad que ha tenido siempre la Iglesia en reconocer el papel de la mujer en la sociedad y en la propia Iglesia explica el que entre su canonización y su declaración como doctora de la Iglesia transcurrieran tres siglos y medio. Y eso que fue reformadora, no solamente de una rama femenina de la vida religiosa, sino de otra masculina, a la que infundió vitalidad nueva. Su gran secreto es que contó siempre con Dios, y no por considerarse una privilegiada (que lo era) sino porque consideraba que todo lo importante de la fe estaba al alcance de cualquiera, al tener a Dios de su parte, tuviera o no las comunicaciones excepcionales de la divinidad de las que ella disfrutó. En cada capítulo del libro se le cede la palabra a la fundadora, para que explique con palabras los hechos que vivió. Luego se presenta el contexto histórico y cultural del convento y de la ciudad para situarla en el marco en que vivió. En los párrafos finales de cada capítulo se recogen las soluciones que dio santa Teresa a diversos problemas, tan diferentes de las soluciones estereotipadas actuales. Este libro tan acertado y tan interesante se completa con una *Guía Práctica,* con la cual el lector puede recorrer las 17 ciudades citadas, contando con mapas, itinerarios y datos básicos de gran utilidad. [Antonio Navas]

Sesé, J., *En intimidad de amor con Dios*. *Reflexiones sobre la filiación divina y la vida espiritual, desde la enseñanza de los santos,* Madrid, Cristiandad, 2018, 318 pp. [978-84-7057-641-6]

En estas páginas se intenta responder a una pregunta que anida en el corazón de muchos cristianos: ¿cuál es el secreto de los santos? ¿Qué es lo que les permitió llegar a la santidad, en todos los casos que conocemos? El autor intenta buscar el denominador común de la santidad, para ofrecer a los fieles la posibilidad de aspirar a esa santidad a la que todos ellos son llamados. Intenta formularlo de una manera inteligente, haciendo que el lector se pregunte: ¿qué es lo que me falta para ser como ellos? ¿Qué tenían ellos que yo no tengo? Con ello intenta centrar el estudio presente en el punto clave de lo que llamamos espiritualidad. Cuenta su evolución desde el momento en que pensaba que esa cualidad común a todos los santos era el amor. Luego incorporó a su visión la humildad, de manera que llegó a la conclusión de que los santos fueron las personas que vivieron un amor humilde hacia Dios. Finalmente, su conclusión, la que aparece en este libro, es que el santo es *alguien que descubre y siente en toda su radicalidad lo que significa ´Dios me ama´, ´Dios se ha enamorado de mí´*. Cada santo o santa es la encarna-

ción humana más representativa de esa realidad tan entrañable para los cristianos que se manifiesta en la expresión de que *Dios es amor*. El enamoramiento humilde de Dios, que experimentan los santos, les hace descubrir constantemente en su vida el amor que Dios les profesa. Esa realidad, de que Dios es amor, en los santos no supone un mero conocimiento de ese hecho, sino que, en frase del autor, *lo saben, lo gustan, lo disfrutan, lo aman*. El resultado es que acaban convirtiéndose en auténticos *locos de amor*. Toda esta profundización sobre la santidad no es expuesta de modo sistemático, sino que se ofrece en *un conjunto ordenado de reflexiones sobre varios temas centrales de la vida espiritual y la santidad, vistos desde la perspectiva del amor paterno-filial entre Dios y el cristiano*. Por todo ello, aspira el autor a describir, lo más competentemente posible, cómo se vive la intimidad de amor con Dios. Avisa con todo al lector, que deja para un segundo libro la manifestación más importante de esta intimidad: la oración. No ha pretendido redactar un libro para especialistas, aunque su contenido, de gran hondura teológica, está al alcance del lector de tipo medio. Aprovecha las experiencias y enseñanzas de algunos santos y santas de los que suelen ser reconocidos como maestros de espiritualidad o la Iglesia ha considerado como doctores de ella misma. Este trabajo se enriquece también con el hecho de no ceñirse a ninguna escuela de espiritualidad de las conocidas, puesto que aprovecha de cada una de ellas lo que considera mejor para el fin que se ha propuesto. Con este enfoque busca todo aquello que es común en la espiritualidad, por encima de lo que diferencia a las diferentes sensibilidades, con el ánimo de llegar a todo tipo de personas, de manera que nadie se crea excluido de la aspiración a la santidad. [Antonio Navas]

10. Filosofía, Ciencias humanas y sociales

AGUDO ROMEO, M. M., ENCUENTRA ORTEGA, A. y ESTEBAN LORENTE, J. F. (editores), *Juan de Horozco y Covarrubias de Leyva. Trescientos emblemas morales,* Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2017, 556 pp. [978-84-16933-72-3]

Juan de Horozco y Covarrubias se considera a sí mismo heredero de los estoicos griegos y del propio Cristo, al que considera el broche de oro de todos ellos. En total publicó 306 emblemas. De entre todos ellos Juan de Horozco destaca como los mejores a los emblemas morales, cada uno de los cuales compone en forma tripartita: lema, pintura y epigrama. Cada lema lo introduce en una filacteria que forma parte de la misma pintura, por considerar que el lema es lo más importante de cada emblema. A continuación, compone un epigrama en español, por cuanto él consideraba esta lengua tan universal como la latina en la época en la que él vivió. La gran preocupación que alienta debajo de cada emblema es la de enseñar doctrina y moral. Por ello a continuación de cada emblema añade un amplio comentario, todo él lleno de doctrina religiosa y estoica y de erudición literaria, con algunos añadidos de contenido mitológico de tipo alegórico. Para la versificación utiliza versos endecasílabos, en octavas reales y sonetos, además de versos octosílabos en tercetillos. Cuando los versos son latinos, utiliza siempre el dístico elegíaco. Es ingente el número de autores a los que imita: Platón, Aristóteles, Plinio, Pomponio Mela, Homero, Virgilio, Juvenal, Horacio, Marcial, Séneca, Pausanias, Ausonio, Costalio, Ánulo, Bocchio, Alciato. En esta edición

se ha hecho un gran esfuerzo por localizar las fuentes en las que se inspira, dando cuenta, en el Apéndice de Fuentes, de las ediciones de su época que han podido ser localizadas. Su época más fecunda coincide con su estancia en Segovia, en donde fue canónigo de la catedral. En esta ciudad prestó gran apoyo a la orden carmelitana y también se mostró muy afecto a los jesuitas. De todas maneras, el total de su obra solamente pudo imprimirlo cuando ya era obispo de Agrigento. En su diócesis se apresuró a poner en práctica los ordenamientos del concilio de Trento, sirviéndose para ello de su primera visita pastoral en 1596. Para llevar a cabo la reforma deseada por el concilio, no dudó en imponer a los clérigos de su diócesis decretos, multas y penas. En todo ello procuraba seguir el *Catecismo para párrocos según decreto del Concilio de Trento,* obra del papa Pío V. El culmen de su obra reformadora tuvo lugar en el sínodo diocesano de 1602, que para él supuso lo que él mismo llamaba *una puesta al día* de la diócesis. Fundó una escuela para clérigos en el palacio episcopal, que fue la semilla del futuro seminario. El clero se mostró muy poco receptivo respecto a las reformas del obispo, lo que llevó a Juan de Horozco a grandes enfrentamientos con el cabildo por cuestiones económicas y de jurisdicción. Fue calumniado ante el papa por una familia noble, siendo finalmente absuelto de todos los cargos. En 1606 fue transferido a la diócesis de Guadix, en cuyo palacio episcopal puso también las bases del futuro seminario. El libro que se publica aquí, además de ser escrito con intención didáctica, lo compuso también por entretenimiento. El libro tuvo gran éxito, hasta el punto de que tuvo una segunda edición, una tercera y otra edición más pero ya esta última en latín. [Trinidad Parra]

Barentsen, J., van den Heuvel, S. C. y Lin, P. (editores), *The end of leadership? Leadership and authority at crossroads*, París – Bristol (EE. UU.), Peeters, 2017, 12+205 pp. [978-90-429-3458-0]

En este libro se incluye un trabajo sobre un tema que preocupa en gran manera al Institute of Leadership and Social Ethics de la Universidad de Lovaina, en Bélgica. Los estudiosos que participan con sus trabajos en este volumen se cuestionan sobre el papel que juega en este momento el liderazgo en la sociedad. Como este instituto trabaja preferentemente en temas de justicia social y sostenibilidad, intenta desarrollar perspectivas cristianas llenas de sentido a la hora de abordar la relación entre liderazgo y ética. El debate está planteado con un espíritu abierto y ecuménico, ya que participan en este proyecto líderes y estudiosos procedentes de tradiciones religiosas y espirituales diversas, todos ellos favorables a un diálogo mutuo abierto. Con el propósito de ayudar a muchos líderes que están al servicio de la comunidad, se busca que puedan integrar su fe cristiana en sus experiencias profesionales. Para ello este Instituto promueve regularmente seminarios y conferencias, que desembocaron en la creación de la serie a la que pertenece este libro. De acuerdo con la orientación de la serie, el tema del liderazgo está tratado aquí con un enfoque interdisciplinar y ecuménico. El punto de partida inicial es el de afirmar que ni el liderazgo ni la autoridad han colapsado por completo. Disminuidos o transformados, siguen existiendo. Eso sí, están afectados por una especie de cataclismo, que hace que funcionen de un modo completamente diferente a como lo han venido haciendo durante generaciones o incluso durante siglos. Los políticos han tenido que cambiar su forma de dirigirse los ciudadanos.

Los docentes no están ya protegidos por la toga del saber, sino que tienen que descender al terreno de la opinión pública. Los líderes religiosos, además de atender a sus propias convicciones, han tenido que interesarse por otros ámbitos de creencias, símbolos o prácticas religiosas diversos de los propios. Nadie se atreve ya a hablar apoyándose en su propia autoridad personal. Los propios líderes religiosos ya no se animan a hablar de su propia fe como el camino único para la salvación. Con todo lo dicho los expertos perciben, a partir de disciplinas diferentes, algo así como el final del liderazgo, la caída de los viejos poderes y la disolución de las estructuras propias de la autoridad jerárquica. Eso sí, no han dejado de existir ni el liderazgo, ni el poder, ni la autoridad. Tampoco se espera que queden abolidos en el futuro. Lo que está claro es que están revestidos de otro tipo de apariencia. Por tanto, los trabajos que se presentan en este volumen intentan descubrir qué formas de liderazgo y organización están perdiendo vitalidad y qué nuevas formas están desarrollándose. Los responsables de estos estudios proceden de Sudáfrica, Europa, Asia y Norteamérica y se mueven en el mundo de los negocios, de la religión, de la educación y de las organizaciones sin ánimo de lucro. El contenido del libro se divide en tres partes: la primera de ellas trata del aspecto cambiante de la autoridad; la segunda, de la complejidad y la red en el liderazgo; la tercera, de la ética del liderazgo y la prudencia. Con todo ello se aportan materiales especialmente valiosos para quienes tienen que lidiar con los problemas con los que se enfrentan en este momento el liderazgo y la autoridad. [Trinidad Parra]

BELZUNEGUI ERASO, A. (director), *L´Església Ortodoxa Romanesa a Catalunya. Estructura de relacions i comunitat de creients*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili, 2018, 130 pp. [978-84-8424-666-4]

En estas páginas se presenta el resultado de una investigación sobre la Iglesia Ortodoxa Rumana en Cataluña. Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación más amplio, que se centra en la hipótesis del reforzamiento religioso en los ambientes de migrantes. Junto con esta Iglesia concreta se da a conocer la realidad de otras confesiones religiosas minoritarias en Cataluña. Como no podía ser menos estas confesiones religiosas desarrollan su actividad en una sociedad fuertemente secularizada y en un contexto religioso plural. Interesa particularmente descubrir la importancia del hecho religioso y la difusión de la cultura religiosa como base para la convivencia. En estas páginas se combinan una investigación rigurosa, así como una metodología capaz de llegar a conclusiones fiables. El rigor de este estudio tiene como base el recurso a fuentes primarias, lo que le da una buena fundamentación y una buena apreciación del contexto. El trabajo presente no se lleva a cabo por mero interés erudito o intelectual, sino porque se valora la necesidad que hay de asentar la convivencia sobre bases firmes. Por ello no se deja aparte ninguno de los colectivos sociales implicados en este estudio; se cuenta con cada uno de ellos como integrantes importantes de la sociedad en la que están ubicados. Uno de los puntos que se destacan es la escasa visibilidad social del Patriarcado Ortodoxo de la Iglesia Rumana en Cataluña. La llegada de inmigrantes de esta confesión religiosa, así como los contactos ecuménicos entre las diversas Iglesias, van a contribuir a una mayor visibilidad de esos grupos minoritarios religiosos en el futuro. No se descarta que alguna de esas Iglesias se aventure por un camino de corte político pero, lo que es cierto, es que la adminis-

tración pública va a completar de oficializar este fenómeno, a través de la gestión que debe llevar a cabo del propio pluralismo religioso. Este estudio va a permitir a los fieles rumanos ortodoxos mirarse como en un espejo y comprobar si la imagen que reciben corresponde a lo que ellos son o si habría que hacer alguna corrección en esta primera aproximación a su realidad, tanto más cuanto que se plasma en estas páginas una realidad cambiante, que puede necesitar retoques o ajustes. Los miembros de otras confesiones religiosas se verán también favorecidos con una semblanza inicial que les facilite el diálogo intercultural e interreligioso. Tampoco queda excluida la Administración del Estado, que puede aprovechar los datos que aquí se aportan para colaborar en una mejor cohesión entre las confesiones religiosas del país. Además, está por ver si estas comunidades ortodoxas son capaces de vivir su fe sin la identificación nacional y religiosa tan propia de sus países de origen. Esta publicación va a ser un punto de referencia obligado para cualquiera que se interese por la implantación de la Iglesia Ortodoxa Rumana en Cataluña. [Antonio Navas]

Bobonich, Ch. (editor), *The Cambridge Companion to Ancient ethics*, Cambridge, Cambridge University, 2017, 395 pp. [978-1-107-65231-6]

Dieciocho especialistas –todos del ámbito anglosajón, menos dos– son los responsables de otros tantos capítulos que componen esta guía o manual, dentro del género *Companion*, tan frecuentado por la editorial de la Universidad de Cambridge, lo que constituye una indudable garantía de rigor para el lector. El ocuparse explícita y diferenciadamente de la ética de los filósofos griegos tiene su explicación: la ética es considerada la parte más relevante de su filosofía, no solo en los principales representantes sino incluso desde los autores presocráticos. Dentro de su pensamiento ético, ocupa un lugar preferente la ética de la virtud: esta circunstancia aumenta el interés por estos autores, si se tiene en cuenta el desarrollo que este enfoque de la ética está encontrando en muchos autores contemporáneos. Por consiguiente, acercarse hoy a la filosofía griega tiene un valor añadido: profundizar en fuentes de gran valor para enriquecer a los pensadores actuales en un área que ellos están cultivando con utilidad indiscutible. El libro tiene dos partes, una histórica y otra temática. La parte histórica es la más extensa: 13 capítulos, de los cuales tres se dedican a Platón y otros tres a Aristóteles; a ellos precede el estudio de los presocráticos y Sócrates, y sigue el del periodo helenístico (epicúreos, estoicos, escépticos hasta llegar a Plotino). Platón y Aristóteles se estudian según un mismo esquema: primero las dos categorías básicas de su pensamiento ético, la virtud y la felicidad; después, su relación con la psicología como un complemento indispensable (porque es desde una determinada concepción del ser humano como se entiende su comportamiento moral); por último, el lugar que ocupa en su ética el amor (en la doble acepción de este, *eros* y *ágape*). Los cinco últimos capítulos de esta guía tienen un enfoque temático. Es más difícil comprender la selección que se ha hecho de los temas, aunque es patente el interés por conectar la ética griega clásica con el pensamiento moderno. El debate sobre la virtud y sobre la felicidad en sus distintas interpretaciones vuelve a ocupar un plano destacado. Las posturas de los autores que han colaborado en el volumen, y su interpretación de los filósofos estudiados, no siempre son del todo coincidentes. En este sentido el libro abre interrogantes. Pero no es intención

de ellos decir la última palabra, sino hacer balance, un balance siempre abierto a ulteriores investigaciones que permitan seguir avanzando. [Ildefonso Camacho]

CHANTRE, B., *Les derniers jours de René Girard,* París, Grasset, 2016, 240 pp. [978-2-246-86231-4)

El 4 de noviembre de 2015 falleció René Girard en su hogar de California. Pensador difícil de calificar, original en su obra y en sus planteamientos, que se ha movido a caballo entre la crítica literaria, la filosofía, la sociología, la teología o la antropología de la religión. Su hipótesis sobre el deseo mimético y, en especial, la implicación de éste en la interrelación entre violencia y religión, ha despertado interés en una parte de la comunidad intelectual, pero también rechazo en otra parte, la cual ha visto en Girard, a un visionario o a un apologeta cristiano. Benoît Chantre fue amigo, discípulo y colaborador de René Girard, especialmente en ese diálogo que dio lugar una de sus últimas obras, Clausewitz en los extremos. Además, B. Chantre está preparando desde hace tiempo una biografía de Girard. El presente texto busca presentarnos los últimos días que rodearon la muerte del antropólogo francés. La práctica coincidencia del fallecimiento con los atentados terroristas en Paris, cuestión de alguna manera presente y anticipada en la obra de René Girard, le sirven para hacer un recorrido por su pensamiento. No se trata de una mera síntesis de la hipótesis del francés, sino un recorrido que atendiendo a diversos momentos de su vida nos va presentando su pensamiento. Este recorrido, a veces desordenado por la combinación de recuerdos personales y presentación teórica, ofrece algunos elementos desconocidos en la evolución de la hipótesis de Girard. Algo que hay valorar como aportación del texto. Es una obra que puede interesar más a los que conocen el trabajo de Girard que para el gran público, porque para su lectura parece que es fundamental conocer el pensamiento del escritor francés. [Pablo Ruiz Lozano]

DAGNINO, R. y GRAZI, A. (editores), *Believers in the Nation*. *European Religious Minorities in the Age of Nationalism (1815-1914),* Lovaina (B), Peeters, 2017, 28+177 pp. [978-90-429-3360-6]

Se analiza en estas páginas la relación entre la religión y el nacionalismo, mostrando cómo la aparición del nacionalismo no llevó a la desaparición de la religión como modelo identitario, sino que la religión buscó adaptarse a la mentalidad nacionalista, desarrollando estrategias propias, particularmente en el sector educativo, como medio para sobrevivir a este gran cambio cultural y adaptarse a la sociedad burguesa e industrial que estaba apareciendo. Más aún, hay autores que piensan que la religión, en su esfuerzo de adaptación, proporcionó a los nacionalismos la capacidad de inventarse una tradición propia. En muchos casos se ha infravalorado la influencia de las organizaciones y comunidades religiosas en los nacionalismos modernos. Esto ha hecho que, en estos momentos, a la hora de estudiar a fondo los nacionalismos, siempre se tenga en cuenta el papel ejercido por la religión en su evolución. La crisis conocida como *Kulturkampf,* de enfrentamiento entre el nacionalismo alemán y la religión católica, ha servido de inspiración a bastantes estudiosos para descubrir otros casos semejantes, menos visibles a primera vista. En el siglo XIX tanto protestantes como católicos volvie-

ron a vivir una ideologización religiosa muy fomentada por el nacionalismo de los países en que se encontraban. Aunque no fueron las confesiones religiosas las que idearon los fundamentos de los nacionalismos, sí contribuyeron a que tales nacionalismos se desarrollaran, por su aportación a la hora de adaptarse a las nuevas ideologías políticas. Esta interacción entre religión y nacionalismo ha sido tan evidente que hay autores que consideran a los nacionalismos como religiones de nuevo cuño. Con todo, la sensación de inestabilidad que produjo en la religión la aparición del nacionalismo, dio lugar a lo específico de este volumen, ya que no se analiza el modo en que el nacionalismo pudo aprovecharse de los elementos que le proporcionaba la religión, sino más bien, la aportación de la religión al nacionalismo para no quedarse descolgada en ese momento histórico concreto. En estos nuevos estados se aprecian mayorías religiosas que se identifican en la práctica con religiones nacionales, mientras que las minorías religiosas se encuentran con dificultades particulares a la hora de sobrevivir en tales ámbitos. Son estas minorías las que han puesto el acento en lo que se ha llamado «la tiranía de las mayorías». Una tiranía que amenaza con echar por tierra la igualdad de derechos fundamentales que debería aplicarse a todos los ciudadanos, al margen de sus convicciones sociales, políticas o religiosas. Es de especial interés examinar en qué modos las minorías han podido adaptar a su situación social conceptos como los de libertad e igualdad. Los estudios recogidos en este volumen se interesan, entre otros, por la situación de los católicos en Inglaterra y Holanda, el papel de la identidad religiosa en la mentalidad nacional judía, un aspecto del tradicionalismo holandés, el papel de los judíos italianos en la masonería, la conciencia de ser holandés en la enseñanza de ese país, un sector de protestantes disidentes luchando por la tolerancia, aspectos del patriotismo judeo-germánico o los protestantes en el *risorgimento* italiano. Todo un conjunto de estudios bien realizados y nacidos de un enfoque de gran interés para comprender muchas realidades sociales del pasado y del presente. [Antonio Navas]

Diotallevi, L., *Fine corsa. La crisi del cristianesimo comme religione confessionale,* Bolonia (It), Dehoniane, 2017, 268 pp. [978-88-10-55895-9]

Asistimos a un proceso de modernización que radicaliza la secularización, pero no para culminar en la desaparición (o privatización, que sería la fase previa inmediata y necesaria) de la religión, sino para un retorno de las religiones a la sociedad post-secular. En una parte del occidente europeo, desde hace cinco siglos, las religiones se han venido configurando bajo el modo de confesiones, lo que ha aparejado su reflejo en organizaciones, institucionalizaciones o estructuras para la "administración de la salvación". Las reconfiguraciones del espacio público y del rol o función social de las religiones a que estamos asistiendo invitan a repensar la relación entre el vínculo social y las nuevas formas de expresión de lo sagrado o simbólico y de las demandas de sentido. El cristianismo está descubriendo que no puede quedar reducido a lo confesional-paraestatal, ni a lo confesional-privatizado. Por un lado, está en cuestión la forma eclesial no reducida de lo cristiano; por otro, la dificultad de la Encarnación, es decir, de la influencia buscada en los procesos mundanos desde la oferta de salvación supramundana que supone el cristianismo. El ensayo por supuesto, entra en una crítica de concepciones superadas como la confesionalidad religiosa eclesiástica, la laicidad, la secularización

y se introduce en la problemática de las sociedades post-seculares y de la deconstrucción del cristianismo a que estamos asistiendo. El autor enseña en varias facultades italianas de Teología, en la Università di Roma Tre y anteriormente lo hizo en Harvard. Esta circulación intelectual y espacial favorece una visión más plural y compleja de la realidad del cristianismo en la ciudad postsecular. [Camilo Salvany de Palou]

DUCH, Ll., *Sortida del laberint*. *Una trajectoria intel·lectual: lliçons Ferrater Mora,* Barcelona, Fragmenta (Assaig 48), 2018, 210 pp. [978-84-15518-94-5]

La vida humana es laberinto. El deseo duradero de salir del laberinto constituye la salida del mismo. Este libro apareció al mes de la muerte del monje montserratino Lluís Duch y contiene las prestigiosas "Lliçons Ferrater Mora" de la universidad de Gerona, impartidas el año 2017. El editor presenta el opúsculo como "síntesis autorizada" y como "autobiografía vital e intelectual" del autor. Además de varias obras de Duch, sobre él Fragmenta había publicado en 2011 *Emparaular el món*. *El pensament antropológic de Lluís Duch*, un libro homenaje con el que pretendía subrayar la trayectoria intelectual de este antropólogo, teólogo y filósofo. El prólogo de *Sortida del laberint* presenta con lenguaje sencillo el contexto de las lecciones y da paso a la larga introducción sobre el factor biográfico (pp. 11-19) y a las siete partes de que está compuesto, muy desiguales en su extensión que se cierran con una también larga conclusión (pp. 203-210). La primera parte está dedicada a "El meus temps i els meus espais vitals", centrada en Montserrat, el monasterio benedictino catalán donde profesó como monje, y en Tubinga, ambos lugares de su formación intelectual. La segunda, la más amplia (pp. 77-178, casi la mitad del libro) está dedicada a siete temas: estructura-historia, la palabra (*homo loquens*), las transmisiones, el símbolo, el mito, los modelos antropológicos y la religión y el cristianismo); las otras tres partes, más breves están consagradas a los autores de referencia, al tema del "otro" en la antropología y a las traducciones e introducciones en la obra escrita del autor. En cierta manera este ensayo es una autobiografía que nos permite indagar desde dentro en el proyecto intelectual del hombre sabio que fue Llus Duch, fallecido en Montserrat recientemente (10-XI-2018). En última instancia, perdura la pregunta por el sentido y por la convicción previa de la existencia o la necesidad y oportunidad de que exista dicho sentido. El laberinto es también un mito. El laberinto puede llevar a creer que hay salida y que uno la conoce, pero quizá no sea ocioso hacerse esa pregunta: sabe el ser humano cuál es la salida del laberinto o recorrerlo sin respuesta le lleva toda la vida. En las páginas del libro de Duch resuena más la imagen del *homo absconditus* y del *homo viator* que la claridad y distinción cartesianas. La única pregunta que Kant dejó de responder, de las cuatro formuladas en su etapa crítica, "¿qué es el hombre?", la sabiduría de Duch no tiene prisa por cerrarla. Vivir en las preguntas es también vivir en los pronombres, en la concreta realidad existencial de nuestras vidas llenas de interrogantes, es decir llenas de preguntas que se transforman en más preguntas. Al final sólo queda la pregunta: "mira que estoy llamando a la puerta". Al final no hay respuesta más allá de la puerta, hay una última pregunta: la respuesta está en nuestras vidas humanas, humanadas y humanizadas. ¿Abrimos? [Camilo Salvany de Palou]

Goris, H. y Schoot, H. (editores), *The Virtuous Life. Thomas Aquinas on the Theological Nature of Moral Virtues* (colección de estudios presentados en el quinto congreso del Thomas Instituut de Utrecht, 16-19 de diciembre de 2015) Lovaina (B), Peeters, 2017, 8+302 pp. [978-90-429-3471-9]

Este libro reproduce 15 trabajos presentados en la V Conferencia del *Thomas Instituut* de Utrecht (Universidad de Tilburg), celebrada los días 16-19 de diciembre de 2015 con el título de 'La vida virtuosa. Tomás de Aquino sobre la naturaleza teológica de las virtudes morales'. Las investigaciones, elaboradas por un elenco internacional de expertos, exploran diferentes ángulos del tratamiento tomista de aquellas 'virtudes infusas' (paciencia, humildad, justicia…) que, de acuerdo con la tradición cristiana, el creyente recibe de Dios por efecto de la gracia. Es bien conocido que Aquino distingue entre *'principia naturalia'* determinados por un *finis connaturalis*, que es donde engarzan las *virtutes morales et intellectuales 'acquisitae'*, de un lado, y *'virtutes theologicae'* orientadas a la *beatitudo supernaturalis*, que constituyen el ámbito de las *virtutes morales et intellectuales 'infusae'*, de otro. Ahora bien, no sólo existen interpretaciones marcadamente diferentes en lo relativo a las virtudes morales infusas *(virtutes infusae, virtutes gratuitae)*, sino que en la teología de Aquino se aprecian ambigüedades acerca de la manera en que se relacionan con las virtudes que los seres humanos adquirimos por nosotros mismos. Cabe preguntarse, entre otras cosas, qué relación guardan las virtudes gratuitas infusas con la Sagrada Escritura, cómo en concreto encarnan la imitación de Cristo, qué pueden decir acerca de la vida moral de quienes no son cristianos… En el marco de la articulación tomista de las virtudes teologales, directamente propiciadas por la gracia divina, los escritos aquí publicados escrutan los pormenores de aquellas virtudes morales también dadas por Dios que perfilan y complementan la teología de la fe, la esperanza y la caridad. Las más importantes son las virtudes cardinales de prudencia, justicia, fortaleza y templanza, consideradas como 'virtudes bisagra', que determinan el funcionamiento ordenado de las cuatro facultades humanas que intervienen a la hora de tomar decisiones morales, tanto en el plano personal como a nivel político: intelecto, voluntad, emociones desiderativas y capacidad de superación de las resistencias. Aunque las personas pueden adquirir estas virtudes mediante su propio esfuerzo, según Sto. Tomás también pueden ser donadas y dinamizadas por la misericordia de Dios. La teología tomista de las virtudes morales se ha convertido en las últimas décadas, sobre todo entre los tomistas norteamericanos, en un tema capital en la discusión sobre las relaciones entre Iglesia y Estado y entre fe y política. Ante la constatación de un renacimiento general de la ética de la virtud, surge la cuestión de cómo se relacionan las virtudes donadas cristianas con las virtudes adquiridas seculares. Si bien hay quienes han entendido negativamente a éstas últimas (como la tradición agustiniana, que calificaba de 'vicios hermosos' a ideales romanos clásicos del tipo de la justicia, considerando al cristianismo como una barrera de contención contra la 'cultura secular de la muerte'), muchos otros han detectado una fuerte similitud de fondo entre la moralidad cristiana y la no cristiana. Este parecido, por lo demás, suscita importantes cuestiones contemporáneas de carácter sociocultural y político, pero también marca una impronta y contiene finas consecuencias para la vida espiritual del creyente. La pregunta guía es aquí: ¿cómo puedo cultivar mi vida personal de

fe en el contexto de mi existencia ordinaria? Y, vinculada a ella: ¿cómo anticipar esa contemplación gozosa y comunitaria de Dios que constituye la fuente de la felicidad eterna? [Antonio M. Morillas]

KANN, CH., LOEWE, B., RODE, CH. Y UCKERMAN, S. L. (EDITORES), *Modern Views of Medieval Logic*, Lovaina (B)–Paris–Bristol (EE. UU.), Peeters, 2018, 263 pp. [978-90-429-3663-8]

Con la lógica matemática se tuvo la impresión de que el sujeto pensante era excluido del campo de la lógica. En estos momentos es posible aplicar a la lógica medieval el método moderno de investigación de la lógica actual. Para llegar a estos logros se han tenido investigaciones sobre la lógica y la semántica, así como sobre su relación mutua. Con ello se ha intentado por una parte aprovechar los aspectos lógicos y semánticos de la filosofía medieval y del primer renacimiento, aislando e identificando técnicas y teorías de la lógica medieval que pueden ser útiles para resolver cuestiones de lógica más recientes. Al mismo tiempo se ha pretendido describir conceptualmente las partes dificultosas de la lógica, filosofía y teología medievales, utilizando técnicas propias de la lógica actual. Por tanto, no se trata solamente de explicar mejor los contenidos de la filosofía y la lógica del pasado, sino también de aprovechar tales contenidos como elementos útiles a la filosofía y la lógica de nuestro tiempo. Los editores advierten de que los trabajos que componen este volumen van en ambas direcciones, como puede comprobarse en los sumarios que preceden a cada uno de ellos. La presentación de los trabajos sigue un orden cronológico aproximado, con relación a los diversos autores y a sus teorías. Trece son las colaboraciones, con temas del máximo interés. Por citar algunos nos referiremos al arte de la duda; la comparación, basada en una teoría medieval de suposición, entre el nombre y el significado; los modos de significar en la lógica y en la gramática; tres teorías medievales sobre las modalidades de silogismos; la teoría de la suposición de Ockam como semántica formal; la posición de Franciscus de Prato sobre la reduplicación; Bradwardine y la paradoja epistémica; testigos de la verdad en la teoría de la verdad de Bradwardine; el papel de los enunciados en la teoría de la verdad de Bradwardine; Billingham y Buridano en los fundamentos del razonamiento silogístico; el análisis del problema de la contingencia futura, de Richard of Lavenham, representado en térmicos de lógica moderna tempo-modal; compromiso lógico y ontológico de Vicente Ferrer en su teoría de la suposición natural; la predeterminación divina en Álvarez, entre infalibilidad y necesidad. El conjunto responde al intento de no dejar abandonada la filosofía y la lógica medievales, descubriendo los valores que hay en ellas, incluso teniendo en cuenta los avances realizados por el pensamiento humano en ambos campos. La impresión que se recibe es que este libro está dirigido principalmente a quienes ya se mueven en el campo de la interrelación entre el pensamiento clásico y el pensamiento contemporáneo. [Trinidad Parra]

KEYT, D., *Nature and Justice*. *Studies in the Ethical and Political Philosophy of Plato and Aristotle*, Lovaina (B), Peeters, 2017, 292 pp. [978-90-429-3382-8]

La presente colección de artículos de David Keyt, profesor emérito de filosofía de la Universidad de Washington e investigador del Centro para la Filosofía

de la Libertad de la Universidad de Arizona, recoge las investigaciones realizadas por el autor acerca del pensamiento ético y político de Aristóteles ('Ética a Nicómaco' y 'Política') y, en menor medida, de Platón ('República') durante los últimos cuarenta años. El profesor Keyt es conocido entre los especialistas en filosofía antigua del mundo académico anglosajón por su traducción y comentario de los Libros V y VI de la 'Política' de Aristóteles, publicada en 1999. La colección consta de once artículos (de los cuales ocho se habían publicado con anterioridad y tres aparecen por vez primera), agrupados de la siguiente manera: los dos primeros versan sobre la concepción de la justicia en la 'República' de Platón; los dos siguientes analizan cuestiones transversales, como la función de la antítesis *nómos-phýsis* en la filosofía de Platón y de Aristóteles o las líneas generales de la filosofía política aristotélica; el quinto y el sexto someten a revisión algunas interpretaciones de la ética nicomaquea en lo relativo al bien supremo; los tres siguientes analizan la relación entre naturaleza y justicia en la 'Política' de Aristóteles; y los dos últimos artículos exponen diversas objeciones al pensamiento político aristotélico, particularmente las que denuncian su marginación de artesanos, esclavos y mujeres de la vida política. En el artículo que da título al libro (cap. 1), Keyt sostiene que Platón y Aristóteles articularon su concepción de la justicia en oposición al convencionalismo de Protágoras y en base a la asunción del naturalismo político, esto es, la afirmación de una constitución ideal existente por naturaleza que, siendo perfectamente justa, sirve de medida para evaluar las demás leyes y constituciones. Además de reivindicar la importancia hermenéutica de la metáfora platónica de la 'nave del Estado' y de exponer su personal interpretación de la constitución ideal según Aristóteles, otros importantes temas aristotélicos tratados son los de la vida mejor para el hombre, el proto-anarquismo aristotélico, la teoría de la justicia distributiva y la "polis" ideal. Una de las tesis principales de Keyt (cap. 6), contestada por otros especialistas, es la de que, a pesar de que Aristóteles sostenía que la "polis" es una entidad natural, "atendiendo a los propios principios de Aristóteles, la comunidad política es un producto de la razón práctica, y no de la naturaleza", lo que implica "un resbalón en la raíz misma de la filosofía política de Aristóteles" (p. 111) que de hecho daría la razón al convencionalismo. Para mostrarlo así, el autor emplea un método de 'reconstrucción analítica' que traduce en términos formales la argumentación informal del texto de la 'Política', extrae de ello tres teoremas básicos, detecta y analiza cuatro tipos de argumentos (genético, télico, lingüístico y orgánico) para esos teoremas y concluye una inconsistencia lógica en el fondo del razonamiento. El Aristóteles de D. Keyt resulta ser excelente articulando los principios fundamentales de la filosofía práctica, pero bastante deficiente a la hora de aplicar esos mismos principios. A su juicio (cap. 11), ser un buen aristotélico exige separar los principios filosóficos de las aplicaciones desafortunadas o indebidas efectuadas por el Estagirita. La filosofía política de Aristóteles, en definitiva, limándole las excrecencias que resultan inconsistentes con sus principios básicos (exclusión de los artesanos de la constitución ideal y eliminación de los esclavos y las mujeres de la participación política), se muestra compatible con las circunstancias sociopolíticas del s XXI. [Antonio M. Morillas]

TEN KLOOSTER, A., *Thomas Aquinas on the Beatitudes. Reading Matthew, Disputing Grace and Virtue, Preaching Happiness*, Lovaina (B) – París – Bristol (EE. UU.), Peeters, 2018, 11+314 pp. [978-90-429-3643-0]

Según el autor, las Bienaventuranzas fueron para santo Tomás de Aquino uno de los elementos claves a la hora de disertar sobre la felicidad humana. Esto supone que se deben tratar unidos dos aspectos que suelen presentarse por separado: el tratamiento que da Tomás de Aquino a las cuestiones relacionadas con la felicidad y el uso que él hace de la Sagrada Escritura. Todo lo que contiene este libro intenta dar a conocer cómo Tomás de Aquino explicó las Bienaventuranzas, con el objeto complementario de que el lector aprenda de él. Importa conocer cómo concibe él la interacción entre lo humano y lo divino en el camino hacia la felicidad. Entre las razones de haber escogido las Bienaventuranzas para tratar sobre la felicidad humana el autor subraya, en primer lugar, que constituyen un texto clave para la vida cristiana. Siempre han sido consideradas como una de las fuentes principales de renovación de la vida cristiana, a lo largo de todos los siglos. La afirmación de que las Bienaventuranzas son un tema central para Tomás de Aquino al tratar de la felicidad, es algo que el autor pretende fundamentar con su estudio. Como además disertó sobre las Bienaventuranzas en diferentes tratados teológicos, la comparación entre sus distintas formas de tratarlas permite descubrir los trazos más específicos de su pensamiento respecto a las mismas. Porque Tomás de Aquino abordó las Bienaventuranzas en sus comentarios sobre la Sagrada Escritura, en discusiones sobre cuestiones teológicas y en sermones en los que predicó sobre este tema. El autor de este trabajo asistió a la Jornada Mundial de la Juventud en 2002, durante la cual el papa Juan Pablo II pidió a los jóvenes que fueran «hombres y mujeres de las Bienaventuranzas» y esto lo estimuló al presente estudio. En la Edad Media no había ningún tipo de tensión que contrapusiera el estudio, la disputa y el sermón, sino que los tres aspectos del maestro en teología concurrían a un mejor aprovechamiento de los estudios, no sólo en el nivel académico, sino también con vistas al pueblo fiel en la predicación. Estos tres aspectos, según el maestro parisino del siglo XII Pedro el Cantor, deben ser tenidos en cuenta si se quiere conocer adecuadamente el pensamiento de cualquier maestro en teología. Con todo ello el autor intenta responder a todas las cuestiones fundamentales relacionadas con las Bienaventuranzas, quiere descubrir quiénes serían los hombres y las mujeres de las Bienaventuranzas y qué tipo de acciones se desprenden del hecho de vivirlas como sugiere el Evangelio. Inevitablemente surge la cuestión del tipo de relación que existe entre la gracia divina y la virtud humana. Además de los textos en los que Tomás de Aquino habla específicamente de las Bienaventuranzas Anton Ten Klooster utiliza un buen número de textos diferentes del propio Tomás, que contribuyen a clarificar, corroborar o poner en cuestión las conclusiones a las que llega en este estudio. Ha procurado también informarse a fondo de la manera en que Tomás de Aquino trabajaba, así como en qué contexto académico, cultural y eclesial se desenvolvía. Uno de los deseos expresados por el autor consiste en que el presente estudio pueda contribuir al desarrollo de la teología moral y también del diálogo ecuménico. [Trinidad Parra]

López Alcaide, C., Puig Montada, J. y Roche Arnas P. (editores), *Legitimation of Political Power in Medieval Thought* (Acts of the XIX Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Alcalá, 18-20 de septiembre de 2013), Turnhout (B), Brepols, 2018, 456 pp. [978-2-503-58018-0]

Alcalá de Henares fue en esta ocasión la sede del coloquio anual sobre filosofía medieval organizado por la correspondiente Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiéval. Las 25 contribuciones, además de la presentación, que se recogen en este volumen, materializan los frutos de aquel acontecimiento. La dificultad de organizarlas temáticamente explica quizás que se haya recurrido al orden alfabético de autores. El tema central es claro: la legitimación del poder. Ahora bien, los investigadores que han participado con sus estudios han escogido temas muy puntuales, que se ciñen por lo general al análisis de algún autor o autores. Se echa de menos algún intento de visión sintética. La mayoría de ellos se concentran en los siglos XIII y XIV, pero pertenecen a tradiciones religiosas diferentes. Esta circunstancia es determinante para la interpretación del pensamiento de unos y otros: los estudios de la tradición judía reflejan la realidad judía de un pueblo en minoría dondequiera tiene presencia. No ocurre lo mismo con los estudios de la tradición islámica o cristiana (en su doble versión bizantina y latina). A la tradición judía se consagran estudios sobre Maimónides y sobre Abravanel, mientras que el autor musulmán más estudiado es Al-Fārābī. Sin embargo, los que predominan son los estudios sobre la tradición cristiana occidental. Y entre ellos dos autores ocupan un puesto central: Tomás de Aquino y Marsilio de Padua. El primero se sitúa en una posición de equilibrio en relación con las polémicas que luego estallarán en torno a Marsilio de Padua. Pero sus ideas fueron recogidas y profundizadas por discípulos suyos, entre los que destaca Juan de París, objeto también de atención en este libro. El origen del poder y la participación del pueblo en este, que ya había sido tratado por Tomás de Aquino, adquirirá más tarde una relevancia especial en el marco de los debates sobre las relaciones entre el concilio y el papa. Marsilio de Padua es el principal defensor de la superioridad del concilio sobre el papa (conciliarismo). La polémica que ello suscitó tiene amplio eco en el libro que comentamos: no solo se analiza su posición, sino que se pasa revista también a sus oponentes más señalados (entre ellos, el carmelita Guido Terrena, el agustino Egidio Romano o el también agustino Giacomo de Viterbo). Dante Alighieri ocuparía una posición media. Tampoco se olvida, aunque corresponda a una época bastante anterior (siglos VI y VII) al papa Gregorio Magno por su influjo posterior que se deja todavía sentir en los siglos que estudiamos. Otro autor que atrae la atención es el reformador Juan Wyclif. Y no quisiéramos dejar de mencionar el papel de la universidad, concretamente la de París, como lugar en estas disputas se desarrollaron y fueron sometidas a dictamen teológico. Como se ve, estamos ante un libro rico en contenidos, que permite rastrear los ecos de un tema tan discutido en la época medieval como la legitimación del poder político, tema que no es en ese tiempo nada ajeno a las relaciones entre el poder temporal y el poder religioso. [Ildefonso Camacho]

MARTÍNEZ LORCA, Andrés (editor), *La filosofía en Al Ándalus,* Córdoba, Almuzara, 2017, 527 pp. [978-84-16776-82-5]

La obra que nos ocupa es la reedición, actualizada y aumentada, de una obra previa editada también por el profesor Martínez Lorca en 1990 titulada *La filosofía de Al Andalus*. *Una aproximación histórica*. En ambos casos, las obras se componen de una antología de ensayos sobre el pensamiento en Al Andalus de los principales arabistas y pensadores españoles del s. XX que se han acercado al pensamiento musulmán. Martínez Lorca ha seleccionado los ensayos y los ha editado con un muy buen prólogo en que da una visión de conjunto. El libro comienza pues con una larga introducción, de unas 76 páginas, del editor Martínez Lorca. En esta introducción el editor da una interpretación histórica general del mundo de Al Andalus, describe su vida cultural, y hace un repaso a los principales pensadores de aquel periodo: Ibn Hazm, Al-Andalusi, Ibn Rusd… Esta introducción sirve muy bien como propuesta de interpretación historiográfica de la realidad de Al Andalus. Así, Martínez Lorca revisa muchos de los mitos culturales sobre la España medieval y la reconquista para mostrar la gran contribución del mundo musulmán a la España de aquellas épocas, su cultura privilegiada, y su hondo arraigo en la península. El autor muestra también los grandes hitos culturales de aquella cultura y los relee superando cualquier estereotipo y resaltando su originalidad. Así, Averroes deja de ser un mero comentador de Aristóteles para mostrar una pensamiento filosófico y político original que cambia Europa. La segunda parte de la obra, que ocupa la mayor parte del libro, está compuesta de una serie de ensayos sobre Al Andalus de grandes pensadores españoles del siglo pasado del tema: Miguel Cruz Hernández, David Gonzalo Maeso, Juan Vernet, Miguel Asín Palacios… Estos ensayos tocan temas más puntuales y concretos, pero son una gran expresión de la mejor reflexión del pensamiento español sobre la contribución cultural que supone Al Andalus. Destaco, por ejemplo, el ensayo de Miguel Cruz Hernández sobre "El problema filosófico del puesto del islam en la historia de las religiones". En este ensayo, Miguel Cruz reflexiona con hondura, y desde la historia de las religiones, sobre la comprensión que podemos tener del lugar del islam en la historia de la humanidad. También destacaría el ensayo del mismo autor "El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes", en el que se estudia la recepción y profundización den el pensamiento aristotélico de Ibn Rusd, pensamiento que marca la cultura occidental, identificando su justa contribución. La obra en su conjunto es un poco heterogénea debido a las perspectivas diversas de los diferentes ensayos que la componen. Faltaría una mirada de conjunto más sintética. La introducción de Martínez Lorca, aunque limitada por espacio, hace las veces de esta mirada de conjunto, siendo de gran calidad y altura intelectual. Igualmente, el hecho de que sea una reedición, lo que no queda completamente claro en la portada, hace pensar si no habrá cambiado mucho el panorama en los años posteriores a la primera edición. El editor ha hecho, sin embargo, el esfuerzo de incluir algún ensayo más moderno para responder a esta objeción. En cualquier caso, estamos ante una obra de gran altura intelectual que recoge lo mejor del pensamiento contemporáneo español sobre Al Andalus y su contribución intelectual. De cara a hacer una justa interpretación de esta contribución, superando estereotipos históricos de todo signo, es una obra fundamental.

En definitiva, un material fantástico para elaborar una opinión bien formada y justa de la gran contribución del pensamiento musulmán a la cultura española y europea. [Gonzalo Villagrán]

Mascarell Dauder, R. (editor), *Epistolario Alfons Roig – María Zambrano (1955-1985),* Valencia, Institució Alfons el Magnánim, 2017, 263 pp. [978-847822-728-0]

El epistolario que se publica en estas páginas no tiene solamente el interés propio de la relación entre dos personas, sino que, en estas cartas, nos encontramos con documentos que nos permiten seguir el hilo de la Historia. Los dos protagonistas de este epistolario escriben desde un aislamiento personal que les da la posibilidad de mantener una vasta red de correspondencias, de la que estas cartas son un ejemplo más. Los rasgos de los protagonistas son claramente diferentes. Alfons Roig es sacerdote, profesor y escritor. María Zambrano es la filósofa de la generación del 27. Rosa Mascarell, la editora de esta correspondencia, conoció a ambos y trabajó como documentalista y secretaria para María Zambrano durante sus últimos años en Madrid. Tanto Alfons como María intentaron ser la memoria de quienes fueron silenciados al final de la guerra civil. María, en concreto, pedía que se escucharan todas las versiones, mientras Alfons se convertía en uno de los pocos maestros existentes en el desierto cultural de la postguerra. Ambos mantuvieron correspondencia con otros miembros de la generación del 27, al igual que con artistas como Pablo Picasso. Las cartas publicadas en esta edición están ordenadas cronológicamente y numeradas. A éstas se añaden al final algunas cartas de otras amigas y amigos que tuvieron relación directa con este intercambio epistolar. Ambos citan a sus maestros desde el respeto y desde la distancia. Alfons Roig a Eugeni d´Ors y María Zambrano a José Ortega y Gasset. Alfons Roig conoció a Picasso gracias a María y lo defendió como artista, en el marco de su defensa de la necesaria renovación del arte sacro mediante la aceptación del arte contemporáneo. Con esta publicación Rosa Mascarell ha intentado (y conseguido) que el espíritu que animó tanto a Alfons Roig como a María Zambrano, siga respirando y difundiéndose desde la correspondencia que mantuvieron ambos. [Antonio Navas]

Mele, A. R., *Intenciones afectivas*. *El poder de la voluntad consciente*, Barcelona, Herder, 2018, 203 pp. [978-84-254-3917-9]

De las clásicas “facultades del alma”, memoria, entendimiento y voluntad, han sido las dos primeras las que en el campo de la psicología y las neurociencias han adquirido un desarrollo espectacular desde mediados del siglo XX. No ha sido así con la “facultad” de la voluntad. Más bien, al contario, esta se ha visto cuestionada desde los avances en el conocimiento de los condicionantes de la conducta humana. La voluntad consciente como expresión del libre albedrio o la capacidad de autonomía y decisión personal, se ha ido viendo proporcionalmente reducida en su espacio en la medida en la que se fue ampliando el conocimiento de los mecanismos que rigen la conciencia y, mucho más aún, el inconsciente. De modo particularmente problemático se consideró el supuesto poder de la voluntad desde determinadas investigaciones en el campo de las neurociencias, en las que

el determinismo más completo parecía imponerse. Ante esta situación, Alfred R. Mele, filósofo de prestigio que tuvo siempre su campo preferente de estudio en el comportamiento humano, reacciona en este texto poniendo en cuestión determinadas posiciones reduccionistas procedentes del campo neurológico y argumentando con solidez desde el campo más amplio del saber filosófico. El autor muestra un buen conocimiento del campo que critica, el de las neurociencias. No se mueve, por tanto, en el ámbito de la mera especulación filosófica. Así se pone de manifiesto en los capítulo tercero y cuarto de la obra sobre "Neurociencia y casusas de la acción" y "Neurociencia y libre albedrio" donde arguye con lucidez frente a la tesis del neurocientífico Benjamín Libet, así como las de la ilusión de voluntad de Wegner en el capítulo quinto. En el capítulo seis enfrenta crítica y lucidamente las tesis de Hakwan Lau *et al*. Finalmente, antes del capítulo conclusivo, argumenta el apoyo empírico con el que podemos contar para afirmar que cuando un agente decide A, *encaja en una explicación causal de la intención de estar haciendo A*. El autor, no pretende defender con su crítica que las tesis de los autores anteriormente citados sean *necesariamente falsas,* sino de mostrar que los datos a que ellos apelan no justifican algunas de las conclusiones audaces que defienden. La obra concluye con una reflexión sobre los conceptos de *libre albedrío* y *determinismo* y de lo que se puede entender a partir de ellos. Analiza las diversas concepciones existentes sobre el tema para concluir que los científicos nos han descubierto realmente la imposibilidad del libre albedrío ni que no puedan darse intenciones efectivas. Y esto, termina diciendo, *es una buena noticia para casi todo el mundo*. [Carlos Domínguez Morano]

MIETH, D. et alii (editores), *Meister Eckhart in Paris and Strasbourg,* Lovaina (B), Peeters, 2017, 500 pp. [978-90-429-3230-2]

El presente volumen, editado por D. Mieth, M. A. Vannier, M. Vinzent y Ch. M. Wojtulewicz, que componen conjuntamente el prólogo y se reparten los diversos estudios, presenta la enseñanza del Maestro Eckhart durante sus estancias en París y Estrasburgo. Se analizan las relaciones e influjos que tuvo su actividad docente, la influencia de Raimundo Lulio y de Margarita Porette, el significado que tuvo para él la enseñanza parisina, el conflicto entre realismo e idealismo, y las repercusiones de su enseñanza en Francia, sobre todo la cuestión sobre el poder de Dios y la *kénosis*. El contexto de Estrasburgo fue mucho más complejo y hostil a su teología, en la que trató de la pequeña chispa en el alma, el acto creador vinculado a la construcción de la catedral gótica, su predicación alsaciana –y el ciclo de sermones que desarrolló en ella– y la relación con Nicolás de Cusa y entre Eckhart y el obispo de Estrasburgo, concerniente a la problemática del libre espíritu. Es un volumen documentado, aunque bastante heterogéneo, dada la diversidad de temáticas y también de autores, así como la pluralidad de teologías desde las que se enfoca su obra. El volumen testimonia la actualidad y el creciente interés que despierta la teología de Eckhart, muy en consonancia con el aprecio actual sobre la teología apofática. Se echa de menos una bibliografía final seleccionada y un índice de materias, que facilitaran la consulta. [Juan A. Estrada]

Pérez Chico, D. (coordinador), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2018, 576 pp. [978-84-17633-43-1]

Este volumen colaborativo recoge una colección de 16 artículos de especialistas españoles que versan acerca de la filosofía analítica del lenguaje, una de las corrientes filosóficas del s. XX que más han contribuido a catalogarlo como el 'siglo del lenguaje'. El carácter poliédrico de las contribuciones, la mayoría redactadas a nivel micro, no entorpece, sino que más bien posibilita, visualizar un variado collage de ideas, reflexiones y posicionamientos que proporcionan al lector una topología sucinta de la evolución del pensamiento analítico contemporáneo y de los principales problemas en ella abordados. La secuenciación de los artículos se hilvana siguiendo un doble giro lingüístico dentro de la filosofía analítica: el semántico-representacional y el pragmático. El primer giro pivota en torno a las aportaciones pioneras de lógicos y filósofos como Frege, Russell y Wittgenstein, que conformaron las bases metodológicas del análisis lógico del lenguaje. El segundo giro, que surge con el decaimiento del anterior, desarrolla la analítica de los diferentes usos lingüísticos y los debates relativos a ellos. El capítulo 1 ofrece un recorrido completo por el pensamiento lógico-semántico de Frege. Los capítulos 2 y 3 abordan el problema de la 'unidad de la proposición', transversal en la teoría representacionista y del que dimana el 'problema de la unidad del juicio', según las primeras respuestas de Russell y el joven Wittgenstein y los posteriores intentos de solución. Los capítulos 4 y 5 repasan las teorías descriptivista, referencialista y predicantista de la referencia al hilo de la disputa acerca del estatus de los términos generales y singulares. El capítulo 6 estudia la función de la noción de 'mundo posible' en la filosofía del lenguaje, mientras que el capítulo 7, apoyándose en Evans y Kripke, reconstruye y responde a las oscilaciones entre cartesianismo y platonismo dentro del semanticismo representacionista. El capítulo 8 comenta y valora las aportaciones de McDowell al debate entre Davidson y Dummet sobre las teorías del significado, en tanto que el capítulo 9 explica las claves con las que Grice, acaso el filósofo analítico más influyente del s. XX, establece puentes entre los enfoques semántico-representacional y pragmático. El capítulo 10, por su parte, realiza un estudio comparativo de los principales planteamientos de la pragmática contemporánea del lenguaje, con especial atención a los actos del habla y a la interacción lingüística. Mientras que el capítulo 11 revisa los orígenes de la filosofía del lenguaje cotidiano en Wittgenstein y Austin, así como la reacción de sus desarrollos ulteriores ante los excesos del semanticismo lógico, el cap. 12 se aproxima al tratamiento que recibe la herencia del giro pragmático desde la concepción intencionalista del lenguaje, incluido el abordaje del 'problema Frege-Geach' sobre la relevancia semántica de las expresiones evaluativas y éticas. Los cap. 13-14 defienden la compatibilidad entre la posición expresivista-emotivista y la determinación de las condiciones de verdad de las oraciones del lenguaje natural, en el primer caso esbozando los límites del neoexpresivismo y en el segundo apuntando al hecho de las nociones híbridas y a la relevancia de la noción de verdad. El cap. 15 trata de la metáfora como fenómeno metalingüístico creativo ligado a la cognición corpórea. Finalmente, el cap. 16 dibuja un mapa de la recepción del argumento de Wittgenstein en contra de la posibilidad de un lenguaje privado, señalando tres etapas (clásica, neoclásica y neopirroniana) a partir de las consideraciones de Strawson y Malcom. [Antonio M. Morillas]

PRESTON, P., *España en la guerra civil europea. Contribuciones de un hispanista,* Valencia, Universitat de València, 2017, 301 pp. [978-84-370-9916-3]

Con motivo de la concesión del doctorado *honoris causa* a Paul Preston, en octubre de 2015, la Universidad de Valencia presenta este libro con el objeto preciso de dar a conocer, a los universitarios valencianos y al público en general, a este gran hispanista británico, insistiendo en sus cualidades humanas, cívicas e historiográficas, y como culminación del homenaje que le dedicó la universidad. En la primera parte del libro se incluyen la *laudatio academica,* la *lectio* pronunciada por Paul Preston y el discurso del Rector Magnífico de la Universidad de Valencia. La segunda parte incluye la amplia bibliografía que contiene las numerosas obras del nuevo doctor, con amplia representación de trabajos suyos de investigación, junto a otros dedicados a la divulgación del saber científico. La tercera parte incluye una selección de artículos y capítulos de libros, de entre los más significativos de su producción, con un inicio que parte de finales del siglo XIX, continúa con las guerras mundiales y la guerra civil española, constituyendo una gran colección de estudios sobre lo que ha venido en llamarse *guerra civil europea*. Con sus amplios conocimientos a nivel europeo sus obras intentan dar a conocer la profunda interrelación de las dinámicas europea y española, con el estudio de los totalitarismos fascistas y los asaltos a la democracia española por parte de sus enemigos. En su primera incursión en el terreno de la guerra civil española sus planteamientos prácticamente culpan a las derechas españolas de la guerra civil, considerando que fueron ellas las únicas provocadoras de esta gran desgracia. La impresión que produce es que el Frente Popular funcionó con la normalidad con que lo hacen las instituciones democráticas inglesas desde hace siglos. En la descripción de las tensiones sociales tiende a ponerse de parte del mismo bando. Incluso en conflictos agudos de la sociedad española, como la cuestión agraria del sur, da a los latifundistas y propietarios un protagonismo en el estallido de la guerra civil, que suena a opinión sesgada porque, no es que no tuvieran importancia, pero no tanta como la que el autor les adjudica. Lamento opinar que Paul Preston no disimula su simpatía hacia un bando y su rechazo hacia el otro bando, de los dos que provocaron la guerra civil. Por eso en mi modesta opinión este doctorado *honoris causa* tiene más de político que de científico. [Antonio Navas]

ROMIZI, F., *El Dios en la maleta. Los caminos de la significación mítica de los ecuatorianos católicos en Barcelona y Nueva York,* Tarragona, Universitat Rovira i Virgili, 2014, 210 pp. [978-84-8424-332-8]

Éste es un libro de antropología simbólica o religiosa, repleto de dimensiones analíticas, que van desde un enfoque de teología práctica o pastoral hasta un enfoque fenomenológico husserliano sobre el sentido del mundo. Se contempla en él la diversidad cultural con que se expresan las devociones cristianas cuando los ambientes en que sobreviven se sitúan en la diáspora, así como una reflexión que deje ver las realidades simultáneas que se producen cuando la emigración se dirige a países fuera del propio. Los migrantes ecuatorianos (y no sólo ellos) llevan consigo todo un muestrario del panteón católico que corresponde a sus creencias: imágenes, estampas, rosarios, medallas, altares o estatuillas. El ámbito doméstico sobrevive, gracias a este bagaje, puesto que le permite adaptarse a la

nueva realidad comunitaria que lo espera cuando llega a su destino. El resultado desemboca en un sincretismo, que abraza tanto una simbiosis intercultural como un elemento de tipo ecuménico. Todo ello está afectado por una tensión inevitable entre lo que se puede considerar como una reconstrucción de lo propio y la necesidad de integrarse en lo ajeno. Los que no aceptan esta tensión inevitable, a la reconstrucción la consideran segregación, mientras que consideran a la integración como una asimilación. Se analizan particularmente dos modelos de acogida: el barcelonés y el neoyorkino. El barcelonés intenta integrar a los inmigrantes a partir de una concepción territorial, mientras que el neoyorkino lo hace a partir de una concepción étnica. Las prácticas religiosas permiten de forma particular la simultaneidad de la cultura de origen con la cultura de acogida. En la reconstrucción de la comunidad migrante en cada país de destino, tienen una profunda influencia tanto la religiosidad propia como la identidad étnica. En este estudio su autor incorpora el marco analítico del transnacionalismo. Esto le permite asomarse tanto a lo local como a lo universal, tanto al aquí como al allá, tanto a la propio como a lo ajeno, tanto a lo auténtico como a lo híbrido. Llevar a Dios en la maleta constituye un elemento de gran importancia como recurso cultural que da sentido al viaje. Porque los diferentes centros culturales que entran en contacto pueden llegar a coincidir (en todo o en parte), a ignorarse, a aliarse o a competir en la nueva realidad que vive el sujeto. Este estudio forma parte de un proyecto de investigación titulado *Trayectorias transnacionales y procesos locales*. En él se puede comprobar cómo la religión católica se presenta como expresión de un centro de producción cultural, que aglutina a todo un panorama cultural multicéntrico. En este estudio se pone especial relieve en describir lo que denomina *hábitat de significado,* que no corresponde a un lugar físico, sino al lugar de la acción y de la interacción socialmente significadas y vividas. [Trinidad Parra]

Ruiz Povedano, J. M., *Málaga, de musulmana a cristiana*. *La transformación de la ciudad a finales de la Edad Media,* Granada, Universidad de Granada, 2017, 460 pp. [978-84-338-6148-1]

Después de 103 días de asedio la Málaga musulmana se rindió a los Reyes Católicos. Éstos sometieron a sus habitantes a la esclavitud, expolio de sus bienes, deportación, dispersión y diáspora. Para compensar el vacío profundo producido en la ciudad la ocuparon con 2000 familias de pobladores cristianos, que provenían de los lugares más diversos de los reinos cristianos de la península ibérica, así como de algunos otros estados de la Cristiandad occidental. Desde el primer momento se pretendió configurar una ciudad totalmente nueva. Se buscaba, sobre todo, garantizar el dominio político y militar sobre Málaga, como plaza fuerte estratégica del Mediterráneo Occidental. Reprodujeron en ella las mismas condiciones de vida urbana, organización social y relaciones de poder que ya existían en cualquiera de las ciudades andaluzas cristianas o castellanas. El autor busca dar a conocer la ruptura histórica que se produjo en la ciudad durante los años de transición que siguieron a su conquista. También dar una visión global de lo que representó para Málaga aquel cambio histórico. El marco de referencia que utiliza es el que puede encontrarse en cualquier ciudad castellana de la época: ámbitos poblacionales, sociales, económicos, urbanos y urbanísticos, sin dejar de lado lo que supuso esta superposición castellana sobre la anterior realidad urbana,

de corte islámico. Los nuevos pobladores proyectaron sobre la ciudad su mentalidad, sus hábitos y su visión urbana, todo ello diametralmente opuesto a la realidad social inmediatamente anterior. Se analiza el avecindamiento malagueño, con especial atención a quiénes eran los nuevos pobladores, de dónde procedían, cuál era su extracción social, qué perfil profesional tenían, cuándo llegaron, con otros aspectos de no menor interés. El nuevo estilo de vida de sus pobladores hizo necesaria la transformación del tejido urbano de la Málaga musulmana, en ocasiones con adaptaciones flexibles, con reformas interiores y también con intervenciones fuertes para transformar algunos ámbitos urbanos. Mientras en las ciudades conquistadas en la Andalucía del Guadalquivir se produjo una castellanización lenta y, en muchos casos, sobre elementos secundarios de su urbanismo, en las ciudades del reino de Granada sucedió exactamente lo contrario, ya que se buscó una rápida transformación del espacio público y del espacio privado. Como especialmente interesantes, el autor ha tenido en cuenta las aportaciones de historiadores franceses e italianos, que han dedicado sus estudios a la calle, el ámbito público y privado, la esfera de lo sagrado y lo profano, lo festivo y lo religioso, la limpieza y la salubridad. Otras disciplinas han ayudado a completar la investigación, entre las cuales se cuenta el urbanismo histórico, arabistas, historiadores del arte o arqueólogos. Con todo ello el autor está convencido de haber conseguido reconstruir el proceso de evolución de Málaga, de *madina* a ciudad castellana, con conocimiento del alcance que tuvo el cambio urbano, así como de las principales líneas de reforma urbanística que se acometieron. En ella se dejaron sentir los modelos teóricos de la ciudad medieval cristiana, puesto que las autoridades regias y municipales utilizaban los mismos criterios de ordenación y de práctica organizativa del espacio urbano que existían en cualquier ciudad castellana o andaluza cristiana de la época. Toda la investigación está basada en fuentes documentales del Archivo General de Simancas, el Archivo Catedralicio de Málaga y el Archivo Municipal de Málaga, como los más importantes. [Antonio Navas]

DE VITORIA, F. (edición de SARMIENTO FRANCO, A. y ZORROZA HUARTE, Mª. I.), *Comentarios a la Prima Secundae de la* Summa Theologiae *de santo Tomás*. Tomo I: *De beatitudine* / *Sobre la felicidad* (qq. 1-5), Pamplona, Universidad de Navarra, 2018, 240 pp. [978-84-313-3263-1] y tomo III: *De passionibus, habitibus et virtutibus* / *Sobre las pasiones, los hábitos y las virtudes* (qq. 22-67), Pamplona 2018, Universidad de Navarra, 429 pp. [978-84-313-3264-8]

Esta edición de la Biblioteca de Teología de la Universidad de Navarra está dedicada de forma específica a comentar los fundamentos del ser cristiano y de su comportamiento moral. Esto recibe su razón de ser, entre otras, en que Francisco de Vitoria fue un teólogo que no se encerró en el espacio académico, sino que tuvo gran interés (y obtuvo un gran éxito) en aplicar la teología a los problemas del tiempo en que le tocó vivir. En este *primer tomo* se edita el comentario de Francisco de Vitoria al Tratado sobre la felicidad (*De beatitudine*) de santo Tomás de Aquino. El núcleo de la publicación lo constituye la edición crítica del texto latino, acompañado de la traducción castellana, con el primero en las páginas pares y el texto castellano en las impares, de lo que resulta una gran comodidad para utilizar tanto el original como la traducción. A este núcleo lo precede una introducción dividida en tres partes. En la primera se presenta a Francisco de Vitoria como

comentarista de la *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino, destacando su formación y actividad académica, así como su profundización en los textos de santo Tomás. La segunda parte está dedicada específicamente al tratado *De beatitudine*, atendiendo a las fuentes de las que se ha extraído el texto original, también a los comentarios de otros autores relevantes como Escoto, Maior y Durando. Entra asimismo en esta parte la serie de temas o cuestiones principales que ofrece el tratado, como son el fin último del hombre relacionado con la cuestión moral, la felicidad como fin último del hombre, la perfección del hombre como medio para alcanzar su fin último, temas que ya forman parte del propio texto que se edita. La tercera está dedicada por completo al resto del texto de santo Tomás de Aquino. La edición termina con tres *anexos*, el primero dedicado a las siglas, abreviaturas, notas y referencias; el segundo dedicado a las fuentes citadas, como son la sagrada Escritura, otras fuentes diferentes, colecciones consultadas y bibliografía complementaria. El tercer anexo está dedicado a diversos índices: sagrada Escritura; autores y obras; nombres y términos. No cabe duda de que esta edición cumple con los objetivos de la Biblioteca de Teología de la Universidad de Navarra, con criterios de seriedad y calidad, ya que pone al alcance del lector un texto original, editado críticamente, con una traducción castellana que ayudará indudablemente a quienes no dominen el latín, con lo que será de gran utilidad para quienes pretendan aprovecharse de legado moral de los teólogos clásicos, apoyándose en las mejores fuentes más que en aportaciones de segunda mano. El *tercer tomo* contiene el comentario que hizo Francisco de Vitoria al Tratado sobre las pasiones, los hábitos y las virtudes (*De passionibus, habitibus et virtutibus*), de la *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino. El núcleo de la publicación lo constituye la edición crítica del texto latino, acompañado de la traducción castellana, con el texto latino en páginas pares, mientras que el castellano va situado en las impares, con lo que resulta de una gran comodidad para utilizar tanto el original como la traducción. A este núcleo lo. Una introducción dividida en cinco apartados precede al texto. El primer apartado está dedicado a Francisco de Vitoria como comentarista de la *Summa Theologiae* de santo Tomás. Los apartados 2, 3 y 4 están dedicados respectivamente a las pasiones, los hábitos y las virtudes. En cada uno de ellos se analizan las fuentes, el diálogo con los autores y los temas y cuestiones principales que se contienen en las cuestiones dedicadas a cada tema. Queda para el apartado 5 (que está numerado nuevamente como 4 por errata), todo lo relacionado con la modalidad de esta edición. El volumen se completa con tres *anexos*, presentados igualmente en latín y en castellano. El primer anexo examina las siglas, las abreviaturas, las notas y las referencias. El segundo anexo contempla las fuentes citadas; en concreto la Sagrada Escritura, otras fuente, colecciones y bibliografía complementaria. El tercer anexo contiene los índices correspondientes a sagrada Escritura, autores y obras, nombres y términos. No cabe duda de que esta edición cumple con los objetivos de la Biblioteca de Teología de la Universidad de Navarra, en otra de sus ediciones de clásicos de la teología española, con criterios de seriedad y calidad, ya que pone al alcance del lector un texto original, editado críticamente, con una traducción castellana que ayudará indudablemente a quienes no dominen el latín, con lo que será de gran utilidad para quienes pretendan aprovecharse de legado moral de los teólogos clásicos, apoyándose en las mejores fuentes más que en aportaciones de segunda mano. [Antonio Navas]

SCANNONE, J. C., *Il Vangelo della Misericordia nello spirito di discernimento. L'etica sociale di Papa Francesco*, Vaticano, Lib. Edit. Vaticana, 2017, 132 pp. [978-88-266-0055-0]

El padre Juan Carlos Scannone, jesuita argentino, no solo conoce de cerca al padre Bergoglio desde hace muchos años, sino que ha dedicado sus esfuerzos más recientes a profundizar en el pensamiento del papa Francisco y enraizarlo con su no abundante pero sí interesante producción anterior al papado. Este libro es una buena muestra de ello. Por otra parte, la ética social es dominante en el pensamiento de Francisco, no como un tema al que dedica algunas de sus intervenciones sino como una dimensión que atraviesa toda su actividad y sus escritos. Esta ética social, que no ignora el recorrido de la Doctrina Social de la Iglesia desde sus comienzos en el siglo XIX, acentúa la inspiración evangélica que se ha ido asumiendo desde la época del concilio Vaticano II: sin renunciar a ser una reflexión ética de honda raigambre humanista, busca ahora en la tradición cristiana su inspiración más específica. Benedicto XVI lo hizo muy patente al derivar su visión del ser humano y de la sociedad de la comprensión de Dios tal como se nos ha revelado en Cristo. El pensamiento de Francisco está en continuidad con este enfoque, pero con una atención más explícita al Evangelio como la fuente de una ética social cristiana. En *Evangelii gaudium* se hace ya muy patente esta dimensión evangélica del pensamiento social, que sirve además para dar contenido a la misión de la Iglesia, de esa "Iglesia en salida" por la que Francisco aboga. Este enfoque teológico queda de manifiesto en lo que Scannone considera, acertadamente, como el hilo conductor de su pensamiento social: la misericordia. A ella dedica el primer capítulo, no solo para explicar lo que es la misericordia de Dios, sino para ahondar después en cómo esta ilumina lo que ha de ser el comportamiento humano y la misión de la Iglesia. Tras este capítulo inicial toda la ética social cristiana del papa Francisco la ve Scannone condensada en la opción preferencial por los pobres: ese es el contenido de la segunda parte, que divide en tres capítulos. En estos desarrolla tres aspectos de esta opción: la primera se centra en la Iglesia (un capítulo que se nutre sustancialmente de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* y su insistencia en la dimensión social de la evangelización); la segunda se ocupa de los movimientos populares (a los que el papa ha dedicado una atención que sorprende en muchos ambientes, porque los considera dignos de todo apoyo en sus reivindicaciones expresadas en las tres "t", tierra/techo/trabajo); la tercera, y como no podía ser menos después de la encíclica *Laudato si'*, trata el cuidado de la casa común (de la encíclica ofrece Scannone, no un resumen de su contenido, sino un subrayado de los temas que considera más relevantes en ella). No se puede decir que lo que precede constituya una sistematización de toda la Doctrina Social. Pero sí que representa bien el enfoque y los acentos propios del papa actual, el cual, como sus predecesores, han ayudado a que dicho cuerpo doctrinal se vaya enriqueciendo paulatinamente. Otra aportación de Francisco, la última, queda recogida en el único capítulo de la tercera parte de este libro: "Discernimiento eclesial y personal". Este aspecto tan ignaciano, y tan presente en toda la praxis de Francisco, desborda el ámbito de la ética social propiamente dicha y constituye una aportación muy relevante del papa para una revisión de esa moral excesivamente normativa que ha dominado en la Iglesia. El discernimiento,

aplicado no ya a la vida personal sino al compromiso social, lo concreta Scannone en dos cuestiones: los signos de los tiempos (que enlazan el pensamiento del papa con el Vaticano II), los cuatro principios sistematizados en *Evangelii gaudium* pero usados por Bergoglio desde hace décadas (superioridad del tiempo sobre el espacio, de la unidad sobre el conflicto, de la realidad sobre la idea, del todo sobre la parte), a los que ya dedicó Scannone un elaborado estudio en la revista *Stromata* el año 2015. [Ildefonso Camacho]

Wojtulewicz, Ch. M., *Meister Eckhart on the Principle*, Lovaina (B), Peeters, 2017, 286 pp. [978-90-429-3253-1]

¿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]

11. Historia cultural, social y de las mentalidades

Bruna, A., *L´accord d´Angora de 1921. Théâtre des relations franco-kémalistes et du destin de la Cilicie,* París, Cerf, 2018, 347 pp. [978-2-204-12709-7]

Es éste un estudio histórico de singular valor por cuanto la autora, apoyada en un conjunto notable de archivos franceses, sobre todo diplomáticos y militares, pone en evidencia lo que ella considera una indignidad increíble del gobierno francés: el acuerdo de Ankara con el régimen de Mustafá Kemal (Atatürk) por el que abandonaban la región de Cilicia, que estaba bajo su control tras finalizar la Primera Guerra Mundial. Este hecho, que podría considerarse una mera especie de cesión generosa por parte de Francia, traía consigo una consecuencia de extraordinaria gravedad: el abandonar en manos de Turquía la suerte de los armenios supervivientes de la gran masacre llevada a cabo por los turcos con anterioridad a este tratado. Los armenios supervivientes de la masacre se habían refugiado en la zona turca de Cilicia, al amparo de la protección francesa, confiando en la seguridad que sus tropas podrían ofrecerles. Además, contaban con el apoyo adicional de Gran Bretaña, en el sentido de que tanto Gran Bretaña como Francia se habían comprometido a obrar de acuerdo en estos asuntos internacionales tras la finalización de la Gran Guerra. En este caso Francia obra por su cuenta y sin contar con Gran Bretaña, buscando unos beneficios económicos que a la postre no estaban

asegurados. La autora opina que el tratado que ella analiza está constituido por una mezcla de incompetencia, de cinismo y de debilidad realmente incomprensibles. Y eso que un año antes de la firma del tratado se había producido un nuevo genocidio de armenios en Turquía, que avisaba de la irresponsabilidad que suponía abandonar la protección de los armenios en manos de los turcos, genocidas constantes de este pueblo. Sólo Gran Bretaña tuvo una débil reacción a este último genocidio armenio, mientras Francia miraba literalmente hacia otro lado. En este estudio se le da a este tratado una calificación lo más parecida posible a la de una capitulación vergonzosa, por la forma en que se llevó a término sin garantías respecto a su cumplimiento posterior. El negociador francés dio la impresión de estar bajo los efectos del Síndrome de Estocolmo, teniendo en cuenta que era además un gran admirador personal de Mustafá Kemal y de su régimen político. Los supervivientes armenios, que se establecieron en Cilicia a instancias de Francia, al ver que se les dejaba en manos de Turquía, huyeron a Siria, en número cercano a los 200.000, superando las dificultades que les presentaron las autoridades francesas a la hora de atravesar una frontera en la que intentaron impedirles el paso. Cuando el presidente del consejo francés firma este tratado sin el respaldo de un mandato oficial del parlamento, y ante un régimen todavía no reconocido internacionalmente, perpetra un verdadero dislate diplomático y lo hace bajo cuerda, para que no salga a la luz el incumplimiento del tratado de acción conjunta con Gran Bretaña. Tiene mucha razón Aurore Bruna cuando afirma que éste es un caso digno de ser estudiado tanto en las aulas de los diplomáticos como en las de los juristas. [Antonio Navas]

CASAS HERNÁNDEZ, M., *Escenografía Barroca. El tabernáculo de los Churriguera de la Catedral Nueva de Salamanca,* Salamanca, Universidad Pontificia, 2018, 195 pp. [978-84-16305-83-4]

El estudio del tabernáculo barroco de la catedral nueva de Salamanca, realizado por Alberto Churriguera, en colaboración con su cuñado José de Larra (o Lara) Domínguez y un buen grupo de escultores y tallistas, que fue terminado en 1733 y desmontado por el cabildo catedralicio en 1746, ha constituido para Mariano Casas un objeto de investigación de especial dificultad por el hecho de que tal tabernáculo ya no existe. Por ello ha tenido que realizar un trabajo exhaustivo en búsqueda de vestigios, en gran medida dispersos, siguiendo meticulosamente el rastro de fuentes documentales, a las que ha accedido con gran dificultad, como puede comprobarse en las numerosas notas que acompañan el texto. Todo lo obtenido está expuesto en diez capítulos: el primero de ellos está consagrado a mostrar la peculiar concepción espacial de la catedral de Salamanca; el segundo se centra en la ubicación del tabernáculo, siendo como era un elemento nuclear de la cabecera; el tercero aborda la configuración planimétrica salmantina en el horizonte de las catedrales hispanas; el cuarto sitúa el tabernáculo de los Churriguera en la historiografía; el quinto se analiza la relación entre el coro y el tabernáculo, por formar parte de un proyecto conjunto; el sexto desarrolla el proceso constructivo del tabernáculo; el séptimo intenta una aproximación a la estructura del tabernáculo; el octavo intenta una hermenéutica teológica de la obra; el noveno ahonda en las fuentes bíblicas del tabernáculo; el décimo culmina el estudio *a modo de coda*. En esta coda se subraya cómo la base real para la apoteosis de la fe ca-

lica (con la alegoría del remate) parte de la terna centrada en la Eucaristía (altar, sagrario y expositor), sigue con la Tradición y la Escritura (con los doctores y el Evangelio) y termina con los privilegios marianos, como es el caso de la Asunción de María. En toda la obra se busca una gradación que asciende verticalmente, subrayada por la luz, todo ello en armonía con las diferentes partes del templo. En todo ello se busca la identificación de que *ver es creer,* utilizando los elementos formales tangibles de forma que sirvan de vehículo a los postulados ideológicos de los artistas, pretendiendo fomentar las experiencias sensoriales que ayudaran a la vivencia religiosa. Los diferentes misterios del credo católico son afirmados, exaltados, expuestos y celebrados, de modo especialmente acertado, que provoca la interacción con los participantes en los oficios de culto. La conclusión triste de este estudio es que el propio cabildo salmantino, que aprobó el enfoque doctrinal unitario de toda la obra, fue el que destrozó esa obra de contenido homogéneo cuando decidió desmontar el tabernáculo. Con ello, como afirma el propio autor en esta coda final, rompieron el mensaje teológico de una obra que proclamaba el *splendor catholicae fidei veritatis*. [Antonio Navas]

Claveria, M. (coordinador), *Viri antiqui,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 2017, 295 pp. [978-84-472-1889-9]

Esta publicación es fruto de un simposio internacional celebrado en diciembre de 2015 en la Universitat Autònoma de Barcelona y en el Museu d´Arqueologia de Barcelona. El subtítulo que acompañaba al de *Viri antiqui* da a conocer con precisión el contenido del simposio: *El retrato escultórico masculino en las colecciones anticuarias*. *Propiedades, función, procesos de restauración y de transformaciones a lo largo de su historia*. Colaboraron en este encuentro multidisciplinario historiadores del arte, arqueólogos y conservadores-restauradores de museos, que mantuvieron un vivo debate sobre los temas del simposio. Los conferenciantes y ponentes invitados procedían de universidades, museos y centros de investigación de España, Italia, Alemania, Austria y Dinamarca. El resultado lo constituyen los veinte artículos que se publican aquí y que han sido organizados en cuatro apartados distintos. El primer apartado contiene las conferencias magistrales de inauguración y clausura de este encuentro científico. En esta sección se analiza de modo fehaciente el origen antiguo o moderno de muchos de los retratos de colección. También se presta especial atención al modelo iconográfico considerado como el más antiguo y el más apreciado entre las efigies masculinas de colecciones anticuarias y que es conocido como el *Pseudo Vitelio*. En la segunda parte del libro se examina la influencia que tuvieron estas obras en las colecciones de esculturas modernas y en la sociedad de la época. De camino se hace alusión a destacados coleccionistas, con referencia a cómo colocar estos retratos masculinos en los espacios en los que se exhibieron. La tercera parte presta atención detallada a los diferentes modos de reparación de estas esculturas, tal como fueron practicados a lo largo de la historia, comparándolos con los métodos de conservación y restauración más actuales. La cuarta parte comprende cinco estudios que examinan aspectos iconográficos de retratos especialmente destacados, como los de Julio César o Cicerón. También se dan a conocer los modos de reproducción de retratos de tradición antigua en períodos modernos. Especial atención es dedicada en esta sección a los medallones marmóreos con efigies imperiales o *viri* cultos,

y a los bustos elaborados tanto en la Antigüedad como en la época moderna. Además de una cuidada bibliografía especializada es de señalar la excelente calidad de la impresión, especialmente de las ilustraciones de los retratos analizados. [Trinidad Parra]

FELIPO ORTS, A. y CALLADO ESTELA, E., *Entre la cátedra y el púlpito. Los Pavordes de la Universidad de Valencia (siglos XVI-XVII),* Valencia, Universitat de València, 2016, 331 pp. [978-84-370-9987-3]

Las pavordías son una institución exclusiva de la Universidad de Valencia que, por esa razón, no han llamado excesivamente la atención de los historiadores de las universidades. Las pavordías son instituciones eclesiásticas con finalidad docente universitaria, pero bajo el control político de ayuntamiento de Valencia. Su importancia viene del hecho de estar muy bien dotadas económicamente, lo que las hacía especialmente apetecibles para la universidad, a la hora de recabar más fondos para el ejercicio de la docencia. Tres instituciones se disputaban su control: el ayuntamiento, que era patrono de la universidad, el cabildo metropolitano del que formaban parte los clérigos pavordes y la monarquía, que exigía un cierto control de la convocatoria de las pavordías, así como la realización de una visita real a las mismas. Las tensiones eran particularmente intensas entre canónigos normales y canónigos pavordes, tanto por la superioridad intelectual de estos últimos como por su pretensión de participar en las resoluciones del cabildo catedralicio. Hasta el papa hubo de intervenir para poner paz entre los dos grupos del cabildo, a decir verdad, sin demasiado éxito. Todo lo dicho hasta ahora debe enmarcarse en el esquema general de los estudios universitarios en el reino de Aragón, que eran de fuerte impronta municipal. Esta obra está estructurada en dos partes desiguales. La primera parte de los orígenes de la pavordía, incorporando los problemas a los que tuvo que enfrentarse muy pronto, como pudo comprobarse en el pontificado del patriarca Juan de Ribera, con graves dificultades a la hora de acometer la reforma de la universidad. Luego es examinada la función docente de las preposituras de Teología, Derecho, Leyes y Cánones, junto con el perfil intelectual de sus titulares. Se completa esta primera parte con el seguimiento de las relaciones de los pavordes con el cabildo metropolitano, del que nunca formaron parte y con el que tuvieron que convivir en el interior de la catedral de Valencia en un clima de rivalidad permanente. En la segunda parte de libro pueden encontrarse un catálogo de titulares y opositores a las pavordías, más una relación pormenorizada de las oposiciones (aspirantes y titulares) llevadas a cabo a lo largo del período que se estudia. Los apéndices con los que se cierra este volumen contienen las transcripciones del catálogo de titulares y opositores, las oposiciones a las pavordías y un apéndice documental. La peculiaridad de las pavordías, junto con la ausencia casi total de estudios historiográficos sobre ellas, hacen especialmente útil este volumen para hacerse cargo de su existencia, así como para comprender su funcionamiento interno junto con la influencia que ejercieron tanto en la universidad, como en el ayuntamiento, cabildo catedralicio e incluso el gobierno de la corona en la ciudad de Valencia. [Antonio Navas]

Ferlan, C., *Sbornie sacre, sbornie profane. L´ubriachezza dal Vecchio al Nuovo Mondo,* Bolonia (It.), il Mulino, 2018, 169 pp. [978-88-15-27489-2]

Este breve libro pertenece a la serie *Intersezioni,* de la editorial il Mulino, que en este caso está dedicado a la embriaguez, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo. El autor produce esta publicación tras haberse interesado por la alimentación, considerada desde el punto de vista del filósofo, del informático y del historiador. Se ha interesado por la embriaguez, dada su conexión conocida con la experiencia religiosa. Aunque resulte un poco extraño a primera vista, entre sus fuentes de información figura la importante biblioteca del Instituto Max Planck, especialmente rico en fondos históricos sobre Iberoamérica. Considera su relato como un texto lleno violencia y malentendidos, incapaz de valorar adecuadamente un brindis de tipo jovial. Empieza por seguir detalladamente los senderos por los que circulaba el alcohol. A continuación, se dan a conocer las descripciones que dan los europeos sobre las costumbres indígenas. Luego se pasa a describir el cambio operado en esos mismos pueblos indígenas tras sufrir el influjo de las costumbres europeas a la hora de consumir alcohol. Un capítulo muy sugerente está dedicado a los *borrachos delincuentes* y a los *borrachos pecadores*. El último de los capítulos es realmente curioso, ya que enumera y describe los establecimientos en que se consumía alcohol en la América Española, en las tabernas de Europa y en las tabernas de la América Británica. Es de notar la amplitud de la bibliografía con la que se cierra este volumen. Libro curioso e instructivo sobre las bebidas alcohólicas en el Viejo y en el Nuevo Mundo. [Antonio Navas]

García Vilardell, Mª. R., Martínez-Carbonell, A. y Vilarroig Martín, J., *Religión, cultura y valores,* Madrid, CEU, 2018, 147 pp. [978-84-16477-77-7]

Este libro pertenece a una colección titulada *Textos Docentes;* por tanto, no se le puede pedir el mismo método de composición que el que se exige a una obra con carácter científico. En este libro se aborda la relación existente o posible entre la religión, la cultura y los valores. Se intenta responder sintéticamente a las inquietudes que asaltan al hombre desde los albores de la humanidad. Entre estas inquietudes se tienen en cuenta las más fundamentales, como son el sentido de la vida, el origen o el destino del mundo, el problema del mal o la posible inmortalidad. Algunas veces estas inquietudes se formulan con interrogantes como «¿quién soy?», «¿de dónde vengo?», ¿habrá existencia después de la muerte?», «¿qué sentido tienen el dolor, la enfermedad o la injusticia?». Se ofrecen las respuestas encontradas por las principales religiones existentes y se dedica atención especial a la Historia de la Salvación tanto judía como cristiana. Cada uno de los temas es presentado pedagógicamente, con recuadros que destacan los elementos más importantes desarrollados en él, al final de cada uno de los cuales se añade una bibliografía básica apta para enriquecer los contenidos del texto. Al final del volumen se complementa su contenido con un cuestionario de autoevaluación, importante para calibrar el grado de asimilación del tema por parte del alumno. [Antonio Navas]

GUTIÉRREZ GARCÍA, S., LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, S. y PÉREZ BARCALÁ, G. (editores), *El culto jacobeo y la peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media. Crisis y renovación,* Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2018, 244 pp. [978-84-16954-31-5]

Los trabajos que se presentan en este volumen proceden de un grupo de investigadores del área de Filología Románica de la Universidad de Santiago de Compostela, centrado en la etapa medieval del culto jacobeo, pero con la peculiaridad de que en este caso no se estudia la época dorada del siglo XII, que presta atención a tres campos en particular: la producción literaria, la consolidación del culto y el prestigio compostelanos y la figura del arzobispo Diego Gelmírez y su obra. En los siglos XIV y XV se presentan otros problemas de gran relieve en relación con la Reconquista, la política interna de la Corona de Castilla, el cambio de dinastía y la guerra de Granada. El papel relevante de la literatura en todo este período contribuye a la dificultad que encuentra el historiador a la hora de separar los hechos acaecidos de sus consecuencias y reflejos en la literatura, que se encargó de colorear tales hechos de acuerdo con los ideales políticos del momento. Dentro de la transformación que se produce en el seno de la espiritualidad jacobea, destacan aspectos como una presencia mayor del fenómeno caballeresco, la integración de la peregrinación a Santiago en el seno de un itinerario más diverso, la elaboración de textos jacobeos de alcance desigual o los cambios en las formas de devoción. El marco cronológico tardomedieval ha servido para encuadrar las nuevas dimensiones históricas y literarias del culto compostelano, dimensiones que no son disociables en absoluto, ya que van unidas de la mano en sus contenidos respectivos. El aspecto de la continuidad investigadora viene asegurado por el hecho de que ha sido posible contar con muchos de los investigadores que ya participaron en un trabajo previo aparecido el año 2013 con el título de *Identidad europea e intercambios culturales en el Camino de Santiago (siglos XI-XV)*. El avance en la investigación viene dado por la incorporación de investigadores valiosos por sus logros científicos en sus respectivas líneas de investigación, con perspectivas interesantes y visiones de gran alcance respecto a todo lo relacionado con este período. Esta mezcla de continuidad y progreso ha dado como fruto el que este conjunto de aportaciones sea especialmente útil para inspirar nuevos trabajos de investigación en los próximos años. Interesan, entre otros temas, una compilación en prosa del siglo XV sobre el Camino de Santiago, los atributos guerreros en la devoción, milagros ocurridos, peregrinaciones de Galicia a otros santuarios, lo jacobeo en la literatura italiana bajomedieval, la piedad en las monarquías hispánicas, el itinerario de un anónimo lombardo de inicios del siglo XVI, Santiago y Tierra Santa relacionados entre sí, el papado en el contexto bélico con Santiago como símbolo triunfal de la Reconquista. En conjunto toda una aportación a la evolución del culto a Santiago durante los siglos XIV y XV, que ilumina la vida de la Cristiandad en esa época. [Antonio Navas]

HOREMANS, K., *La relation entre «pacte» et «tabou» dans le discours autobiographique en France (1750-1850)*, Lovaina (B)–París–Bristol (EE. UU.), Peeters, 2017, 431 pp. [978-00-90-429-3252-4]–[978-2-7584-0245-9]

Este libro, fruto de una tesis doctoral, se plantea el dilema de la legitimidad de un escrito autobiográfico, cuando no hay motivos edificantes religiosos que lo justifiquen, o una razón histórica de peso que justifique el hecho de entregar a la opinión pública cuestiones de la vida íntima que pueden no ser relevantes por la falta de importancia del personaje que redacta sus memorias. A través de los textos que se aportan se pone de manifiesto la existencia de lo que podríamos denominar como «un tabú autobiográfico». La historia de la negociación subyacente hasta lograr que un texto privado se dé a la luz pública es larga y compleja. Fundamentalmente nuestro autor se sitúa a caballo de los siglos XVIII y XIX, aunque la imposibilidad de contener el tema dentro de unos límites temporales hace que tales fechas tengan que ser sobrepasadas cuando el momento lo requiere. A esto se añade que el género autobiográfico puede presentarse bajo formas literarias diversas, con lo que tampoco pueden definirse con precisión los límites dentro de los cuales se contiene el género autobiográfico. Con esto se da a conocer que el estudio actual no va a desarrollarse de manera cronológica, puesto que el relato autobiográfico tiende a afrontar un proceso de negociación con su lector desde el momento en que abandona el marco estricto de la familia. Por ello interesan las condiciones en las que se produce esta negociación más que el relato temporal ordenado de los hechos que se relatan. Se han escogido una serie de textos de procedencia francesa, que llevan casi siempre el título *Mémoires de*. Con una selección inicial tan amplia, el autor se ha visto obligado a prestar atención especial a los que él denomina como *peritextos*: prefacio, postfacio, carta dedicatoria, aviso al lector, etc). Son complementos que suelen acompañar a los textos autobiográficos. También interesan una serie de textos considerados estratégicos por excelencia, en donde el autor comparte reflexiones metaliterarias o la forma en que se produce el decurso de su intento autobiográfico. Precisamente es en estos *peritextos,* en donde es fácil encontrar indicios (implícitos o explícitos) que dan fe de la existencia de un tabú autobiográfico. A pesar de lo que ha cambiado la realidad social en los dos últimos siglos, la pregunta subyacente a todo este estudio sigue siendo perfectamente pertinente: ¿cuál es el modo (si es que existe alguno) en que se puede hablar legítimamente de sí mismo? Porque no cabe duda que, al hablar de sí mismo, se corre el peligro de dejarse llevar por la vanidad. A fin de evitar un escollo como éste, se hace preciso que el relato autobiográfico se vea apoyado por la veracidad. Solamente con este requisito se puede establecer la confianza necesaria entre el escritor y el lector. En algunos casos se ha abierto el relato autobiográfico incorporando la firma del autor, para garantizar su autenticidad y su veracidad. Ello lleva a considerar que la acreditación y la legitimación son las que dan verdadero valor al relato sobre uno mismo. La presencia del tabú al que se alude en este estudio se manifiesta en el empeño continuado de insistir en la acreditación y la legitimación del relato. Todo ello por la conciencia que se tiene de que un relato de este tipo carece de la legitimación automática que poseen las verdades morales, históricas o religiosas. Dentro del género autobiográfico tiene también gran interés el *Diario* personal, por cuanto revela constantemente lo que vive su autor. [Trinidad Parra]

LA PARRA LÓPEZ, E., *Fernando VII. Un rey deseado y detestado,* Barcelona, Tusquets, 2018, 745 pp. [978-84-9066-512-1]

El título de este libro corresponde con gran exactitud a lo que supuso (y sigue suponiendo) para la mayoría de los españoles el monarca Fernando VII. Su paso por el trono fue tan nefasto que es difícil encontrar un historiador que realce cualidades personales en un rey que pecó de zafio, populachero, con doblez de carácter, del que el propio Napoleón no sabía si se podía fiar y que, cuando no veía las circunstancias favorables, solía refugiarse en el mutismo como una forma de conducirse a la defensiva. Fernando VII nunca entendió el paso que había dado la nación española en las Cortes de Cádiz, al considerarse por encima de la dinastía y de su persona, y de ahí su lucha (socavada o abierta) contra todo lo que oliera a constitucionalismo, por cuanto suponía de limitación a su concepto autoritario del gobierno. Fue un monarca intrigante, no sólo contra sus propios adversarios políticos, sino incluso contra miembros destacados de su familia, como su propia madre. En determinados momentos se mostró como un adulador de la persona de Napoleón, traicionando la confianza del pueblo español, que siempre lo consideró su máxima autoridad legítima. A su vuelta a España, no parecía haber aprendido nada de los nuevos aires que soplaban en el continente, aunque hay que reconocer que tampoco la Santa Alianza pareció enterarse. De ahí su empeño en mantener el absolutismo en contra de la senda constitucionalista emprendida por las Cortes de Cádiz. En el trienio constitucional no perdonó intentos por desdecirse de su compromiso de gobernar como rey constitucional. Para volver al absolutismo llamó incluso a tropas extranjeras que lo restituyeran en sus prerrogativas de monarca absoluto. En la crisis de la independencia de los territorios americanos no tuvo la mínima flexibilidad, hasta el punto de convertirse en uno de los máximos responsables de la pérdida para España de aquellos territorios. En conjunto Emilio La Parra ha articulado una biografía densa y bien documentada de uno de los monarcas más desgraciados de toda la historia de España. [Antonio Navas]

MINUTELLI, M., *L´Arca di Saba. «I sereni animali che avvicinano a Dio»,* Florencia (It.), Leo S. Olschki, 2018, 23+327 pp. [978-88-222-6553-1]

La autora considera casi una obligación adentrarse en el filo-animalismo de Umberto Saba, como una forma indispensable de estar a la altura de los especialistas en la obra de dicho escritor. Esto lo ha hecho adentrándose en las figuraciones de los animales que se encuentran en las páginas de sus obras, atendiendo a diversas implicaciones, tales como los aspectos morfológicos, la pertinencia funcional, la extensión de las ocurrencias. De acuerdo con la opinión de Gianfranco Contini, de que es fundamental para poder presentar la mentalidad de un autor, hacerlo a través de un solo punto, aunque luego se añadan los matices y precisiones que sean necesarios, Marzia Minutelli cree que el punto presentado por ella es realmente un punto de privilegio para iluminar mejor los principios constitutivos y los ganglios neurálgicos del universo mental y literario del escritor, como la celebración de lo cotidiano en su dignidad más elemental. Ahí puede percibirse el mito del regreso a la infancia, tanto personal como cósmica, con una concepción decididamente acrónica del tiempo, en un esfuerzo de sondeo inexhausto de las profundidades oscuras, orgánicas, todavía inexploradas. También se advierte su

religiosa adhesión a la existencia en cualquiera de los niveles en que se produce, acogiendo la impureza como un dato biológico, con todos los sentidos abiertos a percibir las voces de los lugares y de las cosas. En su estudio la autora ha seguido un itinerario estrictamente cronológico, sin tener en cuenta las fases que se perciben en la redacción de cada uno de los textos. En su visión sobre la vida de los animales Umberto Saba sufre toda una transformación copernicana, que la autora va siguiendo paso a paso en los textos de su *Canzoniere*. Presta especial atención a la génesis de esta revolución interior, dando cuenta del momento en que comienza a producirse y siguiéndola luego a través de la evolución que se produjo a partir de ese momento. También se da cuenta de las alteraciones que se producen en dicha evolución, así como se indican los animales concretos que tienen un estatuto especial a los ojos del autor. Se ponen igualmente de relieve las raíces hebreas de Umberto Saba, semita solamente a medias, y que da muestras de que su hebraísmo se va diluyendo con el tiempo hasta convertirse en un elemento casi exclusivamente literario. No obstante, la autora cree reconocer un fuerte trasfondo bíblico, en esta equiparación entre hombres y animales, en las manifestaciones en las que Dios equipara en la práctica a todos los vivientes. Este trasfondo bíblico es el que ha movido a la autora a titular su trabajo *El Arca de Saba*. Con todo lo expresado, no tiene nada de particular que Umberto Saba, que consideraba a los animales al mismo nivel que los humanos, se sintiera, a través de ellos, impulsado al trato cercano con Dios. [Trinidad Parra]

*Los mozárabes. Historia, cultura y religión de los cristianos de Al-Andalus (*Actas del I Congreso Internacional), Córdoba, Almuzara, 2018, 579 pp. [978-84-17558-16-1]

En este tomo pueden encontrarse las conferencias pronunciadas en el primer Congreso internacional de cultura mozárabe, celebrado en Córdoba en noviembre de 2017. En el seno del Cabildo catedral tiene su sede el Foro Osio, que fue el organizador del congreso. Una de las ideas básicas de los organizadores era la de subrayar que la historia de Al-Ándalus, sin tener en cuenta los mozárabes, sería una historia a medias. En los siglos VIII y IX suponían el 90% de la población cordobesa, en el siglo XI eran una pequeña comunidad marginal y desaparecieron en la primera mitad del siglo XII. A pesar de los estatutos de protección de judíos y cristianos en los textos de Mahoma y Omar, la vida se les fue complicando cada vez más. Su progresiva desaparición fue fruto de las serias restricciones que encontraron en la nueva sociedad de inspiración musulmana, entre ellas la prohibición de ostentar algún cargo público, la prohibición de manifestar su fe abiertamente y la prohibición de cualquier tipo de proselitismo, que era castigado con la pena de muerte, con el mismo castigo con el que se penalizaba la blasfemia contra Mahoma o el Corán. La Iglesia católica conserva con veneración la liturgia mozárabe, en la que el número 3 estaba constantemente presente, como afirmación de la Trinidad frente al monoteísmo absoluto del islam. Entre los estudios presentados hay uno dedicado a la espiritualidad contenida en el rito litúrgico hispano-mozárabe. Dentro de este mismo apartado se describe la importancia que tenía en dicha liturgia la epíclesis, como fruto de la convicción de la comunidad mozárabe de que todo lo sacramental acaba produciendo fruto en los fieles por la acción interna del Espíritu Santo. A propósito de los textos escritos de origen

mozárabe, se analizan poemas del siglo IX, se narra la historia de los textos mozárabes, con especial referencia a Eulogio, Álvaro Paulo y Samsón, y se da cuenta de la situación del latín en esa comunidad, tanto en sí mismo como lengua, cuanto en su relación con el árabe de los invasores. También se tienen presentes los textos en árabe de los cristianos andalusíes arabizados. El arte sacro, la iconografía y las miniaturas mozárabes son objeto de un estudio que tiene en cuenta, entre otras realidades, los libros conocidos como *Beatus,* con la descripción del carro de Dios, la cosmogonía, los tetramorfos, los serafines y querubines, el campamento de Israel como un cosmos divinizado, con diversas particularidades de la iconografía mozárabe. La relación entre Dios y el mundo, tal como la conciben los cristianos mozárabes, abre la puerta hacia un modelo de cristianismo cósmico, capaz de conectar con Dios a través del cosmos, percibiendo en él el movimiento trascendente que eleva hasta Dios. Los mártires de Córdoba no podían estar ausentes en las ponencias de este congreso, con proyectos de revisión historiográfica y propuestas de investigación. En el apartado del canto litúrgico encuentran su lugar en el congreso tanto el canto gregoriano como el canto mozárabe. Dentro de lo que es la presencia mozárabe existe una atención especial a los mozárabes en la ciudad de Córdoba y a los mozárabes en el Levante español. El gran confesor y apologista san Osio de Córdoba aparece en el centro de la influencia de la cultura y la espiritualidad mozárabes sobre la cultura y la espiritualidad europea, aspecto este presentado por el patriarca del Patriarcado Ortodoxo de Rumanía. Este congreso constituye toda una aportación a la Iglesia mozárabe en Al-Ándalus, con los reflejos hacia dentro y hacia fuera del resto de la cristiandad y con el legado precioso de estos predecesores tan valiosos de la fe hispánica. [Antonio Navas]

MUSARRA, A., *Il crepuscolo della crociata*. *L´Occidente e la perdita della Terrasanta,* Bolonia (Italia), il Mulino, 2018, 334 pp. [978-88-15-27495-3]

A propósito de un manuscrito genovés, Antonio Musarra vuelve sobre un tema que ya trató, desde otro punto de vista, a propósito de la caída de la ciudad de Acre en el año 1291. El manuscrito en cuestión fue redactado por el notario contemporáneo Bonagiunta de Savio, que acompañaba a un armador genovés famoso, Tedisio Doria. Todo lo sucedido hasta entonces hizo que occidente se replanteara el tema de la cruzada para recuperar los Santos Lugares. En realidad, tras el año 1300 los únicos occidentales que desembarcaron en Tierra Santa fueron los franciscanos, que fundaron la Custodia de Tierra Santa, que sigue cuidando actualmente de los Santos Lugares. El propio autor reconoce que este libro no es más que el comienzo de una investigación a la que espera dedicar mucho tiempo en el futuro. Por eso pide comprensión para interrogantes que quedan abiertos, así como líneas de investigación que todavía no ha podido seguir. Cree que el libro tiene la apariencia de un relato de viajes, dada la cantidad de lugares que se citan en el texto: las costas siriopalestinas, la costa cilicia, la egipcia, la chipriota e incluso los territorios mongoles. Intenta desvelar en estas páginas las motivaciones, los juicios y las opiniones que motivaron los acontecimientos que siguieron a aquel fatídico 1291. Se basa principalmente en el testimonio de las personas que sobrevivieron, atendiendo principalmente a las reacciones occidentales ante lo que consideraron como una auténtica catástrofe para la Cristiandad. La navegación de la que da testimonio el notario del manuscrito indica que la nave tocó

puerto, desde Génova, en Livorno, Gaeta, Messina, Reggio, Corfú, Cefalonia, Zante, Modone, Creta, Cilicia, Siria, Chipre y vuelta a casa. Especial papel tuvo el reino de Chipre, tras la caída de Acre, porque sirvió de refugio a los supervivientes, constituyéndose en centro neurálgico de la presencia latina en el Mediterráneo suroriental. También se levanta acta de las diferencias entre el cristianismo heterodoxo y la idea de cruzada, al mismo tiempo que se da fe de la posición de quien creía que la caída de los Santos Lugares se debía a la degeneración del universalismo del papado o del imperio. Éstos y otros enfoques muestran los decenios a caballo entre los siglos XIII y XIV como un momento en que el Medioevo amplía claramente sus horizontes. En este nuevo ambiente se muestran en contraste neto la espiritualidad laical de los Templarios, junto a la espiritualidad monástica de los Franciscanos. Estos últimos iban a ser los únicos capaces de mantener los vínculos entre el Occidente y la Tierra Santa, una vez perdidas las posibilidades reales de reconquista, algo que quedó especialmente claro con la supresión de la Orden del Temple y un cierto descrédito de las órdenes militares. Todo el relato resulta apasionante, anclado como está en un momento tan candente de la historia del Oriente Próximo. [Antonio Navas]

Parra, J. D. [prólogo de A. Ortiz-Osés], *Claves de simbología*. *Las figuras esenciales de la ciencia de los símbolos y su relación con la cultura hispánica,* Barcelona, Fragmenta, 2018, 243 pp. [978-84-15518-85-3]

Al estudiar las claves de la simbología el autor pretende tratar todo lo esencial relacionado con este tema. Eso sí, este trabajo se centra en todo lo que tiene ver con la simbología en la península ibérica o con la cultura ibérica. No se tienen en cuenta las prioridades que pueda tener la simbología en otros países porque se pretende atender exclusivamente a las prioridades que tiene en España. Al hablar de simbología deja claro que se trata de hablar de «pensamiento en imágenes», o sea, de simbolismo tradicional. En la relación que los poetas tienen con el simbolismo literario no hay unanimidad entre ellos. Unos opinan que el poeta está siempre a la búsqueda del símbolo mientras que otros opinan que el poeta no busca nada puesto que ya lleva los símbolos dentro de sí. Lo simbólico (que une en conjunción dos puntos separados) es lo contario de lo diabólico (que tiende a separar dos puntos que podrían unirse). La simbología, por tanto, es una creadora nata de puentes. Puentes entre el mundo real y el mundo ideal humano. El autor recoge en este trabajo dos líneas: la primera está relacionada con una noción de origen que afecta sobre todo a músicos y musicólogos, con dos vertientes, la de Schneider y la de su discípulo Cirlot, afines al mundo hindú, junto con la seguida por Godwin, que enlaza con otras corrientes tradicionales como el pitagorismo; la segunda es la que se sitúa dentro de las tres grandes místicas de las tradiciones del Libro: cábala, sufismo y misticismo cristiano. El autor piensa que con este estudio sobre la simbología colabora a que el ser humano deje de considerarse el centro del mundo, rescatando esta zona interior de enlace con el mundo exterior. Porque el lenguaje pone en contacto realidad e idealidad, con lo que posibilita el diálogo del hombre con el mundo. [Miguel Gutiérrez]

QUIRÓS ROSADO, R., *Monarquía de Oriente. La corte de Carlos III y el gobierno de Italia durante la guerra de Sucesión española,* Madrid, Marcial Pons, 2017, 467 pp. [978-84-16662-16-6]

Este Carlos III del título de la obra no hay que confundirlo con el Carlos III que fue primero rey de Nápoles y luego rey de España. Se trata de un personaje más conocido en España como el Archiduque Carlos de Austria, pretendiente de la corona de España durante la Guerra de Sucesión, con gran influencia, tanto en Barcelona como en Cataluña, así como en el Milanesado y el reino de Nápoles. Esta realidad tan compleja es la que denomina el autor como la *Monarquía de Oriente*. El libro está dividido en tres capítulos de particular densidad. En el primero se analiza el gobierno de corte de Carlos III y la administración de la Italia austríaca durante la Guerra de Sucesión. Junto al nacimiento de la monarquía se narran los hechos correspondientes a la conquista de parte de Italia. Son especialmente analizados los resortes del gobierno de Carlos III, junto con su funcionamiento y algunos de los personajes más destacados dentro de él. En los tiempos de consolidación se destacan las alternativas de la corona y la fracasada campaña de Madrid. Igualmente se presta atención a un gobierno prácticamente bicéfalo de los territorios italianos, a caballo entre Viena y Barcelona. Probablemente el momento más álgido de la monarquía vienesa en España pueda considerarse la instauración del Consejo Supremo de España. El capítulo segundo está dedicado a la integración y los privilegios de las clases elevadas italianas en la monarquía de Carlos III. En este sentido se describen el servicio, la venalidad y la depreciación de la Grandeza de España en Italia. La concesión de títulos nobiliarios en la Italia carolina revela la estructura feudal de la sociedad, con solicitudes y concesiones de señoríos jurisdiccionales en Milán y Nápoles. Salen a la luz también los privilegios seculares, los servicios dinásticos, la gracia soberana y su impacto en las comunidades provinciales. El tercer capítulo la investigación se centra en el ejercicio de un poder ejecutivo a través de la gobernanza de Italia, con referencia que va desde el buen gobierno, al derecho de la nación. Se presenta el debate y la praxis en torno a las plazas ministeriales españolas tanto en Milán como en Nápoles. Igualmente se analizan las secretarías de gobierno en la Italia carolina, a caballo entre el autonomismo y la fiscalización cortesana. También se atiende a la tradición y mutación en el gobierno provincial napolitano durante la guerra de Sucesión. Son objeto de atención del mismo modo las visitas judiciales como mecanismos de fiscalización política en Lombardía y Nápoles. La causa de Carlos III tuvo gran cantidad de sostenedores, producto de los favores cortesanos generosamente distribuidos por el soberano. Entre ellos destacó un numeroso grupo de españoles que hicieron carrera tanto en Lombardía como en Nápoles, una vez terminada la guerra de Sucesión. [Antonio Navas]

RABATÉ, J.-C. y RABATÉ, C., *En el torbellino. Unamuno en la Guerra Civil,* Madrid, Marcial Pons (Historia), 2017, 286 pp. [978-84-16662-21-0]

Los autores tienen en su haber una valiosa biografía sobre Unamuno y esto los ha preparado para intentar mostrar cuál era su situación interior durante los últimos meses de su vida, incluyendo en ella su postura vacilante ante los dos bandos de la guerra civil española y que no ha encontrado hasta el momento una

explicación plausible de su falta de definición. Ambos autores intentan entender y reconstruir con la mayor fidelidad posible las horas de tumulto y confusión que vivió Unamuno, a raíz del estallido de la guerra civil, al igual que muchos otros conciudadanos españoles. Para ello han recopilado documentos, que luego han sido contratados. Han colocado las declaraciones y los escritos públicos de Unamuno en su verdadera perspectiva, con un acercamiento cauteloso a la prensa de la época, en particular la resultante de entrevistas con periodistas extranjeros. Al comparar textos anteriores a esta época turbulenta con los nacidos en los últimos meses consiguen aclarar la coherencia real del pensamiento de Unamuno, la permanencia de sus compromisos, de sus convicciones y disensiones, a pesar de la impresión que producen sus reacciones ante los revueltos sucesos cotidianos. En todo buscó Unamuno conservar su libertad de pensar y de hablar, de modo que, para agitar los espíritus ajenos, se expresó a menudo con términos excesivos, contradicciones y paradojas. Con la constante de huir, de forma sistemática, de todo lo que pudiera oler a dogmatismo o clasificación. En estas páginas se retrata el progresivo desapego de Unamuno hacia una república, junto con su adhesión inquebrantable a los valores de la libertad y la tolerancia, presentes a lo largo de toda su vida. Se subraya especialmente el momento relevante del 12 de octubre de 1936, que supone una protesta de Unamuno contra la fuerza bruta que anula la razón, corrigiendo de alguna manera su postura anterior en el momento crucial del 18 de Julio. El alzamiento del 18 de julio le trajo a la memoria la tercera guerra carlista, que le dejó un impacto imborrable en su interior. Su idea de que aquélla fue una guerra noble en cierto sentido, le hace revolverse más contra la guerra civil, a la que califica de incivil, anticristiana y estúpida. Consideraba que el catolicismo tradicional español apenas tenía nada de cristiano y auguraba una pérdida absoluta de la libertad en España. También pensaba que era un mal maridaje la mentalidad del cuartel con la de la sacristía. El volumen se completa con varios anexos, entre los que podemos encontrar un par de cartas inéditas y par de borradores de artículos que no llegaron a publicarse. La lectura de estas páginas es especialmente útil para hacerse cargo de la complejidad interior de un hombre como Unamuno, tanto en su vida privada con en su vertiente pública. [Antonio Navas]

Revel, J.-F., *Mémoires*, París, Robert Laffont, 2018, 18+858 pp. [978-2-221-13872-4]

Cercano a los setenta años de edad, Jean-François Revel se animó a escribir sus memorias, que aparecieron con el título sugerente de *Le voleur dans la maison vide*. En sus memorias intenta hablar del mundo desde su propio punto de vista y de sí mismo desde el punto de vista del mundo. Su idea no consistió en componer una crónica de corte histórico con ribetes de imparcialidad objetiva, sino que, al igual que Montaigne, constituyó a su propia persona como el objeto central de su libro. En lugar de seguir un orden cronológico estricto, organiza el relato a través de quinces núcleos, cada uno de los cuales se va dividiendo hasta el extremo, de tal manera que esta forma de narrar le permite tratar las consecuencias que se siguieron de los hechos narrados, en algunos casos muchos años más tarde, así como las reflexiones planteadas por todo lo relatado en su conjunto. Los puntos más esenciales que le importan son: ¿qué me ha pasado?; ¿habría podido esto ser de otra manera?; ¿habría debido ser de otra manera?; ¿a qué conclusiones habría

que llegar para sí mismo y para los demás?; ¿qué revelan estas circunstancias particulares del estado en que se encuentra el mundo? Toda la composición del texto se desarrolla en espiral, con cada capítulo haciendo referencia a los precedentes, sin perder su propia autonomía, con lo que el relato gana en viveza y pierde en monotonía. A Revel le gustaba provocar sorpresas en todos los aspectos de su vida y también incluye estas sorpresas en su relato, como su forma personal de mostrar la libertad de su espíritu. A la hora de decidirse por un estilo concreto, se decantó a favor de la literatura, prefiriendo el estilo literario al propiamente histórico. Necesitó tres años para componer su obra, abandonándose a la redacción con gran espontaneidad, produciendo luego una segunda redacción, tan espontánea como la primera y que no tenía por objeto corregir o mejorar la primera. Sus memorias constituyen su obra de más éxito y la que más ha perdurado en el tiempo. En estas páginas muestra claramente su talla como filósofo al igual que como ensayista. Su curiosidad incansable aparece por todos los rincones de sus memorias, con una actitud crítica mantenida respecto a las ideas recibidas a lo largo de su existencia, dando muestras de un carácter valeroso y de un espíritu lleno de fortaleza. En esta edición integral se ha incluido un capítulo que había sido retirado del manuscrito original, y se han añadido también cinco capítulos completamente inéditos, que estaban destinados a otra obra proyectada y no terminada por el autor. En su conjunto se debe reconocer que estas memorias de J.-F. Revel constituyen una obra política e intelectual de primer orden. [Trinidad Parra]

RODRÍGUEZ CUZA, F. E., *La inquietud del tiempo. El diputado Félix Varela Morales en las Cortes españolas (1821-1823),* Madrid, Verbum, 2018, 614 pp. [978-84-9074-554-0]

En estas páginas es posible encontrar el relato de la participación de un presbítero español, durante tres años, como diputado de las Cortes Españolas en representación de la isla de Cuba. Además de haber aprovechado los conocimientos algo dispersos que se poseían sobre su figura, Fidel Rodríguez ha sabido recurrir a todo tipo de fuentes, en busca de información complementaria, que pudiera contribuir a mejorar lo que se conocía de esta figura importante como eclesiástico y como político. En este sentido es especialmente notable la maestría con que ha sabido aprovechar los datos provenientes de la red de Internet, tanto de actas de las cortes como de publicaciones valiosas consultables por cualquier internauta. Todo el libro proporciona un conocimiento detallado de las andanzas del padre Varela, que van siendo enmarcadas profundamente en lo que es el desarrollo propio de las sesiones de las Cortes. De estas sesiones se da conocimiento con la minuciosidad de quien ha tenido acceso al diario de sesiones, sin olvidar todas las otras fuentes que se acaban de mencionar y que son aprovechadas de una manera ejemplar. Todo al servicio del reconocimiento de un eclesiástico que encontró su campo de pastoral en la política. El padre Félix Varela había sido estudiado hasta en el momento en otras facetas de su personalidad, mientras que su trabajo como diputado en las Cortes Españolas no había tenido el relieve que encuentra en este estudio. A través de estas páginas se puede asistir a la turbulenta política española del reinado de Fernando VII, entre los años 1821 y 1823. Cuando entren las tropas francesas en Cádiz para rescatar a Fernando VII de las manos de los constitucionalistas, los diputados liberales (entre ellos Félix Varela Morales) huirán hasta

Gibraltar, desde donde se exilarán a los Estados Unidos de Norteamérica. Fidel Rodríguez promete en esta publicación un nuevo volumen dedicado precisamente a la actividad del padre Varela en los Estados Unidos. La publicación se completa con un apéndice que contiene una serie de documentos originales de gran interés para la historia del padre Varela como diputado. Por tratarse de un libro de historia el índice onomástico que se incorpora al final es de gran utilidad para el lector, así como la bibliografía con la que se culmina este estudio. [Antonio Navas]

Sánchez Herrero, J. (coordinador), *San Isidoro de Sevilla en Sevilla,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 2018, 320 pp. [978-84-472-1950-6]

El coordinador del volumen expresa la intencionalidad pretendida del título, de que los sevillanos conserven la memoria del personaje más culto de su historia, y de que la ciudad de Sevilla se conozca en España, en Europa y en el mundo, considerada como un centro privilegiado de investigación sobre su figura. También manifiesta otra intencionalidad, consistente en que en estos trabajos se hace mención de iglesias, esculturas, pinturas y obras de arte que están en la ciudad de Sevilla, con lo que cualquier sevillano tendrá fácil el visitarlas, estudiarlas o leer sobre ellas y, de camino, aumentar su conocimiento sobre el gran Isidoro. El primero de los estudios contiene una breve biografía del santo, puesta al día teniendo en cuenta solamente las fuentes documentales que han llegado hasta nosotros. A continuación, se analiza la iconografía diseminada por Sevilla en sus iglesias y otros edificios; esto se lleva a cabo de un modo exhaustivo y con sentido crítico. Igualmente se toma en consideración su gran obra *Etimologías,* atendiendo al concepto de este término en san Isidoro, de especial utilidad para comprender mejor el contenido de esta gran enciclopedia suya. La posibilidad de que san Isidoro fuera antisemita es objeto de consideración al examinar su obra *De fide catholica contra iudaeos*. Otra faceta de san Isidoro es la de historiador, como se puede comprobar en sus obras *Chronica mundi* e *Historia Gothorum Wandalorum et Sueborum*. Otro campo que atrajo su interés fue el del mundo de la ciencia y su transmisión, con reflexiones valiosas que quedaron plasmadas en su *De natura rerum* y algunos libros de sus *Etimologías,* lo que da pie al investigador de este punto a bucear en la posible influencia remota del saber de san Isidoro en la génesis de las universidades. Entre las diferentes ramas del saber tampoco se mostró extraño a un tema muy estudiado (por sumerios, griegos, judíos o Padres de la Iglesia, así como escritos, obras de arte y obras musicales medievales), que es el de los números y su simbología, observaciones que dejó reflejadas en su *Liber Numerorum*. Un tema histórico de gran interés es el contenido en un estudio sobre el traslado de los restos de san Isidoro de Sevilla a León, a mediados del siglo XI, hecho que aprovecha el autor del artículo para mostrar la problemática religiosa y política que supuso un hecho de tanta trascendencia para la cristiandad hispana. En el último capítulo se da cuenta de todas las obras (incluidas las manuscritas e incunables) editadas desde el siglo XVI y que se encuentran en las bibliotecas de la ciudad de Sevilla, al objeto de que los sevillanos, preferentemente, y cualquier otro estudioso o curioso puedan consultarlas y analizarlas. Con la publicación de este conjunto de aportaciones valiosas se contribuye de manera eficaz a resaltar lo más llamativo e interesante del pensamiento de san Isidoro de Sevilla. [Antonio Navas]

SERRANO GARCÍA, R., DE PRADO MOURA, A. y LARRIBA, E. (editores), *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur (1800-1875),* Valladolid, Universidad de Valladolid, 2018, 350 pp. [978-84-8448-981-8]

El resultado de las 16 aportaciones que se contienen en este volumen nació con el intento de observar específicamente lo relativo a los discursos y devociones religiosas en la península ibérica. A medida que avanzaba la investigación el proyecto original acabó siendo retocado parcialmente. Para no limitarse a los discursos y devociones religiosas se amplió el campo a todo lo que fueran «dimensiones religiosas», con lo que se permitía la presencia de estudios sobre otros aspectos diferentes, como el de la actividad social, tan importante para el mundo de la jerarquía católica como para sus fieles. De igual modo el proyecto se amplió a «países del sur de Europa», con lo que encontraron acomodo investigadores de procedencia diferente de la española, tales como franceses, italianos y portugueses, hasta el punto de que el número de los investigadores no españoles alcanza la mitad del número total de expertos colaboradores. En la época estudiada los discursos y las devociones fueron objeto de una notable renovación o modernización, convirtiéndose en un importante instrumento en manos de la jerarquía eclesiástica para proteger o mejorar la creencia de los fieles. Aparecen en este estudio los patriotas españoles enfrentados al ejército napoleónico durante la guerra de la Independencia, al igual que el enfrentamiento entre liberales y absolutistas, republicanos y monárquicos durante todo el siglo XIX y principios del XX. Este aspecto se presenta apoyándose en el estudio de dos periódicos concretos de la época. Se ha aprovechado la documentación vaticana, dada su especial importancia para conocer las interioridades de la jerarquía católica, tanto durante el Trienio Liberal como el resto del reinado de Fernando VII, con un nuncio de inclinación marcadamente antiliberal. Salen también a la luz las Juntas de Fe que se establecieron en España, ante la imposibilidad de volver a establecer el tribunal de la Inquisición, al objeto de cubrir el carácter controlador que dicho tribunal ya no podía ejercer por haber sido suprimido. La definición del dogma de la Inmaculada Concepción se contempla desde el punto de vista de un papa (Pío IX), empeñado en oponerse por todos los medios a su alcance a la modernidad, a la que identifica en el fondo con la increencia. A esto hay que añadir la preocupación de las autoridades eclesiásticas al contemplar cómo el sector asistencial, en casi todos los casos en manos de la Iglesia, iba siendo progresivamente secularizado. Para rematar los problemas del momento, la instrucción pública fue también motivo de enfrentamiento serio entre neocatólicos y liberales. Ante la complejidad ofrecida por todo este panorama, se estudia la reacción de los obispos católicos españoles, de una seria intransigencia frente a las nuevas coyunturas ideológicas y políticas, que ellos percibían como un reto para las posiciones de la Iglesia católica. Entre los diversos discursos religiosos que se dan en España destaca, por ejemplo, el de Roque Barcia, representante de la corriente de corte republicano que intentaba hacer compatible el ideal democrático con el cristianismo. Frente a esto se analiza el caso del poeta español José Zorrilla, que se mostró como un autor muy aferrado *al tiempo viejo,* con un enfoque muy reaccionario de la fe católica y de la identidad nacional. Como efecto del impacto que supusieron las apariciones de Lourdes, en España se fomentan las peregrinaciones marianas a El Pilar, Begoña

o Montserrat. El asociacionismo católico italiano tiene mucha importancia, por su mística de milicia cristiana que en ningún momento buscó sustraerse al plano de la legalidad. La complejidad y la amplitud del enfoque escogido ha llevado a confeccionar un volumen de gran interés y de considerable valía. [Antonio Navas]

VINCENT, B., *L´Islam d´Espagne au XVI*éme *siècle*. *Résistances identitaires des morisques,* Saint Denis (Fr) – Constantine (Argelia), 2017, Bouchène–Média-Plus, 255 pp. [978-9947-43-047-7]

Este estudio quiere profundizar en lo que el autor considera como «la migración religiosa más importante, en términos cuantitativos, en la historia de la Europa moderna». Esto sucedió después de un siglo en que se intentó una especie de convivencia con el resto de la población cristiana de los reinos de Castilla y Aragón. La rebelión llevada a cabo por los moriscos del reino de Granada, hizo temer a los monarcas españoles que se convirtieran en una quinta columna dispuesta a favorecer en cualquier momento un complot internacional contra sus reinos. Este libro presta especial atención a los responsables políticos de la medida de expulsión, al igual que a los moriscos que se vieron afectados por la misma. Antes de esto se tomaron todo tipo de medidas para impedir a los moriscos ejercitar su religión. Estos, por su parte, intentaron seguir ejercitándola practicando el soborno o soportando multas. En estas páginas se describe la complejidad inevitable que afectaba a la relación entre cristianos y moriscos. A mostrar en detalle tal complejidad concurren los veinte artículos que componen esta publicación. Se describen las presiones de todo tipo que se ejercieron sobre los moriscos para que abandonaran sus prácticas religiosas, así como el modo que tuvieron ellos de defenderse, prestando especial atención a su organización interna. También se tienen en cuenta las diferencias geográficas existentes en el entorno valenciano o el granadino, entre el medio urbano o el medio rural, al igual que entre poblaciones cercanas. En el decurso de los acontecimientos aparecerán personajes del más alto relieve y de la condición más humilde. La gran cuestión que atraviesa todo el volumen se puede formular de la siguiente manera: «¿Era necesario expulsar a los moriscos de los territorios españoles?» Los autores que más se han preocupado de responder a esta cuestión pueden encontrarse en los inicios del siglo XVII o en la segunda mitad del siglo XIX. La polémica en torno a este asunto sigue estando tan viva, que puede encontrarse su eco también en las páginas de este estudio. El autor subraya que, al margen de responder a una pregunta tan conflictiva, y que ha obtenido respuestas contradictorias, lo que verdaderamente le ha interesado ha sido destacar que la realidad de los moriscos constituye un ejemplo modelo para cualquiera que se quiera interesar por la acogida que recibe una minoría en el seno de una sociedad global. El autor sabe aprovechar certeramente un par de documentos de gran importancia, a través de los cuales se pueden intuir incluso puntos de entendimiento entre cristianos y musulmanes. Un excelente trabajo para quien desee interesarse por este apasionante episodio de la historia religiosa de España y de las religiones. [Antonio Navas]

Autores de las recensiones

Serafín BÉJAR BACAS, Facultad de Teología, Granada. Ildefonso CAMACHO LARAÑA SI, Facultad de Teología, Granada. Carlos DOMÍNGUEZ MORANO SI, Facultad de Teología, Granada. Juan Antonio ESTRADA DÍAZ SI, Facultad de Teología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada. Miren Junkal GUEVARA LLAGUNO RJM, Facultad de Teología, Granada. Mariola LÓPEZ VILLANUEVA RSCJ, Facultad de Teología, Granada. José Manuel MARÍN MENA CMF, Facultad de Teología, Granada. Antonio Miguel MARTÍN MORILLAS, Facultad de Teología, Granada. Javier MELLONI RIBAS SI, Facultat de Teologia, Barcelona. Antonio Miguel NAVAS JIMÉNEZ, Facultad de Teología, Granada. Gabriel Mª VERD CONRADI SI, Facultad de Teología, Granada, y los miembros del Consejo editorial; Miguel GUTIÉRREZ, Trinidad PARRA y Camilo SALVANY DE PALOU son heterónimos de autores habituales de la bibliografía.

Índices de libros recensionados

Agudo Romeo, Mª del M., Encuentra Ortega, A. y Esteban Lorente, J. F. (editores), *Juan de Horozco y Covarrubias de Leyva. Trescientos emblemas morales*. 580
Alpers, C., *A Politics of Grace. Hope for redemption in a post-Christendom context*. 496
Álvarez de los Mozos, P., *Servir a los pobres, promover la justicia. Panorámica histórica del apostolado social de la Compañía de Jesús*. 549
Angelini, A. y Pellegrini, M. (editores), *La Chiesa di san Vigilio a Siena. Storia e arte. Dalle origini monastiche allo splendore dell´età barocca*. 515
Arias de Saavedra Alías, I., Jiménez Pablo, E. y López-Guadalupe Muñoz, M. L. (editores), *Subir a los altares: modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*. 516
Barentsen, J., van den Heuvel, S. C. y Lin, P. (editores), *The end of leadership? Leadership and authority at crossroads*. 581
Begheyn, P., *Jesuit Books in the Dutch Republic and its Generality Lands 1567-1773*. 549
Belcher, W. L., *The Jesuits in Ethiopia (1609-1641): Latin Letters in Translation*. 550
Belzunegui Eraso, A. (director), *L'Església Ortodoxa Romanesa a Catalunya. Estructura de relacions i comunitat de creients*. 582
Belzunegui Eraso, A., Sánchez Cervelló, J. y Reig Tapia, A. (coordinadores) *Església i franquisme. De la col·laboració amb el franquisme al seu combat*. 517
Benci, F. (introducción, traducción y comentario de Paul Gwynne) *Francesco Benci´s Quinque martyres*. 551
Bertone, T., *I miei papi*. 517
Bobonich, C. (editor), *The Cambridge Companion to Ancient ethics*. 583
Borghesi, M., *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intelectual. Dialéctica y mística*. 518
Te Brake, W. P., *Religious war and religious peace in Early Modern Europe*. 518
Bruna, A., *L´accord d´Angora de 1921. Théâtre des relations franco-kémalistes et du destin de la Cilicie*. 601
Callado Estela, E. (editora), *La catedral barroca. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVII* (vol. I). 520
Camarero Calandria, E. y Cortés Martínez, F. (coordinadores), *Amor a lo visible. Tras las huellas de la Compañía de Jesús en Córdoba* (catálogo de la exposición). 552
Cárcel Ortí, Mª. M., *Diplomática episcopal*. 521
Cárcel Ortí, V. (editor) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano (VI. Documentos del año 1938)*. 521
Cárcel Ortí, V., *1936. El Vaticano y España*. 522
Carretero Calvo, R., H*istoria Domus Turiasonensis. El relato histórico del colegio de la Compañía de Jesús de Tarazona (1591-1628)*. 553

CASAS HERNÁNDEZ, M., *Escenografía Barroca. El tabernáculo de los Churriguera de la Catedral Nueva de Salamanca*. 602
CHANTRE, B., *Les derniers jours de René Girard*. 584
CHEZA, M., MARTÍNEZ SAAVEDRA, L. y SAUVAGE, P. (con la colaboración de ROCHA DE SOUZA, A. y SAPPIA, C.), *Dictionnaire historique de la théologie de la libération* (seguido de de *Genèse, évolution et actualité de la théologie de la libération)*. 523
Chrétiens d´Orient. 2000 ans d´histoire. 524
CLAVERIA NADAL, M. (editor), *Viri antiqui*. 603
CLÉMENT, O. N., *El rostro interior.* 572
CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita política* (21-XI-2002). 500
COSTA, G. y FOGLIZZO, P. (editores), *Il lavoro è dignità. Le parole di Papa Francesco*. 501
DAGNINO R. y GRAZI, A. (editores), *Believers in the nation. European Religious Minorities in the Age of Nationalism (1815-1914)*. 584
DAHAN, A. G. y RILLON-MARNE, Z. (coordinadores), *Philippe le Chancelier prédicateur, théologien et poète parisien du début du XIII*ème *siècle*. 554
DELCORNO, P. (editor), *Politiche di misericordia tra teoria e prassi. Confraternite, ospedali e Monti di Pietà (XIII-XVI secolo)*. 524
DIOTALLEVI, L., *Fine corsa. La crisi del cristianesimo comme religione confessionale*. 585
DIVE, B., *John Henry Newman and the imagination*. 492
DREHER, R. *The Benedict Option. A strategy for Christians in a post-Christian nation* / DREHER, R., *La opción benedictina. Una estrategia para los cristianos en una sociedad postcristiana*. 525
DREWERMANN, E., *Gestalten des Bösen*. 493
DODSON, J. R. y BRIONES, D., *Paul and Seneca in Dialogue*. 368
DUCH, Ll., *Sortida del laberint. Una trajectoria intel·lectual: lliçons Ferrater Mora*. 586
DUPONT, A., BOODTS, S., PARTOENS, G. y LEEMANS, J. (editores), *Preaching in the Patristic Era. Sermons, Preachers, and Audiences in the Latin West*. 526
ESCRIVÁ DE BALAGUER, J. (edición crítico-histórica de L. CANO, F. CASTELLS y J. A. LOARTE), *En diálogo con el Señor. Textos de la predicación oral*. 502
ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Escritos varios (1927-1974)*. 502
FEHRENBACH, J., *Von Galen. Un évêque contre Hitler.* 527
FELIPO ORTS, A. y CALLADO ESTELA, E., *Entre la cátedra y el púlpito. Los pavordes de la Universidad de Valencia (Siglos XVI-XVII)*. 604
FERLAN, C., *Sbornie sacre, sbornie profane. L'ubriachezza dal Vecchio al Nuovo Mondo*. 605
FERNÁNDEZ SALVADOR, C., *Encuentros y desencuentros con la frontera imperial. La iglesia de la Compañía de Jesús de Quito y la misión en el Amazonas (siglo XVII)*. 554

Fidalgo, J. M., Lázaro, R. y Caballero, J. L., *Son tus huellas el camino. Reflexiones sobre vocación y libertad*. 503
François, W., den Hollander, A. y Agten, E. (editores), *Vernacular Bible and religious reform in the Middle Ages and Early Modern Era*. 489
Fris-Larrouy, V., *D´un soleil à l´autre. Jean-Denis Attiret, missionnaire jésuite peintre de l´Empereur de Chine*. 555
Fuertes, J. L., Lázaro, M. y Zorroza [Huarte], Mª. I. (editores), *Mística y filosofía en el Siglo de Oro*. 512
Fumagalli, A., *Camminare nell'amore. La teologia morale di Papa Francesco*. 554
Funguerio, J., *Libro sobre la buena enseñanza y educación de los jóvenes (1584). De puerorum disciplina et recta educatione liber.* 573
García de Cortázar, F., *Católicos en tiempos de confusión*. 505
García Pérez, F. J., *La cruzada antilulista. El obispo Juan Díaz de la Guerra y la persecución del culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII*. 528
García Vilardell, Mª. R., Martínez-Carbonell, A. y Vilarroig Martín, J., *Religión, cultura y valores*. 605
Gesché, A., *La teología*. 493
Gianotto, C., *I Vangeli Apocrifi*. 490
Gil Ambrona, A., *Ignacio de Loyola y las mujeres. Benefactoras, jesuitas y fundadoras*. 556
González Gullón, J. L., *DYA. La Academia y Residencia en la historia del Opus Dei (1933-1939)*. 529
González Marcos, I. y Sciberras, J. (editores), *Vita quotidiana e tradizioni nei conventi dell´ordine di sant´Agostino*. 530
González Velasco, M., *Beatos José Agustín Fariña y Pedro de la Varga, de Valladolid, Agustinos. Mártires en Paracuellos*. 531
González Velasco, M., *Seis agustinos de La Valdavia, (Palencia) mártires en Paracuellos. Beatos Heliodoro Merino Merino, Jesús Largo Manrique, Dionisio Terceño Vicente, José Noriega González, Francisco Fuente Puebla y Román Martín Mata*. 531
González-Mohíno Bartolomé, F., *La humanidad de Cristo, causa de la gracia, causa de la Iglesia, en* l'Église du Verbe Incarné *de Charles Journet*. 496
Goris, H. y Schoot, H. (editores), *The Virtuous Life. Thomas Aquinas on the Theological Nature of Moral Virtues*. 587
Goulding, G. K., *A Church of Passion and Hope. The Formation of an Ecclesial Disposition from Ignatius Loyola to Pope Francis and the New Evangelization*. 557
Grieu, É., Rimbaut, G. y Blanchon, L., (directores) *Qu'est-ce qui fait vivre encore quand tout s'écroule ? Une théologie à l'école des plus pauvres*. 506
Guardini, R., *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*. 574

GUTIÉRREZ GARCÍA, S., LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, S. y PÉREZ BARCALÁ, G. (editores), *El culto jacobeo y la peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media. Crisis y renovación*. 606
HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, J. M., *Claret y el protestantismo de su tiempo. La utopía de un encuentro imposible*. 531
HERRERO GIL, M., *Cómo santa Teresa me acompañó al sufismo*. 575
HIMES, K. R. et alii (editores), *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*. 506
HÓDAR MALDONADO, M., *San Juan de la Cruz. Cántico Espiritual – Todo Amor.* 575
HOREMANS, K., *La relation entre «pacte» et «tabou» dans le discours autobiographique en France (1750-1850)*. 607
IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales. Para mejor comprenderlos y practicarlos* (versión actual en paralelo). 559
KANN, CH., LOEWE, B., RODE, CH. Y UCKERMAN, S. L. (EDITORES), *Modern Views of Medieval Logic*. 588
KERN, U., *Der transzendentale Aufklärer Meister Eckhart*. 494
KEYT, D., *Nature and Justice. Studies in the Ethical and Political Philosophy of Plato and Aristotle*. 588
KIENZLER, K., *Glauben – Wie geht das? Phänomenologie des Glaubens* . 495
TEN KLOOSTER, A., *Thomas Aquinas on the beatitudes. Reading Matthew, Disputing Grace and Virtue, Preaching Happiness*. 590
KNUTSEN, G. W., *Los procesos por superstición en la Inquisición en Barcelona y Valencia, 1478-1700: siervos de Satanás o maestros de demonios*. 576
KOWALCZYK, D. (editor), *La Parola nelle parole*. 490
LA PARRA LÓPEZ, E., *Fernando VII. Un rey deseado y detestado*. 608
LAZCANO, R., *Tesauro Agustiniano. Vida, obra y bibliografía de escritores, (…) agustinos/as y agustinos/as recoletos/as de España, Portugal, América Latina y Filipinas*. 532 533
LELAND SAAR, E., *Luther and the Reformation of the later Middle Ages*. 534
LOARTE, J. A., *A Jesús por María. Escenas Marianas*. 577
LOHFINK, G., *Am Ende Das Nichts? Über Auferstehung und ewiges Leben*. 495
LÓPEZ ALCAIDE, C., PUIG MONTADA, J. y ROCHE ARNAS P. (editores), *Legitimation of Political Power in Medieval Thought*. 591
DE LUIS VIZCAÍNO, P., *El Monacato de san Agustín. Comunión, comunidad, ministerio*. 535
LUOMANEN, P., PESSI, A. B. y PYYSIÄINEN, I. (editores), *Christianity and the Roots of Morality. Philosophical, Early Christian and Empirical Perspectives*. 507
MARCHETTO, A., "*La reforma e le riforme nella Chiesa" (Una risposta)*. 509
MARCHETTO, A. y PARISE, G., *Riforma a cinquanta anni dal Concilio Vaticano II su* Presbyterorum Ordinis *e* Optatam Totius *per la formazione sacerdotale e un fecondo ministero presbiterale*. 509
MARENGO, G., *La nascita di un´enciclica. Humanae vitae alla luce degli Archivi Vaticani*. 536

Martínez Lorca, Andrés (ed.), *La filosofía en Al Ándalus*. 592
Martínez Camino, J. A. (editor), *Victimas y mártires. Aproximación histórica y teológica al siglo XX*. 537
Mascarell Dauder, R., *Epistolario Alfons Roig – María Zambrano* (1955-1985). 593
Matteo, A. (editor), *Il discernimento. «Questo tempo non sapete valutarlo?» (Lc 12,56)*. 577
Mele, A. R., *Intenciones afectivas. El poder de la voluntad consciente*. 593
Menozzi, D., *I papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo* (1903-2016). 538
Meynet, R., *Le Psautier. Cinquième livre* (Ps 107-150). 491
Miceviciute, J., *Las 17 ciudades de Santa Teresa: libro de viajes*. 578
Mieth, D. et alii (editores), *Meister Eckhart in Paris and Strasbourg*. 594
Minch, D., *Eschatological Hermeneutics. The Theological Core of Experience and Our Hope for Salvation*. 497
Minutelli, M., *L'Arca di Saba: "i sereni animali che avvicinano a Dio"*. 608
Montero [García], F., de la Cueva, J. y Louzao, J. (editores), *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*. 538
Montero García, F., *El movimiento católico en España. 1889-1936*. 539
Moreno, D., *Casiodoro de Reina. Libertad y tolerancia en la Europa del siglo XVI*. 540
Los mozárabes. Historia, cultura y religión de los cristianos de Al-Andalus. 609
Musarra, A., *Il crepuscolo della crociata. L'Occidente e la perdita della Terrasanta*. 610
Ortega Mentxaka, E., *Ad maiorem Dei gloriam. La iconografía jesuítica en la antigua provincia de Loyola (1551-1767)*. 558
Panikkar, R., *Obras completas*. 568
Parra, J. D., *Claves de simbología. Las figuras esenciales de la ciencia de los símbolos y su relación con la cultura hispánica*. 611
Pellitero Iglesias, R., *Teología de la misión*. 509
Pérez Chico, D. (coordinador), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje*. 595
Pérez Gómez, Á. A. (versión actual en paralelo de) Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales. Para mejor comprenderlos y practicarlos*. 559
Pitaud, B., *Jean-Jacques Olier* (1608-1657). 559
Preston, P., *España en la guerra civil europea. Contribuciones de un hispanista*. 596
Quirós Rosado, R., *Monarquía de Oriente. La corte de Carlos III y el gobierno de Italia durante la guerra de Sucesión española*. 612
Rabaté, J.-C. y Rabaté, C., *En el torbellino. Unamuno en la Guerra Civil*. 612
Ravé Prieto, J. L., *San Luis de los Franceses*. 560
Reed, E. D., *The Limit of Responsibility. Dietrich Bonhoeffer's Ethics for a Globalizing Er.* 513
Revel, J.-F., *Mémoires*. 613
Rivera de Rosales, J., (director), *La actualidad del padre Juan de Mariana*. 561
Rodríguez Cuza, F. E., *La inquietud del tiempo. El diputado Félix Varela Morales en las Cortes españolas (1821-1823)*. 614

ROMIZI, F., *El Dios en la maleta. Los caminos de la significación mítica de los ecuatorianos católicos en Barcelona y Nueva York*. 596
ROSA, M. y AL KALAK, M. (editores), *Lodovico Antonio Muratori. Religione e politica nel Settecento*. 541
RUIZ POVEDANO, J. M., *Málaga, de musulmana a cristiana. La transformación de la ciudad a finales de la Edad Media*. 597
SÁENZ RUIZ DE OLALDE, J. L., *Historia de la Abadía de San Millán de la Cogolla* (Siglos XV-XIX). 542
SAINZ BARIÁIN, I., *Poder, fasto y teatro: la «Comedia de san Francisco de Borja (1640)» de Matías Bocanegra, en su contexto festivo*. 564
SÁNCHEZ HERRERO, J., *Historia de las Diócesis Españolas*. Tomo 21. *Iglesias de Astorga y Zamora*. 543
SÁNCHEZ HERRERO, J. (coordinador), *San Isidoro de Sevilla en Sevilla*. 615
SCANNONE, J. C., *Il Vangelo della misericordia nello spirito del discernimento. L'etica sociale di Papa Francesco*. 600
SCHJØRRING, J. H. y HJELM, N. A., *History of Global Christianity* (3 volúmenes). 544
SCHRÖTER, J., *Jesus von Nazaret. Jude aus Galilea-Retter der Welt*. 498
SCOLA, A., *Familia, recurso decisivo*. 510
SERRA ESTELLÉS, X., *Inventari dels arxius parroquials de la Safor.* 545
SERRANO GARCÍA, R., DE PRADO MOURA, A. y LARRIBA, E. (editores), *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur (1800-1875)*. 616
SESBOÜÉ, B., *L'acte théologique d'Irénée de Lyon à Karl Rahner. Les grandes créations en théologie chrétienne*. 514
SESÉ, J., *En intimidad de amor con Dios. Reflexiones sobre la filiación divina y la vida espiritual, desde la enseñanza de los santos*. 579
SOMAVILLA RODRÍGUEZ, E., *Los jóvenes la fe y el discernimiento vocacional*. 510
SOMMET, J., *La condizione disumana. Un jesuita a Dachau,* Bolonia (Italia) Dehoniane, 2017, 75 pp. [978-88-10-56759-3]. 564
SOTO ARTUÑEDO, W., *Alonso de Barzana, SJ (1530-1597), el Javier de las Indias Occidentales*. 562
SOTO ARTUÑEDO, W., *Diego de Pantoja, SJ (1571-1618). Un puente con la China de los Ming*. 563
STEIGERWALD, G., *Die frühchristlichen mosaiken des triumphbogens von S. Maria Maggiore in Rom*. 545
STRONG, D., *A Call to Mission. The Jesuits in China. The French Romance*. Vol. I: 1842-1955; vol. II: 1827-1957. 565
TEITLER, H. C., *The last pagan emperor. Julian the Apostate and the War against Christianity*. 546
THEOBALD, Ch., *Urgences pastorals du moment présent. Comprendre. Partager. Réformer.* 511
Tras las huellas de Dios en la historia. Cuadernos de viaje de peregrinos a Tierra Santa. 547
VANNIER, M.-A. (directora) *Judaïsme et christianisme chez les Pères*. 548
VIDAL I QUINTERO, M. (editora) *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristiana*s. 509

Vila Despujol, I., *La Compañía de Jesús en Barcelona (1600-1659). El colegio de Nuestra Señora de Belén se consolida*. 566
Vilarroig Martín, J. y Cano Alarcón, M. J., *Iglesia, sacramento y moral*. 499
Vincent, B., *L´Islam d´Espagne au XVI*éme *siècle. Résistances identitaires des morisques*. 617
de Vitoria, F. (edición de Sarmiento Franco, A. y Zorroza Huarte, Mª. I.), *Comentarios a la Prima Secundae de la* Summa Theologiae *de santo Tomás*. Tomos I: *De beatitudine / Sobre la felicidad* (qq. 1-5) y III: *De passionibus, habitibus et virtutibus / Sobre las pasiones, los hábitos y las virtudes (qq. 22-67)*. 598
Werbick, J., *Gott-menschlich. Elementar Christologie*. 499
Wojtulewicz, Ch. M., *Meister Eckhart on the Principle*. 601
Yang, F. y Pettit, J. E. E., *Atlas of Religion in China. Social and Geographical Contexts*. 571
Zas Friz de Col, R., *Saggi ignaziani*. 567

Otros libros recibidos

ALMANSA CALERO, J., *Mística y realismo en santa Teresa. Los años de plenitud a través de su Epistolario* (1576-1579).
ARENDT, H. y SCHOLEM, G., *Tradición y política. Correspondencia (1939-1961).*
BÉJAR, J. S., *Los milagros de Jesús. Una visión integradora.*
BELL, L., *The Early Textual Transmission of John. Stability and Fluidity in its Second and Third Century Greek Manuscripts.*
BERMON, E., LAURAND V. y TERREL J. (eds), *L'excellence politique chez Aristote.*
BLANCO, P. y FERRER, J., *Lutero 500 años después.*
BOUYER, L., *Del protestantismo a la Iglesia.*
BURNET, R., LUCIANI, D. y VAN OYEN, G. (eds), *The epistle to the Hebrews. Writing at the Borders.*
CAPIZZI, A., *Heráclito y su leyenda.*
CARDITA A., *Romano Guardini. La formation liturgique.*
CASULA, L., *Volti, Gesti y Luoghi. La Cristologia di Papa Francesco.*
CEREZO GALÁN, P. *Hegel y el reino del espíritu.*
Chiesa del Silenzio e Diplomazia Pontificia 1945-1965.
CIMORELLI, Ch., *John Henry Newman´s Theology of History. Historical consciousness, theological ´imaginaries´ and the development of tradition.*
CODA, P., *La Chiesa e il Vangelo. Alle sorgenti della teologia di Papa Francesco.*
CONFUCIO, *La filosofía moral de Confucio* (primera traducción de Confucio al español en 1590 por M. RUGGIERI S.I., edición de MEYNARD, Th y VILLASANTE, R.).
DALISSIER, M., *La métaphysique chez Merleau-Ponty.*
DECOCK, W., *Recht und moral in der scholastik der frühen neuzeit 1500-1750.*
DOUTHAT, R., *To change the church. Pope Francis and the Future of Catholicism.*
EMONET, P., *Pierre Favre (1506-1646). Né pour ne jamais s'arreter.*
ESCALERA, M. DE LA, *Morir después del día de Reyes.*
FAVRE, P., *Lettres et instructions.*
FLORENSA PARÉS, J., *Josep Calassanç i Gastó, mestre d'escola.*
FOA, A., *La famiglia F.*
FONT OPORTO, P., *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez: virtualidades actuales.*
FROGER, J.-F., *Le libre de la nature humaine. Ou la révélation de Jésus Grand Prêtre dans l´épître aux Hébreux.*
GAGLIARDI, A. (ed. de GARCÍA, J. A.), *Comentario a los "Ejercicios espirituales" de San Ignacio.*
GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant. Introducción a la filosofía.*
GIARD, L. (dir.), *Michel de Certeau. Le voyage et l'oeuvre.*
GÓMEZ DÍEZ, F. J., *La actualidad del Padre Juan de Mariana.*
GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A., *El espíritu de la imagen.*
GRESHAKE, G., *Maria-Ecclessia. Prospettive di una teologia e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano.*
HARGADEN, K., *Theological Ethics in a Neoliberal Age: Confronting the Christian Problem with wealth.*
HALL-VAN DEN ELSEN, C., *Fuerza e intimismo: Luisa Roldán, escultora (1652-1706).*

Hamidović, D., Levieils, X. y Mézange, Ch. (eds.), *Encyclopédie des Messianismes juifs dans l´Antiquité*.
Ignasi de Loiola, Rambla, J., Torelló, R., Melloni, X. y Barthes, R., *Exercicis espirituals*.
Jiménez Torres, Ó, *Comentario a la "Política" de Aristóteles: género-sujeto, principios y afecciones de la filosofía política*.
Kempis, S. von, *Leyendo la Biblia con el Papa Benedicto XVI*.
Kirwan, J., *An Avant-garde Theological Generation. The* nouvelle Théologie *and the French crisis of modernity*.
Lallemant, L., *Doctrina espiritual*.
Laschi, G., Deplano, V. y Pes, A. (editores), *Europa in movimento. Mobilità e migrazioni tra integrazione europea e decolonizzazione, 1945-1992*.
Leclerc du Sablon, J., *Vivir al estilo de Jesús. Itinerario de una vida en misión*.
Lécrivain, Ph., *París en tiempos de Ignacio de Loyola (1528-1535)*.
Lintner, M. M., *Cinquant'anni di Humanae vitae. Fine di un conflitto – riscoperta di un messaggio*.
López Arias, F., *Proyectar el espacio sagrado. Qué es y cómo se construye una iglesia*.
López Quintás, A., *La belleza de la fe: Romano Guardini en su plenitud*.
Lutero, M., *Obras reunidas*. (1 Escritos de reforma).
Lyon, A. J. y Gustafson, C. A., *Pope Francis as a Global Actor. Where Politics and Theology Meet*.
O'Malley, J., *Historia, Iglesia y teología: cómo nuestro pasado ilumina nuestro presente*.
Martín Puerta, A., *Manual de doctrina social de la Iglesia para universitarios*.
Massaro, T., *Mercy in action. The social teachings of Pope Francis*.
Mateo-Seco, L. F. y Brugarolas Brufau, M. *Cristología*.
Mein, A., MacDonald, N. y Collins, M. A. (eds.), *The First World War on the mobilization of biblical scholarship*.
Mèlich, J.-C. (converses amb I. Moreta), *Contra els absoluts*.
Melloni, J., *Perspectivas del absoluto. Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones*.
Mínguez, V., Chiva, J., González Tornel, P. y Rodríguez Moya, I., *La fiesta barroca. Portugal hispánico y el Imperio oceánico. Triunfos barrocos*.
Muraoka, T., *A biblical hebrew reader.*
Nebel, J. (ed.) y Villar, J. R. (ed. española), *Cardenal Leo Scheffczyk (1920-2005). El legado de su pensamiento para la actualidad*.
Nodet. E., *Texte et sommaires des "Antiquités" de Josèphe*.
Panikkar, R., *Iniciació als Veda*.
Panikkar, R., *Panikkar per Panikkar.*
Parker, G., C. V. *Una nueva vida del emperador*.
Peña García, C., *Disolución pontificia del matrimonio no consumado*.
Pico della Mirandola, G., *Dialogus de adoratione*.
Pitstick, L., *Christ's Descent into Hell: John Paul II, Joseph Ratzinger, and Hans Urs von Balthasar on the Theology of Holy Saturday*.
Polo Barrena, L., *Hegel y el posthegelianismo*.
Quintana Trias, Ll., *Art i blasfèmia. El cas Veronese*.

RASTOIN, M., *Entrer dan l'Evangile avec saint Ignace*.
RATZINGER, J., *Mirar a Cristo. Ejercicios de Fe, Esperanza y Caridad*.
REGOLI, R. y VALVO, P., *Tra Pio X e Benedetto XV. La diplomazia in Europa e America Latina nel 1914*.
RIVINIUS, K. J., *Giordano Bruno, Leo XIII. und Römische Frage*.
ROBERTS, K. B. (ed), *Crossing and dwellings. Restored Jesuits, women religious, american experience, 1814-2014*.
RODRIGUES, P., *C'est ta face que je cherche… La rationalité de la théologie selon Jean Ladrière*.
ROTUNDO, E., *La "kenosi" di "Unus de Trinitate": Cristo dal Padre nello Spirito, come è in cielo così in terra: una proposta di cristologia kenotica*.
SCOLA, A., *¿Postcristianismo?*
SECONDO CURIONE, C., *Pasquillus extaticus e Pasquino in estasi*.
TATAY, J., *Ecología integral*.
URIBARRI BILBAO, G. (ed.), *Dogmática ignaciana: "buscar y hallar la voluntad divina" (Ej. 1)*.
DE VITORIA, F., *Relecciones jurídicas y teológicas* (ed. crítica de A. Osuna Fernández-Largo, director).
WOLFF, J., *Perché leggere Marx?*
YIU SING LÚCÁS CHAN, *The Bible and the Catholic Theological Ethics*.

Archivo Teológico Granadino
Instrucciones para los 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 (1400-1900)**

A. 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.
B. Los trabajos deben ser originales, no publicados anteriormente, ni aceptados para su publicación, en el mismo idioma o en otro idioma, en otra revista.
C. 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.
D. Los originales deben presentarse totalmente terminados para evitar correcciones o añadidos en las pruebas. La revista es muy estricta en este punto.
E. Los autores enviarán los originales a atg@teol-granada.com y, en su día, 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.
F. ATG acusará recibo de todos los originales en un plazo breve, nunca superior a 15 días.
G. Todos los originales deben adaptarse a estas instrucciones.
H. En la primera página de los artículos deben constar:
    a) Título del artículo en castellano y en inglés (claro y conciso; de menos de 70 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) Los autores, por el hecho de enviar un original, aceptan expresamente la inclusión de su dirección electrónica de acuerdo con estas normas.
    e) Adscripción académica principal (breve) del autor o autores y coordenadas institucionales.
    f) La primera vez que un autor remita un original, ATG agradece que adjunte un "curriculum vitae" académico breve (máximo 200 palabras).
    g) 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.
    h) ORCID.
    i) Fecha de finalización del trabajo y de envío a ATG.
    j) 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.

k) Una lista de palabras (entre 4 y 7) en castellano y su traducción al inglés. En la media 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.

l) En caso de que fuese necesario, los agradecimientos u otras notas sobre el contexto del original se incluirían en una primera nota.

I. 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.

J. 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.

K. 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.

L. 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.

M. La evaluación será anónima ("doble ciego") tanto para los autores, como para los revisores.

N. 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.

O. Los autores de los artículos, antes de la publicación en ATG, cederán en exclusiva los derechos de explotación de los originales de los que aquéllos son titulares, pudiendo ésta publicarlos en cualquier soporte, así como ceder sus derechos de explotación a terceros.

P. Una vez aceptados, los trabajos quedan en propiedad de ATG y no podrán ser reproducidos, ni total ni parcialmente, sin permiso escrito expreso del editor de ATG, citando siempre la publicación original en ATG.

Q. Los trabajos son enviados de forma desinteresada por sus autores. ATG no remunera de ninguna manera por los mismos.

R. 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.

S. ATG envía dos copias en papel del número en que sean publicados los artículos, así como una copia en pdf del mismo. No se editan separatas en papel.
T. La colaboración de los autores, exclusivamente en la corrección orto-tipográfica de posibles errores en la fase de galeradas, 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.
U. ATG establece en concreto estas normas de presentación de los originales:
   a. 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).
   b. 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.
   c. En los originales pueden incluirse citas textuales en otros idiomas.
   d. 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.
   e. 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).
   f. Las notas se incluirán numeradas correlativamente siempre a pie de página.
   g. En su caso, cuadros y figuras de calidad sólo se admiten en monocromo y se numeran correlativamente. Deberá indicarse con precisó el lugar de inclusión dentro del texto, un título y las referencia sobre origen y elaboración. Los textos trascritos literalmente irán en letras redondas y entre comillas «latinas o francesas».
   h. 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.
   i. Cuando el texto citado tenga más de tres líneas deberá trascribirse aparte, sangrado y en cuerpo menor (11) como está dicho.
   j. 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.

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 (1400-1900)**

A. 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.
B. 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.
C. 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.
D. 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.
E. The authors will send the originals to atg@teol-granada.com and, in due time, through the platform of OJS of the ATG review. 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.
F. ATG will acknowledge receipt of all the originals on a brief space of time, never over 15 days.
G. All the originals must be adapted to these instructions.
H. 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 70 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 authors, by the fact of sending an original, expressly accept the inclusion of their electronic address in agreement with these norms.
    e) The brief main institutional references of the author or authors, and the institutional coordinates.
    f) The first time that an author sends an original, ATG will be thankful if he or she inserts a brief academic curriculum vita (at the most 200 words).
    g) 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.
    h) ORCID, in the case one owns it.
    i) Date of the finishing of the work, and of its being sent to ATG.
    j) 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.

k) 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.

l) 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.

I. 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.

J. 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.

K. 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.

L. 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.

M. The evaluation will be anonymous ("double blind"), both for the authors, and for the appraisers.

N. 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.

O. The authors of the articles, before the publication in ATG, will exclusively hand over the rights of exploitation of the originals, of which they own the copy-rights, making it possible for the Review to publish them in any output mediums, and equally it being allowed to grant its rights of exploitation to third persons.

P. Once they are accepted, the works remain as property of ATG, and they will not be able to be reproduced, neither totally nor partially, without the written permission of the ATG's editor, quoting all the time the original publication in ATG.

Q. The works are sent by their authors on a disinterested way. ATG does not in any way pay for the said works.
R. 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.
S. ATG sends two copies 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.
T. 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.
U. ATG concretely establishes these norms of presentation of the originals:
   a. Usually, the length of the original, including texts, charts, graphics, footnotes, and bibliography, must not exceed 15,000 words (100,000 spaces, all included).
   b. 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.
   c. In the originals, textual quotations in other languages may be inserted.
   d. As far as possible the Hebrew, Greek, or Arabic terms must be transliterated according to the norms universally accepted by the scientific community.
   e. 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).
   f. The notes correlatively numerated will always be inserted at the foot of the page.
   g. 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”.
   h. 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.
   i. 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.
   j. 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.

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 págs.

2. C. Sánchez Aliseda, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios, desde Trento hasta nuestros días (desarrollo y sistematización)*. Granada 1942, 274 págs. ISBN 84-600-6585-5

3. J. Jiménez Fajardo, *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica*. Granada 1944, 168 págs. ISBN 84-6586-3

4. M. Nicolau, s.i., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*. Granada 1945, 20+220 págs.

5. M. Sotomayor, s.i., *San Pedro en la iconografía paleocristiana*. *Testimonio de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*. Granada 1962, 22+266 págs. 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 págs.

7. J. A. de Aldama, s.i., *Virgo Mater. Estudios de teología patrística*. Granada 1963, 32+316 págs. ISBN 84-600-6589-8

8. M. Ramos, s.i., *Oratio admonitionis*. *Contribución al estudio de la antigua Misa española*. Granada 1964, 30+222 págs. ISBN 84-600-6590-1

9. J. Navarro Santos, s.i., *La reforma de la Iglesia en los escritos del Maestro Ávila*. *Su enfoque teológico*. Granada 1964, 15+370 págs. ISBN 84-600-6591-X

10. E. López Azpitarte, s.i., *La oración contemplativa*. *Evolución y sentido en Álvarez de Paz, s.i.*, Granada 1966, 16+202 págs. ISBN 84-600-6592-8

11. Francisco Suárez, s.i., *Lectiones de Fide*. Edición crítica de Karl Deuringer. Granada 1967, 320 págs. ISBN 84-600-6593-6

12. A. Vargas Machuca, s.i., *Escritura, Tradición e lglesia como reglas de fe, según F. Suárez*. Granada 1967, 40+388 págs. ISBN 84-600-6594-4

13. Diakonia Pisteos. *Volumen homenaje al P. José Antonio de Aldama, s.i.*, Granada 1969, 24+307 págs. ISBN 84-600-6595-2

14. J. M. Díaz Moreno, s.i., *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispanos de los siglos XVI-XVII*. Granada 1972, 517 págs. ISBN 84-600-6596-0

15. L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*. *Tomo II*. Granada 1973, 24+500 págs. ISBN 84-300-6008-1

16. M. Sotomayor, s.i., *Sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada 1975, 246 págs. 57 láminas. ISBN 84-400-8582-6

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 págs. ISBN 84-600-0642-5

18. A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección*. Granada 1978, 14+224 págs. ISBN 84-600-1342-1

19. M. Cuesta Leiva, s.i., *Salvación y cruz*. Granada 1980, 12+108 págs. ISBN 84-85653-41-6

20. P. Herrera Puga, s.i., *Grandeza y miseria en Andalucía*. Granada 1981, 68+700 págs. ISBN 84-85653-44-0

21. *Miscelánea Augusto Segovia*. Granada 1986, 438 págs. ISBN 84-8565349-1

22. J. Escribano Garrido, *Los Jesuitas y Canarias 1566-1767*. Granada 1987, 672 págs. ISBN 84-85653-51-3

23. G. del Pozo Abejón, *Lex Evangelica*, Granada 1988, 366 págs. ISBN 84-7009-276-6

24. F. J. Martínez Medina, *Cultura religiosa en la Granada Renacentista y Barroca. Estudio iconológico*. Granada 1989, 341 págs. 151 láminas. ISBN 84-338-026-X

25. *Historia del Colegio de San Pablo*. Granada 1554-1765. Edición J. de Béthencourt, s.i. y E. Olivares, s.i. Granada 1991, 572 págs. 28 ilustraciones. ISBN 84- 600-7905-8

26. M. Peinado Muñoz, *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) y la Sagrada Escritura*. Granada 1992, 20+280 págs. 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 págs. ISBN 84-338-1690-X.

28. E. Mª. Borrego Pimentel s.i., *Cuestiones Plotinianas*, Granada, Facultad de Teología, 1994, 227 págs. ISBN 88-338-1918-6

29. J. L. Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios. La Teología Natural de R. Sibiuda*, Granada, Facultad de Teología, 1995, 566 págs. ISBN 84-600-9159-7.

30. I. Azcárate Ristori, *Los jesuitas en la política educativa del Ayuntamiento de Cádiz (1564-1767)*, Granada, Facultad de Teología, 1996, 392 págs. ISBN 84-921632-0-8

31. José de Anchieta, *Primer mariólogo jesuita*, edición de J. Mª Fornell. Granada, Facultad de Teología, 1997, 567 págs. ISBN 84-921632-2-4

32. *De la frontera al encuentro. Actas del 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 págs. ISBN 84-921632-3-2

33. J. N. Vargas s.i., *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas*. Granada. Facultad de Teología 2000. 304 págs. 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 págs. 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 págs. 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 págs. ISBN 978-84-85653-64-5

41. S. Czesław Stachera ofm, *Franciscanos y Sultanes en Marruecos. Relaciones entre el poder (al-sulṭān) 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 2016. Facultad de Teología – Anaya.

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 págs. (incluye 68 figuras y 28 ilustraciones en color). ISBN 978-84-338-6449-9 y 978-84-85653-86-7

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 págs. ISBN 84-85653-01-7

3. Cólogan Zulueta, Tomás, *La Iglesia española y la restauración católica en el siglo XVI*. 1941, 32 págs. ISBN 84-85653-02-5

4. Abellán Aristizabal, Pedro María, *Fisonomía moral del primitivo jansenismo*. 1942, 35 págs. ISBN 84-85653-03-3

5. Nicolau Pons, Miguel, *Valores teológicos en la psicología de la conversión*. 1943, 32 págs. ISBN 84-85653-04-1

6. Bárcenas, Felipe Alonso, *Las notas de la Iglesia en la apología contemporánea*. 1944, 32 págs. ISBN 84-85653-05-X

7. Morillo Triviño, Santiago, *Alcance misional de la liturgia del Cenáculo o el problema de la adaptación*. 1945, 45 págs. ISBN 84-85653-06-8

8. Leal Morales, Juan, *Paulinismo y jerarquía de las cartas pastorales*. 1946, 55 págs. ISBN 84-85653-07-6

9. López Pérez, Ulpiano, *El ordenamiento jurídico del estado en el magisterio de Pío XII*. 1947, 59 págs. ISBN 84-85653-08-4

10. Segovia Muñoz, Augusto, *La teología bíblica de la luz*. 1948, 24 págs. ISBN 84-85653-09-2

11. Martínez de Bujanda, Jesús, *La doctrina del bautismo en San Pablo*. 1949, 42 págs. ISBN 84-85653-10-6

12. Criado Rodríguez, Rafael, *El valor dinámico del hombre divino en el Antiguo Testamento*. 1950, 29 págs. ISBN 84-85653-11-4

13. Dué Rojo, Antonio, *La cosmogonía moderna y la encíclica "Humani Generis"*. 1951, 23 págs. ISBN 84-85653-12-2

14. Gordon del Cubillo, Ignacio, *Valores canónicos del P. Ribadeneira. Tratado sobre la Compañía de Jesús*. 1952, 70 págs. ISBN 84-85653-11-4

15. Cólogan Zulueta, Tomás, *De la Inquisición de Granada al Arzobispado de Lima. Santo Toribio A. Mogrovejo*. 1953, 33 págs. ISBN 84-85653-14-9

16. Collantes Lozano, Justo, *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*. 1954, 77 págs.

17. Franco Hernández, Ricardo, *El final del reino de Cristo en Tertuliano*. 1955, 51 págs. ISBN 84-85653-16-5

18. Moore Candelera, Eduardo, *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII*. 1956, 95 págs. ISBN 84-85653-17-3

19. Pozo Sánchez, Cándido, *Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático*. 1957, 38 págs. ISBN 84-85653-18-1

20. Segovia Muñoz, Augusto, *La iluminación bautismal en el antiguo cristianismo*. 1958, 31 págs. ISBN 84-85653-19-X

21. Prados Parejo, Manuel, *El Papa Juan XXII y las controversias sobre la visión beatífica*. 1959, 64 págs. ISBN 84-85653-20-3

22. Dué Rojo, Antonio, *La evolución integral y el dogma de la Providencia*. 1960, 37 págs. ISBN 84-85653-21-1

23. Sotomayor Muro, Manuel, *Fe y magisterio en la iconografía paleocristiana*. 1961, 28 págs. ISBN 84-85653-22-X

24. Olivares d'Angelo, Estanislao, *La exención de los regulares en el Concilio de Trento*. 1962, 48 págs. ISBN 84-85653-23-8

25. Ramos Sánchez, Manuel, *La gran oración eucarística en la antigua misa española*. 1963, 36 págs.

26. Rodríguez Molero, Francisco Javier, *Dinamismo de la espiritualidad laical*. 1964, 77 págs. ISBN 84-85653-25-4

27. Collantes Lozano, Justo, *La liturgia, revelación del ministerio eclesial*. 1965, 45 págs.

28. Barón Mora-Figueroa, Enrique, *La racionalidad de la fe en el Concilio Vaticano I. Esquema Franzelin*. 1966, 40 págs. ISBN 84-85653-32-7

29. Mazorra Abascal, Enrique, *El luciferanismo de Gregorio de Elvira*. 1967, 62 págs. ISBN 84-85653-28-9

30. Franco Hernández, Ricardo, *Teología europea de la muerte de Dios*. 1968, 61 págs. ISBN 84-85653-29-7

31. García Gómez, Matías, *La reforma de los estudios eclesiásticos*. 1969, 114 págs. ISBN 84-85653-30-0

32. Rodríguez Molero, Francisco Javier, *Mensaje actual de Santa Teresa, Doctora de la Iglesia*. 1970, 102 págs. ISBN 84-85653-31-9

33. Barón Mora-Figueroa, Enrique, *La investigación del Jesús histórico*. 1971, 37 págs. ISBN 84-85653-32-7

34. Vílchez Linde, José, *La fe cristiana en el mundo moderno y su evolución intraeclesial*. 1972, 34 págs. 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 págs.

38. Rodríguez Carmona, Antonio, *La Resurrección en el Targum Palestiniense*. 1976, 90 págs. ISBN 84-85653-36-X

39. Estrada Díaz, Juan Antonio, *El elemento institucional en la Iglesia en la teología de Karl Barth*. 1977, 63 págs. ISBN 84-85653-37-8

40. López Azpitarte, Eduardo, *La evolución y los cambios en la moral*. 1978, 69 págs. ISBN 84-600-1254-9

41. Granado Bellido, Carmelo, *El Espíritu Santo y los Profetas en San Ambrosio de Milán*. 1979, 38 págs. ISBN 84-85653-40-8

42. Pozo Sánchez, Cándido, *El P. José Antonio de Aldama S.I. como teólogo*. 1980, 68 págs. ISBN 84-85653-42-4

43. Muñoz Triguero, Isidro, *La imagen de Dios en Feuerbach*. 1981, 116 págs. ISBN 84-85653-43-2

44. López Azpitarte, Eduardo, *La familia: del Sínodo a la "Familiaris consortio"*. 1982, 28 págs.

45. Contreras Molina, Francisco, *El Espíritu en el libro del Apocalipsis*. 1983, 77 págs. ISBN 84-600-3312-0

46. Camacho Laraña, Ildefonso, *La Encíclica "Rerum Novarum". Su proceso de elaboración a través de los sucesivos textos preparatorios*. 1984, 71 págs. ISBN 84-85653-47-5

47. Castón Boyer, Pedro, *Lenguaje e ideología del nacional-catolicismo*. 1985, 63 págs. ISBN 84-85653-48-3

48. Sotomayor Muro, Manuel, *Arqueología, historia y picaresca. Granada. Siglo XVIII*. 1986, 27 págs. 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 págs. ISBN 84-600-5177-3

50. Martínez Medina, Francisco Javier, *El Retablo Mayor de la Capilla Real de Granada*. 1988, 32 págs. 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 págs. ISBN 84-600-7905-8

52. Vílchez Lindez, José, *Qohélet, maestro de sabiduría*. 1990, 79 págs.

53. Borrego Pimentel, Enrique, *El Pecado de origen en Plotino y Gregorio de Nisa*. 1991, 84 págs.

54. Navas Gutiérrez, Antonio, *M. Ignacio de Loyola y la formación para evangelizar*. 1992, 62 págs.

55. Contreras Molina, Francisco, *Iglesia de testigos según el Apocalipsis*. 1993, 98 págs.

56. Camacho Laraña, Ildefonso, *Derechos Humanos: Una historia abierta*. 1994, 110 págs.

57. Sánchez Nogales, José Luis, *Movimientos religiosos alternativos: Nostalgia y patología*. 1995, 86 págs.

58. Peinado Muñoz, Miguel, *Abraham y el Libro del Génesis (Reflexiones sobre los relatos patriarcales: Gn 12-50)*. 1996, 65 págs.

59. Martínez Medina, Francisco J., *San Gregorio y San Cecilio. Historia*

y tradiciones sobre los orígenes del cristianismo en Granada. 1997, 86 págs.

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 págs.

61. Domínguez Morano, Carlos, *Sigmund Freud y Oskar Pfíster. Historia de una amistad y su significación teológica*. 1999, 150 págs.

62. Cañizares Llovera, Antonio, *Jesucristo salvador único de los hombres, el "mismo ayer, hoy y siempre"*. 2000, 34 págs.

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 págs.

64. López Azpitarte, Eduardo, *Aspectos éticos en torno a la clonación*. 2002, 28 págs.

65. Ruiz Pérez, Francisco José, *La Teología, el Teólogo y el Futuro*. 2003, 22 págs.

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 págs.

67. Molina Molina, Diego M., *Evolución y vigencia de las condiciones de la infalibilidad*. 2005, 38 págs.

68. Alarcos Martínez, Francisco José, *La bioética global: un paradigma para el reencuentro entre las éticas del siglo XXI*. 2006, 42 págs. ISBN 978-84-85653-54-6

69. Navas Gutiérrez, Antonio M., *Fray Hernando de Talavera, un obispo modelo que no tuvo imitadores*. 2007, 103 págs. ISBN 978-84-85653-55-3

70. Román Martínez, Mª Carmen, *Edificar la comunidad, criterio de discernimiento según san Pablo*. 2008, 40 págs. ISBN 978-84-85653-56-0

71. Volo Pérez, Ricardo Francisco, *El clamor de Job ante la injusticia social*. 2009, 31 págs. ISBN 978-84-85653-57-7

72. Béjar Bacas, José Serafín, *El oficio de la Teología entre Jerusalén y Emaús*. 2010, 50 págs. ISBN 978-84-85653-58-4

73. Rojas Gálvez, Ignacio, *Los símbolos del Apocalipsis. Estética del encuentro de Dios con la humanidad*. 2011, 45 págs. ISBN 978-84-85653-62-1

74. Martin Morillas, Antonio M., *Aproximación al budismo zen. Un quehacer cristiano en las fronteras de hoy*. 2012, 39 págs. 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 págs. 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 págs. ISBN 978-84-85653-71-3

77. Guevara Llaguno, Miren Junkal, *El gigante que venció al rey. La Historio delcombate entre David y Goliat (1 Sam 17-18, 10) y sus relecturas hasta Flavio Josefo*. 2015, 90 páginas. ISBN 978-84-85653-73-7

78. Domínguez Morano, Carlos, *El "Otro" de los místicos. Reflexiones desde elpsicoanálisis*. 2016, 81 págs. ISBN 978-84-85653-76-8

79. Villagrán Medina, Gonzalo, *Conversaciones transformadoras. Una metodologíapara diálogo islamo-cristiano en el campo del pensamiento social religioso*. 2017, 61 págs. 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 págs. ISBN 978-84-85653-83-6