

Vol. 80

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

ATG 80 (2017)

2017

Facultad de Teología - GRANADA

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO es una revista científica fundada por José A. de Aldama S.I. en 1938 como Anuario de Historia de la teología moderna, que en cuanto órgano de la Facultad de Teología de Granada, publica estudios sobre el tiempo comprendido entre 1400 y 1900, especialmente sobre el periodo post-tridentino, edita en su lengua original manuscritos inéditos de la misma época y publica una sección bibliográfica con boletines específicos sobre cuestiones histórico-teológicas.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO is an academic journal, founded by José A. de Aldama S.I. in 1938, and published annually by the Faculty of Theology in Granada (Spain). As its subtitle *Journal of the History of Modern Theology (1400-1900)* indicates, it publishes studies of theology produced between 1400 and 1900, with a particular focus on the post-Tridentine period. It also carries original-language editions of theological manuscripts of the period, and a bibliographical section with bulletins on specific issues in historical theology.

Editor:

Josep M. Margenat Peralta S.I. (margenat@teol-granada.com)

Consejo editorial / editorial board:

José Serafín Béjar Bacas, Josep M. Margenat Peralta S.I., Diego M. Molina Molina S.I.,
Antonio Miguel Navas Gutiérrez S.I., Pablo Ruiz Lozano S.I.,
profesores de la Facultad de Teología. Granada.

Secretaria de edición / editing assistant:

Ingrid Gijón Ibáñez (atg@teol-granada.com)

Consejo científico / scientific board:

Manuel Arroba Conde C.M.F. Pontificia Università Lateranense. Roma – Giannina Burlando. Universidad Católica. Santiago (Chile) – Jean-Paul Coujou. Institut Catholique (ICT). Tolosa (Francia) – Philip Endean S.I. Centre Sèvres – Facultés jésuites. París – Pierre-Antoine Fabre. École des Hautes Études en Sciences Sociales (ÉHÉSS). París – Inmaculada Fernández Arrillaga. Universidad de Alicante – Marta García Alonso. UNED. Madrid – Rogelio García Mateo S.I. Pontificia Università Gregoriana. Roma – Christa Godínez. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México – Robert A. Maryks. Institute for advanced jesuit studies. Boston College – Javier Melloni Ribes S.I. Centre internacional d'espiritualitat. Manresa (Cataluña) – Àngel Poncela González. Universidad de Salamanca – Josep Ignasi Saranyana Closa. Universidad de Navarra. Barcelona – Stephen R. Schloesser S.I. Loyola University (LUC). Chicago – Jacob Schmutz. Université Sorbonne. París-IV – Juan A. Senent de Frutos. Universidad Loyola Andalucía. Sevilla – Gabino Uríbarri Bilbao S.I. Universidad Pontificia Comillas. Madrid – Gonzalo Zarazaga S.I. – Universidad Católica. Córdoba (Argentina).

Traducciones al / del inglés:

Antonio Maldonado Correa S.I.

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

Recepción de originales:

atg@teol-granada.com

Intercambios con otras publicaciones:

consultar a la administración de la revista atg@teol-granada.com

Los sumarios y los contenidos publicados
son accesibles en la red, respectivamente desde 1938 y desde 2004, a través de
<https://dialnet.unirioja.es/> y de www.teol-granada.com

ISSN 0210 1629

Suscripción anual (todos los países): 26,58€ (todos los impuestos incluidos) atg@teol-granada.com

Depósito legal:

Gr. 184/1969

Imprime:

Imprenta Luque (Córdoba)

Con las debidas licencias

Dirección, administración y redacción:

Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 GRANADA España atg@teol-granada.com



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

ANUARIO DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MODERNA
1400-1900
JOURNAL OF THE HISTORY OF MODERN THEOLOGY

ATG 80 (2017)

ÍNDICE GENERAL

Presentación	5-8
---------------------------	-----

Estudios

Eleuterio Elorduy Maurica S.I. ⁽⁺⁾ <i>Propiedad y pobreza colectiva en san Ignacio y Suárez</i>	9-53
Rogelio García Mateo S.I. <i>Existencia gloriosa de Jesús en los ejercicios ignacianos</i>	55-77
Gabriel María Verd Conradi S.I. <i>Antonio de Rojas, sus obras, su condena, sus «poesías místicas» y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»</i>	79-171
Francisco de Borja Medina Rojas S.I. <i>La Compañía de Jesús y el islam en España</i> (siglos XVI-XVII)	173-187

Inéditos

Luis del Alcázar S.I. <i>In Ieremiam (1591)</i> Transcripción y notas de Antonio M. Navas Gutiérrez S.I.	189-208
--	---------

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.	209-317
---	---------

Autores de las recensiones.	309
----------------------------------	-----

Índice de libros recensionados.	311-317
--------------------------------------	---------

Presentación

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO (ATG) es una revista científica creada en 1938 por la Facultad de Teología de Granada e iniciada en ella por el teólogo jesuita José Antonio de Aldama Pruaño. ATG es un ANUARIO DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MODERNA que, como órgano de dicha Facultad, publica estudios sobre la Teología durante el período comprendido entre 1400 y 1900, especialmente de la etapa postridentina. Como se decía en el primer número, en ATG “cabén todas las ramas a que se extiende la moderna investigación teológica”, aunque siempre ha habido un interés preferente por la escolástica postridentina, vitalmente ligada a España: en aquella época se acudía a Alcalá de Henares y a Salamanca para aprender teología y de ambas ciudades se repartían por todas las tierras los “pensadores de reflexión profunda” renovadores del acceso a la sabiduría divina, su fundamento y su anuncio. En la primera modernidad fue el pensamiento buscado y propuesto desde las universidades ibéricas -las citadas antes, y también las de Coimbra o Évora- el que abrió posibilidades inéditas e insospechadas al diálogo con los saberes de aquel tiempo en todo el mundo. ATG nació de “la necesidad de impulsar los estudios históricos” sobre la teología de toda esa época y sigue impulsándolos desde 1400, los años del final de la crisis eclesiológica tardomedieval y el auge, reforzado tras el concilio de Constanza, del conciliarismo, hasta 1900, es decir el tiempo inmediatamente posterior al primer concilio del Vaticano y la crisis del así llamado modernismo teológico; o sea, de un concilio a otro, de un período de transición fuerte y de renovación teológica a otro.

De 1952 a 1979 ATG fue publicada en coedición con el Instituto Francisco Suárez (Patronato Raimundo Lulio) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

En la presentación de ATG en 1938 se subrayaba que el período de la escolástica postridentina apenas había comenzado a estudiarse como se merecía, “con un mayor aprecio de la especulación seria sobre las más modernas bases positivas”, y se añadía que “concentrar en él nuestros esfuerzos” tendría un

influjo bienhechor en la moderna ciencia teológica. Desde el inicio ATG contó con dos secciones: una consagrada a la investigación histórica y doctrinal, otra de edición de textos inéditos, a veces de reproducción, verificada y contrastada, de documentos de difícil acceso en su lengua original. Como complemento a ambas secciones y como servicio a los investigadores en la Historia de la Teología moderna, en 1939 ATG empezó a publicar una sección bibliográfica sobre cuestiones histórico-teológicas.

La consulta y estudio de la colección publicada confirma el valor de aquella primera pretensión y programa de trabajo enunciados en 1938, que se ha mantenido durante ochenta años siguiendo una estructura semejante: estudios, manuscritos y bibliografía. Ésa es su fortaleza y su aportación duradera al trabajo intelectual.

Existen índices de los dos primeros periodos, de veinticinco años cada uno: desde 1938 hasta 1962, elaborado por Cándido Pozo y colaboradores, y desde 1963 hasta 1985, elaborado por Antonio Navas. La consulta de los mismos permite acceder a un conjunto documental y científico de primer orden por su carácter especializado y por la originalidad de las fuentes. Por otra parte, las formas más actuales de acceso a la información han permitido que, poco a poco, estuviesen disponibles electrónicamente los números completos desde 2004, y los sumarios desde 1938 hasta la actualidad (2017). Es nuestro propósito ir facilitando el acceso electrónico libre a los años anteriores hasta completar la colección.

ATG es el fruto de personas que han dedicado parte de sus vidas con denuevo a cuidar esta revista: los directores, los secretarios de redacción y los consejeros y colaboradores de la misma. Dar a conocer sus nombres es la forma de rendir un tributo a su trabajo. Aunque en la revista como tal apenas aparece alguna alusión de tarde en tarde, sirviéndonos de las publicaciones anuales internas de la Facultad de Teología, hemos podido reconstruir las identidades de la comunidad intelectual que ha estado detrás de ATG.

Hasta 1945 no aparece ningún nombre como director de ATG, posiblemente porque su iniciador JOSÉ ANTONIO DE ALDAMA, era a su vez rector del Colegio Máximo granadino del Sagrado Corazón, que desde 3-XII-1939 es Facultad de Teología. Desde otoño de 1945 aparece ya su nombre como director de la revista, hasta 1960, aunque dejando constancia de su condición de profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca de 1952 a 1960. A este primer período de 22 años (1938-1960), sigue el del segundo director, AUGUSTO SEGOVIA, que era subdirector desde el otoño de 1957. Su dirección comenzó en otoño de 1959 y concluyó al fallecer él en el verano de 1993. En 1949 se había incorporado como secretario, que también lo era de la Facultad, Manuel Ramírez, permaneciendo hasta 1964, con la ayuda desde 1955 de Andrés Cabello.

El cambio más relevante, la incorporación de consejeros, acaeció en 1959 con el comienzo de la dirección de ATG por Augusto Segovia. Estos son sus nombres y fechas de referencia como consejeros: Eduardo Moore (1959-1974), Cándido Pozo (1959-1970), Estanislao Olivares (1959-1965), Ricardo Franco (1960-1965) y Manuel Sotomayor (1963-1972). Tras finalizar el servicio de Manuel Ramírez como secretario de redacción, pasaron a desempeñar tal cometido Estanislao Olivares (1964-1973) y Eduardo Moore (1974-1993). En 1990 se incorporó como colaborador José Ignacio Terry, que junto con Eduardo Moore llevó a cabo una notable labor de edición de manuscritos, entre otros del jesuita Diego Ruiz de Montoya. En 1993 EDUARDO MOORE, pasó a ser director hasta 1995. A éste le sustituyó como director ESTANISLAO OLIVARES (1995-2003) a quien siguieron DIEGO M. MOLINA (2003-2005) ANTONIO M. NAVAS (2005-2016) y PABLO RUIZ LOZANO (2016-2017). Desde marzo de ese último año ha asumido la dirección JOSEP M. MARGENAT.

Con este número de 2017 incorporamos algunos cambios que, sin alterar el propósito primero, pretenden mejorar o ampliar la difusión y el contraste académico de nuestra revista.

El año 2016 introdujimos los resúmenes y las palabras clave de todos los artículos, en castellano y en inglés. Desde este año 2017, queremos ofrecer la inmediata difusión de todos los contenidos en la red académica, que permita agilizar las consultas pertinentes.

Las normas de publicación de originales, los criterios y procesos de evaluación por pares de los originales recibidos y todo lo que afecte a la transparencia como publicación científica, así como los nombres de los evaluadores de los originales recibidos, el número de éstos y de los eventualmente rechazados o sometidos a revisión y mejora serán publicados a partir de 2018.

Un consejo editorial, integrado por cinco profesores de la Facultad de Teología, entre ellos los tres anteriores directores de la revista, cuidará de la coherencia y del rigor científico de la publicación.

Junto a éste órgano, un consejo científico formado por dieciocho especialistas en el pensamiento filosófico y teológico de la modernidad, servirá para ampliar nuestros horizontes. La presencia en él de investigadores de universidades y otros centros superiores europeos y americanos, de distintas pertenencias y con enfoques disciplinares diferentes, ayudará a mejorar la apertura de ATG y a consolidar un rasgo que queremos defina esta etapa: la interdisciplinariedad integradora en la búsqueda de una verdad teológica que sigue siendo el verdadero fin de nuestro servicio, eclesial y científicamente entendido.

Por todo lo expuesto ATG, hace suyas con naturalidad y con fidelidad algunas de las líneas inspiradoras propuestas por el santo padre Francisco en la constitución apostólica *Veritatis gaudium* (8-XII-2017): queremos continuar

con la *tarea exigente para la teología*, de transmitir el *río vivo* de la Tradición, de un Evangelio que se encarna *de manera siempre nueva* y acompaña transiciones difíciles. En ellas *la investigación teológica*, como afirmó la constitución apostólica *Sapientia christiana* (1979), es un *deber fundamental*. De acuerdo con ello, ATG pretende contribuir a fundamentar con rigor los nuevos *paradigmas de pensamiento y la calidad de la investigación científica* específica de los estudios teológicos a la altura de la *misión vivida con riesgo y fidelidad en la frontera* (*Veritatis gaudium*, nn. 4 y 5 y *Sapientia christiana*, proemio III).

En 1963, al terminar el primer período de veinticinco años de su historia, ATG expresaba su “propósito de continuidad en servicio de los mismos fines que se trazó a sí mismo al ser fundado”. Cuando ATG cumple 80 años, renovamos este mismo propósito con la íntima convicción del sentido de nuestro deber.

La entrega correspondiente a 2017 incluye cuatro estudios, la edición de un manuscrito y la habitual sección bibliográfica.

En primer lugar nos cabe la honra de publicar en el año cuatricentenario de la muerte de Francisco Suárez (Granada 1548 – Lisboa 1617) un estudio que permanecía inédito, de Eleuterio Elorduy Maurica S.I. (+1990), un gran especialista sobre Suárez. El texto procede del Archivo Suareciano (AS) del antiguo Colegio Máximo de Oña de la Compañía de Jesús, posteriormente conservado en la biblioteca de la Universidad de Deusto y actualmente depositado a disposición de los investigadores en la Universidad Loyola Andalucía (campus de Sevilla). Elorduy fue profesor en los centros superiores de Teología de Oña y de Deusto y escribió este texto sobre la pobreza en San Ignacio y en Francisco Suárez a principios de la década de 1960.

El segundo artículo, de Rogelio García Mateo, de la Universidad Gregoriana de Roma, continúa la presentación sintética teológico-espiritual de la figura de Cristo en los *Ejercicios espirituales* según san Ignacio de Loyola.

El tercer estudio, de Gabriel M^a Verd Conradi, de la Facultad de Teología de Granada, aborda un aspecto importante de la historia del quietismo en España al tratar del presbítero Antonio de Rojas que publicó en 1628 el soneto, atribuido a distintos autores, *No me mueve, mi Dios, para quererte*, sobre el que han aparecido ya otros estudios del autor en números anteriores de ATG (2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2012, 2013, 2014, 2015 y 2016).

El último estudio, de Francisco de Borja Medina Rojas, de la Universidad Gregoriana de Roma, presenta sintéticamente el estado actual historiográfico de las relaciones entre los jesuitas y el islam en la España moderna.

ATG continúa en 2017 la publicación del manuscrito del jesuita sevillano Luis del Alcázar con el comentario al profeta Jeremías (capítulos 2 y 3).

Propiedad y pobreza colectiva en san Ignacio y Suárez

ELEUTERIO ELORDUY MAURICA S.I. ⁽⁺⁾

Sumario:

El estudio, escrito en los primeros años 1960 e inédito hasta hoy, trata sobre la pobreza y la propiedad en la tradición jesuita. Tras una breve introducción filosófico-social y una aproximación histórico-jurídica a la cuestión de la pobreza colectiva en la Iglesia, a continuación se trata de la cuestión de los bienes eclesiásticos y exponer de la pobreza en la Compañía de Jesús, para en apartados sucesivos el pensamiento de san Ignacio y el de Francisco Suárez sobre la pobreza colectiva. Unas breves conclusiones, referidas a los primeros apartados no específicamente jesuitas, cierran el estudio. A partir de la espiritualidad y del pensamiento de san Ignacio, recogido en las Constituciones de la Compañía de Jesús y en algunas actuaciones suyas, y de la posición doctrinal de Francisco Suárez con ocasión de la fundación real del colegio jesuita de Salamanca, así como ante la tercera congregación general jesuita en 1608, el autor concluye que tanto uno como otro concebían la pobreza, y en relación con ella la propiedad, de acuerdo con la doctrina común de la Iglesia de entonces, aunque superando la tensión entre institucionalistas y funcionalistas. Para ambos, la pobreza de la Compañía de Jesús es la propia de una institución carismática en la que los bienes son concebidos sólo como instrumentos de Dios. A ese fin –el de ser meros instrumentos divinos– tienden tanto la espiritualidad ignaciana como el pensamiento suareciano.

Palabras clave:

bienes eclesiásticos, funcionalismo, institucionalismo, pobreza, propiedad, Suárez

Abstract:

This study, from the early years 1960, and unpublished until now, is about the poverty and the property in the Jesuit tradition. After a brief philosophic-social introduction and a historic-juridical approach to the problem of the collective poverty in the Church, he tackles collective poverty. Next, the issue of the ecclesial possessions is treated and also of the poverty in the Society of Jesus, to come to treat in successive sections about Saint Ignatius' thought on the collective poverty and the thought of Francisco Suárez. Some brief conclusions, referred to the first sections not specifically Jesuits, conclude the article. Starting from the spirituality and from the thought of Saint Ignatius, contained in the Constitutions of the Society of Jesus, and in some of his proceedings, and from the doctrinal positions of Francisco Suárez on the occasion of the foundation of the royal Jesuit College of Salamanca, and also facing the 3rd General Congregation, in 1608, the author comes to the conclusion that both Saint Ignatius and Suárez understand poverty, and related to it, the property, according to the common teaching of the Church of the time, although overcoming the tension between institutionalists and functionalists. To both, poverty in the Society of Jesus is a charismatic institution, in which the possessions are conceived only as instruments of God. To that end, -to be mere divine instruments,- are oriented both the Ignatian spirituality and the suarezian thinking.

Keywords:

ecclesial possessions, functionalism, institutionalism, poverty, property, Suárez

1. Propiedad y pobreza colectivas en san Ignacio y Suárez¹

1. La pobreza colectiva en la formación de la Iglesia

a) *Estilos de pobreza. Institución y función*

La pobreza evangélica. tiene diversos estilos. Hay un estilo teológico, básico, característico de toda pobreza cristiana, que consiste en renunciar a los bienes de la tierra por Dios y por los bienes eternos:

“omnis qui reliquerit domum, vel fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut uxorem aut filios, aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet, et vitam aeternam possidebit”².

Llamamos *teológica* a este género de pobreza. Evangélica para contra-distinguirla de la pobreza de los filósofos que renunciaban a las riquezas por el motivo ascético de la liberación espiritual. La pobreza teológica es una especie de negociación con los talentos recibidos del Señor.

Pobreza cristocéntrica es la que describe san Pedro en dos palabras: “Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te”³. Innumerables almas religiosas siguen la pobreza de Cristo, sin más aspiración que la del amor. San Pedro de Alcántara reprobaba a santa Teresa que sobre esto hubiera consultado a los

¹ En el Archivo Suáreciano se encuentra este trabajo con la referencia A5-E, 14 mecanografiado en 43 páginas folio precedidas de la siguiente nota.

"Este trabajo está ya censurado y aprobado por los censores de la Provincia. Uno de los censores indicó que se debía enviar al M.R.P. General, como se hizo en el mes de febrero de 1962, a fin de obtener la licencia para la publicación. Todavía no se ha obtenido ninguna respuesta. El R.P. Greco, canonista del Instituto Católico de París, lo leyó y fué de parecer que el autor urgiera a Roma una contestación rápida para la publicación.

Posteriormente lo leyó el R.P. Yanguas, ex-Decano de la Universidad Pontificia de Salamanca, y por creerlo completamente perfecto y útil sacó por su cuenta algunas copias, de las cuales ha dado alguna a una Superiora General de una orden religiosa, y ha manifestado así mismo el deseo de que el trabajo sea cuanto antes comunicado a la Sagrada Congregación de Religiosos por la importancia de los puntos que en él se desarrollan. La autoridad del R.P. Yanguas es reconocida por la jerarquía española y también muy especialmente por los opositores a canongías, quienes utilizan los apuntes muy extensos y eruditos de Derecho Canónico del R.P. Yanguas, que no los ha podido publicar todavía por falta de recursos económicos. El trabajo ha sido también leído por otros teólogos, aun cuando en número muy restringido".

Quede constancia de nuestro agradecimiento al profesor Juan Antonio Senent de Frutos por facilitarnos el manuscrito. La presente edición se integra en el proyecto de investigación PEMOSJ del Ministerio de Economía y Competitividad y del Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER). Código de proyecto FFI2015-64451-R (MINECO/FEDER).

² Mat 19, 29

³ Mat 19, 27

letrados⁴. Estos le aconsejaron que tomara rentas para sus conventos. El P. Ibáñez envió “dos pliegos de contradicción y teología para que no lo hiciese, y así me decía que lo había estudiado mucho”. Pero en tornando a la oración y mirando a Cristo desnudo y pobre, “no podía poner a paciencia ser rica”⁵.

El estilo de la *pobreza colectiva o corporativa* tiene por finalidad, no sólo el seguimiento de Cristo, sino la función de la Iglesia, como en los apóstoles, que son miembros o sarmientos de Cristo, que es la Cabeza y la vid, e instrumentos del Espíritu Santo. Los miembros nada poseen; todo es de la Cabeza o la persona total. Ellos son instrumentos. En palabras, que lo mismo pueden referirse a la época nueva de la formación de la Iglesia que al reino escatológico, describe Cristo la índole de esta pobreza apostólica y eclesial:

“vos qui secuti estis me, in regeneratione, cum sederit Filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel”⁶.

Los apóstoles no *negocian* con los talentos, sino que *juzgan* en la Iglesia fundándola.

La primitiva comunidad de Jerusalén comenzó a practicar esta pobreza apostólica y eclesial. Los fieles vendían los bienes y dejaban el producto a los pies de los apóstoles. Los fondos los repartían “prout cuique opus erat”⁷. Así resultó aquella comunidad carismática:

“Multitudinis autem credentium erat cor unum, et anima una: nec quisquam eorum, quae possidebat aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia”⁸.

La pobreza comunitaria tenía, por lo tanto, una finalidad fundacional procurando la gloria de Dios, aunque eran libres para seguir con los bienes, como Ananías y Safira. La pobreza colectiva es la que principalmente interesa a san Ignacio como fundador y a Suárez como teólogo. Por supuesto, la transformación de la propiedad privada en comunidad de bienes, como advierte Suárez, no impedía que la renuncia fuera hecha a Dios. Más bien, la total renuncia de los bienes hecha a Dios tiene como consecuencia connatural que estos adquieran un carácter común:

⁴ Teresa de Jesús, *Obras* (Relaciones espirituales), Burgos 1915 Biblioteca Mística Carmeliana (BMC 2, 125)

⁵ Teresa de Jesús, *Obras* (Libro de la vida), Burgos 1915 (BMC 1, 297)

⁶ Mat 19,28

⁷ Ac 4,35

⁸ Ac 4,32

“Quamquam enim bona, quae a particulari persona relinquuntur, a communitate possideantur, hoc non tollit quin veram oblationem suorum bonorum Deo faciat, quia seipsum privat dominio illorum, et iure utendi, et administrandi illa proprio nomine et auctoritate”⁹.

Es importante observar cómo convergen en la pobreza cristiana tres dominios esencialmente distintos: el dominio humano de propiedad, el dominio de Dios que acepta los bienes renunciados en su honor y el dominio de utilidad comunitaria. El paso del derecho humano al derecho divino no es un resultado necesario y natural de la renuncia voluntaria. Lo natural es que los bienes renunciados sin sujeto humano que los acepte, se transforman en bienes vacantes o mostrencos *primi capientis*. Dios acepta la renuncia hecha por medio de Cristo, como realización de la doctrina evangélica por iniciativa expresa de Cristo, que tiene el *dominium excellens* sobre todos los bienes y personas para restaurar en el mundo el reinado de Dios conforme a sus designios soberanos. En su análisis del sistema económico de la pobreza apunta Suárez otro concepto fundamental, que es el de la administración eclesiástica, que surge en los comienzos de la Iglesia.

El reparto irregular de los bienes necesarios dió lugar al “murmur Graecorum adversus Hebraeos”¹⁰, ocasionado por el trato desfavorable sufrido por las viudas griegas. Los apóstoles eran directa o indirectamente objeto de las protestas, pero venciendo los intereses de su amor propio y de su nacionalismo, instituyen el diaconado, como corporación administrativa de la Iglesia, para desentenderse ellos de las solicitudes de los bienes de la Iglesia. Humanamente esta medida parecía un contrasentido. La libre disposición de renunciadas importantes de miles y miles de fieles ponía en sus manos un prestigio económico-social de gran valor propagandístico con medios de organización importantes para rodear el nombre del Maestro resucitado de una notoriedad y gloria apta para la difusión del cristianismo. ¿No era precisamente ese poder humano la causa de sus discusiones mutuas en el seno del Colegio apostólico? Iluminados ya por el Espíritu Santo no recayeron en la funesta tentación de apoyar con el poder económico la autoridad apostólica recibida de Cristo. La estructura de las comunidades primitivas, comparada a veces con el socialismo y el comunismo, se diferencian socialmente de ellas en que no centraliza la propiedad ni la administración, fusionando la autoridad con el poder económico. Con un despego absoluto de los bienes terrenos,

⁹ *De religione* tr. VII lib. 8 c. 2, 19; 15,554.

¹⁰ Ac 6,1

renunciaron no sólo a la propiedad sino aún a la administración directa de los bienes comunitarios, salvando así el prestigio del apostolado, como verdaderos jueces salvadores de la Iglesia. Sólo en ocasiones especiales y con todas las cautelas para que el misterio del apostolado “ne vituperetur in hac plenitudine, quae ministratur a nobis”¹¹ se ocupa san Pablo de los problemas económicos de la propiedad y pobreza de la Iglesia. San Pedro llama la atención de los jerarcas acerca de los tres vicios básicos que deben evitar: “pascite gregem Dei, providentes non coacte, sed spontanee secundum Deum, neque turpis lucri gratia sed voluntarie: neque ut dominantes in claris sed forma facti gregis ex animo”¹².

Estos datos reflejan en su mismo origen la variadísima problemática de la pobreza evangélica y cristiana, en combinación unas veces, y otras veces en oposición con las exigencias de la propiedad individual y colectiva. Las alteraciones de combinación y oposición se producen especialmente en las manifestaciones institucionales y funcionales características de la propiedad y de la pobreza eclesiástica. La tensión entre ambas tendencias, siempre fuerte en la vida humana, se agudiza en las épocas de las grandes crisis y revoluciones. En la Iglesia primitiva prevaleció tal vez lo funcional, pero no con un predominio absoluto, pues el diaconado representa la necesidad de una institución permanente de administración regular e irreprochable. Más aún, la expresión de que los fieles eran “cor unum et anima una”¹³ refleja una tendencia funcional de la Iglesia como institución corporativa, es decir como una vinculación que ha de gozar por la acción continuada del Espíritu Santo de una realidad permanente, independiente de los cambios funcionales de cada momento histórico.

El institucionalismo halló su expresión doctrinal en el concepto paulino del cuerpo místico de Cristo, dividido en órganos dotados de su función respectiva. De todas maneras es indudable la tensión que siempre ha habido entre el aspecto permanente y normativo de lo institucional y la tendencia hacia la eficacia máxima propia de lo funcional. San Ignacio vivió esa tensión en una de los momentos más álgidos de la lucha entre el funcionalismo carismático promovida por los protestantes y la defensa de las instituciones amparadas por la Iglesia católica. Especialmente en el tema de la pobreza, Suárez defiende contra los protestantes su aspecto institucional representado en los votos religiosos.

La oposición entre ambas tendencias tal vez nunca ha sido tan profunda y universal, aún dentro del catolicismo, como en nuestros días.

¹¹ 2 Cor 8,20 “devitantes nos, ne quis nos vituperet...”

¹² 1 Petr 5,2s

¹³ Ac 4,32

El progreso de la técnica y el derrumbe de las estructuras medievales han transformado la vida política y civil amenazando suprimir toda huella de institucionalismo. Una corriente vertiginosa, cada vez más intensa, azota las estructuras heredadas de la historia. La familia, el municipio, el Estado comienzan a parecer preocupaciones utópicas y sin consistencia ante el huracán funcionalista polarizado en la existencia individual de cada uno y en la pervivencia material de la especie humana, con exclusión de todas las estructuras intermedias.

La propiedad, sin renunciar al egoísmo instintivo del goce individual, interesa como puro instrumento del goce momentáneo de la vida, no como una institución permanente de las estructuras sociales. El patrón oro ha cedido ante la superioridad del crédito sobre el capital acumulado, y el mismo crédito se parapeta en último término en el poder individual o colectivo de ocupación y de conquista. ¿Qué significan ante la avalancha funcional moderna los cercados minúsculos con que los siglos pasados defendían los límites de sus fincas o las cláusulas fundacionales de una entidad cualquiera? Aun fuera del comunismo, en el mundo capitalista va perdiendo terreno la institución de la propiedad, y con ello cambia también el concepto correlativo de la pobreza, que se trata de funcionalizar.

El criterio funcionalista de la pobreza podrá aún confirmar sus posiciones con el mismo Evangelio. La pobreza es eminentemente funcional en cuanto se basa en la garantía del *poder* divino. El pobre voluntario, en el lenguaje de los Padres, contaba con la fe de que Dios era su ecónomo y sostén. Era una pobreza apoyada en un poder infinito. Los progresos inmensos de la ciencia hacen hoy innecesaria la intervención milagrosa de Dios en el curso normal de la vida. La pobreza debe transformarse en laboriosidad austera e inteligente, que tiene para el hombre moderno las ventajas ascéticas que para el antiguo tenía la renuncia al mundo.

Tales son en síntesis los argumentos verdaderos o falsos con que el funcionalismo moderno, impugna, aun dentro del pensamiento católico, la pobreza institucionalmente practicada. Sólo hay que observar el equívoco en que se fundan varias de estas razones. La pobreza evangélica como institución nunca se compara con la riqueza en la eficacia natural y humana. La riqueza goza de un poder natural que hoy y siempre le ha hecho dueña del mundo, hasta el punto de contraponerse en el evangelio el servicio de la riqueza con el servicio de Dios. Entre las razones que San Ignacio pone en la balanza a favor de las rentas y de la renuncia a ellas, todos los motivos de la eficacia humana están en el platillo de las rentas. No se trata de la gloria externa y político-social, que buscan los hombres, sino de la que quiere el mismo Dios. ¿Dónde se halla ésta? ¿En lo funcional o en lo institucional?.

En los pocos estudios dogmáticos dedicados al tema actual de la pobreza se ha llegado a la convicción de que se trata de un problema que afecta a la esencia de la Iglesia. Recojamos la importante afirmación de Karl Rahner:

“No se debe olvidar en la Teología de la pobreza, que en la pobreza de una orden religiosa se ventila un momento de la vida de una comunidad que se identifica con la realidad tangible histórica y comunitaria de momentos esenciales de la Iglesia”¹⁴.

Poco antes había estudiado el tema en su perspectiva internacional cristiana F. Russo¹⁵.

b) *La pobreza colectiva constitutiva de la Iglesia*

Partamos de esta misma observación. El tema de la pobreza evangélica comunitaria, aun fragmentariamente considerado, afecta a la esencia de la Iglesia toda. Por eso el problema de la pobreza de las órdenes religiosas no puede ser indiferente a los teólogos ni a la jerarquía. San Ignacio vió la conexión entre la pobreza de la Compañía, la de la Iglesia y la de Cristo, al formular la razón tercera en favor de la pobreza de la Compañía:

“Parece que con mayor afecto se une con la Iglesia, siendo uniformes en no tener cosa alguna, considerando en el Sacramento a Cristo pobre”¹⁶.

A la teología toca fijar el alcance dogmático de la expresión ignaciana sobre la pobreza colectiva de la Iglesia. En ella preside Jesús sacramentado, desprovisto de todo y puesto a disposición de todos. En el templo cristiano el pobre más necesitado tiene tantos derechos o más que el rico más opulento. Los tratadistas no parecen haberse preocupado mucho del tema de la pobreza colectiva, que sólo mencionamos aquí para hacer honor a su importancia, diversa según los diversos sistemas de propiedad practicados en las órdenes religiosas.

Siguiendo al padre Gutiérrez se puede establecer en ellos la siguiente clasificación: Hay un tipo de propiedad colectiva de plena autonomía de cada

¹⁴ K. Rahner, “Die Armut des Ordenslebens in einer veränderter Welt”: *Geist und Leben* 33 (1960) 268

¹⁵ F. Russo, “La pauvreté devant les transformations économiques et sociales du monde «moderne»”: *Christus* 24 (1959) 437-499

¹⁶ Ignacio de Loyola, “Deliberación sobre la pobreza” (autógrafo de 1544) en *Obras completas*, Madrid 1963, Católica (BAC 86) 298.

casa o persona moral: tal sucede en los monasterios antiguos, cuyos bienes son absolutamente intransferibles y exclusivos de cada monasterio. Un segundo sistema de autonomía se da cuando el dominio de los bienes de cada casa excluye la transferibilidad, pero admite las cargas de obligaciones comunes de representación y gobierno, como entre los Dominicos y Premostratenses y, en grado más limitado, en la Compañía. Un tercer sistema es el de la autonomía coordinada, donde las casas disponen de una parte de sus bienes, reservando un tanto por ciento para la congregación. El cuarto sistema es el de la autonomía coordinada y subordinada; se da este sistema cuando las casas administran sus bienes pero contribuyen con cargas ilimitadas a las obras comunes según cálculos fijados para cada ejercicio económico. Es un sistema centralista, del que son una variante la organización de la Sociedad del Verbo Divino y de los Claretianos. De los Claretianos dice el padre Gutiérrez que el superior mayor goza de potestad para trasladar los bienes de una persona moral a otra. El mismo autor propugna que este sistema no es contrario al derecho canónico y es conforme a las ordenes centralizadas¹⁷. Finalmente hay un sistema de propiedad centralizada donde la orden o la congregación es propietaria de todos los bienes de sus casas o personas morales no colegiales.

Tales son los esquemas de la propiedad eclesiástica de las personas morales no colegiales, a los que corresponden diversas clases de pobreza constitucional colectiva. El criterio de diversificación de estos esquemas lo ha fijado el autor en la intransferibilidad aun de los bienes muebles. Sería interesante acoplar ese esquema al de los estilos eclesial y teológico que indicamos al principio. Por ahora nos faltan elementos para esa comparación. Hagamos dos observaciones.

La intransferibilidad se opone al centralismo personalista, es decir al poder de personas privadas o públicas, incluso de personas morales colegiales, para detentar la propiedad de tales bienes o su administración arbitraria. Tanto la intransferibilidad como el centralismo tiene sus ventajas y desventajas. Cada uno de los sistemas constituye un todo armónico vital, como las especies animales que se defienden unas volando y otras atacando. Un ejército no centralizado es una masa caótica. Una nación centralizada es un pueblo deshecho por la tiranía. Hay órdenes que necesitan el centralismo para su actividad rápida y modificable en pro del bien común. En cambio, la intransferibilidad de los bienes eclesiásticos va acompañada de su carácter comunitario, y ambos rasgos provienen de la entrega absoluta de tales bienes hecha a Dios. Al ser aceptada la renuncia

¹⁷ A. Gutiérrez, "De capacitate acquirendi et administrandi personarum moralium in religione": *Comentarium pro religiosis* 31 (1952) 23

total evangélica y quedar los bienes libres de toda propiedad humana, quedan en manos del Creador y por lo tanto a disposición de todos los que sean capaces de usar de ellos.

Este punto es digno de consideración. Los apóstoles y los fieles de la Iglesia primitiva se hubieran asombrado si alguien con visión profética les hubiera vaticinado que a los diecinueve siglos de lucha y expansión, la Iglesia de Cristo, constituida por centenares de millones de propietarios más o menos ricos, se encontraría enfrentada con un poder enemigo promotor del comunismo económico. Entre el totalitarismo imperial romano y el totalitarismo político de ese enemigo futuro de la Iglesia, tal vez no hubieran advertido demasiadas diferencias, pero la mentalidad de propietarios conservadores les hubiera parecido una novedad y acaso un contrasentido para los cristianos.

Condenado el capitalismo, ¿qué hubieran preferido?, ¿la pobreza colectiva institucional de entidades industriales o económicas comunitarias administradas por individuos o por corporaciones, o más bien el régimen actual de la propiedad? La respuesta habría que formularla con el criterio del evangelio y de la acción del Espíritu Santo manifestada a través de la historia. Como cristianos debemos pensar que el posible, y no sabemos si cercano, cataclismo comunista no tiene sentido anticristiano en su puro aspecto económico. Cristo se abstuvo expresamente de intervenir en pleitos de propiedad¹⁸, que para nada interesan al mensaje evangélico. El comunismo es anticristiano por ser ateo y por sus métodos violentos.

La ciencia actual tiene recursos suficientes para ir pensando e implantando estructuras económico-sociales cristianas, aptas para la prosperidad de los individuos y de los pueblos, libres tanto de la centralización socialista de poderes dictatoriales, como de la lucha social de todos contra todos en el régimen actual de la propiedad, tal como ha sido configurado por el capitalismo liberal.

El planteamiento de la cuestión, que al principio se nos presentó como oposición entre el institucionalismo antiguo y el funcionalismo moderno se presenta en realidad más bien como oposición entre el poder central de una persona física o colegial y la intransferibilidad propia de los bienes cedidos a Dios y al bien común. La pregunta sobre la propiedad colectiva recae también sobre la administración de los bienes. En último término se pregunta si la propiedad y administración de los bienes eclesiásticos depende de normas permanentes de las fundaciones o personas morales no colegiales, o del poder centralizador y voluntad de los gobernantes.

¹⁸ Lc 12, 13s

Por una parte se hace duro pensar en las consecuencias de la intransferibilidad de los bienes eclesiásticos o religiosos. ¿Es posible que la donación de un inmueble hecha en un momento de la historia por un donante desconocido haga intangibles esos bienes en la sucesión de los siglos, dejándolos tal vez improductivos en las manos muertas de los que los administran?

Mas por otra parte, ¿cómo justificar un cambio hecho en bienes aceptados por Dios, si es que los acepta? y ¿cómo justificar, aun ante los hombres, ese cambio, si Dios acepta los bienes para un fin comunitario? Existe en la tierra un poder capaz de realizar cambios de sujeto de propiedad y de transferencia de bienes aceptados por Dios para un fin determinado?. Supongamos que alguien hubiera propuesto a san Pablo con razones al parecer convincentes la necesidad más urgente de los fieles de Damasco y la oportunidad de transferir a ellos las limosnas recaudadas para los fieles de Jerusalén, o que se le hubiera sugerido la gloria inmensa derivada para Cristo y su Iglesia del establecimiento de una especie de Qumran cristiano en Alejandría para la formación de numerosos alumnos sucesores de los apóstoles. ¿Se hubiera creído autorizado para cambiar el destino de las sumas recaudadas? Lo que se dice de san Pablo y de los apóstoles, hay que aplicarlo a la Iglesia.

La solución en definitiva depende ante todo de la verdad dogmática de la aceptación divina de los bienes renunciados por el hombre para seguir los consejos evangélicos. Puesta esta aceptación real e incondicional, hecha sólo por los individuos, surge la pobreza individual; y si la renuncia es también colectiva, como lo fue en los apóstoles, surge la pobreza colectiva. Si se admite la aceptación como divina e incondicional, los bienes quedan bajo el dominio exclusivo de Dios, que es dominio transcendente propio de la Causa Primera.

Nos hallamos, por tanto, ante este dilema: los bienes son propiedad de un poder central o son intransferiblemente del dominio transcendente de Dios. Es preciso que examinemos bien las consecuencias de una solución o la contraria. Si Dios acepta los bienes de una renuncia individual o colectiva, estos salen de la órbita de la propiedad humana y entran en la esfera del dominio transcendente de Dios.

Obsérvese que todo ser inferior que entra en la órbita de un ser superior, se acomoda a la actividad del ser superior en forma de satélite, de parte integrante o de instrumento. Esto ocurre en el electrón integrado en el átomo, en el átomo absorbido por la molécula, en ésta al ser incorporada a la célula, en la célula al constituir un tejido u organismo. El cuerpo informado por el alma pierde su independencia y es puro instrumento del alma.

No es indiferente para los bienes y personas que renuncian a su propiedad y autonomía, el que entren directa y exclusivamente en la órbita del dominio transcendente de Dios o se incorporen a un poder humano individual o corporativo, que se adueñe de ellos y los administre como propios. En el primer caso, suponiéndolo posible y real, los bienes y personas son instrumentos de la acción de Dios en la fundación o integración de la Iglesia. Dios es la Causa principal de su actividad en la Iglesia. Ellos son sólo causas instrumentales. En el caso segundo son causas subordinadas pero principales de su actividad, que participa ocasionalmente en la vida de la Iglesia. Volviendo, por lo tanto, a los tres tipos de la pobreza cristiana, los bienes intransferiblemente entregados a Dios constituirían la pobreza eclesial y contribuirían directamente a la formación de la Iglesia. En cambio, los bienes centralizados por un superior o por una curia religiosa, constituirían la renuncia propia de la pobreza teológica y serían medios externos y ocasionales a la vida de la Iglesia y contribuirían como tales.

No se trata de discutir cuál de los sistemas es de mayor gloria divina. Es posible que un maestro seglar, que enseña en una escuela estatal, por su espíritu y celo individual ejerza una acción religiosa muy superior a la de un profesor de un centro religioso y aun a la de un predicador y confesor, aunque estos desempeñen una actividad eclesial y el maestro estatal desarrolla sólo una actividad individual profundamente religiosa. El caso es semejante al de la inspiración bíblica y no bíblica. San Juan de la Cruz y santa Teresa son autores principales de obras inspiradas, pero no con inspiración bíblica. En cambio, los hagiógrafos bíblicos son solo instrumentos de Dios, causa principal de la Biblia. Esto no implica que cualquier libro del antiguo o del nuevo testamento contribuya a la gloria de Dios más que los escritos místicos de santa Teresa.

No se trata pues, de saber cuál de los sistemas de pobreza es el más beneficioso para la Iglesia, sino sólo determinar si son pobreza esencial o realmente diversas. Tampoco se pregunta si el sumo pontífice puede hacer que una orden pueda pasar de un sistema a otro, sino si estos sistemas son en mismos equivalentes o intrínsecamente transformables. El tema de la extinción de las personas morales o de las instituciones por causas internas o externas, naturales o violentas, es una cuestión diversa, que aquí no se discute. Nuestro problema dogmático positivo trata de investigar si hay una pobreza eclesial institucionalmente creada en el evangelio o en la Iglesia apostólica, es decir si tal pobreza es de institución divina, o por lo menos apostólica. En ambos casos se supone, aunque muchos lo niegan, la realidad de los entes jurídico-morales, y en especial de las personas e instituciones eclesiásticas, cuestión que ampliamente hemos tratado en otros trabajos.

Esquemáticamente podríamos representar los sujetos distintos, objetos y zonas diversas del dominio y de la causalidad que en ellos se desarrollan, en el cuadro siguiente:

Dios	Cristo	Administradores de Dios I II		Propietarios insubordinados
Dominio trascendente de todos los bienes: materiales, espirituales y jurídico-morales	<i>Dominium excellens</i> de todos los bienes materiales, espirituales y jurídico-morales	Administración a título de <i>causas instrumentales</i> sobre bienes: a) materiales b) espirituales c) jurídico-morales	Administración a título de <i>causas principales</i> : a) materiales b) espirituales c) jurídico-morales	Uso y abuso arbitrario sobre los bienes todos: a) materiales b) espirituales c) jurídico-morales
Zona superpredicamental: Dios causa principal			Zona predicamental: el hombre causa principal	

Por lo demás, como se ve por el cuadro, la propiedad es un concepto estrictamente sólo aplicable a Dios, que falsamente se atribuyen a sí mismos, los llamados propietarios insubordinados. El concepto auténtico cristiano es el de la administración en una u otra modalidad. El concepto romano de propiedad, como capacidad moral de uso y abuso de las cosas, es insostenible y ha sido superado por el cristianismo. Resulta imprescindible en el concepto auténtico tener presente esta superación del concepto de propiedad realizada por el cristianismo. Para ello creemos útil espigar unos datos, que permitan fijar el concepto romano de propiedad colectiva para compararlo con el concepto correspondiente de la administración de los bienes comunes en el cristianismo¹⁹.

¹⁹ Véanse nuestros artículos: “La realidad jurídico moral. Esquema histórico”: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (Universidad de Granada) 1 (1961) 3-29; “Persona e Institución”: *Estudios de Deusto*, 7 (1959) 13-47 y “La Moral Suareciana”: *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria* 6 (1943/5) 97-189.

No vamos a seguir el procedimiento que siguió o pudo seguir esta figura jurídica y carismática al mismo tiempo, hasta llegar a su plena madurez. Un proceso paralelo y convergente se operó precisamente en los siglos primeros de nuestra era con las propiedades y bienes de los *collegia*, cuya evolución podemos seguir por estar mejor documentada²⁰.

2. La propiedad colectiva

Los romanos consideraban a la *civitas* no sólo como sujeto de derechos y obligaciones (o persona) capaz de dominio de propiedad, sino también como persona suprema y divina capaz de otorgar personalidad a los *collegia* estatales fundados para el bien común. En cambio, las *societates* de carácter privado (*collegia illicita*) eran considerados como personas sólo por sus miembros; no gozaban de ese rango ante la *civitas* y los demás ciudadanos. Los fondos del erario público estatal o municipal y las *arcae* de los colegios públicos eran indivisibles. Era absurdo pensar que se pudieran dividir entre los ciudadanos o los socios respectivos que nunca podían ser considerados como dueños de los fondos comunes. Eran sólo administradores o síndicos de los mismos. En cambio, los socios de los colegios privados sólo consideraban como indivisibles su *arca* común, mientras no se disolviera el colegio privado del que formaban parte. En caso de disolución del colegio, los bienes colegiales eran repartidos entre los socios.

El emperador Marco Aurelio parece haber sido más generoso en permitir la formación de colegios autorizados por el Estado y con ello el derecho de propiedad colectiva:

“Paulus libro duodecimo ad Plautinum: cum Senatus temporibus divi Marci permiserit Collegiis legare, nulla dubitatio est, quod si corpori cui licet coire, legatum sit debeatur; cui autem

²⁰ Sobre el alcance práctico del tema, conviene tener presente que el paso de un sistema institucional a otro (prescindiendo de la intervención directa del legislador, que aquí es Cristo o los Apóstoles o el Papa) no se puede realizar por vía de interpretación de la voluntad de los donantes. Como advierte Suárez, “satis non erit interpretativa voluntas praedicto modo explicata quia revera nulla est, ut dixi in materia de confessione, si ad valorem actus necessaria sit iurisdictio a Superiore collata, non sufficit praedicta interpretatio, sed necesse est ut aliquo modo constet de superioris voluntate” (*De voluntario* Disp. I s. 4; 4, 174) Cfr. *De poenitentia* Disp. 26, s. 6,5; 22,555). Un administrador instrumento de Dios (columna. I) no puede proceder por vía interpretativa como si fuera causa principal. Si lo intenta, su decisión no sólo es de insubordinado sino de invasor del dominio divino, que cae fuera de la clasificación del cuadro.

non licet si legetur, non valebit, nisi singulis legetur: hi enim non quasi collegium sed quasi homines certi admittentur ad legatum”²¹.

Los *collegia*, que hasta entonces habían sido *personae incertae* por no ser *licitae*, comenzaban a adquirir una personalidad fija y permanente. Más tarde Severo concedió la misma autorización, muy especialmente y como privilegio, a los *collegia* fundados por motivo de culto a dioses de las provincias: “sed religionis causa coire non prohibebatur”²². Según Kornemann²³ se permitía hacer donaciones y legados, aun de bienes inmuebles, a estos colegios, “sehr oft in der Form, dass die Schenkung dem Schützgotte des Collegium (*deo... et collegio*) der dem ersteren zur Ehre des *collegium* (*in honorem collegii*) gemacht wurde, indem diese Consecration, wenn auch nicht rechtlich, so doch thatsächlich, den betreffenden Objekten einen sakralen Charakter verlieh, der sie gegen Missbrauch und Rückforderung schützte...” “Diesse Collegien, welche frei über ihr Vermögen verfügten, konnten wie einzelne Personen aktive und passive Verpflichtungen eingehen, konnten Schuldner und Gläubiger werden”²⁴.

La raíz última de la dificultad en ser sujetos de derechos y de obligaciones estaba, por consiguiente, en constituir entidades o personas ciertas ante la ley, es decir determinables y capaces de acción ante los tribunales. Ahora bien, la *causa religionis* era un título que servía para la obtención de esa individualización o personalidad determinada, dejando de ser *persona incerta*, *corpus incertum*. Ambas denominaciones son equivalentes conforme a la noción jurídica de persona y a la filosofía de los estoicos, para los que “*corpus est id quod facit aut quod fit*”. Gayo dice de las personas o cuerpos indeterminados:

“*Incertae personae inutiliter relinquitur. Incerta autem videtur persona, quam per incertam opinionem animo suo testator subicit*”²⁵.

²¹ Cfr. E. Kornemann. “Collegium” en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie* (RE) 430; *Digesto* 34, 5, 20.

²² *Digesto* 47, 22, 1

²³ Cfr. E. Kornemann., cit., 432

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Gaii institutiones* 2, 238, edición de A. d’Ors Pérez-Peix, Madrid 1943, 99

La doctrina del dominio transcendente de Dios, básica en el cristianismo, aunque no siempre vivida con la intensidad debida, proporcionó a los emperadores cristianos un elemento nuevo para promover la determinación de las personas colegiales en los donativos y legados hechos por motivos religiosos.

El año 405 ordenó Honorio que las fincas detentadas por los donatistas fuesen devueltas a la Iglesia católica, es decir a los obispos respectivos. Era una medida adoptada en el siglo anterior, sin resultado positivo, por los emperadores Valentiniano I y Graciano. El año 416 se ocupó del pleito San Agustín. Los donatistas acusaban a los católicos en particular por haberse incautado de una granja donada por Gayo Seyo a la iglesia presidida por el donatista Faustino. Su acusación se basaba en el principio de que los donativos religiosos no pueden desviarse del destino primero y definitivo de los donantes, a no ser por permuta o por venta. San Agustín tiene buen cuidado de no impugnar ese principio. Su argumentación es de tipo defensivo. A los donatistas les pregunta a nombre de quién detentaban las fincas en litigio. Si decían que en nombre de los emperadores, como ocurría dos siglos antes con los *collegia licita* de los paganos, entonces debían apelar a los emperadores, que habían dado leyes favorables a los católicos. El donatista se rebela contra esta solución y replica: “Sed quid est mihi imperator?”. San Agustín responde:

“Secundum ius ipsius possides terram... Vultis recitemus leges et gaudeatis quia vel unum hortum habeatis et non imputetis nisi mansuetudini columbae, quia vel ibi vobis permittitur permanere”²⁶.

Según las ideas de su época, san Agustín se apoya, sin discutirla, en una teoría imperialista, conforme a la cual es propio de emperadores y reyes el conceder el *ius soli* o *ius fundi* a quien les parezca. Suárez no admite esta doctrina propia del estatismo socialista actual o del cesarismo teocrático de los emperadores paganos. Los reyes sólo poseen un poder de jurisdicción sobre sus reinos, no un poder de dominio de propiedad sobre las tierras de los súbditos. Durante la edad media el *ius soli* tuvo una importancia muy grande, como veremos, en las aspiraciones de los señores feudales o de los amos sobre los templos construidos en sus posesiones. En cuanto a san Agustín, por encima del poder de los emperadores y de su ilimitado dominio temporal de propiedad, establece otro dominio transcendente de Dios:

²⁶ San Agustín, *Obras completas* (vol. 13. *Tratados sobre el evangelio de San Juan*), Madrid 1955, Católica (BAC); Tratado 6, 25; PL 35, 1436.

“Divinum ius in Scripturis habemus; humanum ius in legibus regum. Unde quisque possidet quod possidet? Nonne iure humano? Nam iure divino, Domini est terra et plenitudo eius (Salmo 23, 1): pauperes et divites Deus de uno limo fecit, et pauperes et divites una terra supportat”²⁷.

En una palabra, si se apela al derecho divino, hay que determinar dónde está la Iglesia:

“Quid est Ecclesia? ‘Ecclesia, dixit, cui praeerat Faustinus’. Sed non Ecclesiae praeerat Faustinus, sed parti praeerat. Columba autem Ecclesia est. Quid clamas? Non devoravimus villas, columba illas habeat: quaeratur quae sit columba, et ipsa habeat. Nam nostis, quia villae istae non sunt Augustini: et si non nostis, et putatis me gaudere in possessione villarum: Deus novit, ipse scit quid ego de illis villis sentiam, vel quid ibi sufferam: novit gemitus meos si mihi aliquid de columba impertire dignatus est”²⁸.

En el desarrollo de la argumentación no se establece distinción alguna entre el *Domini est terra* y el *columba illas habeat*: son fórmulas equivalentes: de una se deduce la otra. San Agustín tiene mucho empeño en hacer constar que el dueño de las fincas eclesiásticas es Dios que rige a la *columba*, no Agustín, que es únicamente un administrador agobiado de preocupaciones. Al dar Gayo Seyo sus posesiones a Dios, las fincas adquirieron una personalidad semejante, por una parte, y por otra parte muy superior, a la personalidad que adquirirían los colegios estatales con sus bienes. Si el Imperio era capaz de constituirlos en *personae certae*, es decir, fijas e intranferibles, mucho más lo es Dios, donatario de las fincas dadas a la Iglesia.

El defecto de la *persona incerta* característico de los *collegia illicita* y de sus bienes, queda superado en el cristianismo por el mero hecho de tratarse indistintamente de una renuncia, herencia o legado en favor de la religión, de Cristo, de los ángeles, de los santos o de los pobres, aun en el caso de que se deje algo *nulla aede sacra adiecta*. Digo *indistintamente* pues lo esencial es

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid. San Agustín procede en la administración de los bienes de la *columba*, como instrumento de la misma, no como dueño. En algunas de sus expresiones, san Agustín parece identificar a la *columba* con la Iglesia. Pero adviértase que en todo el tratado sexto, explica “quare Deus per columbae speciem ostendere voluerit Spiritum Sanctum” (n. 1, col.1425) En el desarrollo del tratado repite: “Columba, id est, Spiritus Sanctus in specie columbae” (n. 13, col. 1431)

que salga de la órbita de la propiedad humana y entre en el dominio exclusivo de la transcendencia divina. Justiniano²⁹ da normas concretas de prelación para determinar el templo o entidad para hacer efectiva la entrega de los bienes eclesiásticos dejados en forma indeterminada. Nada se deja al mero arbitrio humano, cuando se trata de bienes cuyo dueño único es Dios.

El pensamiento agustiniano es claro, pero carece de la formulación propia de las figuras jurídicas. Con el papa Gelasio I se acerca la disciplina eclesiástica a la fijación canónica perpetuada en la edad media. En las epístolas 33, 34 y 35 del año 495, el Papa, libre ya de las preocupaciones del poder imperial, prescribe definitivamente la disciplina canónica sobre los bienes eclesiásticos. En la carta *ad Ioannem episcopum Sorarum* permite Gelasio que una señora noble por nombre Magetia entierre a un familiar suyo en el oratorio privado, pero sin consagración del mismo y sin asistencia de fieles: “publica frequentatione et processione cessante”³⁰. Magetia no quería renunciar a la propiedad del oratorio. El papa, sólo *humanitatis causa*, le permite esos actos privados de culto.

Al obispo Senecio le escribe sobre la fundación de una ecclesia levantada por Senilio en su finca, pero con una condición expresa;

“Es more convenit dedicari collata prius donatione sollemni quam ministris ecclesiae destinasse praefeti numeris testatur oblator; scriturus sine dubio, praeter procesionis aditum, qui ómnibus christianis debetur, nihil ibídem se proprii iuris habitorem”³¹.

Los términos son claros. La donación debe ser total e irrevocable, la renuncia absoluta y con destino a los ministros de la Iglesia en cuanto a ministros, no en cuanto a propietarios. El donatario es Dios. Las mismas instrucciones se dan a Herentencio obispo de Potenza (Italia)³². Las ordenaciones gelasianas determinan el carácter institucional de los bienes eclesiásticos dentro del derecho público de la Iglesia. La situación civilmente precaria de la Iglesia en los siglos anteriores había oscurecido el carácter público que les compete por su naturaleza a los bienes eclesiásticos por la perpetuidad de la *Roca* de Pedro y por la voluntad de los donantes. Es de importancia decisiva el carácter de derecho público de los bienes eclesiásticos, pues una de las características del derecho público es que sus administradores son meras causas instrumentales del legislador, que en último término es Dios.

²⁹ Tit 2

³⁰ Gelasio I, epist. 33, (edición de A. Thiel *Epistolae Romanorum pontificum genuinae*, Braunsberg 1867, 448)

³¹ L. c. epist. 34, p. 449

³² L. c. p. 449

A lo largo de la edad media no podían faltar tendencias egoístas mal avenidas con este carácter instrumental en la administración eclesiástica. El egoísmo de los señores territoriales hallaba en el *ius fundi* un pretexto para apropiarse las iglesias construídas en las fincas de su jurisdicción o propiedad. No es fácil determinar la extensión que alcanzó este abuso, descrito por el profesor Stutz de Bonn como institución germánica de carácter privado que se extendió por toda Europa³³. El padre Bidagor y otros autores han impugnado el origen germánico de esta forma administrativa desprovista de carácter institucional³⁴. La lucha del institucionalismo eclesiástico y del funcionalismo germanista es muy significativa, pues en el institucionalismo destaca el carácter instrumental de la administración, mientras que el funcionalismo se caracteriza por la eficacia que el hombre busca como causa principal de las decisiones. El padre Bidagor prueba que en España no llegó a triunfar la teoría de las iglesias propias, que tropezaron muy pronto con la actitud de los padres del primer concilio de Braga (572):

“placuit ut si quis basilicam non pro devotione fidei sed pro quaestu cupiditatis aedificat, ut quidquid ibidem oblatione populi colligitur medium cum clericis dividat, eo quod basilicam in terra sua ipse condiderit, quod in aliquibus locis usque modo dicitur fieri. Hoc ergo de cetero observari debet, ut nullus episcoporum tam abominabili voto consentiat, ut basilicam quae non pro sanctorum patrocinio, sed magis sub tributaria conditione est tributa, audeat consecrare”³⁵.

En el canon 5 del mismo Concilio se dan instrucciones sobre la dotación:

“Hoc tantum unisquisque episcoporum meminerit, ut non prius dedicet ecclesiam aut basilicam, nisi antea dotem basilicae et obsequium ipsius per donationem chartulae confirmatum accipiat. Nam non levis est ista temeritas, si sine luminariis vel sine sustentatione eorum qui ibi servituri sunt, tamquam domus privata, ita consecretur ecclesia”³⁶.

³³ Cfr. U. Stutz, *Das Eigenkirchenrecht, als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechtes*, Berlin, 1895

³⁴ R. Bidagor, “*La Iglesia propia*” en *España. Estudio histórico canónico*, Roma 1933 (Analecta Gregoriana 4).

³⁵ Canon 6; cfr. C. W. Barlow, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven 1950, Yale University, 120; cfr. Bidagor, L.c., 65.

³⁶ Ibid

Con estas normas parece haberse realizado la reconstrucción de la diócesis gallegas organizadas conforme al *Parochiale suevorum*, en consonancia con la disciplina de Gelasio I. El concilio de Lérida del 524 ó 546 había establecido una distinción importante entre iglesias diocesanas y monásticas, que se ha prestado a diversas interpretaciones y pudo ser motivo de antagonismos.

“Ea vero quae in iure monasterii de facultatibus offeruntur in nullo diocesana lege ab episcopis contingatur. Si autem ex laicis quisquam, a se factam basilicam consecrari desiderat, nequamquam sub monasterii specie, ubi congregatio non colligitur, vel regula ab episcopo non constituitur, eam a diocesana lege audeat segregare”³⁷.

La norma fundamental de la Iglesia es doble: por una parte no se deben admitir como donaciones hechas a Dios aquellas en que el dueño se queda con emolumentos temporales, Por otra parte, los bienes consagrados a Dios, deben conservar la índole primitiva de la donación. Si ésta se hizo con destinos monásticos, debe respetarse lo mismo que las iglesias diocesanas.

A este propósito se pueden citar las decisiones del canon décimo del segundo concilio de Sevilla (619):

“Decima actione poscentibus monasteriorum patribus, pari sententia statuimus, ut coenobia nuper condita in Baetica sicut et illa quae sunt antiqua, immobili et inconcusa stabilitate permaneant solidata. Si quis autem (quod absit) nostrum vel nobis succedentium sacerdotum, quodlibet monasterium aut vi cupiditatis spoliandum, aut simulatione aliqua fradis convellendum, vel dissolvendum, anathema effectus (...) Super hoc etiam universari Baeticae provinciae episcopi congregati, eundem sacri coetus eversorem a communione suspendant, convulsum monasterium cum rebus suis restaurent, ut quod impie unus subverterit, omnes pie reforment”³⁸.

Más tarde el cuarto concilio de Toledo (633) urgía las mismas normas con la mayor severidad. La oblación del monje era una donación en todo semejante a la de los bienes eclesiásticos:

“Monachum aut paterna devotio aut propria professio facit; quidquid horum fuerit alligatum tenebit. Proinde hi ad mundum

³⁷ Cfr. R. Bidagor, l. c. 54

³⁸ G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, 10, 560

reverti intercludimus aditum et omnem ad saeculum interdicimus regressum”³⁹.

Por otra parte los obispos no tenían sobre el monasterio más jurisdicción que la puramente pastoral:

“Nunciatum est praesendi Concilio, quod Monachis episcopali imperio, servili opere mancipatus et iura monasteriorum contra constitutiones canonum, illicita praesumptione mancipientur; ita ut pene ex Coenobio possessio fiat, atque illustris portio Christi ad ignominiam servitutemque perviat. Quapropter monemus eos (...) Monachos ad conversationem sanctam praemonere. Abbates aliaque officia instituere atque extra regulam facta corrigere. Quod si aliquid in Monasterii rebus tentaverint, non deerit illis sententia excommunicationis”⁴⁰.

Estos datos históricos aislados son nada en la inmensa historia de la propiedad colectiva, pero bastan para el fin que pretendemos de ilustrar históricamente el carácter eclesial de la pobreza colectiva, que lleva como rasgo distintivo la administración de la misma, a título de causa instrumental, no de causa principal.

No podemos seguir más la línea evolutiva de esta institución⁴¹. Estos rasgos fundamentales de la propiedad *eclesiástica* se pueden reducir generalizando, sin matizar demasiado la expresión, a estas cuatro:

1º. Que los bienes renunciados se hacen del dominio transcendente *exclusivo* de Dios, sea cual fuere la forma en que se hacen: a Cristo, a los santos, etc.

2º- Que los bienes son para toda la Iglesia, o para los pobres.

3º- Que las donaciones una, vez hechas, son irreformables e intransferibles.

4º- Los administradores actúan institucionalmente, como causas instrumentales.

Pasemos ya a san Ignacio y a Suárez, dos testigos más del árbol frondoso de la pobreza colectiva en el cristianismo.

³⁹ Canon 49

⁴⁰ Canon 51

⁴¹ Para encuadrar el pensamiento ignaciano en la historia de la pobreza, cfr. A. Delchard, “La genèse de la pauvreté ignatienne”: *Christus* 6 (1959) 464-486

3. La concepción de los bienes eclesiásticos en San Ignacio y en Suárez

La legislación de los concilios toledanos influyó en la estructura de la sociedad cristiana española medieval, que san Ignacio conoció perfectamente tanto en su casa señorial, como en la corte de Arévalo. Las dificultades, que más tarde se le presentaron y hubo de superar con ayuda de los grandes canonistas Guidiccione y Dal Pozzo, se referían directamente a la pobreza religiosa colectiva y no a la naturaleza de los bienes eclesiásticos. En las *Constituciones* se dan con extraordinario tacto las normas de la renuncia de los bienes, así para los candidatos de la Compañía *ante ingressum* como para los miembros de ella antes de la incorporación, siempre con el doble criterio de la absoluta libertad del renunciante y de la irrevocabilidad de la donación hecha a Dios. Antes del ingreso, el candidato puede disponer de sus bienes como cualquier propietario seglar, pero con la obligación derivada del dominio transcendental de Dios.

“7. G. Antes de entrar cada uno puede hacer de su hazienda lo que quisiere. Pero después de entrado, así de la eclesiástica, como de la seglar, debe disponer como a hombre que sigue vida espiritual conviene”.

“7 (...) el disponer sea conforme a los consejos de Christo nuestro Señor; pero queda a la devoción de cada uno el emplear su hazienda o parte de ella, más en una obra pía que en otra, como Dios nuestro Señor le diere a entender que más conviene para su divino servicio”⁴².

Ni antes de entrar ni después de entrado tiene el candidato obligación alguna de dejar nada de sus bienes a la Compañía. Pero quien sintiera devoción de hacer renuncia en favor de ella, debe “remitir este juicio al que tiene cargo de toda ella, si deben aplicarse a un lugar más que a otro, de la misma provincia... teniendo miramiento a los Reyes, Príncipes y Señoríos, cómo no se les dé causa alguna de offensión y venga a la mayor edificación de todos”. Antes de hacer renuncia, el renunciante es causa libre y principal para señalar el sujeto de la renuncia. Después de señalado el sujeto se atiene, como administrador instrumental, a las normas: una de ellas es que no le toca a él determinar disposiciones ulteriores sobre el uso de los bienes renunciados. En la Compañía ese cargo le toca al padre general, administrador universal de la Compañía.

⁴² Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, cit., 470 - 471: “Constituciones”, parte 3ª, capítulo 1, números 7, 7G y 9 [254, 256, 258]

Si el candidato o el religioso no se resigna a estas normas y “en él vienen inclinación a un lugar más que a otro, lo que es imperfecto, aunque remitiéndose podrán informar al prepósito general, o a quien tuviera sus veces, si pareciere que alguna imperfección se debe tolerar”.

Basten estos pasajes para probar la fidelidad de san Ignacio al principio general cristiano de la libertad absoluta del donante, que procede en su renuncia como causa principal de ella, no como instrumento de Dios. Un rasgo de fidelidad al principio de la irrevocabilidad de las donaciones sagradas es la pena de destitución del oficio que señala para el General, si incurriera en el pecado de “tomar las rentas de los colegios para sus gastos, o dar a quienquiera de fuera de la Compañía, o enajenar algunos bienes estables de Casas o Colegios”⁴³. Como instrumentos de Dios, no puede adoptar esas decisiones de propietario insubordinado o de invasor del dominio divino. Esta severidad de san Ignacio recuerda la del segundo concilio de Sevilla y la del cuarto concilio de Toledo, antes citados. Al mismo criterio responde este otro pasaje:

“El transferir o deshacer Casas o Colegios ya fundados, o convertir en uso de la Compañía Profesa la renta de ellos, no lo podrá hacer el Prepósito General, como se dixo en la quarta parte”⁴⁴.

Como atenuante de esta prohibición dice “alienar o deshacer del todo los Colegios o Casas ya erigidas de la Compañía, no lo pueda hacer sin la Congregación General”⁴⁵. Lo que haga la Congregación general será dentro de los límites concedidos por la Sede apostólica.

San Ignacio se abstuvo de redactar las normas acerca de las atribuciones del general para determinación del destino de los bienes legados a la Compañía⁴⁶. Una vez que el general es administrador universal de la orden, sería un contrasentido limitarle sus atribuciones. Pero tampoco pensó nunca que el instrumento de Dios pueda cambiar el destino de los bienes una vez incorporados a una obra pía, pues por sus propios principios espirituales sabía que estaban en poder de Dios inmediatamente, sin que al hombre le sea permitido decidir de cosas o bienes colocados bajo el gobierno da Dios⁴⁷.

⁴³ Ignacio de Loyola, *Obras completas*, cit. 582: “Constituciones”, 9, 4: 7 [774]

⁴⁴ “Constituciones” 9, 3: 18 [763]

⁴⁵ “Constituciones” 9, 3: 5 [743]

⁴⁶ “Constituciones” 9, 3: 6 [744]

⁴⁷ Cfr. J. M. Aicardo, *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Madrid 1932, v. 6, 378 ss, donde se recogen diversos datos sobre la dificultad experimentada por san Ignacio al principio, para determinar él la aplicación de los bienes destinados a la Compañía.

San Ignacio adoptó esta posición sin intervenir en la discusión que los grandes canonistas de su siglo, comenzando por Torquemada y Cayetano para terminar en Navarro, agitaban sobre el propietario de los bienes eclesiásticos. Suárez se ocupó de la controversia matizando las opiniones controvertidas. Torquemada y Cayetano habían defendido la postura, que Suárez llama *receptor in hoc tempore*, “quae docet huiusmodi bona esse sub dominio particulari Ecclesiae vel universalis, vel particularis respective ad ipsa bona, iuxta intentionem eorum, qui talia bona ecclesiis donarunt”⁴⁸. Esta observación de Suárez, más que su propia opinión, refleja la tendencia histórica a admitir en el derecho congregaciones religiosas centralizadoras de la propiedad, conforme a los últimos sistemas de la clasificación arriba copiada del padre A. Gutiérrez.

Navarro, en cambio, “docet omnia bona utriusque generis id est sacra, vel ecclesiastica immediate esse sub dominio Dei et Christi domini, non per metaphoram, sed per omnimodam proprietatem, ita ut nullus homo vel hominum congregatio habeat proprium dominium, sed tantum dispensationem cum maiori vel minori plenitudine potestatis, quam sententiam dicit esse communem consensum omnium catholicorum doctorum”⁴⁹.

Suárez piensa que la discusión “fortasse est quaestio de nomine”⁵⁰.

La sentencia de Navarro es “satis pia et probabilis” por cuatro razones, cuya fuerza probativa no se pone en discusión.

1ª Porque estos bienes se llaman *bona Dei, patrimonium Christi* en las fuentes civiles y canónicas. 2ª “Quia si aliquis homo esset dominus horum bonorum maxime esset Summus Pontifex apud quem est suprema potestas illa dispensandi (...) sed Summus Pontifex non habet proprium dominium etiam eorum, quae peculiariter sunt Ecclesiae Romanae... ex conc. romano”. 3ª Por autoridad del Papa Símaco: “non enim potest suo arbitrio haec

Más tarde, se avino a hacer tales aplicaciones, lo mismo que san Francisco de Borja. La actitud de san Ignacio recuerda la de los apóstoles en no querer mezclarse para nada en tomar tales decisiones. Una vez hecha la aplicación no hay indicio alguno para sospechar que san Ignacio se creyera autorizado a hacer cambios ni transferencias. Es significativa la razón última con la que se determina a no aceptar las ventas a que había renunciado. “17. Propio es de Dios nuestro Señor ser inmutable y del enemigo mutable y variable”, Ignacio de Loyola *Obras Completas*, cit., 299: “Deliberación sobre la pobreza” (1544), n. 15. Este principio válido siempre para el criterio de la Iglesia en toda clase de instituciones, lo es particularmente en el tema de la propiedad y de la pobreza, y san Ignacio lo pone como fundamento de la Compañía en el primero de los votos simples de los profesos.

⁴⁸ F. Suárez, *Conselhos e pareceres* II/II 285

⁴⁹ Id., 284

⁵⁰ Id., 285

bona expendere, seu alienare, sed tantum ut fidelis et prudens dispensator: ergo nec Ecclesia ipsa universalis”. 4º “Neque est inconueniens quod aliqua bona humana et temporalia sint extra dominium mortalium, quia fideles altiori mente quam humana, nempe per fidem operando illa Christo domino donare seu reddere potuerunt et voluerunt: et ipse quamvis per ministros suos illa acceptet inmediate, fit proprius illorum dominus”⁵¹.

Todo esto es verdad. Pero Suárez puntualiza las expresiones de Navarro en que se excede al excluir todo dominio humano de los bienes eclesiásticos. Comenzando por los objetos sagrados, aunque por la consagración o bendición se hallan *extra humanum commercium*, como los templos y vasos sagrados, y pertenecen *peculiari iure ad Christum Dominum*, “hoc tamen non obstat quominus sint sub dominio Ecclesiae vel communitatis ecclesiasticorum (...) quia nec Ecclesia aut communitates ecclesiasticorum eo ipso quod res istae consecratae sunt ex natura rei fiunt incapaces dominii circa materiam rei consecratae”⁵².

En los bienes inmuebles, como fincas y casas o derechos fructíferos como censos o réditos, es evidente que están *sub humano dominio modo dicto*, “quia sunt acquisita Ecclesiae vel communitati ecclesiasticorum iusto titulo, ut supponimus, et neque “Ecclesia neque ecclesiasticae personae secundum se et absolute loquendo sunt incapaces dominii, ut fide certum est, et inferius dicetur. Eadem ratio est de fructibus ecclesiasticis necessariis ad sustentationem ministrorum Ecclesiae, vel in pauperes et alia pia opera expensis, quia cum sint donata Deo et ordinata ad eius cultum et obsequium, sunt peculiari iure modo explicato sub dominio Dei, ut significavit conc. Trident. sess. 25, cap. 1º de reformatione prohibens episcopis ne res ecclesiasticas, quae, inquit, Dei sunt, consanguineis donent”⁵³. De aquí las normas prácticas:

“ideoque priora bona (=res sacrae) dici solent exempta ad humano commercio et usu; haec vero posteriora (=immobilia et mobilia) esse possunt in humano commercio, et ad ordinarios usus applicari, dummodo debito modo et cum pietate fiat (...). Quod si bona sunt immobilia vel pretiosa, peculiare habent privilegium, ut alienari non possint, nisi modo et ratione iure canonico praescriptis”⁵⁴.

⁵¹ Ibid.

⁵² Id., 286

⁵³ Id., 287s

⁵⁴ Id., 289

Adviértase la afirmación de que las personas eclesiásticas no son incapaces de dominio *secundum se et absolute loquendo*. Es una precisión necesaria. Las personas eclesiásticas, que *per se* no son incapaces de dominio. Hay personas eclesiásticas, que *per accidens*, por razones especiales, son incapaces de tal dominio, como lo veremos al tratar de la pobreza colectiva. De la pobreza individual no hay duda de ello. La incapacidad *secundum se* la excluye Suárez en el tratado *De iustitia et iure* recién publicado por Giers:

“Non omnes subditi pape, imperatori vel cuicumque regi supremo sunt incapaces dominii. Nec illi principes habent proprium et particulare dominium rectum bonorum omnium suorum subditorum (...) Primo: quia contraria sententia nullo nititur fundamento et parat viam omni iniquitati et iniustitiae (...) Et papa, licet habeat iurisdictionem ratione spiritualis protestatis, non tamen dominium nisi fortasse in propriis redditibus...⁵⁵.”

Resumiendo. Los bienes eclesiásticos *todos* pertenecen de algún modo especial a Dios. *Todos*, inmediata o mediatamente, son *eclesiales*, es decir para la Iglesia. Las comunidades eclesiásticas y religiosas *per se* no son incapaces de algún derecho de propiedad, más o menos limitado por el derecho canónico, respecto de tales bienes. Una limitación es siempre la voluntad del donante. Otra limitación es la capacidad de las mismas comunidades, que pueden estar excluidas a veces por el derecho, a veces por el voto especial de la pobreza colectiva.

Suárez hubo de intervenir en el asunto de la fundación real del Colegio de Salamanca. Ya en 1601 la reina doña Margarita prometió 200.000 ducados para erigir y dotar el colegio con suficiente capital para mantener 300 personas. En 1611, antes de morir, redactó un codicilo para hacer efectivas aquellas promesas, aunque sin las formalidades todas exigidas por las leyes de Castilla para los legados testamentarios. Se conservan dos respuestas en los *Conselhos e pareceres* de Suárez sobre este asunto, aunque los editores duden de la autenticidad suareciana de uno de ellos. Se trata de una suma que se debía de obtener del oro aportado en las galeras reales. Suárez mantiene la opinión de que aquella suma pertenecía a la obra pía prometida, aún antes de que entrara en la hacienda real, sólo por la promesa hecha a la obra pía, es decir al patrimonio sagrado:

“Se responde que sus altezas ningún derecho tienen a estos duzentos mil ducados. Lo primero, porque la reina N. S. nunca tuvo dominio dellos: porque se consideran antes de

⁵⁵ J. Giers, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez*,

consignarlos en la hazienza real a la obra pía del colegio, o después de consignarlos y aplicarlos. Si antes, se quedan en poder del rey N.S. como consta de las palabras de la facultad (dada por el mismo Rey). Si después, ya el dominio pertenece a la obra pía”⁵⁶.

En la colisión con las leyes de Castilla y las cargas de la Corona real, Suárez hace ver que sobre las unas y las otras están las exigencias de la ley natural en derechos adquiridos por dios en las donaciones voluntarias.

Por el mismo tiempo hubo de trasladarse Suárez a Oporto por encargo del colegio de Coimbra y del obispo de Oporto para solucionar los conflictos jurídicos existentes entre el colegio de Coimbra y el suprimido monasterio de Pedrozo, cuyos bienes habían sido transferidos a dicho colegio en tiempo de san Pío V. Gregorio XIII había resuelto varias dudas el uno de septiembre de 1584, pero volvieron a surgir otras dificultades en 1605 y 1607.

Suárez se basa en que Gregorio XIII “distingue en aquella iglesia conventual, otra de Igreja Parrochial, y declara que por la dicha unión y encorporación del dicho monasterio perdió toda la razón de Igreja conventual y por consiguiente extinguieron todas las obligaciones de cirimonias, solemnidades e offizios divinos, que en la tal Igreja en quanto era conventual avía, y sólo se conserva en razón de Igreja Parrochial, por consiguiente declara en ella se conservan las obligaciones de Igreja Parrochial, tanto en la cura de almas, quanto en los offizios divinos”⁵⁷.

La solución era idéntica a la aplicada para la incorporación de los monasterios extinguidos en la diócesis de Braga, S. Fins y S. Joao al ser anexionados al colegio de Coimbra. Suárez termina su dictamen diciendo:

“Mas pareceme a min que se podía encomendar al Vicario en la Visitación, que tuviese cuidado todos los años algún mes antes de la quaresma, de pedir al P. Rector del Colegio de la Compañía, que provea aquella Igreja de predicador y compañero que enseñe la doctrina como lo hace en otros monasterios unidos aquel colegio o por charidad o gratitud, sin otra obligación y sin hacer costa ninguna a los pueblos e vicarios (...) Sub censura en el Puerto a 16 de octubre de 1611”⁵⁸.

⁵⁶ F. Suárez, *Conselhos e pareceres* v.1, 390; cfr. ibid. 317-326, para la dudosa autenticidad, aunque concorde con la citada.

⁵⁷ Id., 331

⁵⁸ Id., 336

El año 1608 intervino Suárez en las discusiones suscitadas durante varios decenios en la Compañía por la interpretación de la congregación general tercera a la cláusula ignaciana arriba citada para los casos en que el renunciante quiere dejar sus bienes a la Compañía. Las constituciones dicen que la renuncia sea a favor de obras de la misma provincia. En la congregación tercera se dio una interpretación favorable a las provincias de Toledo y de la Bética, de donde procedían muchos candidatos estudiantes de Salamanca que ingresaban en Castilla. Esta provincia, que debía sufragar los gastos de las carreras de estos candidatos, se veía imposibilitada para sostener a sus estudiantes, si éstos no podían renunciar sus bienes a favor de Salamanca. Se conservan dos estudios dirigidos a la congregación de 1608, uno de ellos anónimo y el otro de Suárez, impugnando como poco equitativa la interpretación de la congregación tercera.

“Son cuatro las razones en que Suárez apoya su postura. Las dos primeras son interpretación del texto ignaciano. La tercera se funda en la equidad, pues nadie milita a sus expensas. Éste es el fundamento del derecho civil y canónico, por el que el monasterio es heredero de los que en él entran. La cuarta razón son los absurdos de la interpretación contraria, pues si se priva a las academias de los fondos de sus religiosos, estos no podrán ser recibidos en esa provincia, y perderán la vocación al regresar a sus casas, por los obstáculos de los parientes a su ingreso. Ésta parece haber sido la razón por la que Suárez entró en Castilla y no en la Bética. En suma, la opinión de Suárez parece fundarse en la inclinación y necesidades de los mismos que entran en religión⁵⁹.

Las ideas de san Ignacio y Suárez, elementales en el derecho público cristiano, están inspiradas en la fidelidad más acendrada al concepto tradicional de la propiedad eclesiástica colectiva. Por ser de institución de derecho público, está esencialmente ordenada al bien común de la Iglesia, no al bien particular. Es de función esencialmente social y más aún transcendental, pues se orienta al servicio divino, aunque no por medios de elección individual, sino conforme a las normas solemnes de la Iglesia. Este rasgo de transcendentalidad es una nota exclusiva del derecho de la Iglesia, que el derecho civil no siempre tiene en cuenta. Por eso el derecho público de la propiedad eclesiástica no coincide del todo con la materia análoga civil. Suárez y otros autores desarrollan extensamente esta diferencia entre los bienes profanos y los bienes eclesiásticos.

⁵⁹ Manuscrito inédito del Archivo de Loyola, s. 1ª, ser. 1ª, n° 21.

Bastaría lo dicho para el carácter público de la propiedad colectiva eclesiástica, pero además la propiedad eclesiástica está regulada lo mismo para su adquisición que para la administración por normas públicas, que excluyen todo negocio arbitrario y clandestino. La Iglesia tienen derecho a saber cómo se administran los bienes del patrimonio de Cristo. Por racional y ventajoso que en determinadas circunstancias sería comercialmente un negocio, más aún por ventajoso que parezca aun para la gloria de Dios, la Iglesia tiene normas, como el respeto a la voluntad de los donantes y la irrevocabilidad de los donativos hechos a Dios, que no se pueden soslayar lícitamente. Sólo en caso de necesidad son posibles las supresiones de corporaciones, de obras pías o fundaciones o sus traslados totales o parciales, como hemos visto en los casos estudiados en Suárez.

Dentro de la fidelidad abosuta a la doctrina tradicional que ha pasado hasta el derecho eclesiástico actual⁶⁰. Los principios ignacianos y la doctrina de Suárez permiten establecer una gradación jerárquica entre las clases de dominio y de propiedad, que Suárez desarrolló dogmáticamente al atribuir a Dios el dominio transcendente, a Cristo en cuanto hombre el *dominium excellens* universal, y al hombre el dominio temporal⁶¹, que en el cristiano debe ser sólo administrativo, como instrumento divino o causa principal. Sobre estos principios se levanta la doctrina económico-social, que “es una parte integrante de la concepción cristiana de la vida”⁶² y por lo tanto, obligatoria cuando el evangelio o la jerarquía se pronuncia en la materia.

Como indicamos al principio, las normas del evangelio tienden a la edificación de la Iglesia, pero esa edificación puede obtenerse por actos directamente *per se* eclesiales, o por actividades honestas indirecta y ocasionalmente eclesiales. En las primeras, el hombre es sólo causa instrumental, cada uno dentro de su esfera y grado evitando el “plus sapere quam oportet sapere... unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei” (Rom 12,3). Todos los ejercicios ignacianos tienden a ofrecerse al Señor para hacerse el hombre mero instrumento divino eclesial, como un ser puramente funcional de la institución divina que es la Iglesia. En cuanto a Suárez, como es sabido, uno de los principales elementos de su sistema doctrinal es la capacidad de todo ser creado para ser elevado como instrumento a una acción externa, que no repugne, incluso sobrenatural. Los bienes materiales son, por tanto, extrínsecamente elevables por Dios a la edificación de la Iglesia.

⁶⁰ Código de derecho canónico (1917) canon nº 1499

⁶¹ F. Suárez, *De incarnatione*. Disputatio 58, s. 2; 18, 466-469

⁶² Juan XXIII, Encíclica. *Mater et Magistra* AAS (1961) 453s

Pero tanto san Ignacio como Suárez suponen explícitamente que Dios puede contentarse con la sola oblación, dejando a las causas segundas obrar como causas principales. Así, los bienes temporales renunciados en favor de una congregación religiosa, sin devenir instrumentos divinos, pueden realizar una acción importantísima en el crecimiento y conservación de la Iglesia. Pero son dos caminos diversos. San Ignacio y Suárez aspiran a la total instrumentalidad divina, reconociendo que en muchos casos puede quedar la propiedad de los bienes sagrados en manos de hombres religiosos y santos

4. La pobreza de la Compañía

Dios, artífice supremo de su gloria, toma a veces por Sí mismo los instrumentos de su glorificación. Así los miembros del cuerpo místico son instrumentos del Espíritu Santo. Otras veces Dios forma artífices creados que procuren la gloria divina con sus talentos recibidos. ¿Qué carácter le corresponde a la Compañía en sus actividades por la gloria divina? Es mero instrumento eclesial, como los apóstoles y la jerarquía, o es un artífice que procede como causa principal mediante las casas y bienes de su propiedad? A esta pregunta debemos contestar examinando las bulas funcionales del Instituto.

Pablo III había señalado, con la ayuda del gran canonista Guidicione conforme a los deseos de san Ignacio y sus compañeros, las líneas fundamentales de la pobreza colectiva de la Compañía en 1540. Diez años más tarde, confirmó y aclaró Julio III las mismas bases asesorado por el canonista Dal Pozzo. Es instructivo cotejar ambas bulas fundamentales.

Regimini militantis Ecclesiae 27 septiembre 1540	Exposcit debitum 21 julio 1550
“Non solum privatim, sed neque etiam communiter possint pro Societatis sustentatione aut usu, ad bona aliqua stabilia, aut ad proventus seu introitus aliquos, ius aliquod civile acquirere; sed sint contenti usum tantum rerum sibi donatarum, ad necessaria sibi comparanda, recipere. Possint tamen habere in	“Non solum privatim, sed neque etiam communiter possint Professi vel ulla eorum domus aut Ecclesia ad aliquos proventus, redditus, possessiones, sed nec ad ulla bona stabilia, (praeter ea quae opportuna erunt ad usum proprium et habitationem) retinenda, ius aliquod civile

Universitatibus Collegium seu Collegia, habentia redditus, census seu possessiones, usibus et necessariis Studentium applicandas; retenta penes Praepositum et Societatem omnimoda gubernatione, seu superintendentia super dicta Collegia et praedictos Studentes, quoad Gubernatoris seu Gubernatorum ac Studentium electionem (...); sic tamen ut neque Studentes dictis bonis abuti, neque Societas in proprios usus convertere possit, sed Studentium necessitati subvenire⁶³.

acquirere, rebus sibi ex charitate donatis ad necessarium vitae usum contenti, (...) possit Professa Societas ad studiorum commoditatem, Scholarium habere Collegia, ubicumque ad ea construenda et dotanda e devotione aliqui movebuntur; quae simul atque constructa et dotata fuerint (non tamen ex bonis, quorum collatio ad Sedem Apostolicam pertinet), ex nunc Auctoritate Apostolica erigi supplicamus, seu pro erectis haberi; quae Collegia possint habere redditus, census seu possessiones, usibus et necessitatibus studentium applicandas, retenta penes Praepositum vel Societatem omnimoda gubernatione seu superintendentia super dicta Collegia et praedictos Studentes, quoad Rectorum seu gubernatorem ac Studentium electionem (...); ut neque Studentes dictis bonis abuti, neque Societas Professa in proprios usus convertere possit sed Studentium necessitati subvenire⁶⁴.

En estas dos bulas fundamentales están trazados los rasgos de la pobreza individual y sobre todo de la pobreza colectiva de la Compañía. La bula *Ascendente Domino* de Gregorio XIII no se refiere a este aspecto de la Compañía, como tampoco la bula *Exponi nobis* encaminada a facilitar al General algunos negocios jurídicos, pero siempre *ad evidentem utilitatem domus vel collegii*.

⁶³ *Monumenta ignatiana*, Constitutiones Societatis Iesu, 3-1 Roma 1934, 29-30 (MHSI 63)

⁶⁴ *Ibid*, 379-380

Pablo III y Julio III distinguen con claridad entre la Compañía, incapaz de poseer bienes estables, ni rentas, etc., pero capaz de tener colegios o casas de formación de estudiantes, los cuales colegios pueden poseer bienes muebles e inmuebles con rentas, y *a nombre* de los cuales puede el General o sus delegados firmar ventas y contratos en calidad de administrador de ellos, nunca para provecho propio o de la Compañía profesa. La Compañía es pobre privada y colectivamente.

Con esto es claro que la palabra *habere* se emplea en diversos sentidos cuando se refiere a la Compañía y a los colegios. Aquélla puede tener la superintendencia y el gobierno, como lo podían tener los obispos en algún sentido respecto de los monasterios, según los concilios de Sevilla y de Toledo arriba citados; pero no pueden tener la propiedad de los bienes materiales. Los colegios, en cambio, no tienen la autonomía gubernativa respecto de la Compañía, pero tienen el derecho de propiedad de que aquélla es incapaz. Dentro de la legislación y figuras canónicas tradicionales de la Iglesia las bulas de Pablo III y Julio III no ofrecen dificultad en este punto. Cabe una pequeña ambigüedad en el uso de la palabra *colegio*, que se puede entender como persona jurídica tanto *colegial* como *no colegial*; es decir en el caso primero como entidad puramente jurídica, a saber cómo el cabildo catedralicio, y en el segundo como un conjunto de bienes raíces fundamentales de una fundación u obra pía. Lo probable es que en las bulas tengan un sentido cumulativo: el colegio es ambas cosas, aunque en realidad se puedan separar, como ocurría en los monasterios extinguidos de Pedrozo, San Fins y San João estudiados, incorporados por los papas al colegio de Coimbra. En el diccionario de Covarrubias (1611) se le asignan ambos sentidos, el jurídico de *congregación* y *compañía* y el de “casas instituidas para criarse en ellas hombres bien nacidos”.

Para la claridad de estos documentos constitutivos de la Compañía, solicitados y aceptados por san Ignacio, podría parecer superfluo discutir sobre la mente del fundador de la Compañía en cuanto fundador. El que personalmente tuviera algunos conceptos más o menos oscuros sobre la pobreza colectiva tendría un interés puramente anecdótico sin consecuencias jurídicas. A nuestro juicio, el pensamiento está bien claro, y aunque no tenga fuerza de ley, ayuda para comprender el derecho básico de la Compañía que está en sus bulas pontificias fundacionales. Ni el general ni las congregaciones generales pueden mudar lo más mínimo los rasgos institucionales de la orden. Recientemente se ha querido ver un punto discordante de gran transcendencia entre las bulas de Pablo III y Julio III, en la frase de la última: “sed neque ulla bona stabilia, praeter ea, quae opportuna erunt ad usum proprium et habitationem”. Apoyado en esta frase ha deducido el padre Ignacio Gordon, que “cierto, es sentencia probable que los Profesos, en cuanto constituyen la Compañía Profesa, tienen

dominio en común de todos los bienes estables, “*quae opportuna erunt (...)*”. En este caso la bula de Julio III no sería una confirmación sino una radical modificación (acaso destrucción) de la Compañía aprobada por Pablo III⁶⁵.

Gramaticalmente el *praeter ea*, puede significar *praeter eas res, praeter ea bona stabilia*. Si sólo se atiende a la yuxtaposición *stabilia, praeter ea*, se diría que *praeter ea* se refiere a *bona stabilia*. Pero al interpretar no sólo se tiene en cuenta la proximidad de los términos sino también la significación lógica de la frase. En las Constituciones (6, 2:5), se dice: “No solamente pero ni posesiones tengan las Casas o Iglesias, fuera de lo que para su habitación y uso...”. El *fuera de lo que es* igual al *praeter ea quae*. En la otra interpretación, la Compañía tendría derecho a poseer todos los bienes estables oportunos, como cualquier persona o entidad seglar, que nunca retiene bienes estables o inestables que no crea oportunos. En el primer caso, en cambio, la oportunidad se refiere a retener las cosas necesarias en la vida conforme a la conclusión de la frase: “*rebus sibi ex caritate donatis ad necessarium vitae usum contenti*”. Esta segunda interpretación concuerda con el resto de la bula. La primera es incompatible con el contexto, y destructiva de toda pobreza evangélica y no evangélica. Sirviéndonos de una expresión moderna, podría decirse que la bula de Julio III permite expresamente un *régimen de subsistencia*, pero no un régimen de *producción*, a la Compañía y sus casas profesas.

5. La mente de San Ignacio

Las Constituciones de san Ignacio son posteriores a la fundación de la Compañía. San Ignacio las escribió para “que ayuden para mejor proceder, conforme a nuestro Instituto, en la vía comenzada del divino servicio”. Son, por lo tanto, Constituciones que se basan en el *instituto* ya fundado canónicamente, e interpretan y desarrollan, sin salir de las bulas, la legislación de la Compañía conforme al espíritu con que fue fundada. Separar la espiritualidad contenida en las Constituciones de las bases jurídicas de las bulas, sería algo así como separar el espíritu evangélico y las disposiciones eclesiásticas, como dos elementos no sólo distintos sino perfectamente separables.

A pesar de estas consideraciones, últimamente se han formulado objeciones contra la cohesión del pensamiento ignaciano, partiendo de varios pasajes de sus Constituciones⁶⁶. Las principales son las siguientes.

⁶⁵ Cfr. I Gordon, “El Sujeto de dominio de los Colegios de la Compañía de Jesús en la controversia alemana sobre la restitución de los Monasterios”: ATG 16 (1953) 49.

⁶⁶ El padre Gordon refuta a Laymann, cuando dice que la Compañía, por ser un *corpus*

“Luego en siendo entregado algún Colegio a la Compañía...”. La traducción latina tiene *in possessionem venire*. La traducción es ambigua. Pueden entregarse sólo derechos jurisdiccionales sin entrega de la propiedad.

“La posesión de los Colegios con lo temporal que a ello toca, tomará la Compañía, poniendo Rector (...); el cual tomará cargo de conservar y administrar las cosas temporales (...); el cual no pudiendo convertir en uso suyo ni de algunos parientes suyos, ni de la Compañía Profesa las cosas temporales de los Colegios...”⁶⁷.

Respecto al *in possessionem venire*, la dificultad carece de base. En un grabado que tenemos delante, la leyenda dice así: “El 23 de noviembre de 1958 Juan XXIII, como Obispo de Roma, tomó posesión de su Catedral, San Juan de Letrán”. En la foto se ve al Papa que, siguiendo un rito antiquísimo, toma posesión simbólica de la basílica poniendo sus manos sobre las llaves de la misma “que le son presentadas por el cardenal-arzobispo Luis Masella”⁶⁸.

La cláusula copiada de las Constituciones tiene el mismo sentido que esta leyenda. El Papa toma posesión poniendo las manos sobre las llaves (=símbolo de jurisdicción y gobierno) y la Compañía lo hace poniendo rector, que administre y gobierne. Sería grotesco pensar que una toma de posesión de una catedral, de un colegio, de un gobierno civil, lleva consigo la adquisición del derecho de propiedad sobre los bienes muebles o inmuebles de aquello cuya posesión toma.

En el pasaje ignaciano se distingue cuidadosamente el colegio (entendido como *fundación*, no como comunidad o persona colegial) y lo temporal que toca al colegio. En la declaración de la letra C añade san Ignacio: “Y del mismo Preósito o a quien él cometiére el recibir lo que se diese a los tales Colegios para la sustentación y aumento dellos en las cosas temporales”.

con sus escolares, es propietaria de los colegios fundados por ella. Refuta también a Mangioni y Crusius que niegan tal propiedad de la Compañía, y sigue la interpretación de Veihelin, patrocinada por Hoffaeus y Nicasio, según los cuales la propiedad de los colegios pertenece a la Compañía, conforme a los párrafos ignacianos citados en el texto. El padre Gordon supone que san Ignacio tiene pasajes favorables para las dos tesis, posición que sería modificativa de la Compañía. A nuestro juicio, los intérpretes del siglo XVII no tuvieron en cuenta la heterogeneidad de la Compañía de que habla Suárez. En ella hay personas colegiales, todas incapaces de propiedad, y personas no colegiales (pías fundaciones, colegios) capaces de propiedad.

⁶⁷ “Constituciones” 4, 1:4 y 4, 2:5

⁶⁸ A. Galter, *El nuevo Papa Juan XXIII*, Madrid 1958, 200

Los colegios son, por lo tanto, los que reciben y aumentan como personas morales, verdaderos sujetos de derechos y obligaciones, aunque gobernados y administrados por la Compañía. Todas las frases están formuladas aquí con la precisión de un canonista profesional, que está describiendo el régimen de una pía fundación, que la Compañía no funda, ni dota, ni erige, sino que recibe plenamente constituida para administrarla y gobernarla.

Lo mismo se diga del pasaje primero del mismo capítulo segundo: “Acerca del admitir los Colegios que se ofrecen libremente a la Compañía, para que en todo disponga dellos conforme a sus Constituciones...”. La persona moral de un Colegio se admite como se admite la persona física de un candidato, sin que en ninguno de los casos adquiera la Compañía derecho de propiedad sobre la persona que admite⁶⁹.

La misma precisión se advierte poco antes (“Constituciones” 4, 1:4): “Luego en siendo entregado algún Colegio a la Compañía, el Prepósito General avise a todas partes della universalmente...”. No se dice que se entrega a la Compañía los bienes con los que pueda fundar un Colegio, sino el Colegio mismo al cual pertenecen los bienes necesarios para su sustento. Lo que se entrega es una persona moral. Lo mismo que cuando un candidato se entrega a la Compañía. En ninguno de los dos casos se entregan a ella los bienes materiales poseídos en propiedad por las personas que se le entregan. El caso es análogo, con la diferencia de que el Colegio no hará ni puede hacer renuncia de sus bienes materiales, mientras que el candidato, antes de hacer la profesión, habrá de renunciar a sus bienes en favor de los pobres, entre los cuales se podrán considerar obras o colegios de la Compañía, pero nunca la misma Compañía.

⁶⁹ Sobre el concepto de la personal moral, cfr. “Persona e institución”: *Estudios de Deusto* 7 (1959) 41, donde recogemos la definición de G. Michiels, *De personalitate morali*, Roma 1953 (Analecta Gregoriana 69), 4 “Persona moralis, tum collegialis tum non collegialis, a legislatore concipitur tamquam *ens realiter existens* essentialiter constans *ex pluralitate quadam*, personarum physicarum scilicet vel rerum, ad determinatum finem ecclesiasticum, religiosum vel charitativum Ecclesiae proprium permanentemente esse sequendum provisum, *cui qua subiecto* (reali, metaphysico, iuridico, ideali, ficto, iuxta diversas theorias a diversis Auctoribus propugnatas) *per se stanti et in se uni, unico et indivisibili*, an elementis realibus concretis (personis physicis vel rebus) quae eius substratum materiale actualiter constituunt formaliter distincto, ab auctoritate ecclesiastica publica agnita est *determinata summa iurium et obligationum in Ecclesia, cum capacitate iuridica omni subiecto iurium propria*”. Estas notas se hallan especialmente en el Código de derecho canónico, cánones 87 y 99, y son resultado de la tradición canónica constante de la Iglesia. Suárez supone la realidad de estos entes jurídicos como lo probamos en “La realidad jurídico moral. Esquema Histórico”: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 1 (1967) 3-29.

Tales son los pasajes aducidos como *loca graviora* por Fine⁷⁰. La dificultad surge, en efecto, si se considera a los colegios como meros conjuntos de bienes materiales cotizables en dinero; pero se disipa totalmente en cuanto se los considera como personas morales. Los esquemas “Para fundar colegios” de 1541- 1544 confirman esta interpretación, como se puede ver por los párrafos siguientes, más significativos:

1541

2. Primeramente, si Dios nuestro señor, para su propio honor, servitio y alabança nos diese algunos benefactores para fundar algún collegio o algunos, el fundador de tal collegio, dando orden probeyese que el dicho collegio tubiese dominio sobre sus rrentas y possessiones para nutrir estudiantes, de modo que del collegio fuese rrecibir dineros, possessiones y rrentas, y hazer pleytos, quando fuese necesario para la conservación de lo que le perteneçe.

3. Que el fundador ponga que la Compañía no pueda in eternum dar ni recibir ninguna rrenta o otra cosa que al tal collegio pertenesce, para convertir en propios vsos ny en alienos, ny de vna manera ni de otra.

1544

1. Primeramente, Dios nuestro Señor por la su infinita y summa bondad ordenando y elegiendo para su propio servicio, alabança y gloria algunas buenas personas, que fuesen fieles y dignos instrumentos de la su divina magestad para fundar algún collegio, collegios o casas “para escolares pobres”, el fundador de tal collegio o collegios deue seer en dar orden y proueer que “en el tal” collegio “se ponga” un primario o rector, “el cual” tenga todo dominio sobre sus rentas y possessiones para nutrir escolares de modo que del Collegio sea reçeibir dineros, possessiones y rentas, y “defender y procurar su derecho en iuyzio”, quando fuese neçesario para la conservación y defensión de los que le pertenece.

⁷⁰ Ius regulare quo regitur societas Jesu, p. 467. El padre Fine (p. 465), basado en estos pasajes y en su interpretación a los comentarios de Nadal, cree que la Compañía toda, especialmente la profesa, es el sujeto de dominio de los bienes de sus casas. Suárez, según Fine, defiende que las casas son poseídas por sus comunidades. No creemos exacta ninguna de estas dos interpretaciones, como se desprende del examen de los pasajes.

4. El fundador ponga a la Compañía por superintendente cerca el tal collegio para quitar y poner todos oficiales y rregidores y otras personas (...).

27. ... si Dios nuestro Señor por algún su especial instrumento nos diere alguna casa, es nuestra intención que la casa pueda tener rrenta para ella misma, es a saber, para la sacristía, adornamiento de la casa, botica, librería, fuego y ajuar della, como en vn hospital bien ordenado sería aver todo lo necessario en él para los viandantes

29. Sy algún fundador fundare alguna casa assi rrentada (...) sy alguno pidiere la casa o la renta della y quisiere hazer pleyto, que la ciudad o la persona principal le rresponda, y si tiene derecho lo defienda, si le pareciere. Si la ciudad o algunos quisieren echar fuera de la casa y de la rrenta della a la Compañía; que la Compañía tenga paciencia, como no tenga derecho a ella.

2. Asimismo el fundador ponga que la Compañía no pueda in eternum dar ni recebir renta “alguna, ni otra cosa estáble ni mobile” que al tal collegio “pertenezca”, para conuertir en propios husos ni en alienos, ni de una manera ni de otra.

3. El fundador ponga a la Compañía por superintendente cerca el tal collegio, para quitar y poner todos rectores, preceptores, escolares, oficiales y todas otras personas (...)⁷¹

Con razón advierten los editores que el número 27 refleja la mente de san Ignacio y sus compañeros el año 1541, al recibir la bula *Regimini militantis Ecclesiae*, y que el número 29 aparece tachado mucho más tarde. Todo ello revela cómo San Ignacio, siempre fiel al pensamiento de que la Compañía no tuviera derecho jurídico de propiedad sobre cass y colegios, lejos de mitigar el primer plan, lo hizo aún más riguroso el año 1544, con ocasión sin duda de las ilustraciones conservadas en el *Diario*.

⁷¹ Monumenta ignatiana, op. cit., 49-65 y Prolegomena LXVIII-LXXVI

A este criterio de rigor responde el capítulo dedicado a la pobreza⁷², que comienza por la exposición de los motivos en que se funda la máxima austeridad, especialmente en la pobreza institucional, firme muro de la religión, defensa y reparo, que el enemigo de natura humana trata de debilitar a toda costa. San Ignacio no duda en aludir a las luces especiales recibidas por los primeros fundadores, y por lo tanto, por él mismo en este punto. Ello le mueve a instituir el voto de no alterar ni en la Congregación general ni de otro modo lo relativo a la pobreza en las Constituciones, a no ser tal vez para estrecharla (nº 1). De nuevo prescribe la incapacidad de las casas para recibir renta, ni siquiera para la sacristía. Y caso de que algún fundador quisiera dejar algo para la fábrica, que no disponga de ello la Compañía (nº2). Los profesos no pueden vivir en los colegios a no ser para trabajar en ellos (nº3). En cuanto los colegios, que no necesiten del trabajo de los coadjutores, estos “no deberán residir en ellos, sino en Casas de la Compañía, como de los Profesos se ha dicho” (nº 4). Es decir que los colegios no son casas de la Compañía formada, o de los que están formados, sino de instituciones donde trabajan los de la Compañía para bien de los colegios. “No sólo rentas, pero ni possessiones algunas tengan las Casas o Iglesias de la Compañía, fuera de lo que para su habitación y uso necessario o conveniente fuese” (nº 5). Cualquier cosa estable que reciba, debe ser vendida en la primera oportunidad para socorrer a las necesidades de los pobres de la Compañía o fuera della. Tales son las principales disposiciones relativas a la pobreza institucional de las casas. Siguen otras disposiciones respecto a la práctica individual de la misma.

La mente de san Ignacio parece suficientemente clara respecto de la incapacidad de la Compañía para poseer bienes rentables. Se ha aducido en contra de esta interpretación obvia y directa una objeción indirecta de la renuncia de la Congregación general segunda (decreto 33), suponiendo que en ella la Compañía no renuncia a la capacidad de *poseer* bienes estables, sino a la de *poseer* bienes estables de cuyas rentas pueda vivir la Compañía profesa. Tal interpretación no distingue la habitación y uso (que es algo funcional) y las cosas mismas sustantivas. El *tener* (habere) una habitación (disponible) en una casa no es poseer una habitación de la casa. Hay becas y oficios que dan derecho a habitación sin dar derecho alguno de propiedad. El derecho a poseer en propiedad no tiene fundamento en el texto del decreto ni en la concesión del Concilio tridentino. El tenor de ambos textos es como sigue:

“Concedit Sancta Synodus monasteriis et domibus tam virorum
quam mulierum et mendicantium, exceptis domibus Fratrum
Sancti Francisci Capuccinorum et eorum, quibus etiam aut ex

⁷² “Contituciones” 6, 2

constitutionibus suis erat prohibitum, aut ex privilegio Apostolico non erat concessum, ut deinceps bona immobilia eis possidere liceat. Quod si aliquae loca ex praedictis quibus auctoritate Apostolica similia bona possidere permissum erat, eis spoliata sunt, eadem omnia illis restituenda esse decernit...⁷³.

La decisión de la Congregación segunda, decreto 33, es como sigue:

“Cum Conc. Tridentinum (...) facultatem dederit omnibus religiosis, exceptis observantibus Minorum et Capuccinis, habendo bona immobilia in communi, non obstantibus quibuslibet Constitutionibus eorum; propositum fuit Congregationi, an restringendo paupertatem, placeret cedere iuri cuiusque ad habenda bona immobilia in Domibus Professorum, quod ex decreto Concilii praedicto nobis esse acquisitum. Et placuit magno consensu Patribus, ut cederemus cuicumque iuri ex Concilio nobis proveniente: et iuxta nostrae Constitutiones et vota, quae post professionem emittuntur, paupertatem in Professis ac ipsorum domibus retineremus”.

La uniformidad de los padres congregados, entre los que se hallaban además de Laínez, Nadal y los testigos más acreditados del pensamiento ignaciano, constituyen una prueba decisiva contra los que atribuyen a Nadal y otros jesuitas insignes del tiempo de san Ignacio, la doctrina de que la Compañía tiene la propiedad de los bienes estables de sus casas y colegios. Para entonces se habían fundado diversos colegios de la Compañía. Los padres congregados tenían experiencia personal del gobierno o superintendencia de aquellos colegios, gobernados por la Compañía, sin que fuera ella propietaria de los bienes patrimoniales del colegio.

Un caso notable de fundación modelo era el de la Universidad de Évora el año 1559. En sus preparativos habían intervenido, además del cardenal Infante y el general padre Laínez, los padres Miguel de Torres, Luis González de Cámara y Gonzalo Vaz de Melo. En la inauguración, el obispo de Évora en nombre del cardenal don Henrique, se levantó “con la preocupación del Cardenal en la mano, estando presente un notario apostólico, y entregó de parte de su Alteza la posesión de la Universidad a la Compañía en manos del Dr. P. Torres...”⁷⁴.

⁷³ Concilio de Trento, sesión 25, c.3

⁷⁴ Carta del P. Baltasar Barrera, 27 de noviembre de 1559; MHSI, *Litt. quadrim.* 6, 392 s

En la bula *Cum a nobis* se explica el alcance de la frase *entregar la posesión*, que ha sido la piedra de escándalo para atribuir a san Ignacio y Nadal la doctrina de que la Compañía tomaba la propiedad de los bienes inmuebles de los colegios. En realidad, la Compañía sólo tomaba la carga de las clases y la parte disciplinar. La parte jurídica y la propiedad de los bienes quedaban en manos del cardenal Infante y de sus sucesores, quienes por su carácter real podrán ser sujetos del *dominium altum* propio del Estado. En realidad, la universidad y los colegios era personas morales autónomas, colegiales o no colegiales según se consideren como conjuntos de personas físicas integrantes de la universidad o como el conjunto de la dotación y de sus fines.

6. La doctrina suareciana sobre la pobreza colectiva

El 31 de agosto de 1592 escribía el general padre Aquaviva a Suárez y Molina exhortándoles a que defendieran el *instituto* de la Compañía contra los numerosos ataques de que era objeto. Molina comenzará el año siguiente la publicación de sus seis tomos *De iustitia* que le han dado renombre duradero entre los juristas. Suárez había explicado en Roma la misma materia, recientemente editada por Giers, y había explicado otras materias jurídicas como *De bello*. Una y otra le habían colocado ya entre los más famosos tratadistas de Derecho canónico y civil, aun veinte años antes de la publicación de su tratado *De legibus*. A 25 de octubre de 1593 escribía de nuevo Aquaviva a Suárez sobre el mismo encargo. Resultado de los trabajos de Suárez fueron los cuatro volúmenes *De religione*, en el último de los cuales se ocupa especialmente del *instituto* de la Compañía. Desde el generalato de Vitelleschi, que estudió con la mayor escrupulosidad la obra de Suárez, su escrito sobre el *instituto* es considerado como el comentario más clásico acerca de la Compañía. Hoy es preciso recordar estas circunstancias históricas de la obra suareciana, una vez que ha habido trabajos dirigidos a demostrar el desacuerdo doctrinal de Suárez con Nadal y posiblemente también con Laínez, para dejar como cosa probada en último término que san Ignacio dejó fundada la Compañía sobre la base de una doctrina incoherente en materia de pobreza.

Más aún, en una reciente publicación se ha tratado de demostrar con gran lujo de textos paralelos, que Suárez depende de Ribadeneira en numerosos pasajes relativos a la pobreza⁷⁵. Es cierta la interdependencia entre Suárez y la obra de Ribadeneira *Tratado en el cual se da razón del Instituto de la*

⁷⁵ I. Gordon, *Valores canónicos del P Ribadeneira*, Granada 1932

Compañía, como lo prueba la coincidencia de unos doscientos textos jurídicos estudiados por Ignacio Gordon. También es cierto que Ribadeneira publicó este libro en 1605 veinte años antes que el volumen cuarto *De Religione* de Suárez. Pero no es menos cierto que Ribadeneira escribía en 1587 al cardenal Quiroga sobre las mismas materias sin que delate más conocimiento canónico que cinco bulas relativas a la Compañía. En otra, al mismo Quiroga, se han añadido por otra mano unas consideraciones canónicas sobre las rentas eclesiásticas, sin que aparezca por ningún lado la menor familiaridad con el derecho eclesiástico y el civil. Más aún, en la obra de 1605 incurre en deslices como considerar entre las consideraciones extravagantes el breve de Gregorio XIII *Quum pro munere pastoralis* con otros descuidos que delatan no haber comprendido bien los apuntes de Suárez que estaba manejando. Lo único que se deduce de este incidente es que Ribadeneira, gran admirador de Suárez, acepta su doctrina como auténtica interpretación de san Ignacio. Ribadeneira estaba capacitado, tal vez como ninguno, para apreciar la fidelidad a los principios ignacianos de Suárez. Baste aquí esta indicación sumaria, que ampliamos en otro lugar.

La ventaja que Suárez lleva a Nadal y otros intérpretes ignacianos consistía principalmente en su clara idea acerca de la naturaleza de la propiedad de los bienes y de las personas eclesiásticas. En este punto halla Nadal dificultades nocionales y no precisamente prácticas, para cuya solución se había preparado Suárez desde los estudios jurídicos cursados antes de su entrada en la Compañía e iluminados más tarde por su visión filosófica y teológica del mundo.

Suárez divide en tres partes la cuestión de la pobreza de la Compañía en el tratado décimo *De Religione*, libro 4º. En los capítulos 4-8 explica la pobreza particular o individual de las personas. En los 9-10 explica la pobreza de las casas profesas, sometiendo a un análisis claro las diferencias entre la bula de Pablo III y la de Julio III, que es la definitiva. Según ella: “revera domus professa est capax alicuius dominii in communi, nimirum earum rerum mobilium quae ad actualem usum, habet (...). Idemque censendum est de dominio illius rei immobilis quae *solum* ad aliquam recreationem religionis necessariam inserviat, non vero ad reditus et proventus, ex quibus religiosi sustentur”⁷⁶.

A continuación añade Suárez una doble declaración, que responde a la distinción ente el dominio de propiedad y el dominio de jurisdicción, con el poder administrativo anejo a la jurisdicción.

⁷⁶ *De instituto societatis Iesu*, IV c. 9, 1; 16, 745. El *solum* que destacamos nosotros contiene una limitación radical. El mero habitar es modo de usar, que puede ser en forma de huésped, sin ningún derecho más que el de ocupar un aposento, sin derecho a alquilarlo ni venderlo, como puede hacerlo el dueño cuando le parezca oportuno.

“Quamvis autem horum bonorum dominium habeant professae domus, plenam autem administrationem non habent, sed in Praeposito Generali praecipue residet, propter perfectam subordinationem et monarchicum regimen, quod Societas profitetur, et ideo contractus, qui de his rebus in domibus professis non a conventu nec nomine eius, sed a Superiore nomine Generalis fiunt, tertia parte Constitutionum, cap. 3 n. 5. Illorum autem reddituum vel Bonorum immobilium, praeter ea quae dicta sunt, incapax est Societas professa (...) ita ut penes Societatem sit ulla eorum dispensatio”.

En otras palabras, la Compañía en cuanto corporación jurídica no posee nada, aunque tiene el poder jurisdiccional y administrativo de las cosas muebles o inmuebles poseídas en propiedad dentro de ciertos límites por cada una de sus casas, iglesias u sacristías para sí, no para la Compañía ni para otras casas. Éstas en cambio carecen de todo poder jurisdiccional y administrativo, el cual está en poder de la Compañía y sus superiores jerárquicamente. El dominio de propiedad y el dominio de jurisdicción no pueden estar separados con más precisión ni acomodación más perfecta a la distinción que hemos visto en la Iglesia entre ambas clases de dominio. Adviértase que, al hablar de la Compañía, se la entiende siempre en forma de persona colegial o corporación, mientras que las casas, templos, sacristías, etc., son personas no colegiales o pías obras fundacionales, conforme a la definición de G. Michiels arriba copiada.

Al hablar de los colegios en el capítulo 11, Suárez, formula una advertencia capital sobre la *heterogeneidad* de los miembros de que está constituída la Compañía.

“Quamvis ex collegiis et utriusque domibus probationis et professis unum corpus Societatis coalescat, nihilominus non eodem modo paupertatem in communi observant; sunt enim quasi membra heterogenea unius corporis organici (...). Principio igitur supponendum est collegia Societatis non profiteri paupertatem in communi, nec quod bona mobilia, nec quod redditus et bona stabilia, sed illorum esse capacia, imo sine illis admitti aut fundari non debere, quantum sufficient ad moderatam sustentationem religiosorum in eo numero, qui pro qualitate et ministeriis ac religiosa disciplina uniuscuiusque collegii sint, iuxta intentionem Concilii Tridentini sess. 25 de Regular. c. 3; constat autem haec institutio Societatis quod hanc partem ex Constitutionibus eius et Bullis Pontificiis; in Examine

enim sic habetur, c. 1 n. 4: *Habebit Societas Collegia et domus probationis redditibus dotatas*. Et quarta parte c. 2, n. 5, et sexta parte, c. 2, lit. A et in Bullis Pauli III et Julii III: *Possint (dicitur) habere (...) collegia habentia census, redditus*”.

En efecto, así tenían en Evora dos colegios universitarios, dirigidos por la misma comunidad de la Compañía.

La heterogeneidad del cuerpo de la Compañía imita la heterogeneidad de la Iglesia en la multitud de las instituciones, todas ellas dependientes de la Iglesia y constituidas por ella. Tanto en la Compañía, como en la misma Iglesia que es su modelo, deben distinguirse las siguientes personas morales o institucionales esencialmente distintas e inconfundibles:

1º. Personas colegiales constituídas por personas físicas. Así es la Iglesia cuyos miembros están unidos por el Espíritu Santo, y la Compañía cuyos miembros están unidos por la Iglesia, y mediante ella o en ella por el Espíritu Santo, para servir a Dios y a la Iglesia. Son capaces de jurisdicción las personas, pero no de dominio de propiedad por sí mismas, aunque sí en sus instituciones subordinadas. La Compañía tiene la autoridad ordinaria expuesta en la parte novena, capítulo cuarto.

2º. Personas colegiales, incapaces de jurisdicción, pero capaces de dominio de propiedad, como son los seminarios, es decir rector, claustros, alumnos, dependientes del todo de sus obispos, capaces de bienes muebles e inmuebles sin limitación, con tal de que no sean superfluos.

3º. Personas no colegiales, capaces de derechos y de obligaciones más o menos limitados: iglesias, seminarios, hospitales, sacristías, dote de colegios en bienes muebles o inmuebles, raíces o no raíces, obras pías y fundaciones. Estas instituciones (no siempre personales) han de ser administradas por las personas físicas o colegiales capaces de jurisdicción eclesiástica (no por seglares) o por sus representantes, como son el Papa, los obispos y los superiores religiosos.

Tanto san Ignacio como Suárez coinciden en la distinción e inconfundibilidad de estas instituciones así en la Iglesia como en la Compañía, aunque admitiendo que dentro de la Iglesia existan monasterios, provincias religiosas canónicamente erigidas y congregaciones capaces de ser al mismo

tiempo sujetos de jurisdicción y de dominio de propiedad. Por eso San Ignacio en los *cómodos y razones para no tener cosa de renta*, aparte de otras razones de piedad cristiana y afecto a Cristo, dice en una razón: “3. Parece que con mayor afecto se une con la Iglesia, siendo uniformes en no tener cosa alguna, considerando en el Sacramento a Cristo pobre”. “15. Está eligiendo todos diez nemine discrepante tomamos por Cabeza al mismo Jesús nuestro Creador y Señor, para ir debajo de su bandera para predicar y exhortar, que es nuestra profesión. “16. De esta manera nosotros pidiendo, nos fué concedida la Bula, y después, esperando la expedición por un año, y perseverando el mismo asensu nos fué confirmada por Su Santidad”. “17. Propio es de Dios nuestro Señor ser inmutable; y del enemigo, mutable y variable”. Se refiere a la bula de Pablo III.

Posteriormente hubo un momento de vacilación al recibir las rentas para la iglesia de Nuestra Señora de la Estrada, san Ignacio formuló varias razones para recibir aquellas rentas para la iglesia, y dice: “8. Después que dos de la Compañía vieron la materia, aprobaron todos los otros”⁷⁷. Pero en el *Diario* dice el 6 de febrero “ser confusión tener en parte, el tener todo un escándalo y un deprimir la pobreza que Dios nuestro Señor tanto alaba”.

El escándalo del tener la Compañía bienes había que extirparlo a todo trance. Para ello vino el voto *de restringenda magis paupertate*.

Suárez coincide con san Ignacio, aunque matizando el pensamiento en tres quaestiones: “*Quaestio decima tertia*: An res sacrae et sacratae Deo possint esse materia humani dominii. *Quaestio quarta decima*: An redditus ecclesiastici sint materia humani dominii et quo titulo ad sacerdotes pertineant. *Quaestio quinta decima*: An res quaelibet immobiles et sacrae cadant sub humanum dominium et cuiusmodi”.

Como base de su doctrina de los bienes sagrados y consagrados, como dijimos, defiende que pueden ser de las comunidades (p. 39) sobre los bienes materiales. Suárez hace un resumen histórico de la propiedad eclesiástica en los primeros siglos. Hasta el pontificado de Urbano I (222-230) los fieles vendían sus bienes para repartir el producto en la vida común y en limosnas a los pobres. La administración estaba reservada a los apóstoles, obispos y diáconos. La Iglesia no tenía, por lo tanto, bienes muebles ni rentas. Esta nueva costumbre comenzó, según Suárez, con Constantino. Los fieles daban grandes fincas, y aun ciudades, a las iglesias, dando origen a las rentas eclesiásticas, que según unos pertenecen sólo al patrimonio de Cristo y según otros admiten también dominio humano. Suárez cree que en la Iglesia ha habido diversas disciplinas. *El colegio apostólico era pobre*. Con

⁷⁷ Mon. Ignat. Ser. III pp. 78-81

el tiempo los fieles fueron formando o reteniendo haciendas particulares, y finalmente los mismos bienes eclesiásticos se dividieron en las cuatro porciones clásicas de la Edad Media: una para la Iglesia, otra para los pobres, la tercera para el clero y la cuarta para el obispo⁷⁸. La Iglesia, por lo tanto, originariamente es pobre y los obispos son los administradores natos de los bienes inmuebles eclesiásticos: “Horum bonorum administratio et fere possessio et usus ad ecclesiasticas spectat personas”⁷⁹. La Iglesia, como tal, no aparece en esta exposición como propietaria de bienes eclesiásticos. Aunque los pueda adquirir, los aplica al sostenimiento de las obras pías, a pobres y personas eclesiásticas.

7. Conclusiones

La doctrina de san Ignacio y de Suárez se acomoda fielmente a las normas y principios siguientes de la tradición de la Iglesia:

1º La propiedad eclesiástica, cuando proviene de renunciaciones resulta, de la intención del donante y de la aceptación divina. Si la intención es imprecisa por parte del donante, debe ser precisada conforme a la ley. Una vez concretada debidamente la intención, la donación es aceptada por Dios y los bienes se incorporan en forma permanente al patrimonio de Cristo, según la definición de Michiels.

2º Por consiguiente la donación no puede ser dividida ni modificada per se contra la voluntad del donante por intervención humana secular, ni eclesiástica.

3º La intención del donante de bienes estables aceptada por Dios, y solamente reconocida por la Iglesia, da por resultado la creación canónica de personas morales no colegiales que tienen las propiedades y derechos inviolables de los menores.

4º El carácter objetivo y permanente de los bienes eclesiásticos inmuebles, que por su naturaleza deben estar destinados de algún modo al bien común, excluye la posibilidad de que, por razones de bien mayor, sean conculcados sus derechos por divisiones, modificaciones o translaciones que no se

⁷⁸ Cfr. J. Giers, pp. 48ss. Es interesante advertir el interés de Suárez por seguir la línea histórica de la pobreza evangélica y religiosa, que divide en dos fases: la primera abarca la Iglesia primitiva, compuesta de gente pobre y sin aspiraciones a intervenir en la sociedad; la segunda comienza en el siglo III; la Iglesia, como concede Orígenes, cuenta entre los fieles muchos ricos y altos personajes, que representan un papel social prestigioso; de ahí el cambio de la organización del diaconado, que se adapta al régimen de la propiedad, cfr. Orígenes, *Contra Celsum* III, 9, cfr. MHSI, cit.71

⁷⁹ Cfr. MHSI, cit.74

verifiquen en utilidad evidente de los mismos bienes institucionales y en forma canónicamente regulada.

5° Tanto los concilios y legislaciones canónicas, como la aplicación de los mismos a la Compañía, condenan con las más graves censuras toda perturbación de los bienes eclesiásticos, como ocasión de toda impiedad e injusticia.

6° Las personas colegiales que profesan la pobreza evangélica, aunque sean incapaces de poseer por sí mismas, si son personas heterogéneas (como lo es la Iglesia, y a su ejemplo la Compañía) pueden adquirir bienes para las personas no colegiales subalternas, como son las pías fundaciones, universidades y colegios.

7° La pobreza colectiva, propia de personas colegiales u órdenes no centralizadas, no es compatible con el dominio de propiedad pero sí con el dominio de jurisdicción. Ni en la Iglesia universal ni en la Compañía recaen en el mismo sujeto ambos dominios.

8° La doctrina de la Iglesia, tal como la interpretan san Ignacio y Suárez, es al mismo tiempo institucionalista y funcionalista, en un sentido que supera lo institucional y lo funcional del derecho positivista. Se trata de una institución carismática, donde el hombre y sus bienes son mero instrumento de Dios, causa principal tanto de la creación de esas instituciones como de su función. La espiritualidad ignaciana y el pensamiento suareciano tienen por ideal el llegar a ser meros instrumentos divinos, reconociendo que hay otros caminos en la Providencia del Señor.

Existencia gloriosa de Jesús en los ejercicios ignacianos

ROGELIO GARCÍA MATEO S.I.

Sumario:

Desde hace un tiempo, el autor viene escribiendo en diversas revistas, entre ellas ATG, una síntesis teológico-espiritual de la figura de Cristo en los *Ejercicios espirituales* según san Ignacio de Loyola [EE]. En esta ocasión se refiere a la meditación, consideración y contemplación del Cristo Resucitado y para ello presenta las trece apariciones del Señor según el libro de los Ejercicios [EE 299-311], desde la primera a la Virgen su madre [EE 219, 220 y 299], hasta la décimotercera y última [EE 311]. El autor va anotando el texto ignaciano con las oportunas referencias escriturísticas y sobre todo con las de particular interés de clásicos de la espiritualidad ignaciana y autores espirituales como Ludolfo el Cartujano, Luis de la Puente, Antonio Orbe u otros teólogos actuales.

Palabras clave:

apariciones de Cristo, Ejercicios espirituales, elección, pascua, relatos, Resucitado

Abstract:

The author has been publishing since some time back in diverse reviews, among them the ATG, a theological-spiritual synthesis of the figure of Christ in the *Spiritual Exercises* of Saint Ignatius of Loyola [EE]. This time he refers to the meditation, consideration and contemplation of the Risen Christ, and for this purpose he presents the thirteen apparitions of the Lord, as contained in the book of the Exercises [EE 299-311], from the first, to the Blessed Virgin Mary, His Mother [EE 219, 220 and 299], until the thirteenth and last one [EE 311]. The author goes ahead to study the Ignatian text with the opportune scripture references and above all with the ones of particular interest to the classics of the Ignatian spirituality and to the authors of spirituality like Ludolf the Cartusian, Luis de la Puente, Antonio Orbe, or some other present day theologians.

Keywords:

apparitions of Christ, Spiritual Exercises election, Easter Time, accounts, Risen Christ.

1. Introducción

La tercera y la cuarta semana de los Ejercicios continúan teniendo como finalidad el “conocimiento interno de Cristo que por mí se ha hecho hombre para que más le ame y le siga” (EE¹ 104); pero con objetivos específicos. Si

¹ Con esta sigla se citan los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola.

en la tercera es la unión con Cristo sufriente (EE 203)², el objetivo de la cuarta es la unión con Cristo glorioso. Por ello, se puede decir, que ambas semanas ayudan particularmente a hacer una experiencia personal del misterio pascual. Pablo define la gracia propia de la resurrección como un don de vida en Cristo, que “ha resucitado para nuestra justificación” (Rm 4,25). La justificación consiste, por tanto, no solo en la muerte al pecado por la unión con la muerte de Cristo, sino también en una vida nueva por la unión con su resurrección (Rm 5,9). Resulta evidente que en este contexto pascual el objetivo propio de esta cuarta etapa es el de experimentar una alegría profunda y extraordinaria: “pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor” (EE 221)³.

Nadie fue testigo ocular de este acontecimiento, ni podía serlo, porque se trata precisamente de una realidad escatológica, de un misterio que supera las coordenadas históricas del tiempo y del espacio y, sin embargo, tuvo referencias históricas comprobadas. Nadie puede decir cómo sucedió; ningún evangelista lo describe, afirman que el sepulcro estaba vacío y narran “apariciones” del Resucitado en las que se trasluce esta cualidad histórico-trascendente, cuya peculiaridad las caracteriza. En ellas, como se verá, el Resucitado sale al encuentro, bendice, habla, enseña, consuela. Los discípulos reaccionan unas veces con sorpresa y alegría otras con duda, incredulidad y miedo. De aquí que no se las puede calificar de experiencias simplemente subjetivas o místicas⁴. Los estudios exegéticos y teológicos han resaltado cómo las apariciones del Resucitado se presentan según el modelo de las teofanías del AT, o sea, como formas de revelación del misterio divino⁵.

² R. GARCÍA MATEO, “Teología de la cruz en Ignacio de Loyola”: *Estudios Eclesiásticos* 92 (2017) 133-161.

³ Luis de la Puente en su amplio comentario a los *Ejercicios* resalta cómo la *cuarta semana* está dentro de la vía unitiva en cuanto lleva a “gozar de la unión con su infinita bondad y voluntad [...]”. Y aunque es verdad que *la contemplación y unión tiene por blanco principal la divinidad* y perfecciones de Dios, con quien se hace un espíritu, *mas también mira la humanidad de Dios encarnado* y sus esclarecidas obras y virtudes, en las cuales resplandecen las excelencias de la divinidad; porque, como el mismo Señor dijo, la vida eterna, no solamente consiste en conocer a Dios vivo y verdadero, sino también a su Hijo Jesucristo... Y los que quieren excluir siempre de la contemplación los misterios de su sacratísima humanidad, serán excluidos de gozar los frutos y regalos de la vida eterna”. Cf. *Meditaciones de los misterios de nuestra santa fe*, Madrid 1950, Apostolado de la Prensa, t.2, 447.

⁴ Las apariciones del Resucitado, que se narran en el NT, no se deben confundir con vivencias interiores que han tenido místicos y santos, y mucho menos con alucinaciones o sueños paranormales. Ya en Pablo, como veremos, se halla una diferencia fundamental entre sus experiencias místicas hasta el tercer cielo (2Cor 12,1-4) y el decisivo encuentro con el Resucitado camino de Damasco.

⁵ W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1979, Sígueme, 170ss.

En los *Ejercicios* están elencadas, reuniendo los pasajes pascuales de los cuatro evangelios y de 1 Cor 15,1-8. Sin detenerse a examinar las diferencias de un evangelista a otro, ni a distinguir unas tradiciones de otras, como haría un estudio exegético, Ignacio coloca, como lo ha hecho hasta ahora en los misterios de la vida terrena de Jesús (EE 261-298), un versículo tras otro, citando explícitamente de cuál evangelista está tomado. Cada misterio se resume de un modo casi telegráfico en tres puntos “para meditar y contemplar en ellos con mayor facilidad” (EE 261).

2. La mujer primer testigo de la resurrección

Los *Ejercicios* explican la muerte de Cristo por la separación del alma y del cuerpo: “después que Cristo espiró en la cruz, y el cuerpo quedó separado del ánima y con él siempre unida la Divinidad, la ánima beata descendió al infierno, asimismo unida con la Divinidad, de donde sacando a las ánimas justas y viniendo al sepulcro y resucitado, apareció a su bendita Madre en cuerpo y ánima” (EE 219). En esto sigue Ignacio en lo esencial la explicación de la patristica. Gregorio de Nisa afirma: “Por la unidad de la naturaleza divina que permanece presente en cada una de las dos partes del hombre, las que antes estaban separadas y segregadas, estas se unen de nuevo. Así la muerte se produce por la separación del compuesto humano, y la Resurrección por la unión de las dos partes separadas”⁶.

Se trata, sin embargo, de una separación sui generis, ya que la divinidad, como requiere la unión hipostática desde la Encarnación, en ningún momento se separó ni del ánima ni del cuerpo. Con todo, Jesús experimentó, como cualquier mortal el poder aniquilante de la muerte, llegó hasta lo último en su realidad humana, compartiendo el destino de todos los que mueren, pero al mismo tiempo, al estar unido a la Divinidad, ha eliminado la amenaza que convertía a la muerte en un mal sin fin, reduciéndola a un tránsito para la gloria e incentivando la salvación de las “ánimas justas” que se encontraban en los infiernos desde Adán y Eva⁷ a la espera de un Redentor que las condujese a la gloria del Padre.

⁶ Citado en el *Catecismo de la Iglesia Católica* n.650; cf. también DS 325; 356.

⁷ Los infiernos (*sheol*) es el lugar de las tinieblas, del olvido, en lo más profundo de la tierra (Dt 32,22). Y aunque el mundo era percibido como manifestación del poder divino, sin embargo, la muerte y el sufrimiento injustos interrogan a Dios, como se argumenta en el libro de Job.

Los evangelios no hablan del encuentro del Jesús glorioso con su madre; sin embargo, de este silencio Ignacio no concluye que el Resucitado no se apareciera a ella: “Primero apareció a la Virgen María, lo cual aunque no se diga en la Escritura, se tiene por dicho, en decir que apareció a tantos otros. Porque la Escritura supone que tenemos entendimiento. Según está escrito: (*¿También vosotros estáis sin entendimiento?*)⁸” (EE 299). Se muestra bien así que, pese a su aprecio por la Sagrada Escritura como fuente principal de la fe cristiana, ella no es el único criterio. Testimonio fundamental de la fe respecto a la Biblia son también la praxis de la Iglesia, la Tradición y la reflexión teológica⁹, a la cual apela Ignacio apoyándose, a su vez, en la Escritura con la frase de Mt 15,16: “¿También vosotros tenéis tampoco intelecto?”, o sea, es la misma Escritura la que autoriza a no quedarse en el literalismo textual.

La fe cristiana advirtió pronto que así como María fue partícipe del dolor del crucificado, así debió ser la primera en gozar y alegrarse con la gloria del Resucitado. Efrén sirio (+ 373) ofrece uno de los primeros testimonios de la aparición de Jesús a su Madre. El Cartujano recoge esta tradición:

“E como la bienaventurada Reina del cielo supo de cierta ciencia que ya su hijo no estaba en el sepulcro, mas que era resucitado y hecho inmortal e impasible, no quiso ir al monumento... retrájose en retraimiento de soledad de llorosa criatura... Pues estando de este semblante... aparecióle el Príncipe de la gloria, Jesucristo, su amantísimo Hijo, vestido de vestiduras muy blancas de gloriosa refulgencia... E estuvo delante de ella con cara serena, más hermoso que los cielos, más glorioso que el paraíso y más alegre que todos los ángeles, todo festival y triunfante... Y en el punto que lo vio, levantóse, no mudando las lágrimas, mas mudando la causa de ellas, y abrázolo y así convirtió los lloros de dolor penoso en lágrimas de glorioso descanso y de alegría de no mudable perpetuidad”(p. 297)¹⁰.

La fe de María sabe que Dios derriba del trono a soberbios y poderosos y enaltece a los humildes e injustamente abatidos (Lc 1,52). Viendo al Hijo agonizar y morir, María reviviría intensamente la esperanza de que Dios es

⁸ En los *Ejercicios* se usa el paréntesis en lugar de las comillas.

⁹ Constitución dogmática del Concilio Vaticano II *Dei Verbum* n. 24.

¹⁰ Nos referiremos frecuentemente a esta gran obra, cuyo título reza “Vita Christi Cartujano”. Ignacio la leyó durante la convalecencia de la herida de Pamplona; de esa extrajo no pocos pasajes, según se afirma en su relato autobiográfico (n. 11). Por tanto, esta obra, que costa de dos partes en cuatro volúmenes y cuyo autor fue el cartujo alemán Ludolfo de Sajonia, proporciona en la traducción castellana del franciscano y literato Ambrosio Montesinos, un contexto espiritual y teológico muy cercano a los Ejercicios ignacianos. Cf. R. GARCÍA MATEO, *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano*. Antología de textos, Madrid 2002. Se cita con la abreviatura “Cartujano”.

capaz de dar la vida a los muertos (Heb 11,19; Rm 4,17). El encuentro con su Hijo resucitado no pudo ser otra cosa que una experiencia de fe pascual, que en ella comenzó con el misterio de la encarnación, en particular desde el día en que Simeón le preanunció el destino doliente de su Hijo (EE 268). Citando a San Ambrosio, el Cartujano continúa: “Vio la gloriosísima Virgen Madre la resurrección del Señor, porque así como primero la creyó, así primero la vio”.

La segunda aparición, según el orden de los Ejercicios, parte de Mc 16, 1-11. El día siguiente al sábado unas mujeres se dirigen al sepulcro de Jesús para embalsamar su cuerpo; “van muy de mañana María Magdalena, Jacobi y Salomé, al monumento, diciendo: (*¿Quién nos alzarà la piedra de la puerta del monumento?*)”; pero he aquí que “ven la piedra alzada y al ángel que dice: (*A Jesús nazareno buscáis; ya es resucitado, no está aquí*)” (EE 300). Encuentran una tumba vacía y un ángel cuando lo que querían era embalsamar el cadáver de Jesús. No preguntan nada, pero el ángel conoce sus intenciones y les anuncia la insólita gran noticia de que Jesús ha resucitado, no está allí su cadáver. El texto evangélico continúa: “Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo. Se salieron del sepulcro con gran temblor y espanto, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo” (Mc 16,7-8). El Cartujano interpreta esta reacción como consecuencia de la estupefacción que ellas sufrieron al no encontrar el cuerpo de Jesús:

“E las mujeres, cuando se vieron ajenas de su deseo y privadas de su esperanza, a causa de que no hallaron el cuerpo del Señor que esperaban hallar, no entendiendo ni mirando a las palabras que del ángel habían oído, espantadas del no acostumbrado aparecimiento de los ángeles, suspirando y gimiendo, porque no habían hallado a su Señor, *tornáronse para los discípulos diciendo: llevado se han al Señor del monumento y no sabemos a dónde lo pusieron...*”(p.301).

A estas circunstancias de desconcierto y temor se añade un tercer punto tomado del cuarto evangelio: “apareció a María, la que se quedó cerca del sepulcro, después de idas las otras”. Llorando al ver que el cadáver de Jesús no se encuentra (Jn 20,13), se dirige a uno, que parece trabajar de hortelano, diciéndole: “Si tú te lo llevaste, dime dónde le pusiste” (Jn 20,14), o sea, en su aflicción no reconoce al Resucitado; solo a la voz de Jesús que llama a María por su nombre lo reconoce, exclamando: (*Rabboni, que quiere decir: oh buen Maestro*). Orígenes, comenta:

“Luego esta bienaventurada mujer, testigo primero de la santa resurrección, corrió con aceleramiento y derribóse a los pies del Señor, adorando sus pisadas, y luego quiso abrazar por devoción los lugares donde ponía sus santísimos pies, reconociéndolo, los quiso tocar y besar según que lo tenía por

costumbre antes de su pasión [...] Más quiero (le dijo Jesús) que llegues a mí por tañimiento de corazón y de fe, creyendo que yo soy igual al Padre, que por tañimiento corporal, creyendo que yo soy hombre puro y menor que el Padre, porque aún no creía ella con perfecto corazón en él, pues que lo lloraba como a hombre que no fuera Dios” (Cartujano p.304).

El encuentro termina con un mensaje de Jesús para los apóstoles: “Ve a mis hermanos, y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios”. Con la Resurrección se produce un profundo cambio en la relación de Jesús con sus discípulos: ya no son simples discípulos ni solo “amigos” (Jn 14,15), sino que han sido elevados a “hermanos” suyos, o sea, a “hijos de Dios”. Jesús extiende a ellos su propia filiación divina, como ya les había enseñado en la oración del Padrenuestro. En el Cartujano se distingue teológicamente entre ambas filiaciones: “Anda, ve reformada, ya de fe y alegría y notifica a los apóstoles, mis hermanos, que resucité y que muy presto subiré a mi Padre natural y Padre vuestro por gracia; Dios mío, porque creó mi humanidad, a cuya obediencia yo estoy sujeto en cuanto hombre, y Dios vuestro, porque os crió y libró de todo error, y entre vosotros y Él yo soy pacífico medianero....” (p. 305). A. Orbe, imaginando la reacción de la Magdalena a las palabras del Resucitado, dice:

“Maestro mío, he creído entender que, con tu recado, les he de igualar contigo, frente al Dios y Padre. ¿Te he entendido bien? – Y Jesús habría podido responderle : ‘Entendiste bien, aunque en su día lo entenderás mejor. Todo el misterio está en mi Carne: ayer rediviva, y hoy hecha Dios para bien de mis hermanos’ ”¹¹.

Sin subir aún al Padre, ni estar entre los hombres como antes, pero sin perder la unión hipostática, aparecía y desaparecía, se daba a conocer a sus discípulos haciendo “el oficio de consolar” (EE 224).

La tercera aparición de los Ejercicios se corresponde con Mt 28. En Mt 27, 62-64 se relata cómo los sumos sacerdotes y los fariseos piden a Pilato que el sepulcro sea sellado con una losa y custodiado por guardias, pero se produjo un gran temblor de tierra, un ángel hizo rodar la losa, y se sentó sobre ella. La piedra corrida significa que con la resurrección de Cristo, se han abierto las puertas del lugar de los muertos (EE 218). El ángel dice a las mujeres, no temáis. “Sé que buscáis a Jesús, el Crucificado. No está aquí. Resucitó, como anunció. Mirad el lugar donde reposó. Id a toda prisa a anunciar a sus discípulos que ha resucitado de entre los muertos. Y sabed que se os adelanta camino de Galilea” (Mt 28, 5-6). “Salen estas Marías del monumento con temor y

¹¹ A. ORBE, *Vísperas de Ascensión. Meditaciones sobre la vida gloriosa de Jesús*, Barcelona 1990, 123.

gozo grande, queriendo anunciar a los discípulos la resurrección del Señor” (EE 301,1). Son vivencias parecidas a lo que ha narrado Marcos; pero ahora con la diferencia de que las mujeres sienten, sí, el desconcierto del temor ante el sepulcro vacío, pero también gozo con el encargo de transmitir una noticia insólita, que vivieron poco después personalmente: El Resucitado “se les apareció en el camino, diciéndoles: (*Dios os salve*); y ellas llegaron y pusieronse a sus pies y adoraronlo” (EE 301,2). San Jerónimo dice:

“Mujeres fueron las que primero merecieron oír esta palabra ‘avete’, que quiere decir: Dios os salve; porque la maldición de Eva, que fue la primera mujer, se desatase ya y pereciese en las mujeres. *E ellas*, recibiendo alegría más que por lengua se puede hablar, *allegáronse* como personas que ya creían y estaban alumbradas de verdadera fe, según aquello que el Apóstol dice: el que se allega a Dios necesario es que crea, y *tuviéronlo y besaron sus pies* por devoción, experimentando ser cierta la humanidad en que resucitó, y certificadas de su resurrección *adoráronlo* como a Dios y como a Señor...” (Cartujano, p. 307).

El Resucitado se presenta así con una humanidad palpable, corporal y a la vez con una teofanía fuera de todo alcance, como Dios y Señor. Y les dice (*No temáis; id y decid a mis hermanos que vayan a Galilea, porque allí me verán*)” (EE 301,3).

De otro lado, el reconocimiento y la adoración de las mujeres ante el Resucitado contrasta con la actitud de Eva, siguiendo la tentación del paraíso, quería ser como Dios y se convirtió en heraldo de seducción y de muerte. Estas se adhieren de lleno al Señor resucitado y por la fe que muestran en su resurrección se convierten en heraldo de una vida nueva.

“Pues mira cómo estas Santas Mujeres hacen aquí oficio de evangelistas, cómo son hechas apostólicas embajadoras de los apóstoles y como van con tanta festinación y diligencia a publicar, como el salmista dice, de mañana la misericordia del Señor... E San Agustín dice: Las mujeres fueron las primeras que hicieron saber a los apóstoles ser Dios resucitado para enmienda de la muerte que Eva administró a su marido, y por esto merecieron ser embajadoras de la salud perdurable a los príncipes de la Iglesia y aunque los apóstoles habían de predicar la resurrección de Cristo a las gentes, las mujeres la predicaron a los apóstoles...” (Cartujano p. 308 s.).

3. Entre la fe, la duda y el miedo

El escepticismo de los discípulos no desapareció del todo con el testimonio de las mujeres. A esto se refiere la 4ª aparición, tomada de Lucas 24, 9-12;

33-34 (EE 302). Miedosos y desolados por la muerte de Jesús continuaban los Once en el Cenáculo y les pareció “delirio de mujeres”(Lc 24,9) el mensaje que anunciaba la resurrección, olvidando así o dando por no fidedigno el vaticino de Jesús cuando les aseguró que “el Hijo del hombre había de ser entregado en manos de hombres pecadores y al tercer día resucitar” (Lc 24,6s).

El episodio de los discípulos de Emaus (Lc 24,13-32) se coloca en los Ejercicios como 5ª aparición: “Primero: se parece a los discípulos que iban a Emaús hablando de Cristo. 2.º: los reprende mostrando por las Escrituras que Cristo había de morir y resucitar: “(*¡Oh necios y tardos de corazón para creer todo lo que han hablado los profetas! ¿No era necesario que Cristo padeciese y así entrase en su gloria?*)” (EE 303). Un Mesías paciente y crucificado era para el judaísmo del tiempo de Jesús, de imposible comprensión. Las muchas tradiciones humanas de escribas y fariseos enrarecían el mensaje de los profetas. Por eso los dos de Emaús habían caído en una gran confusión, iban tristes y frustrados ante lo que había sucedido días antes en Jerusalén.

Mucho les faltaba todavía para alcanzar una fe que asumiera el escándalo de la cruz. Es decir, no creían todavía en Jesús como Hijo de Dios crucificado, sino que esperaban un grande y poderoso profeta, que liberara políticamente a Israel (Lc 24,19-21); por ello, al igual que la Magdalena, aunque Jesús estaba al lado de ellos no lo reconocían. Solo cuando el “forastero” empieza a interpretar las Escrituras, entonces se les comienza a aclarar el sentido de lo ocurrido. De poco sirve conocer al Jesús terreno y la historia de Israel o la sorprendente noticia de las mujeres acerca del sepulcro vacío, es preciso ante todo escuchar las Escrituras, interpretadas por Cristo, que fue lo que les hizo “arder el corazón”, pero el total reconocimiento no se realiza sino durante la fracción del pan, en la Eucaristía.

El Mesías aparece en la Biblia con diversas connotaciones¹². La figura del “justo sufriente” da su vida en sacrificio (Is 53,10) y de esta forma obtiene la justificación para la muchedumbre (Is 53,11) y una asombrosa glorificación. Los dos de Emaús pensaban, como ya se indicó, en un mesianismo muy distinto. El “forastero” los escucha, pero ve que están equivocados. Tanto tiem-

¹² Dios quiere salvar a su pueblo, y para ello se sirve de intermediarios, que son ante todo reyes ungidos, “mesías” a quienes se les confía la misión de promover los planes de Iahvé: realizar su reino, que coincide con la subida al trono de David. El Sal 72 es un verdadero salmo mesiánico. Subraya que el deber del rey-mesías es el ejercicio de la justicia. De esta forma el mesías-rey comienza a ser cada vez más idealizado. El primer oráculo de Isaías (7,10-14) consiste en el nacimiento de un niño misterioso llamado “Emanuel”, como expresión de la presencia divina en la historia de Israel. La larga serie de figuras bíblicas del “justo doliente” alcanza su cima en Is 53,10. Cf. “Mesianismo” en: P. ROSSANO / G. RAVASI / A. GIRLANDA (directores) *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid 1990, 1170 ss.

po, al parecer, con Jesús y todavía no habían entendido una de las cosas más decisivas de su persona y mensaje. El Cartujano remarca: “Mira cómo estos dos discípulos manifiestan ser nuestro Redentor profeta, mas no confesaban que era Hijo de Dios, en lo cual parece que aún no creían del todo [...]. Y decían esto como personas que tenían ya muy adelgazada toda su esperanza acerca de la resurrección del Redentor” (p.315).

En esta aparición se entrevé bien la profunda crisis que, por causa del trágico final, se había apoderado de los que seguían a Jesús. La condena a muerte y la crucifixión habían roto las esperanzas de liberación mesiánica nacional-judía. En esta situación la palabra de Jesús, apelando a las profecías de la Escritura (Lc 24,27), hace renacer la esperanza. Su pasión y muerte no contradicen el designio salvífico de Dios, sino que lo llevan a su cumplimiento. La resurrección no significa sólo dar sentido a los sufrimientos de Cristo, sino que forma parte de su misión junto con la muerte, como dos fases de una misma finalidad. “¿No era necesario que el Mesías padeciera y entrara en su gloria?”. En estas palabras, muerte y resurrección no se juxtaponen, se coordinan. La muerte es condición previa para la gloria; dicho de otro modo: la glorificación del Crucificado constituye el comienzo del Reino que él había anunciado desde un principio (Mc 1,15).

Los de Emaus cambian de dirección y vuelven llenos de alegría a Jerusalén, donde encuentran a los Once. Las visitas al sepulcro, las desconcertantes noticias de la tumba vacía, todo ello había originado división de opiniones: algunos favorables al hecho de la resurrección, otros escépticos. Una resurrección apoteósica, manifiesta a los ojos de la gente ciertamente que no se había producido. Además, ¿por qué primero se aparece a las mujeres y no a los apóstoles? Simón Pedro había salido con Juan, aquella mañana, a verificar lo que decía la Magdalena. Los dos discípulos corrieron al sepulcro; llegó primero el discípulo preferido de Jesús, pero no entró hasta que llegó Pedro, que entró y vio los lienzos por el suelo, el sudario con que habían envuelto la cabeza no estaba en el suelo con los lienzos, sino doblado en un lugar aparte. Entonces entró el otro discípulo que había llegado antes, vio y creyó (Jn 20,3-8). Tal vez Pedro, pensando en la experiencia del Monte Tabor con la Transfiguración de Jesús en tanta gloria, se esperaba más que un simple sepulcro vacío.

Pero más tarde, pensando en lo que decía la Magdalena, a Pedro debió de pesarle el no haber esperado ante el sepulcro, como lo hicieron las mujeres, tal vez se le hubiese aparecido en compañía de ellas. Por ello, es de suponer que Pedro fue otra vez al sepulcro: “pensando San Pedro en estas cosas se le apareció Cristo, y por eso los discípulos decían: (*Verdaderamente el Señor ha resucitado y aparecido a Simón*) (EE 302,3). Esta afirmación califica a Pedro

como testigo autorizado de la resurrección¹³. En esto llegan los dos de Emaús, refiriendo su experiencia. Con todo, algunos de los discípulos todavía se resistían a creer. Tampoco el miedo a ser perseguidos, había desaparecido, como se resalta la 6.^a aparición, tomada de Jn 20,19-23: “Primero: Los discípulos estaban congregados (*por el miedo a los judíos*), excepto Tomás” (EE 304).

Mucho temor debieron aún tener cuando incluso cerraron las puertas de la casa, pensando tal vez que una cohorte de soldados podría venir para someterlos a juicio, como hicieron con el Maestro. Pero he aquí, que, “se les apareció Jesús estando las puertas cerradas” (EE 304,2). Esta forma de aparecerse, traspasando cuerpos opacos, le asemejaba o hacía pensar en un ser incorpóreo, algo aparente, no real o un fantasma. A. Orbe observa que esta aparición se utilizó después para negar no solo la realidad de la resurrección corporal de Cristo, sino también la de la encarnación. Si Jesús fue incorpóreo, no sufrió los dolores de la pasión y muerte, luego tampoco la “kénosis” fue auténtica ni, por tanto, la salvación; fue solo algo metafísico¹⁴. Estas ideas pueden estar relacionadas con el dualismo helénico que separa ánima y cuerpo y desemboca a veces en un espiritualismo gnóstico que desprecia lo que sea corporal o material¹⁵.

Los escritos del NT concuerdan, por el contrario, en situar el origen de la acción salvífica de Cristo en aquello que realizó en su humanidad corporal y que se sintetiza en la palabra “encarnación”, que muestra hasta qué punto la Carne o el Cuerpo es el ámbito en que se decide sobre la salvación del ser humano. En 1Cor 15,46 Pablo utiliza la expresión “cuerpo espiritual”; efectivamente, la corporeidad del Resucitado es pneumática, no porque sea algo etéreo, irreal o especulativo, sino porque está anclada y animada por la fuerza del Espíritu Santo. Partiendo de la comparación con la semilla arrojada en la tierra que tiene que morir para dar nueva vida (1Cor 43), Pablo explica cómo

¹³ El Cartujano resalta la importancia de esta aparición por diversas razones: “La primera, porque San Pedro fue el primero que confesó ser Cristo Dios y hombre, y de esta causa era razón que mereciese él ver primero que los otros apóstoles la resurrección. La segunda, porque reformase y alumbrase la fe de su entendimiento que se había enflaquecido como edificio movedizo en la pasión, porque aquel que de temor de su pasión cruel más de manifiesto había caído, se levantase primero considerando en su maestro la verdad y la hermosura de su resurrección. La tercera, por le manifestar que le eran perdonado el pecado de la trina negación, consolándolo, porque no desesperase. La cuarta es, por fortificar, apareciéndole a él primero que a todos...” 311

¹⁴ A. ORBE, op. cit. 197.

¹⁵ El cuerpo estaba considerado como una tumba o una cárcel para el alma; y la muerte, en cuanto separación del alma del cuerpo, como una liberación al que lógicamente no deseaba volver.

Dios es capaz de recrear los cuerpos corruptibles en cuerpos incorruptibles: “Y cuando este cuerpo corruptible se revista de incorruptibilidad y este cuerpo mortal se revista de inmortalidad, entonces se realizará la palabra que está escrita: ‘Devorada ha sido la muerte para siempre’ ‘¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?’” (1Cor 15,54-55).

El cuerpo del Resucitado no es un cuerpo reanimado como el de Lázaro; el cuerpo de Jesús es un cuerpo transformado, de cuya posibilidad dio muestras la transfiguración: “su cara resplandecía como el sol y sus vestiduras como la nieve” (EE 284), pero no por ello cambia su identidad: sigue siendo la misma persona de antes. Cristo resucitado manifiesta la plenitud de su condición divina, “escondida” durante su vida terrena, sobre todo durante la pasión y muerte: “considerar cómo la Divinidad, que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra ahora tan miraculosamente en la santísima resurrección” (EE 223).

“Y estando en medio de ellos dice: (*Paz con vosotros*)” (EE 304,2). Saludar de este modo es lo normal y corriente entre judíos. Aquí es mucho más, hace recordar lo dicho en el discurso de despedida: “La paz os dejo mi paz os doy (Jn 14,27). El sosiego y la soberana paz del Señor contrasta con la turbación y la inseguridad de los discípulos. Jesús los tranquiliza ante su inesperada aparición y ante el miedo que tenían a los judíos. En cambio entre personas de fe sincera la aparición habría producido, como en el caso de su Madre y de la Magdalena, un alegría indecible y una gran consolación.

Jesús, constatando que los discípulos no estaban todavía muy convencidos, los invita a comprobar su realidad corporal. “Creían estar viendo un espíritu”. Él les muestra, en cambio, sus manos y sus pies; “palpad y ved”, “porque un espíritu no tiene carne y huesos”, y también les señala las llagas de los clavos y el costado herido con la lanza para que vean que el Resucitado no es otro que el Jesús crucificado, aunque con una existencia totalmente diferente a la terrena, ya que ahora está plenamente poseído por el poder divino del Pneuma en su humanidad, a fin de poder comunicarlo a los demás: “3.º: dales el Espíritu Santo diciéndoles: (*Recibid el Espíritu Santo: a aquellos que perdonáredes los pecados, les serán perdonados*)” (EE 304). A este respecto A. Orbe resalta: “No está la mediación de Jesús en solo el Verbo. Está en el Verbo Encarnado. Ni siquiera en solo el Verbo hecho carne, sino en el Verbo glorificado (o deificado) en carne. El vehículo por el que el Hijo de Dios derrama el Espíritu sobre sus hermanos es su Cuerpo clarificado”¹⁶.

Jesús pidió a la Magdalena que avisara a sus hermanos de que subía al Padre; ahora les comunica el fruto de ese retorno al Padre, el Espíritu Santo. La

¹⁶ A. ORBE, op. cit. 204s.

misión de perdonar no deriva, pues, principalmente de una palabra de Jesús, sino que procede de la relación que une a Jesús con su Padre. Jesús aparece como el representante que revela el Padre al mundo, y, por tanto, la misión confiada a los discípulos prolonga la misión del Padre a Jesús: “Como el Padre me ha enviado también yo os envío”(Jn 20,21). Por esto, en la perspectiva de Juan ha llegado la hora de dar el Pneuma de la verdad, “que yo os enviaré de junto al Padre” (Jn 15,26). Así se cumple lo anunciado en el discurso de despedida. En el Cartujano se dice:

“Nota que por manera de flato o de viento dio nuestro Redentor a los discípulos el Espíritu Santo, por mostrar que él mismo era el que en la faz del hombre primero espiró el espiráculo del ánima intelectual y racional, que es forma natural y viva del cuerpo humano; y también les dio el Espíritu Santo en esta manera, por mostrar que el mismo Espíritu Santo igualmente procede de él así como procede del Padre” (p. 323).

Como el Verbo divino en el momento de la creación espiró al hombre la vida racional, ahora el Verbo eterno encarnado y glorificado trasmite a la humanidad la vida del Padre por el Pneuma . Es la versión joánica de la Pentecostés, que Lucas colocará cincuenta días después del domingo de resurrección; no como un evento separado de la Pascua sino como su complemento y culminación¹⁷.

La 7.^a aparición tiene como protagonista a Tomás, “incrédulo, porque era absente de la aparición precedente, dice: (*Si no lo viere, no lo creeré*)” (EE 305,1). Esta era su respuesta a las muchas cosas que le contaban de haber visto a Jesús resucitado, su cuerpo con las marcas de los clavos y con el costado abierto. Cuando se ausentó estaban tristes y atemorizados, y ahora los encuentra desbordantes de alegría; pero Tomás seguía negando; no entendía la realidad de la fe pura: creer sin haber visto, sin experiencia propia, confiando solo en la palabra del que ha visto, del testimonio. Debía creer partiendo del misterio que sus hermanos de alguna manera habían experimentado. En esto “se les aparece Jesús desde ahí a ocho días, estando cerradas las puertas, y dice a Santo Tomás: (*Mete aquí tu dedo, y ve la verdad, y no quieras ser incrédulo, sino fiel*)” (EE 305,2).

Al meter su dedo y su mano en las llagas del Resucitado venció sus dudas: “Santo Tomás creyó, diciendo: (*Señor mío y Dios mío*)”(EE 305,3). La Magdalena exclamó, al reconocer al Resucitado: “Rabboni”. A la palabra siguió el gesto de echarse a sus pies para adorarlo. De modo semejante, Tomás trasmite

¹⁷ El encuentro con Cristo resucitado es ya desde un principio una experiencia pentecostal. Cf. F. X. DURRWELL, *Jesus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, París 1997. Para la pneumatología de los Ejercicios cf. R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao 2000, 353-371.

a los creyentes en Cristo una expresión muy feliz para confesarlo. El Cartujano lo comenta:

“no sólo creyendo con el corazón, mas aun confesando la fe con la boca, ca lo uno y lo otro se requieren para la salud del ánima, y dijo con devota exclamación: *Verdaderamente eres Señor mío y Dios mío*. Señor, según la humanidad en la cual me redimiste y compraste con tu sangre; Dios mío, según la divinidad por la cual me criaste y me formaste de la tierra. Ya ninguna cosa dudo, certificado estoy de tu fe. Yo, Señor, confirmo tu resurrección y yo predico la inmortalidad...” (p. 325)

Que Jesús sea llamado *Señor* no resulta extraño; es uno de los primeros títulos que recibe el Resucitado (He 2,36; Fil 2,11). La novedad de la confesión tomasiana es que lo califique de *Dios*. Es uno de los pocos textos del NT que afirma la divinidad de Jesús con tanta claridad, si bien es verdad que sería exagerado pensar que Tomás de este modo expresara una afirmación dogmática, como hará, siglos después, el concilio de Calcedonia. Lo que sí es cierto es que en el conjunto del cuarto evangelio hay que honrar al Hijo como se honra al Padre (Jn 5,23). Y Jesús ha dicho: “Yo y el Padre somos uno” (Jn 10,30).

Tomás ha alcanzado la fe en el Resucitado, pero ello no quiere decir que la fe dependa necesariamente de ciertas apariciones o visiones, por eso Cristo responde a Tomás, diciendo: “*(Bienaventurados son los que no vieron y creyeron)*”. Sin embargo, esta respuesta tampoco subestima la experiencia de la visión, sino que sitúa en el mismo nivel a los creyentes que han tenido la experiencia del Cristo glorioso y a los que creerán después por el testimonio de ellos. Teniendo en cuenta los futuros creyentes, que se encontrarán en una situación muy distinta a la de Tomás y los demás discípulos, se alaba la fe sin “apariciones”, la fe pura. La carta a los Hebreos da de la fe una noción que después ha sido elaborada por la teología: “La fe es la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos”(11.1)¹⁸. Da, pues, la esperanza de que se alcanzarán las promesas reveladas, pese a toda contrariedad, tal fue el caso de Abraham y de María.

La octava aparición está tomada de Jn 21, 1-17 (EE 306): “Primero: Jesús aparece a siete de sus discípulos que estaban pescando, los cuales por toda la noche no habían tomado nada”. Había sido una iniciativa de Pedro. Se sentían gozosos, porque sabían que el Maestro estaba vivo, pero ignoraban las circunstancias de su futuro. No acababan de coordinar su origen judío con la novedad del mensaje de Jesús, de manera que sus ideas resultaban todavía bastante confusas. Ya de mañana, se presenta el Resucitado en la ribera del lago, pero los discípulos no lo reconocen. Se presentó sin ángeles, sin poderes

¹⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 150ss.

divinos, como aquellos de dominar los vientos y los mares caminando sobre las aguas (EE 279-280). Jesús inicia desde la orilla un diálogo; a los de Emaús se les asoció, como un caminante más; a la Magdalena, como un hortelano, y ahora entra en contacto con estos discípulos preguntándoles si tienen algo para comer; pero no habían pescado nada durante toda la noche. Entonces Jesús les dice que echaran la red a la derecha de la barca (Jn 21,6), “y extendiendo la red por su mandamiento (*no podían sacarla por la muchedumbre de peces*)”.

Hubo dos pescas, una antes y otra después de la resurrección. En la primera, Jesús ruega a Pedro de remar mar adentro y soltar las redes para la pesca. A lo que Pedro respondió que toda la noche habían estado faenando pero que nada habían cogido, “mas en tu nombre echaré las redes” (Lc 5,5-6). Cayó mucha cantidad de peces. Pedro y los demás discípulos se llenaron de estupor. Desde ahora, les dijo, “os haré pescadores de hombres” (Mt 4,19)¹⁹ En la pesca después de la resurrección, observamos que, a diferencia de la primera, se indica que se “echen las redes a la derecha”. Jesús había dicho que en el juicio final pondría los malos a la izquierda y los buenos a la derecha (Mt 25,41).

La pesca es en los evangelios desde el principio más que un oficio una imagen para describir la vocación esencialmente apostólica de los discípulos. Desde la barca se arroja la amplia red, que tiene la misión de recoger a cuantos quieran incorporarse a la fe en Cristo. En la ausencia de él, los discípulos, expertos profesionales de la pesca, son incapaces, sin embargo, de conseguir pez alguno. Sólo en nombre de Jesús, incluso contra todos los pronósticos, será posible el éxito pastoral. El Cartujano comenta:

“Porque estos siete pescadores que son aquí contados, es figurada la universalidad de los predicadores de la Iglesia, que sin la virtud de Jesucristo ningún corazón prende en la red de sus predicaciones y ninguna cosa pueden aprovechar, porque sin disciplina y alumbramiento interior en vano trabaja la lengua del predicador, mas cuando en la mañana viene la luz alumbradora de los corazones, obrándolo, como principal causa, nuestro Redentor Cristo, pescan copiosa de peces, por la cual es figurada la multitud de los que habían de creer por la predicación de los apóstoles” (p.326).

Ni la presencia de Jesús a la orilla del lago ni su palabra permite identificarle, de momento, pero “por este milagro San Joán lo conoció, y dijo a San Pedro: (*El Señor es*), el cual se echó en la mar y vino a Cristo” (EE 306,2). Fue el discípulo predilecto el primero que reconoció a Jesús resucitado des-

¹⁹ El Cartujano añade: “Item en aquella pesca primera dice el evangelista que se rompía la red con el mucho pescado, significando en la rotura los cismas y divisiones y turbaciones que muchas veces ha habido y hay, y las que antes de la fin del mundo habrá en el estado de la Iglesia presente; mas en este pescar de agora no se rompió la red, por significar que en aquella soberana paz de los santos ningunos cismas habrá ni divisiones...” (p. 329).

pués de la pesca milagrosa, como también fue el primero que creyó en su resurrección al ver la tumba vacía (Jn 20,8). Todo ello lo convierte en ejemplo del verdadero creyente. Pero es Pedro, quien por su prontitud arrojadiza primero va al encuentro del *Señor*; se echó al agua y nadó hasta encontrar a Jesús en la orilla. Los demás vienen en la barca, y arrastran la red llena de peces.

Tras una noche de pesca, seguro que se tiene hambre. Jesús les preparó un pez asado y un pan. Los Ejercicios dicen: “les dio a comer parte de un pez asado y un panal de miel” (306,3). En apariencia, un modesto desayuno; simbólicamente, muy alto. Jesús había multiplicado panes y peces para saciar el hambre, pero sobre todo para dar a pregustar su cualidad de ser “pan de vida eterna” (Jn 6,35). Como en el relato de Emaús, aquí se invita a vivir el encuentro del Resucitado en la comunión eucarística.

Después de la parva colación, se produjo un diálogo, en el que Jesús “encomendó las ovejas a San Pedro, primero examinado tres veces de la caridad, y le dice: (*Apacienta mis ovejas*)” (EE 306,3). Efectivamente, las tres preguntas que Jesús dirige a Pedro no son simplemente una réplica a las tres negaciones durante el proceso que condenó Jesús a muerte, sino que responden a un verdadero examen o discernimiento sobre el modo en que se ama. En griego se distinguen, como es sabido, tres formas de amar: *eros*, *filia*, *ágape*. Eros expresa el amor egocéntrico, que quiere poseer al otro; con filia se denomina el amor de amistad, que comparte con el otro, mientras que ágape significa el amor-servicio al otro.

Leyendo el original griego de este texto (Jn 21,1-14), se observa que la primera vez que Jesús pregunta a Pedro si lo ama, lo hace con ágape, o sea, demandando un amor incondicional. Pedro, examinando su relación con Jesús, reconoce que su amor a Cristo a veces no ha sido total e incondicional, sino infiel y oportunista, llegando incluso a negar que lo conocía, por ello no puede responder con ágape, dice simplemente: “Señor, te quiero (*filô-se*)”, es decir, “te amo con mi frágil amor humano”. Cristo de nuevo insiste con ágape: “Simón, me amas totalmente?”. Pedro, sin embargo, repite la respuesta de su pobre amor: “Señor, te quiero con mis limitaciones”. La tercera vez, Jesús omite, como en la segunda, la comparación: “me amas más que estos”, y no hace la pregunta con ágape, sino con filia: “¿Simón *fileîs-me*?” Pedro sintió de este modo una gran pena por la fragilidad de su amor y, al mismo tiempo, el convencimiento de que solo Jesús conoce, de verdad la realidad de su amor: “Señor, tú lo sabes todo; tu bien sabes que te amo”, o sea, el siente que su amor a Jesús es insuficiente e indigno, pero por su experiencia sabe que no puede prometer más. El Cartujano, citando a Crisóstomo, comenta:

“De nuevo tornó a temer San Pedro que por ventura, pensando él amar mucho a Jesucristo, no sea corregido si desde allí adelante no lo amare como

fue primero reprendido cuando pensaba estar muy fuerte y más forzado para morir por él que todos sus hermanos, y por eso a este mismo Cristo recurre y comete la verdad de esta pregunta y le dice: Señor, tu sabes todas las cosas y todos conceptos invisibles del corazón y todos los hechos presentes y todos los acabamientos que están por venir. Y así del profundo del corazón respondió esta voz de verdadero amador: *Tú, Señor, sabes que te amo...*” (p. 330s).

Jesús le responde de nuevo: *Apacienta mis ovejas*. Como si dijera: No por haberme negado tres veces, retiro mis promesas. Pese a la fragilidad de tu amor, te constituyo en Pastor de mi Iglesia. El Padre y yo, unidos en ti por el Espíritu, inmutables en la elección lo seremos también en la ayuda. Las ovejas no cambian de dueño. Siguen siendo de Cristo, no de Pedro; de aquí que no se deba buscar el amor de ellas. Jesús amó a su Iglesia por encima del desamor de esta, lo mismo debe hacer Pedro.

4. Misión y Ascensión, la experiencia paulina

En la novena aparición (EE 307), que se refiere a Mt 28,16-18, no hallamos, a diferencia de las anteriores, una presencia inesperada del Resucitado, ya que él mismo había convocado a los discípulos a venir al monte de la Galilea (Mt 26,32; 28,7), ni tampoco la experiencia de haber sido reconocido, sin embargo, la *mission*, que en las otras apariciones constituye el tercer elemento, aquí es claramente lo esencial, adquiere un relieve extraordinario: “Cristo se les aparece y dice: (*Dada me es toda potestad en cielo y en tierra*)” (EE 307,2). Jesús mismo, durante su proceso, cuando le preguntaron “¿Eres tú el Mesías, el Hijo de Dios?”, afirmó: “Tú lo has dicho; y vosotros mismos veréis que el Hijo del hombre estará sentado a la diestra del Poder como lugarteniente de Dios” (Mt 26, 64). Jesús resucitado está investido de poderes mesiánicos y puesto al frente de una nueva humanidad. La piedra rechazada en la pasión, deviene piedra angular. La resurrección no es solo una prueba de la promesa mesiánica, es su realización. La concesión de “toda potestad” está, pues, implícita en la misma resurrección. Por ello puede enviar con plena autoridad, “diciendo: (*Id y enseñar todas las gentes, bautizándolas en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*)” (EE 307,3).

La misión que ahora se encomienda es distinta de aquella realizada durante la vida terrestre de Jesús, destinada a solo los judíos (Mt 10,5-6); esta, sin embargo, va dirigida a “todas las gentes”, a todos los pueblos. Tampoco se trata de breves encuentros con el Resucitado en el transcurso de los cuales Jesús se hace reconocer familiarmente y confiere una misión, sin apariencia de autoridad. En esta, por el contrario, se trata de una proclamación solemne del

poder supremo que se le ha concedido, en virtud del cual puede enviar a sus discípulos a una empresa de dimensiones universales como a legados suyos.

“E dijo esto porque aunque, en cuanto a la divinidad siempre estuviese tenido este poder eterno y también lo tenía en cuanto hombre desde el punto que fue concebido en el vientre virginal, por verdadera autoridad, empero no lo tuvo ejecutivamente y para usar siempre de él, hasta que resucitase de los muertos, mas antes quiso ser sujeto a penosa pasividad por obrar nuestra redención” (Cartujano, p. 333).

Claro, que Cristo, en cuanto segunda Persona del Dios trino, tiene los poderes divinos desde toda la eternidad, pero aquí habla como “Verbo eterno encarnado” (EE 109), como Salvador, que, ha llevado a cabo su obra redentora, venciendo los poderes del pecado, del mal y de la muerte; tiene, pues, pleno derecho a congregar a todos en el “Reino” que él predicó, testimonió en su persona y manifestó con sus milagros, y que ahora, con su muerte y resurrección, se hace realidad en la tierra y llegará a su plenitud escatológica. Pero para entrar en él es preciso renacer del agua y del Espíritu, que brotan de su cuerpo glorioso (Jn 7, 37-39;). De este modo la misión apostólica se origina y desarrolla a través de la mediación histórica de Jesús, pero desde la dinámica misional del Dios trinitario. En el *Diario espiritual* de Ignacio se dice, al tratar el modo de vivir la pobreza evangélica en la Compañía que “el Hijo envió en pobreza a los apóstoles, y después el Espíritu, dando su Espíritu y lenguas los confirmó, y así el Padre y el Hijo, enviando el Espíritu Santo, todas tres personas confirmaron la tal misión”([15])²⁰.

Comparando esta aparición con las anteriores, se pregunta la exégesis ¿hasta qué punto esta se diferencia de las demás?²¹ Ella recapitula y da un significado unitivo a las otras, como punto culminante; este es también el sentido que se descubre en el hecho de que Ignacio la haya puesto al final de las apariciones evangélicas, como asimismo sucede, en el “Vita Christi Cartujano”, enlazando directamente con la Ascensión, cuya temática está ya presente en esta aparición.

Hemos visto que la iniciativa es del Resucitado. Él, aunque de forma velada, es el que sale al encuentro, dejándose ver, bendiciendo, consolando, enviando, manifestando poderes divinos; en otras ocasiones, se come con él, como si fuese un ser como los demás mortales. Con ello se quiere resaltar que, pese a toda diferencia, la continuidad entre el Crucificado y el Resucitado es real; no es algo insólito o fantasmagórico. A este respecto Benedicto XVI

²⁰ R. GARCÍA MATEO, “«Criador y Redentor nuestro». La misión del Hijo según Ignacio de Loyola”: *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015) 569-591.

²¹ X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca 1974, Sígueme, 154.

subraya: “La paradoja era indescriptible: por un lado, Él era completamente diferente, no un cadáver reanimado, sino alguien que vivía desde Dios de un modo nuevo y para siempre; y, al mismo tiempo, precisamente Él, aun sin pertenecer ya a nuestro mundo, estaba presente de manera real, en su plena identidad”²².

De aquí se desprende la estrecha correlación entre cruz, resurrección, exaltación y envío del Espíritu. Viernes Santo, Domingo de Resurrección, Ascensión y Pentecostés forman, como se sabe, un único e indivisible misterio pascual; en consecuencia, la resurrección de Cristo es ya su ascensión a la diestra del Padre en la fuerza del Espíritu, con plenitud de poder sobre el cielo y la tierra (1Cor 15,35-49; Rm 1,4).

Sin embargo, respecto a los discípulos, la profundidad y riqueza del misterio pascual no se pudo y no se puede percibir de una vez por todas. Se necesita de largo tiempo de meditación y contemplación para llegar a una cierta comprensión de estos misterios, como ya han mostrado los relatos de las apariciones. Lucas, con más sentido pedagógico, intercala un periodo de 40 días que sirven, a su vez, para celebrar litúrgicamente la presencia del Cristo glorioso como tiempo pascual.

El relato lucano de la ascensión, Hech 1,1-12, es el texto que utilizan los Ejercicios para contemplar este misterio (EE 312): “Primero: después que por espacio de cuarenta días apareció a los apóstoles, haciendo muchos argumentos y señales y hablando del reino de Dios...” Así se afirma cómo con la resurrección de Cristo viene el reino que él anunciaba, algo que la teología de hoy subraya: “El encuentro con el Señor resucitado se califica en el NT como encuentro y experiencia de Dios. Lo que los discípulos vieron fue la realidad del reino de Dios, llegado definitivamente en Jesucristo mediante su muerte, percibieron el resplandor de la gloria de Dios en el rostro del Crucificado”²³.

Sin embargo y pese a los 40 días, en los que Jesús estuvo mostrándoles qué es el reino de Dios que él predicó y personifica no como una estructura político-social de Israel, sino como presencia universal del amor divino escatológico, con todo, surge entre los discípulos, poco antes de la partida ascensional, la cuestión judaica: “¿Señor, es este el momento en que vas a restaurar el reino de Israel?” (He 1,6). A. Orbe con bastante indignación afirma:

“El amor de Jesús no conoce penitencia. Disimula. Escucha la disparatada salida de los Once. ‘No os toca a vosotros – les decía – conocer los tiempos y momentos oportunos que el Padre fijó con su poder’ [...]. Llegarán tiempos y

²² J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid 2011, 286s.

²³ W. KASPER, op. cit., 173s.

momentos en que, iluminados por el Espíritu común al Padre y al Hijo, entren en el misterio de la Dispensación”²⁴. En este sentido los Ejercicios afirman:

“...mandóles que en Jerusalén esperasen el Espíritu Santo prometido” (EE 312,1).

En efecto, como se está comprobando, muchas cosas de la fe no las captaron correctamente, necesitaban de más conocimiento, de un magisterio “particular”, que les enseñara “toda la verdad” y se convencieran que el verdadero Mesías no se sentará sobre el trono de David, sino sobre el trono de Dios (Mt 22,41-45). Por ello Jesús ya les prometió que les enviaría “otro Consolador”; de aquí que su despedida no sea una ausencia completa, solo de vista, no de presencia, ya que el otro Consolador no es otro que su propio Espíritu, hasta el punto que su actividad pascual se caracteriza por “el oficio de consolar” (EE 224). Pero el consolar del Resucitado es distinto al del Paráclito. Cristo consuela de modo semejante a “cómo unos amigos suelen consolar a otros”, en forma de encuentro, de conversación, como se ha mostrado en las apariciones; mientras que el Espíritu consuela consolando, haciendo posible que la consolación del Padre mediante el Hijo llegue al creyente.

Era, por tano, de suma conveniencia que la humanidad de Cristo, glorificada de lleno por el Padre, iniciase la efusión del Espíritu mesiánico. El AT, debido a la infidelidad de Israel a la alianza divina, lo venía prometiendo desde hacía tiempo: “Y después de esto infundiré mi espíritu en toda carne, y profetizarán vuestros hijos e hijas; vuestros ancianos soñarán sueños, vuestros jóvenes verán visiones. E incluso sobre los siervos y las siervas por aquellos días infundiré mi Espíritu” (Joel 2,18s). Este texto lo citará Pedro en el discurso del día de Pentecostés (Hech 2,17s), para proclamar que tal abundancia y variedad de carismas son manifestación de que la Nueva Alianza, que Jesús ha hecho posible con su obra redentora, se hace realidad con la efusión de su Espíritu.

Diversos hechos y experiencias se asocian en torno a la Ascensión: “2.º: sacólos al monte Olivete (*y en presencia de ellos fue elevado y una nube le hizo desaparecer de los ojos de ellos*) (EE 312). Entre los significados que la nube puede tener, destaca el que la interpreta como símbolo de la exuberancia de dones del Espíritu que serán comunicados a la humanidad. En el monte de la Transfiguración (EE 284) ocurrió algo parecido. Una nube cubrió a Jesús, Pedro, Santiago y Juan (Mt 17,5), a la manera de las teofanías del AT, y se oyó la voz del Padre, que daba testimonio del Hijo; ahora son mensajeros divinos, los encargados de atestiguar: “mirando ellos al cielo les dicen los ángeles: (*Varones galileos, ¿a qué estáis mirando al*

²⁴ A. ORBE, op. cit., 327.

cielo?; este Jesús, el cual es llevado de vuestros ojos al cielo, así vendrá como le visteis ir en el cielo” (EE 312,3).

La mirada fija duró poco, la visión beatífica será después de la muerte. Ahora hasta los seres celestiales invitan a mirar a la tierra, a ir por el mundo, entre las gentes anunciando, testimoniando el Reino de justicia de amor y de paz que Cristo hace posible. Su desaparición mediante la nube no es obviamente la de una subida a las estrellas, sino la de un entrar definitivo en el “Reino de los cielos”, en la trascendencia del Amor divino, para “sentarse a la derecha de Dios Padre”. Sentarse uno al lado de otro, a su diestra, significa, según la mentalidad bíblica, igualársele en dignidad y poder. El que, como Verbo eterno del Padre es desde siempre igual a Dios, se hizo carne (“sarx”) hasta la muerte de cruz, y con la Resurrección-Ascensión, Dios ha glorificado su realidad humana, de modo que “la Divinidad, que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra ahora tan miraculosamente en la santísima resurrección, por los verdaderos y santísimos efectos de ella” (EE 223): “ha sido exaltado sobremanera y se le otorga aquel nombre que es sobre todo nombre. A fin de que al nombre de Jesús se doble toda rodilla: de los seres celestes, de los terrenos y de los infernales. Y que toda lengua proclame que Jesucristo es el Señor en la gloria de Dios Padre” (Fil 2,9-11). A este efecto cósmico corresponde la figura del “Rey eterno” que se presentaba al principio de la Segunda Semana:

“ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno, y delante de él todo el universo mundo, al cual y a cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria” (EE 95, 1).

Así se expresa cómo esta meditación pone el marco cristológico fundamental de los Ejercicios y se clarifica cómo a la Resurrección-Ascensión subyace el misterio trinitario; es obra del Padre, cuyo poder “ha resucitado” a Cristo (He 2,24) y de esta manera se ha incorporado la humanidad del Hijo en la comunión trinitaria (Rm 6,4; Fil 3,10) mediante la acción del Pneuma que ha vivificado la humanidad muerta de Jesús.

En cuanto al Hijo, él no es solo objeto della Resurrección, sino que participa en ella activamente: “Doy mi vida, para recobrarla de nuevo... Tengo poder para darla y recobrarla otra vez”(Jn 10, 17-18). Está plenamente dotado para infundir el Espíritu del Padre; es el perfecto Mediador para deificar a toda la humanidad con la fuerza del Paráclito, y de esta manera que las peticiones de “Venga tu Reino” y “Hágase tu voluntad” sean cada vez más escuchadas, hasta que llegue el día de su venida final: “así vendrá como le visteis ir en el cielo”. Su partida es, como ya se indicó, no una ausencia total, sino una nueva

forma de cercanía. Estando junto a Dios, está en todo lugar y en todo tiempo, en particular en su Iglesia y en sus sacramentos. Desde el marco trinitario se contempla mejor la dimensión universal y cósmica que adquiere Jesús con su Resurrección-Ascensión, así como su función respecto a la Iglesia y a la humanidad entera. La aparición a Pablo tiene ya el contexto pos-ascensional. En 1Cor 15,3-9 Pablo, enumerando los testimonios de la resurrección, afirma:

“Os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió – por nuestros pecados – según las Escrituras, que fue sepultado, que resucitó – el tercer día – según las Escrituras, que se hizo ver de Cefas, y luego a los doce, después se apareció a más quinientos hermanos de una vez, de los cuales viven todavía; algunos pocos ya murieron. Se apareció también a Santiago, luego a todos los apóstoles. Y a lo último, después de todos, como un abortivo, se me apareció también a mí. Pues yo soy el ínfimo de los apóstoles, ya que perseguí a la Iglesia de Dios”.

Según Lucas las apariciones fueron un privilegio de la generación apostólica y cesaron a los 40 días de la resurrección. Esta afirmación es solo válida si se tiene en cuenta el contenido simbólico del número 40; Pablo, por el contrario, es de la opinión que la aparición que él ha tenido es de la misma naturaleza y del mismo alcance que las de los Once. La lista que él enumera desborda el esquema lucano, presentando las apariciones no simplemente como algo exclusivo de los primeros discípulos, sino igualmente como prototipo de la relación del Resucitado con los creyentes de todos los tiempos en Cristo.

A diferencia de los relatos de las apariciones evangélicas, que fueron redactados por narradores que los oyeron contar, el relato de Pablo es el único testigo que ha hablado personalmente de ello y está considerado por la exégesis como el texto históricamente más importante de todos los que se conocen. En los Ejercicios este pasaje constituye el marco de las tres últimas apariciones (EE 308, 309, 311). A la lista de los agraciados Pablo añade su propio testimonio: *(finalmente a mí como abortivo se me apareció)*²⁵.

Entre los corintios, de tradición helenística, había fuertes dudas sobre la resurrección, Pablo se siente, pues, obligado a confesarla y a explicarla, aduciendo testimonios y circunstancias objetivas: a la muerte y sepultura de Jesús se contraponen su resurrección y la aparición a Pedro, a Santiago y a tantos otros, de los cuales algunos todavía viven, o sea, quien dude o quiera cerciorarse sobre ella podría preguntar a estos. Por otra parte, la expresión “según las Escrituras” relaciona el hecho con el AT. Es un evento que pertenece a la

²⁵ La antigüedad de los versículos (3-7) está generalmente aceptada por la exégesis. Pablo escribe la primera carta a los Corintios el año 56-57, o sea, a unos veinticinco años de que sucediera lo que allí se testimonia, pero además dice que él lo recibió, por tanto, ya debió circular unos años después de la muerte de Jesús.

historia salvífica de Dios con su pueblo: “murió por nuestros pecados”. Por tanto - continúa Pablo - “si Cristo no resucitó vana es nuestra fe, aún estáis en vuestros pecados. Y hasta los que murieron en Cristo perecieron” (1Cor 15,17-18). Ante tal eventualidad, Pablo se reafirma en su fe: “Pero no, Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que mueren”(1Cor 15,20). “Como en Adán todos mueren, así también en Cristo somos todos vivificados” (1Cor 15,22). “El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros” (Rm 8,11).

¿Cómo se produjo este cambio tan radical en Saulo de Tarso? Para él, Jesús de Nazaret no podía ser el Mesías anunciado por las Escrituras. Un Mesías muerto en la cruz era, como ya se ha subrayado, impensable; quien ha sido colgado del madero estaba bajo la maldición de Dios (Dt 21,23). Comenzó por perseguir a Esteban, a quien consideraba como un promotor del cristianismo que atribuye honores divinos a Jesús y por tanto una amenaza para el mono-teísmo hebraico. Es muy posible que este odio mortal a los cristianos fuese también una forma de compensar sus dudas interiores y sus remordimientos por lo que estaba emprendiendo, hasta que ya cerca de Damasco tiene lugar un suceso extraordinario, que Lucas comenta en los Hechos de los Apóstoles en tres relatos distribuidos en los capítulos 9,12 y 26. Los tres pasajes narran este hecho como una teofanía: Saulo quedó cegado por una luz intensísima, más radiante que la del mediodía en que tuvo lugar; una voz le interpela: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?; y cuando él responde: ¿quién eres, Señor?, oye esta respuesta: Yo soy Jesús a quien tu persigues.

Es un encuentro entre Jesús y Pablo en el que se descubre la identidad de ambos, de modo que a Pablo se le abren los ojos para comprender realmente que el Jesús crucificado sí es el Mesías. Pero esto llevaba consigo, como ya hemos visto, interpretar la Escritura de un modo nuevo respecto a la tradición judaica, de manera que sus valores fundamentales cambiaban de forma radical: todo lo que antes eran ganancias, lo consideró pérdida (“basura”), al lado de lo grande que es haber conocido personalmente a Cristo Jesús (Fil 3,7-9):

“Cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles, al punto, sin perder consejo ni a la carne ni a la sangre, sin subir a Jerusalén donde los Apóstoles anteriores a mí, me fui a Arabia de donde nuevamente volví a Damasco. Después, al cabo de tres años, subí a Jerusalén a entrevistarme con Cefas, y con él permanecí quince días” (Gal 1, 15-17).

Las dos fuentes, los Hechos de los Apóstoles y las Cartas de Pablo, convergen en lo fundamental: el Resucitado se apareció a Pablo, lo llamó al apostolado, con la misión de testimoniar el Evangelio, en particular a los no ju-

díos, no como consecuencia de una larga evolución personal, sino como una aparición-vocación que comprometía toda su vida. Resulta más que oportuno que Ignacio lo haya puesto en los Ejercicios como ejemplo de la elección “por el primer tiempo”: “es cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado, así como San Pablo y San Mateo lo hicieron en seguir a Cristo nuestro Señor” (EE 175).

La elección vocacional constituye, como es sabido, el centro de los Ejercicios, lo que les da unidad y dinamismo, pero no hay que perder de vista el paradigma neotestamentario en que Ignacio la coloca: si se acepta o se elige lo que el creyente siente que Dios quiere de él, es precisamente porque Dios primero lo ha propuesto. No se trata de elegir según el arbitrio de cada uno, movido solo por un acto natural, ético o psíquico, sino sobre todo de la aceptación de la iniciativa divina acerca de la libertad del creyente: “Que el Señor nos quiera dar su gracia para que su santísima voluntad siempre sintamos, y aquella enteramente la cumplamos”. Así concluye Ignacio muchas de las siete mil cartas que de él han llegado hasta nosotros. La aceptación de la voluntad de Dios, que la elección vocacional implica, se decide ciertamente una vez por todas, pero ello no quiere decir que esté completamente realizada, sino que la elección es el comienzo de un proceso de búsqueda, de un crecimiento del creyente en su peculiar configuración con Cristo crucificado y glorioso²⁶.

²⁶ R. GARCÍA MATEO, “Cristocentrismo de la elección y misión en los ejercicios ignacianos”: ATG 78 (2015) 5-26.

Antonio de Rojas, sus obras, su condena, sus «poesías místicas» y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»

GABRIEL MARÍA VERD CONRADI, S.I.

Sumario:

El presbítero madrileño Antonio de Rojas fue el primero que publicó en letra impresa el famoso soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, en una obra titulada *Vida del espíritu*, aparecida en Madrid en 1628. Fue reeditada varias veces en español y tuvo una importante repercusión en Europa por medio de sus traducciones al francés, al italiano, al alemán y al flamenco. Pero fue incluida en el *Index librorum prohibitorum* porque se consideró que su doctrina sobre la oración estaba contagiada de quietismo. En estas páginas se identifica a la persona, se reseñan sus obras, ediciones y traducciones, se expone su inclusión en el *Índice*, su posible relación con el quietismo, la autoría de las poesías que insertó en sus obras y su relación con el célebre soneto, sobre el que en ATG han aparecido otros estudios recientemente (2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2012, 2013, 2014, 2015 y 2016).

Palabras clave:

Antonio de Rojas, Augustine Baker, *Index librorum prohibitorum*, poesía mística española del siglo XVII, quietismo, soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*.

Abstract:

The priest of Madrid, Antonio de Rojas, was the first to publish in print the famous sonnet *No me mueve, mi Dios, para quererte*, in a work titled *Vida del espíritu*, which appeared in Madrid in 1628. It was republished several times in Spanish, and it had an important repercussion in Europe through its translations into French, Italian, German and the Dutch language. But it was included in the *Index librorum prohibitorum* because it was considered that its doctrine on prayer was infected with quietism. In these pages the person is identified, his works are reviewed, likewise the editions and translations; its inclusion in the *Index* is exposed, and also its possible relation with quietism, the authorship of the poems he inserted in his works, and his relation with the celebrated sonnet, about which other studies have recently appeared in ATG (2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2012, 2013, 2014, 2015 y 2016).

Keywords:

Antonio de Rojas, Augustine Baker, *Index librorum prohibitorum*, Spanish mystic poetry of the 17th century, quietism, *No me mueve, mi Dios, para quererte* sonnet.

1. El presbítero madrileño Antonio de Rojas

Antonio de Rojas fue el primero, por lo que se sabe, en poner en letra impresa el célebre soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, y, aunque casi

nadie lo ha considerado su autor, conviene examinar detalladamente su posible autoría, aparte de que merece, como pionero, que lo identifiquemos y que conozcamos el puesto que ocupa en la historia de la espiritualidad española.

Antonio de Rojas (mejor que Roxas)¹ tiene un nombre común, por lo que no hay que confundirlo con otros autores homónimos, como alguna vez ha ocurrido. Limitándonos a los de su época, tenemos al franciscano Antonio de Rojas (1584-1628)², que es anterior a él, y a su coetáneo el contador Antonio de Rojas (fl. 1623)³. Hay un poeta del mismo nombre y del mismo siglo, que podría ser alguno de los tres, aunque no parece probable⁴.

Tampoco hay que identificarlo con el traductor Antonio de Rozas (Roças), aunque lo hayan hecho algunos bibliógrafos, con la consecuencia de atribuirle a nuestro Antonio de Rojas una obra que no es suya; pero esto lo veremos después con detalle.

De nuestro Antonio de Rojas se sabe muy poco: que vivió entre los siglos XVI y XVII⁵, que era presbítero (como se dice en la portada de sus obras), del clero secular (según la portada de las ediciones francesas: «prestre seculier»), que era doctor (según múltiples testimonios)⁶ y que publicó en Madrid dos tratados espirituales que fueron puestos en el *Índice de libros prohibidos*. En

¹ Pues en la portada y los preliminares de su *Vida del espíritu* (1628, 1629, 1630) aparece como Antonio de Rojas. Y así firmó la dedicatoria. Igualmente, en las aprobaciones de su obra *Luz de la noche oscura* (1630), menos en la portada, en la que aparece Roxas (pero eso dependía del impresor), y también en las traducciones al flamenco y al alemán. El *Defensorio* lo firmó de su puño y letra como «El Dr. Don Antonio de Rojas», aunque un oficial escribió «Roxas» en el manuscrito (PACHO 1971, p. 363, 377, 380). O sea, aunque las dos grafías sonaban igual, él usaba «Rojas». Algún bibliógrafo, como NICOLÁS ANTONIO 1783, I, p. 159, escribió Antonio de Roxas.

² En la Biblioteca Nacional de España hay un grabado con su retrato, en cuya inscripción se dice que era cordobés, franciscano y que murió en Valladolid en 1628 con 44 años: «P. Antonivs de Roxas Cordvbenſis clericorvm Regvlariv[m] Minorvm. Obiit Vallisoleti 11. Auguſti 1628 aetat. ſuae 44».

³ En PALAU, t. 17, p. 341, n. 275729, viene una obra del contador de 1623. Tres más, en SIMÓN DÍAZ 1972, p. 399, nn. 1442 (de 1620), 1445 y 1446 (estas sin año, pero con el texto fechado en 1623).

⁴ Se menciona en una obra de 1604, cuyo contenido describe PÉREZ PASTOR 1891, II (1906), p. 73-75, obra que tiene poesías laudatorias preliminares, una de las cuales es de un «D. Antonio de Rojas» (p. 74).

⁵ MOSTAZA 1981, II, p. XXXVIII, le asigna estos años: «h. 1585-1650», pero es una mera especulación, como otras afirmaciones que veremos de su libro.

⁶ Como «doctor» firma la dedicatoria de su libro a la marquesa de Leganés y su *Defensorio* autógrafo para la Inquisición. Es el título que le otorga la *Censura condenatoria* de la Inquisición de 1630 y es el tratamiento que le dan los censores de sus libros.

la portada de la primera edición de su obra *Vida del espíritu* (1628) se dice que era madrileño («presbytero y natural de Madrid»), pero no en las siguientes, aunque sí en la traducción al italiano de Pavía 1648 y 1675 («Prete Naturale di Madrid»), precisamente porque depende de la edición madrileña de 1628. También en la «Suma del privilegio» de la 2.^a edición, de 1629, se dice que es «natural de Madrid»⁷.

Era capellán de la marquesa de Leganés, a la que dedica la tercera edición, de 1630, de su obra *Vida del espíritu* («A la noble señora Doña Policena Espinola, Marquesa de Leganés»), con esta firma al final: «Capellan de V. Exc. / El Doctor don Antonio / de Rojas». (Quizás hay más datos de su vida en el archivo del marquesado de Leganés).

Sorprendentemente, en la primera edición, de 1628, la dedicatoria es «a la noble Señora D.^a Juana Espínola», según Negrete, que pudo examinar esa edición antes de su pérdida⁸. Lo que parecía un error de transcripción de Negrete resultó cierto, pues en la segunda edición de 1629 Antonio de Rojas dedica de nuevo su obra «A La Noble señora Doña Iuana Espinola». Pero una *Juana* Espínola marquesa de Leganés no ha existido. Por fin, en la tercera edición Antonio de Rojas rectificó y dedicó su libro a Doña *Police-na* Espínola. En las ediciones alemanas, que dependen de la tercera edición española, se dedica *Das Leben des Geistes* «An die Edle Mein Frau Donna Policena Espinola Marggräfin von Leganes». Con la importancia que tenían entonces las dedicatorias⁹, no se explica este tropezón de Rojas. A no ser que hubiera sido nombrado capellán antes de que la marquesa llegara a Madrid y no la conociera personalmente, lo que es posible por las fechas que siguen.

Pues el marquesado de Leganés se creó en 1627 y el primer libro de Rojas es de 1628. La primera marquesa, y esa es precisamente la del libro de Rojas, fue Policena (o Polissena, Polixena, Polyxena) Spínola —Policena Espínola, la llama Rojas—, hija del genovés don Ambrosio Spínola, primer marqués de los Balbases, capitán general de Flandes, el vencedor de la «rendición de Breda» que inmortalizó Velázquez. El marido de Policena y primer marqués de Leganés fue don Diego Mexía Felípez de Guzmán y Dávila, que sirvió durante veinte años a la Corona de España en los Países Bajos. La dedicataria

⁷ Según me comunican. Suma del privilegio: «Tiene [...], natural de Madrid, para imprimir [...] Dado en Madrid, a 21. de Febrero de 1628». Es la misma fecha de la Suma de privilegio de las ediciones de 1628 y 1630, pero en la de 1630 falta ese inciso, y de la de 1628 el P. Restrepo solo nos da la fecha, no el texto (RESTREPO 1919a, p. 130; 1919b, p. 60, nota 1; 1933, p. 182).

⁸ NEGRETE 1920, p. 83, nota 1. Véase el texto en una nota posterior de este estudio.

⁹ Véase SIMÓN DÍAZ 2000, p. 133-150: «Las dedicatorias» en el libro antiguo.

Polixena Spínola se casó en junio de 1628 con el susodicho don Diego Mexía de Guzmán, por lo que su boda coincidió con el libro de Rojas, si no fue algo posterior¹⁰. Anton van Dyck hizo varios retratos de doña Policena/Polyxena Spinola, Marquesa de Leganés, de los cuales uno está en el Museo del Prado (datado en 1622-1627) y otros en The National Gallery of Art de Washington y en el Columbus Museum of Arts de Ohio¹¹. Parece que son anteriores a su matrimonio.

En la edición de 1630 la dedicatoria se termina con estas palabras: «Este librico hize para mi solo, despues me parecio que el no comunicarle era tirania; y el no dedicarle a V. Exc. desacierto. De todo quedo libre con estamparle a la sombra de su grandeza y a la luz de su deuocion. Cuya vida guarde Dios muchos años. Capellan de V. Exc., El Doctor don Antonio de Rojas»¹².

2. Identificación de sus obras

Intentemos identificar las obras de Antonio de Rojas¹³, dejando para después el estudio bibliográfico detallado de sus dos libros, *Vida del espíritu* y *Luz de la noche oscura*. Las bibliografías generales son de poca y confusiva ayuda, por la razón de que, cuando se escribieron, no se conocían sus obras directamente en España por haber sido condenadas por la Inquisición española. La *Bibliotheca Hispana Nova* de Nicolás Antonio menciona las dos obras anteriores¹⁴, pero de la primera solo nombra la edición de 1629, la condenada, y con el título cambiado con que la cita la Inquisición (*Vida Espiritual*), lo que indica que no la había visto y que toma la referencia del *Índice de libros prohibidos*; también toma del *Índice* la segunda obra, como se dirá. Pero lo

¹⁰ Como veremos, la aprobación de la primera edición del libro de Rojas es de diciembre de 1627, el privilegio de impresión, de febrero de 1628, y la tasa, de marzo o mayo de 1628.

¹¹ DÍAZ PADRÓN 2008, p. 196 y nota 27. Además Anton van Dyck también retrató a la Marchesa Geronima Spinola-Doria, casada con Filippo Spinola, hermano de Policena.

¹² NEGRETE 1920, p. 83, nota 1, dice sobre la dedicatoria de la primera edición, de 1628: «En la dedicatoria a la noble Señora D.^a Juana Espínola, se lee: “Este librito hize para mi solo, después me pareció que el no comunicarle era tyrania, y el no dedicarle a v. m. ingratitude”». Están en cursiva algunas palabras que difieren de la edición de 1630. Parece que en 1628 le da el tratamiento de «vuestra merced», en lugar de «Vuestra Excelencia».

¹³ Entre las muchas personas que me han ayudado con sus ediciones y obras, menciono con especial gratitud a don Pedro Mesquita, director del Área de Impressos del Serviço de Coleções de Reservados de la Biblioteca Nacional de Portugal, y a doña Isabel Balsinde, Directora de la Biblioteca y Archivos de la Fundación Universitaria Española de Madrid

¹⁴ NICOLÁS ANTONIO 1783, I, p. 159.

peor es que le adjudica una obra que no es suya: *Espejo de perfección*. Palau¹⁵, que también le asigna esa obra apócrifa, toma sus referencias de fuentes ajenas, en particular de la Biblioteca Nacional de Francia. Cristóbal Pérez Pastor no incluye a Rojas en su *Bibliografía madrileña* porque se termina en 1625, tres años antes de la publicación de *Vida del espíritu*; y la continuación que intentó realizar Justa Moreno quedó medio frustrada¹⁶. Tampoco menciona a Rojas José Simón Díaz en sus *Impresos del siglo XVII* (1972), seguramente porque no había visto ningún ejemplar¹⁷. En la Biblioteca Nacional de España no hay ninguna obra de nuestro Antonio de Rojas, mientras que, por ejemplo, hay media docena de ediciones distintas en español y francés en la Biblioteca Nacional de Francia¹⁸, once ejemplares de sus dos obras en la Bibliothèque Municipale de Lyon, seis en Portugal, y más en otras bibliotecas europeas, junto con las traducciones de sus libros en Italia, Alemania y Bélgica. (Hoy sí se encuentran en España dos ejemplares de la *Vida del espíritu* de 1630 y 1645, pero, al parecer, adquiridos modernamente, como se verá al tratar de estas dos ediciones).

Vida del espíritu es su obra principal y la que es el objeto de estas páginas. Se publicó cinco veces en su lengua original: Madrid 1628, 1629 y 1630; y dos veces en Lisboa en el mismo año de 1645. También conoció muchas traducciones.

Luz de la noche oscura. Es la segunda obra de Rojas, publicada el mismo año que la tercera edición de su obra anterior (1630). También fue traducida a varios idiomas. Más adelante la examinaremos.

Defensorio. Es el tercer escrito de Antonio de Rojas. Se trata de la defensa del autor, redactada en 1630 o 1631, para la Inquisición. Estaba inédita y la publicó Eulogio Pacho¹⁹. Rojas no tituló ni fechó su defensa, pero la firmó como «El Dr. Don Antonio de Rojas», aunque un funcionario escribiera «Roxas» en el documento, al mismo tiempo que lo fechó y le dio título. Pues en su reverso escribió un oficial de la Inquisición: «Defensorio *Vida del espíritu*, 1631». Y otra mano posterior: «Defensorio de Don Antonio de Roxas a un

¹⁵ PALAU, t. 17, p. 341.

¹⁶ Murió dejando el borrador. MORENO GARRIDO 1999, I, p. 297, 350, 395, solo menciona, de un modo incompleto y erróneo, las tres ediciones de la *Vida del espíritu* de Rojas, copiando lo que dice Palau.

¹⁷ Y en su *Bibliografía de la literatura hispánica* no aparece Rojas, porque quedó inacabada antes de llegar alfabéticamente a él.

¹⁸ *Cat. BN Paris*, vol. 154 (Paris 1939), col. 832: una edición en español y cinco en francés.

¹⁹ PACHO 1971, p. 377-380. El original está en el Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición, Legajo 4467.

libro intitulado *Vida del espíritu*»²⁰. Su redacción debe de ser de ese año, pues la tercera edición de su libro salió sin trabas inquisitoriales después del 18 de octubre de 1630, fecha de la fe de erratas, y el *Defensorio* se registró en el tribunal el 11 de octubre de 1631. Después se discutirán las fechas.

Espejo de perfección: una atribución falsa y un autor equivocado. Nicolás Antonio en su *Bibliotheca Hispana Nova* atribuye a Antonio de Rojas una obra que, por su título, ciudad y año, parece muy propia de él, *Espejo de perfección*, publicada en Madrid en 1604²¹. Pero en la página anterior atribuye la edición de Madrid 1619 a un tal Antonio Rois y Rozas²², un guipuzcoano de Vergara traductor de San Agustín. (No hay que confundir esta obra con otras de igual o parecido título)²³.

El librero anticuario Pedro Vindel hijo puso a la venta en 1929 un ejemplar del *Espejo de perfección* de 1604 como de Antonio de Rojas (y haciéndolo natural de Vergara, mezclando los datos de Nicolás Antonio)²⁴. Palau, remitiendo a «Vindel 1929», atribuye a Antonio de Rojas las dos ediciones de la misma obra²⁵, junto con las que son auténticas de él.

Pero resulta que esta atribución a Rojas es falsa y ha confundido a los investigadores, que se la han adjudicado²⁶, aunque sin haberla estudiado por no haberla podido localizar.

Después de la atribución ambigua (a Rojas y a Rois y Rozas) de Nicolás Antonio, Cristóbal Pérez Pastor²⁷ describió el ejemplar de *Espejo de perfección* de 1619 que había encontrado en la Biblioteca de San Isidro de Madrid, la antigua biblioteca del Colegio Imperial de la Compañía de Jesús, ejemplar puesto bajo el nombre de Antonio de Rozas:

²⁰ Ib., p. 363.

²¹ NICOLÁS ANTONIO 1783, I, p. 159.

²² Ib., p. 158.

²³ Como el *Espejo de perfección*, compuesto por Henrique Herp (Alcalá de Henares, 1551); o el *Espejo de perfección, para religiosas* [...] compuesto por el Padre Fray Bernardino de Corvera, O.F.M. (Sevilla, 1647).

²⁴ VINDEL 1929, p. 327: «3.245. ROJAS (Antonio de), natural de la villa de Vergara, Espejo de Perfeccion. Madrid, Pedro Madrigal, 1604, 12.º, pergamino, 20 ptas.».

²⁵ PALAU, t. 17, p. 341, n. 275721 y 275722.

²⁶ Así, PACHO 1971, p. 349. Id 1997, p. 188: «Corría pacíficamente desde 1604 su *Espejo de perfección*, reimpresso en 1619». Sin embargo, LÓPEZ SANTIDRIÁN 1988, col. 879, conoce toda la complejidad y cuestionabilidad de esta atribución. Termina diciendo que no ha encontrado esta obra.

²⁷ PÉREZ PASTOR 1891, II (1906), p. 484, n. 1598.

Espeio / de perfeccion. / Por Antonio de / Roças Presbytero, natural de / la Villa de Vergara. / Dedicado al dulcissimo nombre / de Iesvs. / Año [Escudo de la Comp. de Jesús] 1619. / Con licencia. En Madrid, por la viuda de Alonso Martin. / Véndese a la torre de Santa cruz.

Lo curioso es que Palau, que en 1965 (t. 17) atribuye esta obra a Antonio de Rojas (como hemos visto), antes, en 1951 (t. 5)²⁸, ya había recogido esta referencia de Pérez Pastor.

Pero es que, además y a pesar de lo que dice la portada del ejemplar anterior, Antonio de Roças/Rozas no era el autor sino el traductor. Que además es bien conocido como tal, pues tradujo las reeditadas *Meditaciones del Santissimo Sacramento* del P. Luca Pinelli S.J.²⁹

Que Rozas sea el traductor del *Espejo de perfección*, a pesar del título, lo dice él mismo en el prólogo al lector, que reproduce en parte Pérez Pastor y que dice en síntesis lo siguiente: que el original es alemán, que se tradujo al latín y que Antonio de Rozas lo vierte del latín al castellano.

Pero resulta que la Biblioteca Nacional de España tiene las dos ediciones de 1604 y 1619³⁰, y, examinando los preliminares, se puede determinar la autoría con más precisión, según me informan de la misma Biblioteca Nacional.

Edición de 1604. Portada: *Espeio de perfeccion, por Antonio de Roças presbytero, natural de la villa de Vergara. Dirigido a doña Ana Manrique*

²⁸ PALAU, t. 5, p. 133, n. 82355.

²⁹ Llamado Lucas Pinelo en las traducciones de esta obra, como en la de Madrid 1602: «traducidas en Romance por Antonio de Rozas presbytero», también en la Biblioteca de San Isidro, según PÉREZ PASTOR 1891, II (1906), p. 26-27, n. 820 (copiado por PALAU, t. 13, p. 255, n. 226466). En efecto, consta en el antiguo catálogo manuscrito de la Biblioteca de los Reales Estudios de Madrid (San Isidro), que veremos, aunque me comunican de la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla que está perdido. También aparece como traductor de Pinelli en la edición de Zaragoza 1603 (que está en la Universidad de Barcelona): «traduzidas en romance por Antonio de Roças presbytero». En una papeleta manuscrita que dejaron José Eugenio de Uriarte y Mariano Lecina para incluirla en su inconclusa *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773*, 2 vols. (Madrid, 1925-1930), se describe una edición de Pinelli de Lérida 1612 con estos términos: «traduzidas en Romance por Antonio de Roças Presbytero». Se puede suponer que dice lo mismo la edición de Pinelli de Valencia 1608, transcrita abreviadamente en el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español.

³⁰ La edición de 1604 está también en la Universidad de Córdoba. Dice PALAU, t. 17, p. 341, n. 275722, que la edición de 1619 está en la biblioteca de la Universidad de Madrid, pero parece que está perdida. Pues Palau lo ha tomado seguramente de Pérez Pastor, que, como hemos visto, lo encontró en la Biblioteca de San Isidro, biblioteca que pasó a la Universidad de Madrid, pero parece que es de los libros de San Isidro que se perdieron.

condesa de Puñonrostro. Año 1604. Con priuilegio, en Madrid, en casa de Pedro de Madrigal. Vendese en casa de F. Lopez. Preliminares: se dice que se trata de una traducción tanto en la licencia («nos fue fecha relacion que vos auia des traduzido de latin en lengua castellana vn libro intitulado Espejo de perfeccion, del qual haziades presentacion...») como en la censura («Por mandado de V. Alteza vi este libro intitulado Espejo de perfeccion, traduzido de latin en romance, por Antonio de Roças...»).

Edición de 1619. Portada: *Espeio de perfeccion por Antonio de Roças presbytero, natural de la villa de Vergara. Dedicado al dulcissimo nombre de Iesus. Año 1619. Con licencia, en Madrid, por la viuda de Alonso Martin. Vendese a la torre de Santacruz.* Preliminares: en la licencia no se menciona el hecho de que se trata de una traducción («vn libro [...] intitulado Espejo de perfeccion, compuesto por Antonio de Roças, presbytero...»), pero sí en la tasa («vn libro intitulado Espejo de perfeccion [...] el qual fue traduzido de Latin en Romance por Antonio de Roças Presbytero...»).

En las dos ediciones se reproduce el prólogo o carta del traductor (del alemán al latín) Antonio Hemerio, de 1546. O sea, el holandés Antonius van Hemert (m. 1560), canónigo regular de San Agustín. La edición latina de Amberes 1547 (de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich) tiene una dedicatoria fechada precisamente en 1546, y está digitalizada en Internet: *Specvlvm perfectionis. Olim quidem Germanicè aeditum, nu[n]c uero recens Latinitate donatu[m] Per Antonium Hermetium.* (Colofón: *Antverpiae excudebat Symon Coquus 1547*).

Por otra parte, Nicolás Antonio dice en una misma entrada que un tal Antonio Rois y Rozas, natural de Vergara, tradujo tanto el *Espejo de perfección* de 1619 como *La Ciudad de Dios* de San Agustín en Madrid 1614³¹. Hemos visto que el *Espejo de perfección* de ese año fue traducido propiamente por *Antonio de Rozas*, natural de Vergara, no Antonio Rois y Rozas. Había que ver la traducción de *La Ciudad de Dios* realizada por Rozas. La Biblioteca Nacional tiene la traducción de Rozas de Madrid 1614, Amberes 1676 y Valencia 1871 (en tres vols.). La edición de Amberes tiene este título: *La ciudad de Dios del glorioso doctor de la Yglesia S. Agustin, obispo hiponense, en veynte y dos libros [...] traduzidos de Latin en Romance por Antonio de Roys y Roças, natural de la Villa de Vergara* (Amberes, Geronymo Verdussen, 1676).

Antonio de Rozas y Antonio de Rois y Rozas coinciden, pues, en el nombre, en el oficio de traductor, en los años de publicación (1619 y 1614) y, sobre todo, en el lugar de nacimiento (Vergara, Guipúzcoa), luego deben de ser la

³¹ NICOLÁS ANTONIO 1783, I, p. 158, bajo el nombre de «Antonio Rois et Rozas».

misma persona, como decía Nicolás Antonio. Lo que ha quedado claro es que hay que despojar a nuestro Antonio de Rojas del *Espejo de perfección*.

3. La *Vida del espíritu* de Antonio de Rojas

Antes de ocuparnos de esta obra conviene tener un conocimiento sumario de la historia de la Biblioteca de San Isidro de Madrid³², donde apareció la primera edición de Antonio de Rojas. La Biblioteca de San Isidro de principios del siglo XX procedía de la biblioteca del Colegio Imperial que tenía en Madrid la Compañía de Jesús. Una vez expulsados los jesuitas de España por Carlos III en 1767, se trasladaron allí los libros de los otros centros que tenía la Compañía de Jesús en Madrid, así como otros fondos documentales jesuíticos de toda España. En 1770 se funda con esos fondos, en el mismo edificio del antiguo Colegio Imperial, la Biblioteca de los Reales Estudios de San Isidro. Vueltos los jesuitas a España, se les devolvió el colegio y la biblioteca en 1816. En 1820 fueron expulsados de nuevo. Regresaron en 1823, haciéndose cargo otra vez de la biblioteca y del Colegio Imperial hasta que en 1834 marcharon una vez más al exilio, desvinculándose ya definitivamente de ambas instituciones. No es el momento de tratar sobre las vicisitudes de sus fondos, baste saber que en 1845 la Biblioteca de San Isidro, en la calle Toledo, quedó asignada como biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, aunque ésta estaba en la calle San Bernardo. Con todo, la biblioteca de la Facultad siguió llamándose de San Isidro por su ubicación. El nuevo edificio de la Facultad de Filosofía y Letras fue el primero que se terminó en la Ciudad Universitaria de Madrid, con lo que la Facultad se trasladó, junto con su biblioteca (la de San Isidro), a la nueva sede en 1934. En los años 1970 se llevaron a la Facultad de Filología los libros antiguos de la antigua Facultad de Filosofía y Letras. Finalmente los libros anteriores a 1800 de las distintas Facultades de la Universidad Complutense se centralizaron el año 2000 en la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla de la calle Noviciado.

Por otra parte, estallada la guerra en 1936, al estar la Facultad de Filosofía y Letras en el mismo frente de batalla, perdió parte de sus fondos por el fuego y la metralla, mientras parte de sus libros se llevaron por seguridad a otros edificios y a una sala abovedada de la Biblioteca Nacional³³. Pero

³² Véase Aurora MIGUEL ALONSO 1992, 1996, 2007. También, SIMÓN DÍAZ 1952, 1992.

³³ Véase TORRES SANTO DOMINGO 2005.

no todas las pérdidas se produjeron por la guerra, pues me escriben de la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla: «En los años posteriores a la guerra civil el fondo de la biblioteca carecía de protección y hubo libros que desaparecieron entonces».

La edición perdida de 1628. El carmelita Gerardo de San Juan de la Cruz (1879-1922) dio a conocer en 1914 que el soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* aparecía en un libro de Antonio de Rojas, pero copiando el título inexactamente y sin indicar la edición ni el año, lo que era transcendental, ni tampoco en qué biblioteca se encontraba; además, al final de una nota a pie de página³⁴. Se explica, pues, que en ese momento su descubrimiento no tuviera ninguna resonancia. Pero la noticia se difundió con gran revuelo cuando el franciscano Atanasio López dio a conocer el libro de Rojas en la recensión que publicó en *El Eco Franciscano*³⁵ de un libro de Alberto María Carreño, en el que este defendía que el verdadero autor del soneto era el agustino mexicano fray Miguel de Guevara, porque lo había transcrito en un manuscrito suyo fechado en 1638³⁶. No podía ser el autor del soneto, decía el P. López, porque Rojas lo había publicado una década antes, en 1628, al mismo tiempo que ofrecía una descripción detallada de esta edición y revelaba su localización en la Biblioteca de San Isidro de Madrid. Todos coincidían entonces en que era un libro rarísimo, no solo una edición rarísima, pues en aquellos años no se había localizado en España ningún libro de Rojas.

La historia del descubrimiento la expone con detalle el agustino Gregorio de Santiago y la copian el también agustino Eusebio Negrete y Alberto María Carreño³⁷. En síntesis: al preparar el P. Gerardo en 1911 la edición de las obras de San Juan de la Cruz, se interesó por Antonio de Rojas, ya que había tratado sobre el Doctor Místico, y encontró en la Biblioteca de San Isidro la edición de la *Vida del espíritu* de 1628. En 1916, hallándose el P. Gerardo en Santiago de Compostela con el P. Atanasio López, cuando este tenía entre manos el libro de Carreño para su recensión, le informó de la edición de Rojas de 1628,

³⁴ GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ 1912, III (1914), p. 155, nota 3.

³⁵ A. LÓPEZ 1916.

³⁶ CARREÑO 1916. Sobre la imposible autoría de Guevara, aunque se le siga atribuyendo, sobre todo en México, véase VERD 2014b; ID. 2017.

³⁷ G. DE SANTIAGO 1920a, p. 283-284; ID. 1920b, p. 227 (se trata del mismo artículo con una supresión al final). NEGRETE 1920 copia el texto de su hermano en religión en una larga nota en las p. 174-175; lo mismo que CARREÑO 1921, p. 10.

que invalidaba la tesis de Carreño. Y el P. Atanasio la dio a conocer con detalle en su reseña bibliográfica.

La noticia de la primera aparición impresa del *No me mueve* en 1628 produjo un gran interés entre los estudiosos del soneto, cuya autoría entonces era discutida y reivindicada con tenacidad por distintas órdenes religiosas. E hizo que los interesados fueran a consultar el libro de Rojas en la Biblioteca de San Isidro y dieran una descripción de su contenido. Lo que fue providencial, porque el libro estaría desaparecido después de la guerra. Lo que no significa que fuera por la guerra: «no necesariamente», me escriben de la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla, que era su destino. Pudo ser sustraído antes o después de la guerra; o estar perdido, por no perder las esperanzas. Hoy se desconoce y, si Palau cita en 1965 la edición de 1628, es porque copia la descripción que —veremos— hicieron los investigadores anteriores³⁸. Hasta el momento no ha aparecido ningún otro ejemplar³⁹.

Aparte de estos testimonios, consta documentalmente la existencia de la edición de 1628 en San Isidro porque se menciona en el antiguo *Catálogo de la Biblioteca de los Reales Estudios de Madrid*, manuscrito de hacia 1770 sobre la Biblioteca de San Isidro, catálogo que se conserva en la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla. Según ese catálogo, en la Biblioteca de San Isidro estaban la edición de Madrid 1628 y la versión al italiano de Pavía 1675.

A pesar de que se consideraba desaparecido, el que esto escribe hizo sus pesquisas. Primero teníamos su signatura. Según el jesuita colombiano Daniel Restrepo, que describió con gran cuidado el ejemplar, la signatura era 118-10 / 39.881 (escrito en dos líneas, separadas por una raya horizontal, como en una división)⁴⁰. En 1997 visitó la biblioteca de la Facultad de Filología de la Complutense, donde estaban entonces los libros de la Biblioteca de San Isidro. Además de faltar el libro de Rojas en el fichero correspondiente, me informaron por escrito que «el n.º 118-10 no coincide en el fichero topográfico con la obra de A. de Rojas, y el n.º 39.881 no existe en nuestro fichero». Después

³⁸ PALAU, t. 17, p. 341, n. 275723. MORENO GARRIDO 1999, I, p. 297, copia el registro de Palau, como indica, y no con exactitud.

³⁹ BUJANDA 2002, p. 780, al mencionar (tomándola de Palau) la primera edición de 1628, dice que se encuentra en la Biblioteca de la Fundación Universitaria Española, lo que es erróneo. Veremos que las ediciones que están en la Fundación son las de Madrid 1630 y una de las dos de Lisboa 1645.

⁴⁰ RESTREPO 1919a, p. 130, nota 1; Id., 1919b, p. 60, nota 1; Id. 1933, p. 182, nota 1. Además la signatura está transcrita a mano (con los dos renglones divididos por una línea horizontal) en un ejemplar del tomo I de *Monumenta Xaveriana* (1900-1912) de la biblioteca del Institutum Historicum S.I. de Roma (probablemente por el mismo P. Restrepo, que había colaborado en su edición). G. DE SANTIAGO 1913, III (1917), p. 504, pone como signatura solamente 39881.

me explicaron que ese fichero manual era reciente. El catálogo original era el manuscrito de hacia 1770.

En ese catálogo manuscrito de la Biblioteca de San Isidro se describe así nuestra obra: *D. Antonio de Rojas, Presb. Libro intitulado Vida del espiritu para saber tener Oracion y union con Dios. Madrid en la Impr.^{ta} R.^l 1628. 16.º*. Pero tenemos la posibilidad de tener una descripción completa gracias a los investigadores que se interesaron por esta obra tras el anuncio del P. Atanasio López en su recensión. Este último lo describe con detalle en su reseña, pero con alguna inexactitud⁴¹, lo que es de lamentar, porque es la descripción que se divulgó. El P. Gregorio de Santiago copió la portada con exactitud, pero abreviadamente⁴². La transcripción más exacta y completa la hizo el P. Daniel Restrepo: «la siguiente portada que copio tal cual la he visto por mis ojos en la Biblioteca de San Isidro de esta Corte», dice⁴³. He aquí el texto:

*LIBRO / INTITVLADO / VIDA DEL ESPIRITV / Para saber tener oracion y v- / nion con Dios. Sacado de la ex- / periencia de lo Santos que en / la contemplacion echaron mas / hondas rayces. Sea para ma- / yor gloria de Dios, y / prouecho de las almas. / COMPVESTO POR / el Doctor D. Antonio de Rojas / Presbytero y natural de Madrid. / En Madrid en la Empronta Real. / Año M. DC. XXVIII. «133 hjs. nums. + 8 al principio s. n. + 2 al fin s. n.».*⁴⁴

⁴¹ No dividió los renglones, omitió dos palabras, puso «imprenta» por «empronta». Se explica, pues él no vio el ejemplar personalmente, sino una copia que solicitó, según dice G. DE SANTIAGO 1920a, p. 284; Id. 1920b, p. 227: «después de haber adquirido por intervención de un hermano suyo en Madrid copia de la portada y consiguientes pormenores del impreso de Rojas».

⁴² G. DE SANTIAGO 1913, III (1917), p. 504.

⁴³ Daniel Restrepo transcribe la portada dos veces con división de renglones y respeto de las mayúsculas (RESTREPO 1919a, p. 130; Id. 1933, p. 181-182). Se trata sustancialmente del mismo artículo, como se explica en la bibliografía final de estas páginas. También la transcripción de las portadas son iguales, salvo diferencias pequeñísimas. En 1919a se pone guión a las palabras partidas a final de línea, y lo acepto porque coincide con el uso de las ediciones posteriores de 1629 y 1630. En 1933 la palabra *Sea* va en mayúscula, como corresponde al ir detrás de un punto seguido (en 1919a empieza con minúscula, y puede que sea así en el original, al ser la lectura más difícil). He suprimido los acentos, que van en contra de la ortografía de la época y faltan en las portadas de la segunda y tercera edición de Rojas, así como en la transcripción del P. López de esta primera edición. (En RESTREPO 1919b, p. 60, nota 1, también se transcribe la portada con detalle, pero no con tanta acribia como en los dos artículos anteriores).

⁴⁴ La paginación está tomada de A. LÓPEZ 1916, p. 440.

Esta transcripción de la portada se verá avalada por la traducción italiana de 1648, que veremos, pues la calca. En las ediciones siguientes de 1629 y 1630 variarán el título y el subtítulo. Por tanto, en Italia había entonces un ejemplar de la primera edición. No hay que perder la esperanza de encontrarlo.

Entre sus artículos Restrepo aporta también estos datos: 1) La signatura del libro en la Biblioteca de San Isidro (118-10 / 39.881). 2) Sus medidas exactas: 0,105 m x 0,070 m. 3) Exlibris: «En la portada dice escrito de mano: *de Sor Alfonsa del SS. Sacramento*». 4) También: «De que el año no está equivocado, dan fe los documentos preliminares del texto, como son la aprobación eclesiástica de (veintiséis de diciembre de mil seiscientos veintisiete: en letras y todo); el privilegio de impresión (21 de febrero de 1628); la *tasa* (6 de marzo de 1628) etc.»⁴⁵. En las ediciones de 1629 y 1630 el privilegio es del mismo día, pero la tasa es de «6 de Mayo de 1628», con «mayo» por marzo». Parece que en «marzo»/«mayo» hay un error, o de los libros o del P. Restrepo.

Negrete⁴⁶ añade algunos detalles, como que la aprobación es de fray Federico García, lector en Teología y examinador de confesores en Madrid (el mismo que aparece en las ediciones de 1629 y 1630); la dedicatoria «a la noble Señora D.^a Juana Espínola» (que vimos que es un error del mismo Rojas por Policena Espínola); que el libro está dividido en dos partes, una de prosa y otra de «Poesía mística», y que parece que la parte en prosa es del autor y las poesías son ajenas. Termina con la transcripción del soneto. Examinaremos esta transcripción.

Eulogio Pacho piensa que la edición de 1628 tuvo que ser corta, lo que explicaría su rareza: «La primera edición de 1628, realizada en la Imprenta Real, no debió ser muy amplia en ejemplares. Lo deducimos, no sólo de la inmediata reimpresión al año siguiente, sino también del hecho constatado de que la denuncia se hace por la ed. de 1629. Ni en ella, ni en las censuras, ni en todo el proceso se alude nunca a la primera edición. Como si fuese desconocida»⁴⁷.

Al menos Atanasio López, Restrepo y Negrete coinciden en decir que el soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* estaba en el fol. 109r⁴⁸.

⁴⁵ Véase RESTREPO 1919a, p. 130; RESTREPO 1919b, p. 60, nota 1; RESTREPO 1933, p. 182. Nótese la aprobación (de fray Federico García, según Negrete) de 26 de diciembre de 1627, pues en la tercera edición esa aprobación se fechará por error el 26 de diciembre de 1620, año imposible, pero que se repitió en las traducciones a otros idiomas que siguen la tercera edición española de la *Vida del espíritu*, lo que indujo a algunos investigadores extranjeros a datar en 1620 la primera edición de la obra de Rojas.

⁴⁶ NEGRETE 1920, p. 83-84.

⁴⁷ PACHO 1971, p. 350, nota 2b.

⁴⁸ A. LÓPEZ 1916, p. 440: «en el fol. 109r»; RESTREPO 1919b, p. 60, nota 1: «en el folio 109 “recto”»; y NEGRETE 1920, p. 83: «en el folio 109r».

¿Hubo una edición anterior de la *Vida del espíritu*? Ciertamente no, pues en la edición de 1629 se dice en la portada «esta segunda impression», y en la de 1630, «esta tercera impression». Si consta que hubo una en 1628, esta tuvo que ser la primera y no hay sitio para otra anterior. También en los preliminares de 1630 dice el censor Juan Ponce de León, mínimo: «este libro, que tercera vez se buelue a imprimir»; el censor Mateo de Villarroel, mercedario: «q[ue] otras dos vezes ha sido impresso»; y el censor Cipriano de Pineda, agustino: «en esta tercera impressiõ».

Convenía aclararlo a la vista de otros testimonios distintos. Pues Melquíades Andrés afirma, sin aportar ninguna referencia, que «la primera edición castellana parece haber sido la de Lisboa de 1627»⁴⁹, totalmente ignota e imposible; como comete otro error en la misma nota al decir que ha utilizado la edición «madrileña» de 1645, cuando en la portada de esa edición se puede leer que está impresa en Lisboa, y tiene las licencias en portugués. (Esta falsa datación quizás está influida por el año de la aprobación eclesiástica)⁵⁰. Algunos autores franceses ponen la primera edición en 1620, como Auguste Poulain y Joseph de Guibert⁵¹. Parece que el error proviene también de una errata en la fecha de uno de los censores⁵². Y en esa estela está Michel-Ange de Narbonne, al que sigue Fidèle de Ros⁵³, al decir que la obra de Rojas se había publicado «certainement dès 1621» (o sea, después de la supuesta aprobación de 1620) y que el censor Juan Ponce de León afirma que la de 1630 es la «sixième édition»⁵⁴, cuando acabamos de ver que decía que era la tercera.

⁴⁹ ANDRÉS 1975, p. 730, nota 204; también en p. 731, nota 206; y en algún otro escrito.

⁵⁰ El año 1627 lo puede haber tomado de la aprobación de la primera edición, que es del 26 de diciembre de 1627, como acabamos de ver con las referencias correspondientes de Restrepo. Pero se trata de la aprobación de la primera edición, que salió en 1628 en Madrid, nada de Lisboa. Ha confundido el año junto con las ediciones madrileña y lisboeta.

⁵¹ POULAIN 1923, p. 655. GUIBERT 1931, p. 502 (en su lista de libros prohibidos).

⁵² Pues Poulain remite a la traducción francesa *La vie de l'esprit* de 1649. Esta edición traduce la española de 1630, en la cual la aprobación de fray Federico García, que en la primera edición era del 26 de diciembre de 1627, se convierte, por error, en 26 de diciembre de 1620. Las traducciones extranjeras que dependen de la tercera edición española (de 1630) copian dicha aprobación con el año equivocado de 1620.

⁵³ FIDÈLE DE ROS 1936, p. 614, nota 1: «Madrid, 1621 y 1629».

⁵⁴ MICHEL-ANGE DE NARBONNE 1914, p. 48; y p. 49, nota 1. Hay que precaverse de algunas inexactitudes de este artículo. El capuchino Michel-Ange de Narbonne (de seglar, Léon Sarraute) dedicó muchos años a Francisco de Osuna. Véase la semblanza que hace de él su discípulo, también capuchino, Fidèle de Ros (FIDÈLE DE ROS 1942), afectuosa pero crítica con su «falta de método y claridad» (p. 76).

Segunda edición, de 1629. Nicolás Antonio menciona esta edición⁵⁵, pero parece que no la vio, sino que la tomó del *Índice de libros prohibidos*, pues transcribe su mismo título equivocado (*Vida espiritual*). Y en España no se encuentra ningún ejemplar de ella, lo que explica que los bibliógrafos duden⁵⁶, que los investigadores de Rojas no la hayan usado y que no hayan podido dar a conocer su contenido. Su ausencia en España se debe seguramente a que es la edición que fue acusada ante la Inquisición, la que examinaron los censores (como se narra en el artículo de Pacho) y la que se incluyó en el *Índice*⁵⁷.

Pero sí se encuentra fuera de España. Hay tres ejemplares en Portugal y uno en Italia. Hay uno («em mau estado») en la Biblioteca Nacional de Portugal, que envió una fotocopia de la portada y del Soneto, así como en la Universidad de Coímbra y en la Biblioteca Municipal de Oporto. Por otra parte, dos investigadores amigos⁵⁸ la encontraron en la Biblioteca Angelica de Roma con la signatura: *Rari I.I.13*. Este es un importante y difícil hallazgo porque la Biblioteca Angelica parece estar por ahora fuera de los circuitos colectivos bibliotecarios de Internet.

Según las fotocopias de la Biblioteca Angelica y de la Biblioteca Nacional de Portugal, la portada dice lo siguiente:

*VIDA / DEL ESPIRITU, / PARA TENER ORACION, / y vnion con
Dios, segun los sa- / grados Doctores, que en la con- / templa-
cion, vnion, y Mis- / tica Teologia mas se / auentajaron. / COM-
PUESTO, Y NUEVA- / mente corregido y emendado en / esta
segunda impression, por el / Doctor D. Antonio de / Rojas, Pres-*

⁵⁵ NICOLÁS ANTONIO 1783, I, p. 159.

⁵⁶ PALAU, t. 17, p. 341, n. 275723, dice: «Nota dudosa de *Madrid* 1629», pues no la ha visto. MORENO GARRIDO 1999, p. 350, n. 603, que sigue a Palau, toma su referencia dudosa, atreviéndose a darle equivocadamente el título de la primera edición. Y con este pie de imprenta: «Madrid. s.i. s.a. [1929?]]. Pero sí tiene impresor. Escriben sobre una edición que no han visto porque, por lo que hasta ahora se sabe, no existe en España.

⁵⁷ A partir del *Index* 1632, p. 65.

⁵⁸ Ya he mencionado en algún artículo anterior al hispanista norteamericano John V. Falconieri (1920-2009), que hacia 1966 se interesó por nuestro soneto y recorrió en su busca las grandes bibliotecas de Italia, encontrando, gracias a su búsqueda itinerante, esta edición en la Biblioteca Angelica. Después me mandó espontánea y generosamente la fotocopia de la portada de 1629, con el sello de la Angelica, y de las páginas con el Soneto. El otro es el infatigable y servicialísimo investigador el jesuita José Martínez de la Escalera, que, ya advertido, en 1996 buscó esta edición en la Biblioteca Angelica, y me envió una descripción de ella. Por último, la misma Biblioteca Angelica mandó varias fotocopias.

bitero. / CON PRIVILEGIO. / En Madrid, Por la viuda de Alonso / Martin. Año M.DC.XXIX. 15 h. s.n., 221 h., 3 p. de Tabla.

Ha cambiado de impresor. Se trata del taller de Francisca de Medina, viuda de Alonso Martín (de Balboa), que regentó la imprenta de 1614 a 1634. Mientras la dirigió, salieron de sus prensas muchas e importantes obras de literatura clásica y de carácter religioso, como la presente.

Según un informante, mide 100 × 67 mm. Suma del privilegio: «Tiene [...], natural de Madrid, para imprimir [...] Dado en Madrid, a 21. de Febrero de 1628». Suma de la Tassa: 6 de Mayo de 1628. Fe de erratas: Madrid a 12 de Março de 1629. Aprobación del P. M. Fr. Francisco Boil, de Madrid, 28 de Enero de 1628. Aprobación del P. Fr. Federico García, norbertino o premonstratense (sin fecha). Censura del muy R. P. M. D. Plácido Frangipane Mirto, Clérigo Regular (7 fols., 28 de Enero de 1629).

Al final tiene una sección de «Poesía Mística» con el *No me mueve, mi Dios, para quererte* en fol. 187v-188r.

Tercera edición, de 1630. De las tres ediciones españolas de la *Vida del espíritu* solo se conserva en España un ejemplar de la tercera, el de Pedro Sainz Rodríguez (al parecer llegado modernamente, como el de Lisboa 1645, que veremos)⁵⁹, ejemplar que ahora se encuentra en la Fundación Universitaria Española. En Francia hay tres ejemplares: uno en la Biblioteca Nacional de Francia⁶⁰, otro en la Bibliothèque Sainte-Geneviève, también de París⁶¹, y el tercero en la «Collection jésuite des Fontaines» (de Chantilly), en depósito por cincuenta años en la Bibliothèque Municipale de Lyon. Pacho ha utilizado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Francia⁶², también López Santidrián,

⁵⁹ Bartolomé Mostaza dice en tres ocasiones (MOSTAZA 1980; ID. 1981, I, p. XXXII; II, p. XXXIX) que don Pedro Sainz Rodríguez le prestó las ediciones de Madrid 1630 y Lisboa 1645, y que las fotocopió. Como veremos, su gran biblioteca pasó, tras su muerte en 1986, a la Fundación Universitaria Española. Y, así como su ejemplar de Lisboa 1645 lo trajo de Portugal, donde vivió de 1942 a 1969 (véase más adelante), quizás el de Madrid 1630 vino también del país vecino. En cualquier caso era un ejemplar privado, no de una biblioteca o institución española, antes de que pasara la Fundación Universitaria Española, y lo adquiriría en los liberos anticuarios o en las subastas de libros antiguos, a cuya «cacería» se dedicaba (SAINZ RODRÍGUEZ 1978, p. 319).

⁶⁰ *Cat. BN Paris*, t. 154 (1939), col. 832.

⁶¹ BRESSON 1994, p. 295, n. 717.

⁶² PACHO 1971, p. 350, nota 3.

junto con el de la «Bibl. des Jésuites de Chantilly»⁶³, ejemplar que entonces estaba todavía en la Bibliothèque des Fontaines (en Chantilly). El que esto escribe agradece las fotocopias de esta edición enviadas por la Fundación Universitaria Española. He aquí el texto de la portada:

*VIDA / DEL ESPIRITU / PARA SABER TE- / ner oracion, y vnion
/ con Dios. / COMPUESTO, Y NUEVA- / mente corregido y
emendado en es / ta tercera impression por el / Doctor don Anto-
nio / de Rojas, Pres- / bytero. / Spiritus est Deus, & eos qui ado- /
rant eum, in spiritu, & et veri- / tate adorare oportet. / Ioan. 4. /
CON PRIVILEGIO. / En Madrid, por la Viuda de Alon / so Mar-
tin, Año 1630. [31], 207, [1] h.*

Es el momento de repasar los subtítulos, que cambian en cada edición, porque ayudan a afiliar las traducciones. En la primera edición Rojas recurre a los santos: *Sacado de la experiencia de los Santos que en la contemplacion echaron mas hondas rayces. Sea para mayor gloria de Dios, y prouecho de las almas*. En la segunda edición recurre a los doctores, que son los que cita en su obra y convienen mejor para su defensa: *Segun los sagrados Doctores, que en la contemplacion, vnion, y Mistica Teologia mas se auentajaron*. En esta tercera edición se suprime el subtítulo y se añade un versículo de la Biblia (Jn 4,24). La imprenta vuelve a ser la de la viuda de Alonso Martín.

Pacho y López Santidrián hacen una descripción muy detallada del contenido de esta edición⁶⁴, indispensable para los que no tengan el libro. Hay que señalar cómo los preliminares se alargan de edición en edición, probablemente porque se temía una condena (aunque apareció sin duda antes de que se le notificara a Rojas la prohibición de la edición de 1629, como veremos). Esta edición contiene nada menos que 43 páginas de aprobaciones y censuras (dos términos que en la práctica eran sinónimos)⁶⁵, todas sumamente encomiásticas, algunas largas, de miembros de distintas órdenes religiosas, una de un obispo y tres de miembros calificadores de la misma Inquisición⁶⁶.

⁶³ LÓPEZ SANTIDRIÁN 1988, col. 880.

⁶⁴ Especialmente minuciosa, la de PACHO 1971, p. 371-374; LÓPEZ SANTIDRIÁN 1988, col. 880.

⁶⁵ SIMÓN DÍAZ 2000, p. 151-165: «Las aprobaciones»; p. 152: «“Censura” es sinónimo de “Aprobación”» porque todas eran positivas. No había censuras negativas, pues entonces se denegaba la licencia de imprimir el libro.

⁶⁶ Las enumera con detalle PACHO 1971, p. 371-372. La aprobación de fray Federico García, lector de Teología y examinador de confesores de Madrid, norbertino o premonstratense,

El soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* está al final de la sección de «Poesía Mística», en fol. 180v-181r. Siguen unas páginas sobre la comunión frecuente, seguidas de otras dos poesías. Más adelante repasaremos todas las poesías de este volumen.

Las dos ediciones en español de Lisboa 1645. Durante la redacción de estas páginas ha saltado la sorpresa —al examinar distintos ejemplares— de que la edición de Lisboa 1645 que se menciona en las bibliografías comprende en realidad dos ediciones diferentes.

A pesar de la condena de la Inquisición española, el libro de Rojas volvió a publicarse en español en 1645 en Lisboa. Se explica porque, tras la independencia de Portugal en 1640, el país vecino ya no dependía de ella. En las licencias leemos «Qve se possa imprimir visto as licenças do S. Officio». No el español, que no hubiera dado las licencias. Parece que esta publicación en la década de 1640 se encuadra en el interés general por el libro de Rojas que se produjo, como veremos, en esos años en Europa, en los que se tradujo y publicó repetidamente en Flandes, Francia, Italia y Alemania. Por otra parte, en los siglos XVI y XVII la literatura española era común en Portugal⁶⁷.

Eulogio Pacho cree «muy probable que el autor no tuviera arte ni parte en la edición lisboeta de 1645», y añade que, «si la tuvo, cambió intencionalmente algunos detalles, incluso el título»⁶⁸. Creería que la frase «*segun los sagrados Doctores, que en la contemplacion, vnion, y Mistica Theologia mas se auentajaron*» de 1645 era un añadido que servía de defensa ante la condena de la Inquisición. Pero es que Pacho solo conoció la edición de 1630 de las españolas, cuya portada no tiene subtítulo. Esta frase, omitida en 1630, ya estaba en 1629 y de modo parecido en 1628 («*Sacado de la experiencia de lo Santos que en la contemplacion echaron mas hondas rayces*»). La edición de 1645 no se parapetó con un subtítulo nuevo sino que repite el de 1629, lo que significa que reproduce esa edición.

Pero, aparte de que Portugal ya era independiente, nunca hubiera intervenido Rojas. No iba a desafiar a la Inquisición y se explica sen-

se repite en las tres ediciones. En esta edición está fechada el 26 de diciembre de 1620, año imposible. Es una errata. Pues vimos, por Restrepo y Negrete, que la aprobación eclesiástica de la primera edición, de fray Federico García, era del 26 de diciembre de 1627. Sin embargo, esta errata, que se mantuvo en las traducciones extranjeras, confundió a los investigadores no españoles que ubicaron la primera edición en 1620.

⁶⁷ VITERBO 1915, p. 152: «É principalmente no seculo XVI e no seculo XVII que a litteratura hespanhola se torna quasi commun aos dois paizes».

⁶⁸ PACHO 1971, p. 351, nota 4.

cillamente por el auge de su libro en Europa. Además, en cuanto a las licencias civiles, los privilegios de impresión concedidos en la Corte española solo amparaban al autor dentro del Reino de Castilla, «por lo que cualquier libro de éxito aparecido aquí se reimprimía inmediatamente en ciudades de la periferia, como Barcelona, Zaragoza, Valencia o Lisboa, o aún más allá: Bruselas, Amberes, Nápoles o Milán», recuerda Simón Díaz⁶⁹. Cualquiera familiarizado con el libro antiguo ha visto cómo una obra importante escrita en España salía inmediatamente en Lyon o en Amberes. Observemos que en la frase anterior Simón Díaz menciona Lisboa. Si un libro cobraba cierta fama, se publicaba fuera del reino en el que se concedía la licencia, sin que ello supusiera la intervención del autor; más bien iba en detrimento suyo. ¿Es que Francisco Suárez tenía arte ni parte en las ediciones de su obras que se publicaban en París, Lyon, Colonia, Maguncia o Venecia?

En los preliminares de las dos ediciones de Lisboa 1645 el nombre de Rojas no aparece ni en las licencias ni en el imprimátur, solo en la censura del Padre Plácido Frangipane Mirto, con fecha de 28 de enero de 1629, que procede de la edición madrileña de ese año. Y que además es la única censura o aprobación de esta edición, mientras que en ediciones anteriores eran tantas. Falta la típica postura defensiva de Rojas. Creo que no hay duda de que Rojas es ajeno a esta edición, como Suárez de las obras suyas que se publicaban en el extranjero.

Observemos además que, mientras en España desaparecían los ejemplares, en Portugal se conservaron tres de la edición de 1629 y tres de una de las dos de 1645.

Incluso el ejemplar de 1645 de la Fundación Universitaria Española vino muy probablemente de Portugal en tiempos recientes. Pues Pedro Sainz Rodríguez, especialista en la espiritualidad española, vivió en Lisboa de 1942 a 1969, donde se dedicaba, según él mismo, a «la cacería de libros antiguos y raros en las librerías de Lisboa», asistía a las subastas de libros, y, cuando volvió a España en 1969, se trajo «más de catorce toneladas de libros»⁷⁰. Tras su muerte en 1986, su biblioteca pasó a la Fundación Universitaria Española, donde ahora se encuentra su ejemplar de Rojas, Lisboa 1645. ¿Adquirió este ejemplar en Portugal? Casi seguro, pues tiene una anotación manuscrita en portugués, como vamos a ver. Fue el que usó Melquiades Andrés para escribir su libro de 1975⁷¹, y, como vimos, también Bartolomé Mostaza.

⁶⁹ SIMÓN DÍAZ 2000, p. 128.

⁷⁰ SAINZ RODRÍGUEZ 1978, p. 319, 322.

⁷¹ ANDRÉS 1975, p. 730, nota 204. Dice que utilizó el ejemplar de 1645 de don Pedro Sainz

En suma, hay ejemplares con pie de imprenta de Lisboa 1645 en la Biblioteca Nacional de Portugal (dos), en la Universidad de Coímbra, en la Hispanic Society de Nueva York⁷² y en la Fundación Universitaria Española, las cuales me mandaron unas muestras. Pero, al examinarlas, resultó que ese año se habían impreso en Lisboa dos ediciones distintas. Los dos ejemplares de la Biblioteca Nacional de Portugal («em mau estado»), el de la Universidad de Coímbra y el de la Hispanic Society son iguales (Edición A, que, según la paginación, es la de Viterbo y Palau)⁷³, pero el de la Fundación Universitaria Española es diferente (Edición B)⁷⁴. Este descubrimiento merece que nos detengamos en señalar algunas de sus diferencias.

Las portadas son distintas porque el tipógrafo dividió diversamente los renglones y abrevió, o mantuvo completas, algunas palabras. Indico las diferencias en negrita (algunas son de división de renglón). Primero la Edición A:

*VIDA / DEL ESPIRITV, / PARA TENER ORACION, / y vnion con
Dios, segun los sagrados / **Doctores, que en la contēplacion,** /
vnion, y Mistica Theologia / **mas se auentajaron.** / COMPVES-
TO POR EL DOCTOR / D. Antonio de Rojas Presbitero. / Anno
1645 / **Cõ licēças.** / Em **Lisb.** / Por **Ant. Alz Impr.** Del Rey N. S.
[Viñeta central de la Inmaculada]. [16], 331, [5] p., 9,4 cm.*

He aquí la portada del ejemplar de la Fundación Universitaria Española (Edición B):

*VIDA / DEL ESPIRITV, / PARA TENER ORACION, **Y VNION** /
con Dios, segun los sagrados **Doctores, q** / en la **contemplacion,**
vnion, y Mistica / **Theologia mas se aventa- / jaron.** / COMP-
VESTO POR EL DOCTOR / D. Antonio de Rojas Presbitero. /
Anno 1645. / **Com licença** / Em **Lib.** / Por **Antonio Alz Impressor**
Del Rey N. S. [Viñeta central de la Inmaculada]. [8], 196 [i.e.
197], [3] h. 9 cm. (pero recortado).*

Rodríguez, aunque afirmando erróneamente, como vimos, que es «otra edición madrileña». Su destino final fue la Fundación Universitaria Española.

⁷² Véase PENNEY 1965, p. 478.

⁷³ VITERBO 1915, p. 376; PALAU, t. 17, p. 341, n. 275725.

⁷⁴ ANDRÉS 1975, p. 730-731, enumera los capítulos de la edición B de Lisboa 1645, que coinciden seguramente con los de la edición A.

El «impresor del Rey» *Ant. Alz* es Antonio Alvarez, según la Biblioteca Nacional de Portugal. Su nombre en ortografía moderna es Antonio Alvares, impresor y librero de Lisboa, activo en los años 1620-1659⁷⁵.

Como se puede comprobar, además de las portadas, son distintas la paginaciones. La Edición A está paginada (331 p.) y la Edición B está foliada (197 h.). La Edición B es más gruesa (con más páginas), y, en efecto, tiene menos renglones por página. Ambas ediciones tienen letras capitulares muy grandes, pero con motivos florales distintos. Palau cita la Edición A de 331 páginas, precisamente la que no se encuentra en España. La tomaría de alguna bibliografía precedente, probablemente portuguesa⁷⁶. Además la describe bien, después de haber descrito muy deficientemente las tres ediciones madrileñas anteriores.

Como he dicho, por el subtítulo sabemos que las dos ediciones reproducen la edición de 1629 —la prohibida por la Inquisición española—, edición que se conserva también en la Biblioteca Nacional de Portugal y en la Biblioteca de la Universidad de Coímbra.

Los dos ejemplares de la Biblioteca Nacional de Portugal (Edición A) tienen sendos exlibris a mano en la guarda, que dicen respectivamente «Deste conuento de nossa M.e S Tereza de Jesus» y «De Sta. Thereza de Carnide»; y ambos, un sello vertical en la portada que dice: «S. Thereza de Carnide», en referencia al antiguo Convento de Santa Teresa de Jesús de Carnide (hoy un barrio de Lisboa). Observemos algo que aparecerá en las poesías del libro de Rojas: su relación con los carmelitas.

Fechas y licencias. Las dos ediciones lisboetas tienen exactamente los mismos permisos en los preliminares, aunque en páginas distintas. Los permisos son muy escuetos y no nombran a Antonio de Rojas, luego no los pidió él. Probablemente fue una iniciativa del impresor, como ocurría con las reimpressiones de fuera del Reino de España. El nombre de Rojas solo sale en la censura del P. Plácido Frangipane (que se toma de la edición madrileña de 1629).

Si en ambas ediciones los permisos hubieran sido distintos y con distintas fechas (solo varían en alguna tilde o abreviatura), podríamos saber cuál de las dos ediciones había salido antes. Pero el impresor aprovechó las primeras

⁷⁵ LOFF 1964, p. 54.

⁷⁶ PALAU, t. 17, p. 341, n. 275725, coincide con la descripción de VITERBO 1915, p. 376, pero este no menciona al impresor, y Palau sí.

licencias para hacer dos tiradas. Las licencias tienen este orden cronológico (suprimo los firmantes)⁷⁷.

— «Podese tornar a imprimir o liuro de q[ue] se faz menção, & depois de impresso tornará ao Conselho para se conferir cõ o original, & se dar licença para correr. E sem ella não correrá. Lisboa 7. de Julho 1645». (Obsérvese: «podese tornar a imprimir». ¿Qué libro se puede volver a imprimir? Seguramente el de Madrid 1629).

— «Podese imprimir. Lisboa 29. de Junho [sic] de 1645». (El [sic] sugiere una posible errata por «Julho». Pues rompe el orden cronológico, va después del «7. de Julho» anterior y coincide con la fecha siguiente).

— «Qve se possa imprimir visto as licenças do S. Officio, Ordinario, & depois de Impresso virá a esta mesa para se taixar. Lisboa 29. de Julho de 1645». (Las licencias del Santo Oficio son naturalmente del portugués).

— «Està conforme com o original impresso, em S. Domingos de Lisboa, 20. de Outubro 1645». (El «original impresso» es el de Madrid 1629).

— «Visto estar cõforme cõ o original, pode correr. Lisboa 20. de Outubro 1645».

Por fin pudo «correr» el libro a fines de octubre de 1645. Ese es el año en la portada de las dos ediciones lisboetas. Pero, teniendo en cuenta que la que sería segunda edición de Lisboa fue recompuesta tipográficamente, que su paginación es distinta y que antes había que vender la anterior, se puede sospechar que no hubo tiempo en los dos meses de noviembre y diciembre para que se reimprimiera en el mismo año, y que quizás salió el año siguiente, aunque en la portada se pusiera 1645 para no tener que volver a pedir las licencias (que son las mismas).

Estas dos ediciones lisboetas tienen licencias del Santo Oficio porque la *Vida del espíritu* nunca se había prohibido en Portugal, ya que el último *Índice Expurgatório* portugués es de 1624⁷⁸, anterior a todas las ediciones de Rojas; y, como he dicho, en 1645, tras haber recuperado Portugal la independencia de España (en 1640), los *Índices* españoles allí no tenían vigencia.

Por otra parte, el ejemplar de la Fundación Universitaria Española tiene un texto manuscrito al reverso del pergamino de la primera cubierta, que dice: «Este livro de nome: Vida del Spirito he prohibido pelo Santo off.», lo que

⁷⁷ Lo transcribo del ejemplar de la Fundación Universitaria Española, que tiene las licencias en el reverso de la portada. La otra edición dispone las licencias en otro orden y las reparte en dos páginas, pero, sin que cambie el texto, fuera del uso de algunas abreviaturas.

⁷⁸ *Index auctorum dānatae [i.e. damnatae] memoriae tum etiam librorum qui vel simpliciter vel ad expurgatione usque prohibentur vel denique iam expurgati permittuntur. Editus auctoritate [...] D. Fernandi martins mascaregnas [...] Et in partes tres distributus [...] Ulyssip. Ex officina Petri Craesbeck, 1624.*

contradice las licencias impresas de 1645. Esa nota manuscrita indica, pues, que se había descubierto la prohibición después de las dos ediciones de Lisboa 1645. ¿A qué Santo Oficio se refiere esta nota? Repito, no al de Portugal, que nunca lo prohibió. Puede referirse al español, pero es más probable que al Santo Oficio de Roma, que prohibió el libro en noviembre de 1689. En ese caso, la nota manuscrita sería posterior a ese año.

El soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* tiene una errata de paginación o foliación en las dos ediciones. En la Edición A está en p. 281-183 (i.e. 283). En la Edición B está en f. 167v-186v (i. e. 168v).

Traducciones de la *Vida del espíritu*. Dice Melquíades Andrés del libro de Rojas: «cuya influencia en la espiritualidad del siglo XVII, no solo en España, sino también en Francia e Inglaterra fue incalculable»⁷⁹. En efecto, como la prohibición de la Inquisición española no tenía fuerza fuera de España, el libro de Rojas se fue propagando por Europa en francés, italiano, alemán y flamenco, aparte de las dos ediciones portuguesas de 1645. Europa se dio cuenta de que estaba prohibido cuando fue condenado por el Santo Oficio de Roma en 1689, pero, incluso entonces, algunos no se enteraron, pues se publicó en Ruán en 1696 y en Alemania repetidamente en el siglo XVIII. En cuanto a las poesías, frecuentemente se suprimen en parte o en todo y parece que en ninguna de estas traducciones se encuentra el *No me mueve, mi Dios, para quererte* (omisión que se tratará de explicar más adelante).

Recordemos de nuevo que las tres ediciones madrileñas tienen distinto subtítulo, lo que nos ayuda a averiguar qué edición española está en la base de cada traducción, según tengan uno u otro.

En francés. Francia fue el país en el que tuvo mayor repercusión. Se publicaron en francés las dos obras de Rojas, *Vida del espíritu* y *Luz de la noche oscura*. El impulsor y traductor de ambas fue el carmelita descalzo Cyprien de la Nativité de la Vierge (1605-1680), gran entusiasta de Antonio de Rojas, sobre el que trataré más adelante.

La primera traducción de Cyprien de la Nativité («*nouvellement traduite en français*», «recientemente traducida al francés») apareció en París en 1646. Se reeditó al menos, salvo error, en París en 1648, 1652, 1660, 1668, 1672, 1673, 1674; en Lyon en 1663 y en Rouën en 1696⁸⁰. Con seguridad la traduc-

⁷⁹ ANDRÉS 1975, p. 730.

⁸⁰ Probablemente conoció más ediciones. Algunos autores añaden otras (POULAIN 1923, p.

ción está hecha sobre la tercera edición española, de 1630, porque contiene, por ejemplo, la aprobación de fray Juan Ponce de León de septiembre de 1630, y carece de subtítulo, como la edición de ese año. Veamos la portada de la segunda edición francesa.

La vie de l'esprit povr s'avancer en l'exercice de l'oraison : Et pour auoir vne grande Vnion avec Dieu. Composée en Espagnol par le Docteur Anthoine de Roias, Prestre seculier. Et nouvellement traduite en François par le R. P. Cyprien de la Natiuité de la Vierge, Carme Deschaussé. Seconde edition. A Paris : Chez la vefue Pierre Chevalier, ruë S. Jacques, à l'Image S. Pierre. M. DC. XLVIII.

Al final (p. 230-237) vienen varias poesías del libro de Rojas con su traducción al francés. No está nuestro soneto.

Cuando en 1649 tradujo el P. Cyprien la *Luz de la noche oscura* (traducción que se describirá mas adelante), la consideró una segunda parte del primer libro de Rojas, como se ve por el título que le puso: *La seconde partie de la vie de l'esprit, ov la lvmière de la nuict obscure*. Por ello algunas bibliotecas han encuadernado juntas *La vie* y *La lumière*.

En italiano. También se tradujeron al italiano las dos obras de Antonio de Rojas, aunque la segunda no aparezca en los catálogos de las bibliotecas porque se publicó como una segunda parte, sin portada propia, en el interior de la edición de Saluzzo.

La *Vida del espíritu*, se publicó en italiano en Pavía 1648 (está en la Biblioteca Vaticana); en Saluzzo 1675 (en la Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino); en Pavía, sin año, pero de 1675 según la dedicatoria del mismo impresor: «Dalle mie Stampe il dì 7. Maggio 1675». Esta edición de Pavía 1675 estaba en la Biblioteca de San Isidro, como consta en su antiguo catálogo manuscrito, y afortunadamente no se ha perdido, por lo que se encuentra ahora en

655, una de 1649), pero no las he localizado y las dejo en suspenso. Cuatro ediciones hay en la Biblioteca Nacional de Francia: de 1646, 1652, 1660, 1674 (*Cat. BN Paris*, t. 154, col. 832). La primera edición, de 1646, está localizada también en la biblioteca de Sainte-Geneviève, así como en la Universidad Católica de Leuven, en Alemania y en Estados Unidos. La ediciones de 1648 y 1668 están en la Universidad Gregoriana de Roma. Hay nueve ejemplares en la Bibliothèque Municipale de Lyon, de los cuales seis son de la «Collection jésuite des Fontaines». Ver PALAU, t. 17, p. 341.

la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla de la Universidad Complutense.

Se tradujo dos veces. La versión de Saluzzo es distinta de la de Pavia. Veamos primero la edición de 1648.

Libro intitolato vita dello spirito. Doue s'impara à far Oratione, & vnirsi con Dio. Cauato dall'esperienza de Santi che nella Contemplatione gettorono più profonde radici; Sia il tutto per maggior gloria di Dio, & profitto dell'Anime. Composto dal Dottore D. Antonio Rojas Prete Naturale di Madrid e nuouamente tradotto in lingua Toscana [...]. In Pauia, per Gio: Andrea Magri, 1648.

Hay que advertir que algunas bibliografías ponen equivocadamente: *Parma, Magni* (en lugar de *Pavia, Magri*) por un error catalográfico de la Biblioteca Vaticana (corregido en 2017)⁸¹, a la que siguieron. Esta edición es importante porque avala la primera edición de Rojas, pues, no solo el título largo (*Libro intitolato*), sino también el subtítulo (*Cauato dall'esperienza de Santi che nella Contemplatione gettorono più profonde radici*) y su final sobre la mayor gloria de Dios están calcados de la edición de 1628, lo que confirma la fiabilidad de la transcripción que hicieron de esta edición los que la vieron en la biblioteca de San Isidro antes de su desaparición. También nos dice la portada, como en 1628, que Rojas era natural de Madrid (lo que se repetirá en 1675). Esto nos indica que se tradujo de la primera edición de Rojas y que entonces se hallaba en Italia. No hay que perder la esperanza de encontrar un ejemplar de 1628 en la península italiana.

La larga dedicatoria del impresor (a tres monjas de Milán), no transcrita arriba, es distinta de la que aparecerá en la portada de 1675. Es muy interesante el texto manuscrito en la guarda del ejemplar vaticano, al reverso de la portada: «Si deue prohibire in conformità del Decreto dell' 19 Aprile 1689». Además, en esa misma guarda está a mano la signatura de entonces: «S. Officio 215», que es la misma de ahora. Lo que nos revela que si este libro condenado se ha conservado es porque se guardó en el Santo Oficio. Pero no hay ninguna otra edición de Rojas en la Biblioteca Vaticana, pues, según dice Bujanda, «contrariamente a lo que podría esperarse, se conservan pocos ejemplares de

⁸¹ La página web de la Biblioteca Vaticana ponía hasta 2017: *Parma, Magni*, 1648, lo que estaba en contra de la fotocopia que me habían enviado, que pone *In Pauia, Magri*, 1648. En 2017 lo advertí, lo comprobaron y lo corrigieron (también la paginación, pues ponía «220 pagine» en lugar de 270). Y algunos autores han tomado erróneamente de la Biblioteca Vaticana la ciudad, el impresor y la paginación.

las obras condenadas en el Archivo de la Congregación por la Doctrina de la Fe»⁸². Esta edición no tiene ninguna poesía.

Si la edición de Pavía depende del original español de 1628, la de Saluzzo, muy inferior tipográficamente, está traducida del francés, como se dice en la portada, y por eso contiene la traducción de la *Luz de la noche oscura*:

La vita dello spirito per far progresso nell' esercizio dell' Orazione per haver grand' vnione con Dio. Composta dal Dottor D. Antonio di Roias Sacerdote Spagnuolo. Tradotta nuouamente dalla lingua Francese nell' Italiana d'vn diuoto dell'Opera. [...] In Salvzzo, 1675. Per Nicolò Valauri.

En la p. 238, sin portada propia, empieza la segunda obra de Rojas: *La lyce della notte oscvra. Parte seconda*. Lo que confirma que traduce —del francés, como dice— las dos obras del P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, que trató la segunda obra de Rojas como una segunda parte (*La seconde partie de la vie de l'esprit, ov la lvmière de la nuict obscure*). Esta edición también carece de las poesías que incluía Rojas.

¿Hubo una edición de Pavía 1684? Según Reusch, una edición de ese año fue condenada por un decreto de la Inquisición del 29 de noviembre de 1689⁸³. La mencionan otros, probablemente siguiendo a Reusch⁸⁴. Una traducción al italiano condenada consta en el *Index* de Benedicto XIV (de 1758)⁸⁵, pero sin indicar ni el lugar ni el año de la edición. Hoy no se encuentra ninguna edición de Pavía de 1684. ¿Otra edición en Pavía casi a cuatro décadas de la de 1648, con el intermedio de la de Saluzzo? ¿Hay una errata en Reusch (que no sería la única), un cambio de guarismos, en lugar de 1648, edición que ya conocemos? José de Guibert repite la fecha de Pavía 1684, pero también dice erróneamente en la misma línea que Rojas publicó su libro en 1620⁸⁶. Habría que encontrar el decreto de 1689. El baile de números tiene el apoyo de Bujanda, que dice que la edición italiana condenada es la de 1648⁸⁷.

⁸² BUJANDA 2002, p. 25.

⁸³ REUSCH 1883 (1967), II/1, p. 624.

⁸⁴ PACHO 1971, p. 368, nota 36; LÓPEZ SANTIDRIÁN 1988, col. 879.

⁸⁵ *Index* 1758, p. 252.

⁸⁶ GUIBERT 1931, p. 502.

⁸⁷ BUJANDA 2002, p. 781. Es cierto que Bujanda se equivoca en la ciudad y el impresor de la edición de 1648, que no son *Parma, Magni*, sino *Pavia, Magri*, pero, como acabamos de ver, este error se debe al registro equivocado de la Biblioteca Vaticana (corregido en 2017).

En flamenco/neerlandés. Era natural que la espiritualidad española se conociera en el Flandes español, pues formaba parte de la Corona de España, y que llegara allí antes que a Francia, Italia y Alemania. Y, en efecto, las dos obras de Rojas se tradujeron al flamenco o neerlandés antes que a las lenguas de esos tres países. Escriben *Roxas*. Veamos primero la *Vida del espíritu*. Se han localizado al menos cuatro ediciones en flamenco del libro de Rojas, impresas en Brujas (Brugghe) en 1636, 1647, ca. 1654, 1678. Describo la edición más antigua, enviada por la Theologische Faculteit de la Katholieke Universiteit Brabant (en Tilburg)⁸⁸:

’t Leven des gheests, oft Het Gheestelijck Leven: Dat is; Een tractaet, leerende Hoe men wel sal connen bidden, en[de] sich met Godt vereenigen: Ghemaect, ende van nieuws verbeterd in desen derden druck, door den Doctor Don ANTONIO DE ROXAS Priester [...] Nieuwelijcks uyt het Spaensch overgeset in ons Neder-duytsch, door E. L. G. Te Brvgghe, by Nicolaes Breyghel [...] 1636.

Dice que se traduce la tercera edición española (*in desen derden druck*) y al *Neder-duytsch*, o «bajo-alemán», lo que supone una concepción dialectológica, que repetirá una de las siguientes traducciones alemanas. El traductor es *E. L. G.*, el mismo que había traducido, como veremos —y antes, en 1633 y 1634—, la *Luz de la noche oscura*. Al final se traduce al flamenco un buen grupo de las poesías espirituales (*Geesteltscke Gedichten*) de Rojas, pero no nuestro soneto.

En alemán. Las versiones alemanas que conocemos tienen la particularidad de prolongarse hasta bien avanzado el siglo XVIII: Sultzbach 1668, Cölln 1696, Hamburg 1697, Cölln 1716, Prag 1736, Bamberg 1762. Y de ignorar la prohibición del Santo Oficio de Roma de 1689 (de la que trataré más adelante), así como la condena de Münster de 1735. Pues en 1735 el sínodo y el obispo de Münster prohibieron las dos ediciones de *Das Leben des Geistes* de Colonia 1695 y 1716⁸⁹; siendo la de 1716 la segunda impresión de la primera,

⁸⁸ También está en la Ruusbroecgenootschap de la UFSIA (Universitaire Faculteiten Sint-Ignatius Antwerpen), de la Compañía de Jesús, y en la Centrale Bibliotheek van de Universiteit Gent. La de 1647 está en la UFSIA y en la Universidad de Leiden. La edición, de ca. 1654, se encuentra también en la Universidad de Tilburg, así como en el Oratorium de Kevelaar.

⁸⁹ *Concilia Germaniae*, X (1775), p. 475-476; *Decreta synodalia* 1784, decreto del 4 de octubre de 1735. REUSCH 1883 (1967), II/1, p. 628, sitúa la prohibición en 1733, pero es de «Anno 1735, die 4. Octobris», según el texto del decreto reproducido en las dos colecciones sinodales citadas.

y la de 1695 la misma que se que conoce de 1696, y que vamos a ver. Las traducciones alemanas también escriben *Roxas*, probablemente por influjo flamenco, cuyas ediciones mencionan como precedentes.

Las ediciones de Sultzbach 1668, Prag 1736 y Bamberg 1762 repiten la misma traducción. Incluso las dos primeras ediciones coinciden, fuera de algunos preliminares, página por página, a plana y renglón. Las tres traducen la edición de 1630 de Madrid, porque, como ella, carecen de subtítulo y tienen la dedicatoria a nombre de Policena y no de «Juana» («An die Edle Mein Frau Donna Policena Espinola Marggräfin von Leganes»). Estas tres ediciones tienen poesías del libro de Rojas en traducción al alemán, sobre todo las dos primeras. Transcribo la portada de la edición más antigua, la de Sultzbach 1668:

Das Leben des Geistes, Oder Geistliche Leben. Lehrend, Wie man wohl Beten, und sich mit Gott vereinigen könne. Erstlich von dem Erleuchteten und hochgelehrten Herrn D. Antonio de Roxas Hispanisch beschrieben, nachmal Niederländisch übersetzt und anjetzo umb seiner Fürtrefflichkeit willen auch in Hochteutsch gebracht. Samt deme mit beygefüigten Geistreichen Tractätlein [Sigue la enumeración de los tratados]. Wie auch etlichen schönen Geistlichen liedern. [...] Sultzbach, durch Abraham Lichten-thaler; Im Jahr 1668.

Observemos que menciona la traducción al flamenco como precedente, pues dice: primero en español, después en neerlandés (*Niederländisch*) y ahora en alto alemán (*Hochteutsch*), lo que concuerda con lo que hemos visto. También se mencionan en la portada las poesías de Rojas (*geistlichen liedern*) y, en efecto, contiene al final 26 páginas de poesías traducidas al alemán, una cantidad excepcional. Entre ellas no está el *No me mueve, mi Dios, para quererte*.

La edición de Cölln 1696 (que está en la Bayerische Staatsbibliothek München) también traduce la edición de Madrid 1630, pues remite a la tercera edición española (*zum drittenmahl in Spanisch*), reproduciendo además el versículo de Jn 4,24, igual que en la tercera edición madrileña. Pero esta edición alemana es distinta de las tres anteriores. Pues se basa en una traducción nueva (de C. G. V. R.), según se dice en la portada, añadiendo que se imprime por primera vez (*zum erstenmahl in Truck herauß gehet*), aunque hay que entender que esa primera vez se refiere a la nueva traducción, pues la edición de Sultzbach es anterior. El *Niederländisch* o neerlandés que se mencionaba en la edición de 1668 se denomina ahora

Niederteutsch o «bajo alemán» (como se denominaba en la anterior versión al flamenco o neerlandés), frente al «alto alemán» (*Hochteutsche*) de la nueva traducción. No publica ninguna poesía.

Das Leben deß Geists Oder Geistliches Leben, Das ist: Ein Tractat, welcher lehret, wie man betten, und sich mit Gott vereinigen soll. Zum drittenmahl in Spanisch durch D. Anton. de Roxas Priester; Hernach in Niederteutsch, durch E. L. G. Nunmehr in die Hochteutsche Sprach durch C. G. V. R. übersetzt, und zum erstenmahl in Truck herauß gehet. Gott ist ein Geist, und die ihn anbetten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbetten, Joan. 4.V.24. Cölln, by Peter Ketteler Buchhandler im Hanen vor S. Paulus, 1696.

Edición de Cöll 1716, que también está en Munich y en la universidad de Eichstätt. La portada copia, hasta en la disposición tipográfica, la de 1696. Solo varía en la mención de la edición (*zum zweytenmahl in Truck herauß gehet*) y en el impresor: que en 1696 era Peter Ketteler (1650-1695), que publicó entre 1672-1695; y en la edición de 1716 es su hermano Sebastian Ketteler (m. 1730).

¿Hubo una edición de Cöll 1695? En el decreto de Münster 1735 se prohíben las ediciones de *Das Leben des Geistes* de Colonia 1695 y 1716⁹⁰. Pero hemos visto que en la portada de 1696 se dice que se trata de la primera edición; y en la de 1716, que es la segunda edición. Parece que no hay sitio para una edición de 1695, que además no ha aparecido hasta ahora. Ahora bien, hay varias soluciones: 1) No hubo una edición de 1695 y el decreto condenatorio se refiere a la fecha de la censura del ordinario, que es del 16 de julio de 1695⁹¹. 2) Hubo dos ediciones seguidas, pues, si la aprobación fue de julio de 1695, hubo tiempo para su publicación ese año; además el impresor Peter Ketteler murió en 1695. En ese caso, la edición se agotaría en seguida y se recompuso de nuevo en 1696, aprovechando la licencias anteriores, lo que era una práctica común. 3) La edición de 1696 no se compuso de nuevo, sino que se aprovecharon los pliegos impresos, actualizando el año en la portada. Entonces no tendríamos dos ediciones sino dos «emisiones» (en terminología bibliotecaria) de una misma edición.

⁹⁰ También en REUSCH 1883 (1967), II/1, p. 628, pero depende del decreto de 1735.

⁹¹ «*Censura Ordinarii*. Libellus hic, cui titulus, *das Leben deß Geists* &c. Visis antiquis approbationibus, placet, ut denuo typis in lucem prodeat, hac 16. Julii 1695. *Christianus Nevvndal Elsius SS. Theol. Doctor* [...]».

En inglés. En 1702 Ralph Weldon, O.S.B. (1674-1713)⁹², bibliotecario de los benedictinos ingleses del monasterio St. Edmund de París (hoy extinto), compiló un catálogo de la biblioteca, catálogo que ahora está en la Bibliothèque Mazarine de París, ms. 4057: *Catalogus librorum bibliothecae Benedictinorum Anglorum Sancti Edmundi*⁹³. En él se menciona una traducción manuscrita de Rojas titulada *The second part of the life of the soul or the light of the dark night*. Era una retraducción de la francesa del P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, que ya conocemos: *La seconde partie de la vie de l'esprit, ou la lvmière de la nuit obscure*. La Revolución francesa expulsó a los benedictinos del monasterio y se dispersó su biblioteca. Algunos de sus libros fueron a parar a bibliotecas francesas, pero no se ha localizado esta traducción manuscrita de Rojas. Si se tradujo la segunda obra de Rojas, que aquí se presenta como una segunda parte, se puede pensar que también se traduciría al inglés la primera parte o *Vida del espíritu*. Al parecer, no se publicó en letra impresa. Veremos a continuación que la Bibliothèque Mazarine conserva también un ejemplar de la *Luz de la noche oscura* en español.

En cualquier caso, los libros de Rojas eran conocidos entre los benedictinos ingleses que vivían en Francia, como Augustine Baker (1575-1641)⁹⁴, que escribió varios de sus tratados místicos en Cambrai y Douai, entonces de Flandes y después de Francia. Volveremos sobre él.

4. *Luz de la noche oscura*

Antonio de Rojas publicó esta obra en 1630, el mismo año de la tercera edición de su primer libro. También fue incluida en el *Índice* de la Inquisición española⁹⁵, aunque no en el de Roma. La menciona Nicolás Antonio⁹⁶, pero parece que no la vio, sino que tomó la referencia del *Índice expurgatorio* español⁹⁷, como hizo con la edición de la *Vida* de 1629. Palau cita la *Luz* sin

⁹² *Dict. National Biography*, XX (1909), p. 1075: «Weldon, Ralph».

⁹³ *Bibliothèques de manuscrits médiévaux en France. Relevé des inventaires du VIII^e au XVIII^e siècle*, établi par Anne-Marie Genevois, Jean-François Genest, Anne Chalandon (Paris, Editions du C.N.R.S., 1987), p. 152, n. 1213.

⁹⁴ PACHO 1971, p. 366-370, trata de él y su relación con el libro de Rojas.

⁹⁵ *Index* 1640, p. 67; *Index* 1667, p. 67; *Index* 1707, p. 61; *Index* 1747, p. 70.

⁹⁶ NICOLÁS ANTONIO 1783, I, p. 159.

⁹⁷ Pues el título que da (*Luz de la Noche oscura*, y *Preparacion Eucharistica para bien morir*) coincide con el del *Índice*, y no con el del original, que se puede leer a continuación y que dice *escura* y *Eucaristica* sin *ch*. No lo ha tomado de él. El pie de imprenta que le

haberla visto⁹⁸. No quedó ningún ejemplar en España. Pues por ahora solo hay tres ejemplares localizados en el mundo: el de la Bibliothèque Sainte-Genève de París⁹⁹, que está digitalizado y disponible en Internet, con el sello de su biblioteca en la portada; el de la Bibliothèque Mazarin de París, que perteneció al Cardenal Mazarine¹⁰⁰; y el de la «Collection jésuite des Fontaines» (de Chantilly), en depósito en la Bibliothèque Municipale de Lyon. Su descripción es la siguiente:

Lvz de la / noche escvra, / y preparacion Eucaristica / para bien morir. / Dedicado a Christo / sacramentado. / Si quis manducauerit ex hoc pa- / ne, viuet in aeternum. / Ioan. 6. / Compuesto por el Doctor don / Antonio de Roxas, / Presbytero. / Con privilegio, / En Madrid. Por la Viuda de / Alonso Martin. Año / 1630. [16], 256 fol., 10 cm.

Esta obra se puede considerar como una reelaboración de su primer libro, pues trata de sus dos mismos temas, aunque expuestos en orden inverso. El objetivo principal del primer libro de Rojas (1628, 1629, 1630) se indica en el mismo título: *Vida del espíritu para saber tener oración y unión con Dios*. Está claro que trata primordialmente sobre la oración. Pero al final añade Rojas un tratadillo sobre la comunión frecuente: *Sumario espiritual acerca de la frecuencia de la comunión*, adicionado también con sus típicas poesías (ed. 1630: fol. 181r-207r). «Conviene recordar, dice Pacho, la relación establecida entre el tema de la contemplación y la frecuente comunión, característica común a todos los promotores de tendencias consideradas como “alumbradas” o quietistas»¹⁰¹.

Pues bien, este segundo libro de Rojas también tiene dos partes, pero ahora la segunda se enuncia también en el título: *Luz de la noche oscura y preparación eucarística*. Pero hay que notar que las dos partes del título aparecen en el

da el *Index* en español: «de la misma impression» (o imprenta), Nicolás Antonio lo traduce paralelamente: «In eadem officina».

⁹⁸ Ciertamente no la vio, pues no pone ni la ciudad ni la imprenta, solo el año: PALAU, t. 17, p. 341, n. 275728. Parece que lo ha tomado de Nicolás Antonio, modernizando la ortografía.

⁹⁹ BRESSON 1994, p. 294, n. 716.

¹⁰⁰ Se encuentra bajo la signatura 8° 25353 [Res. N]. Me comunican de la biblioteca que «d'après l'inventaire fait en 1661-1662, après la mort du cardinal Mazarin, l'exemplaire était déjà présent dans sa bibliothèque». ASENSIO 1988, p. 28 (Id. 2005, p. 217) menciona este ejemplar pero con la signatura ligeramente incorrecta.

¹⁰¹ PACHO 1971, p. 349, nota 2.

libro en orden inverso. Primero, la de la Eucaristía, *Preparación eucarística*, acabando con unas poesías sobre el Santísimo Sacramento (fol. 1r-96r), y, tras una viñeta (fol. 96v), la *Luz de la noche oscura*, que termina con otras poesías y recomendaciones (fol. 97r-256r). Ahora bien, ¿a qué se refiere Rojas con la frase «luz de la noche oscura»? Lo dice en el subtítulo del índice: *Segunda tabla del segundo libro, que trata de la oración de Fe*. Es, pues, otro tratado sobre la oración (su típica oración de fe, que veremos), igual que la *Vida del espíritu*. La segunda parte, dice López Santidrián, «reprend, sans grand ordre (ce qui concerne les commençants se trouve à la fin), l'enseignement de la *Vida del espíritu*, parfois avec plus de netteté»¹⁰². En la traducción al flamenco de este libro se le denominará, como veremos, «Un hermoso tratado sobre la *oración interior (inwendigh gebedt)*». O sea, que la segunda obra de Rojas es una reelaboración de los dos temas de su primer libro.

Traducciones. Fue traducido al *francés* por el P. Cyprien de la Nativité de la Vierge (1605-1680), que ya había traducido la primera obra de Rojas en 1646 y la había reeditado en 1648. En 1649 tradujo el segundo libro de Rojas como si fuera una segunda parte, lo que no es exacto, pues Rojas lo publicó independientemente y es una reelaboración del primero.

*La seconde partie de la vie de l'esprit, ov la lvmière de la nuit obscure. Par le Docteur Antoine de Rojas, Prestre Seculier. Nouuellement traduit d'Espagnol en François par le Pere Cyprien de la Natiuité de la Vierge, Carme déchaussé. A Paris, chez la veufue Pierre Chevalier [...]. M. DC. XLIX.*¹⁰³

Al publicarlo como una segunda parte, aunque en otro volumen, algunas bibliotecas han catalogado los dos libros de Rojas en francés como si fueran una sola obra en dos tomos¹⁰⁴.

En italiano, como ya vimos, ocurrió algo parecido que en Francia. Aunque no en un volumen distinto, *La vita dello spirito* en la edición de Saluzzo 1675

¹⁰² LÓPEZ SANTIDRIÁN 1988, col. 879. En la col. 880 dice haber usado el ejemplar de la Bibliothèque des Jésuites de Chantilly.

¹⁰³ Hay ejemplares de esta obra en la Universidad Gregoriana de Roma, en la Biblioteca Nacional de Francia y en la Bibliothèque Municipale de Lyon (encuadrada tras *La vie de l'esprit* de 1648, como su segunda parte).

¹⁰⁴ Por PALAU, t. 17, p. 341, parecería que se volvió a publicar en 1653, acompañando el primer tomo de 1652, pero no lo he podido confirmar.

incluye como segunda parte dentro del mismo tomo (aunque sin portada propia) *La lve della notte oscvra*.

Al flamenco. Más compleja fue la traducción al flamenco de la *Luz*. La obra tiene dos partes, según el mismo título: *Luz de la noche oscura y preparación eucarística*, que aparecen en el libro en orden inverso, primero la de la Eucaristía. Pues bien, cuando en Flandes se acometió la traducción de esta obra, se publicaron las dos parte separadamente con títulos distintos y distinto año, pero dando prioridad a la parte de la Eucaristía. Reproduzco las portadas de los dos libros, para que se puedan comparar. Algunas palabras de interés están transcritas en negrita.

*Een gouden tractaetken vande **H. Communie**, Betoonende hoe profijtigh dat het is, sonderlinghe tot eene salige doot, Dagelijcks te gaen ter tafel des Heeren; ende vvat bereydinghe daer toe van nooden is: Wesende het **eerste deel** van een Spaensch boecksken, ghe-intituleert, **Het Licht van de duystere nacht**: ghemaect Door den Doctor Don Antonio de Roxas, Priester: ghedruct te Madrid in het jaer 1630. ende nu overgheset in onse Nederduytsche taele door E. L. G. (Te Brvgghe, By Nicolaes Breyghel, 1633).*

Traducido: «Un tratado de oro sobre la Santa Comunión, en el que se muestra qué provechoso es, especialmente para una santa muerte, ir cada día a la mesa del Señor, y, por consiguiente, cómo hay que prepararse, *que es la primera parte (eerste deel)* de un librito español titulado *La Luz de la noche oscura...*». El traductor es E. L. G., el mismo que traduciría la *Vida del espíritu* al flamenco. Esta primera parte se publicaría también en Brujas en 1641 y 1643¹⁰⁵. He aquí la segunda parte:

*Een schoon tractaetken van 't inwendigh gebedt [...] wesende het **tweede deel** van een gouden tractaetken van de **H. Communie**, in 't Spaensch ghe-intituleert, **Het Licht van de duystere nacht** ghemaect Door den Doctor Don Antonio de Roxas [...] (Te Brvgghe, By Nicolaes Breyghel, 1634).*

¹⁰⁵ La edición de 1633 está en la Ruusbroecgenootschap de la UFSIA (Universitaire Faculteiten Sint-Ignatius Antwerpen), de la Compañía de Jesús, en la Centrale Bibliotheek van de Universiteit Gent, en la Koninklijke Bibliotheek de La Haya y en la Katholieke Universiteit de Leuven. La de 1641, en la UFSIA y en Gante.

Traducido: «Un hermoso tratado sobre la oración interior [...] *que es la segunda parte (tweede deel) de un tratado de oro sobre la S. Comunión*, titulado en español *La luz de la noche oscura...*». Se ve por el título que para el traductor la primera parte de la Eucaristía (*un tratado de oro*) es la que da título al conjunto, y la parte de la «oración interior» está subordinada a ella. Este segundo libro se publicaría también en Gante (*Te Ghendt*) en 1671. Y, como se dice en el título que es una segunda parte, algunas bibliotecas catalogan las dos obras conjuntamente.

Al inglés. Ya vimos que se tradujo al inglés en el siglo XVII: *The second part of the life of the soul or the light of the dark night*, en un manuscrito del monasterio de benedictinos ingleses St. Edmund de París, aunque no se llegó a imprimir.

5. Antonio de Rojas en el *Índice de libros prohibidos*

Contamos con un extenso y valioso estudio del carmelita Eulogio Pacho¹⁰⁶ sobre «*el proceso inquisitorial contra Antonio de Rojas*», con otro de López Santidrián¹⁰⁷, más sintético, y con unas páginas de Eugenio Asensio sobre el mismo proceso¹⁰⁸. De la detallada exposición que hace Pacho, indico solamente los hitos, sin entrar en calificaciones.

¹⁰⁶ PACHO 1971. Está disponible en Internet. También trata sobre el proceso inquisitorial, resumidamente y con alguna novedad, el mismo PACHO 1997, I, p. 167-194: «San Juan de la Cruz, reo y árbitro de la espiritualidad española» (sobre Rojas en concreto, en p. 188-191).

¹⁰⁷ LÓPEZ SANTIDRIÁN 1988, col. 884.

¹⁰⁸ ASENSIO 1988, p. 22-28 (Id. 2005, p. 230-237). Dice: «El único estudio de *Vida del espíritu* que conozco es el de Melquíades Andrés» (p. 27, nota 11); pero este cita el artículo de Pacho y Asensio coincide con el carmelita en los textos del proceso y del *Defensorio* que Pacho transcribió y dio a conocer. Tal vez Asensio tomó los textos directamente de los archivos, pero no menciona su fuente, lo que se echa de menos. Ha manejado un ejemplar de la edición de Rojas de Lisboa 1645, presumiblemente el mismo que usó Melquíades Andrés, aunque no lo especifica. Sobre esta edición dice: «Parece como si Portugal, restaurado e independiente, hubiese querido acentuar su emancipación difundiendo un libro espiritual perseguido por la Inquisición española» (p. 25). Pero esa intención es poco verosímil por la falta de proporción entre el fin y el medio: un libro tan pequeño. Se publicó porque interesaba en unos años en que el libro se puso de moda en Europa. Asensio aduce a favor de su hipótesis unas palabras de Rojas en el aviso *Al pío lector*, en las que dice que publica el libro «por avermelo mandado quien podía», sugiriendo Asensio que podrían ser «personas encumbradas de la corte [portuguesa]» (p. 25). Pero esas palabras *Al pío lector* ya aparecían en las ediciones madrileñas anteriores.

Primera denuncia¹⁰⁹. Se produjo en Madrid a finales de 1629 después de que saliera la segunda edición de Rojas, y la primera sentencia condenatoria se emitió en 1630, quizás en los primeros meses del año, según Pacho: «Hase mandado recoger *donec expurgetur*», lo que indica una prohibición temporal. Y se comunicó la sentencia al autor, para que presentara su defensa¹¹⁰. «Hasta que se corrija», aunque estas correcciones raramente se realizaban¹¹¹.

Segunda denuncia¹¹². Se produjo independientemente de la anterior. El 22 de marzo de 1630 un carmelita descalzo, fray Agustín de San José, del convento de Los Mártires de Granada, llevó a Rojas al tribunal inquisitorial, haciendo hincapié en que desacreditaba a San Juan de la Cruz, al que Rojas cita y hasta copia, por la deformación que, según él, hacía de su doctrina. El tribunal granadino envió la denuncia a los dominicos y a los jesuitas como calificadores. Los primeros apoyaron totalmente la tesis del delator, pero sin haber leído el libro, lo que significa que se basaban solamente en lo que decía fray Agustín. Los jesuitas, en cambio, cotejaron minuciosamente la denuncia con el libro y «no hallan en el libro nada digno de censura o causa para que se recoja». Más que la diferencia en la censura, resalta Pacho la diferencia de método: «no condenar sin pruebas y, por tanto, sin examen previo». El tribunal de Granada envió toda la documentación al Consejo Supremo de la Inquisición el 28 de mayo de 1630, sin saber que había llegado antes otra acusación contra el mismo libro y que ya había sido sentenciado.

«Parece que no había llegado al autor noticia de la decisión inquisitorial que le exigía revisión, cuando el mismo año de 1630 salía [el libro] a luz por tercera vez. Hubo de ser, por tanto, en los primeros meses del año»¹¹³, deduce Eulogio Pacho, que cree que la sentencia es de antes de junio de 1630¹¹⁴. Pero o la prohibición fue posterior o se comunicó con mucho retraso, pues dos de las aprobaciones de la tercera edición de 1630 son del 12 y del 24 de septiembre de ese año. No iban a aprobar y elogiar los censores un libro prohibido. Y la fe de erratas de la *Vida del espíritu* es del 18 de octubre de 1630. La fe de erratas era el último trámite antes de darle salida, y no se iba a permitir la difu-

¹⁰⁹ PACHO 1971, p. 352-355.

¹¹⁰ Ib., p. 362.

¹¹¹ BUJANDA 2002, p. 26: «La fórmula *donec corrig[atur]* indica que la prohibición es temporal, en espera de que la obra sea corregida; sin embargo la corrección fue raramente realizada».

¹¹² PACHO 1971, p. 355-362.

¹¹³ Ib., p. 362-363.

¹¹⁴ En la p. 363 dice Pacho: «fecha antes de junio de 1630». En la p. 354 dice que es de «fecha desconocida» y en la p. 355: «a más tardar a finales de mayo». No se sabe con seguridad.

sión de un libro embargado «hasta que se corrigiese». Por otra parte, sabemos que el escrito de defensa de Rojas, el *Defensorio*, se registró en el tribunal el 11 de octubre de 1631¹¹⁵.

Antonio de Rojas no responde directamente en el *Defensorio*¹¹⁶ a las objeciones sino que se basa en argumentos de autoridad. Toda su doctrina, dice, está fundada en los santos y doctores que cita, «y no alcanzo que tantos, tan santos y tan insignes varones se hayan todos engañado en la aprobación de esta doctrina». Por ejemplo —afirma—, según muchos la *Vida del espíritu* «es un compendio y una quinta esencia de lo que escribió en la *Noche oscura* el venerable P. fray Juan de la Cruz». Y así sigue con una larga lista de autores. Al final hace una recopilación de sus enseñanzas. El punto débil de Rojas está en si la interpretación que hace de los santos y doctores es acertada.

En cuanto a sus fuentes, dice Pacho que su libro «no tiene pretensiones de originalidad. El texto resulta mitad compendio y mitad florilegio»¹¹⁷. Asensio habla de «mosaico»¹¹⁸. Melquíades Andrés elenca la larga lista de autores en los que ha bebido Rojas¹¹⁹. Pero se diría que su fuente principal está en San Juan de la Cruz y en el ámbito carmelitano¹²⁰, lo que se confirmará en el estudio posterior de las poesías de su libro. Aunque Melquíades Andrés resalta su dependencia de los primeros recogidos y en concreto de Osuna¹²¹. Y, como Rojas copia de Francisco de Osuna casi a la letra las «tres maneras de silencio»¹²², los capuchinos Michel-Ange de Narbonne y Fidèle de Ros destacan sobre todo el papel de Francisco de Osuna, tildando a Rojas de plagario¹²³.

¹¹⁵ Ib., p. 363.

¹¹⁶ Lo publicó Pacho, ib., p. 377-380.

¹¹⁷ Ib., p. 373.

¹¹⁸ ASENSIO 1988, p. 26.

¹¹⁹ ANDRÉS 1975, p. 732.

¹²⁰ Véase PACHO 1971, p. 375-376: «Presencia de san Juan de la Cruz en el libro». Cuando repasemos más adelante las poesías de los dos libros de Rojas, quedará en evidencia la presencia dominante en ellas del santo doctor y de los autores carmelitas.

¹²¹ ANDRÉS 1975, p. 746: «Es innecesario establecer paralelos entre su pensamiento y el de los primeros recogidos. Son tan obvios que huelgan. Párrafos enteros hay, como habrá advertido el lector, que parecen tomados a la letra de las obras de Osuna. Las imágenes de Rojas, son las mismas a que Osuna nos tenía habituados. Su lenguaje es el mismo, su mismo tono, en ocasiones festivo y desenfadado, recuerda constantemente el que ocasionalmente adopta el autor del *Tercer Abecedario*».

¹²² ANDRÉS 1972, p. 112 (con los textos a doble columna); ANDRÉS 1975, p. 742-744; y en la referencia siguiente de Fidèle de Ros.

¹²³ MICHEL-ANGE DE NARBONNE 1914, p. 49-50. FIDÈLE DE ROS 1936, p. 614, nota 1, le acusa

Pero también copia Rojas pieza enteras de San Juan de la Cruz, a veces sin nombrarle, como dice Pacho sin darle importancia¹²⁴. Y acabamos de leer que Rojas califica su obra de compendio y quintaesencia del doctor místico.

Por otra parte, Rojas empieza su *Defensorio* alegando que «el libro de *Vida del espíritu* esta aprobado por un obispo, por cuatro calificadores de la Suprema y nueve aprobaciones de las más graves que ha tenido libro»¹²⁵. Ya vimos que la edición de 1630 tenía 43 páginas de aprobaciones. Pero indica Pacho que esta acumulación de «laudatorias aprobaciones de renombrados teólogos, que nada peligroso descubren» era corriente en los libros inculpados de prequietismo y de quietismo; pero que «lo que ellos no ven, lo palpan alarmados otros improvisados guardianes de la ortodoxia»¹²⁶.

Finalmente los dos censores, el agustino Martín de Albiz y el dominico Juan de Santo Tomás, firmaron un dictamen negativo el 11 de diciembre de 1631, que sería decisivo. Eulogio Pacho publicó esta *Censura condenatoria*, que estaba inédita¹²⁷. No es cuestión de exponer aquí los cargos de este largo dictamen, porque la intención de este estudio no es doctrinal. La *Censura* empieza así:

«Muy Poderoso Señor: En la junta que por mandado de V. A. se tuvo el año pasado de 1629 acerca del nuevo *Índice expurgatorio* se suplicó a V.A. se sirviese de mandar recoger el libro intitulado *Vida espiritual*, compuesto por el doctor Don Antonio de Rojas». ¹²⁸

Notemos que se habla del «nuevo *Índice expurgatorio*», que salio al año siguiente, en el que se incluyó a Rojas en el último momento. En efecto, entrará en el inmediato *Índice* de 1632 (de Antonio Zapata), que estaba en prepa-

de lo mismo: «renferme de nombreux larcins commis aux dépens du Troisième Alphabet». Ver también ASENSIO 1988, p. 25-26 (Id. 2005, p. 214-215), que se hace eco de Michel-Ange.

¹²⁴ PACHO 1971, p. 355: «Con bastante frecuencia Rojas respalda su doctrina en la autoridad del venerable padre fray Juan de la Cruz. No siempre que le sigue en el libro lo confiesa abiertamente. Ni siquiera cuando copia piezas enteras del Doctor Místico. No oculta, sin embargo, su devoción y su dependencia. Le tiene por una grande autoridad en materias místicas y así lo declara».

¹²⁵ Ib., p. 377.

¹²⁶ Ib., p. 366. Ver también, p. 372, nota 2.

¹²⁷ Ib., p. 381-390. Ver antes p. 364-365.

¹²⁸ Ib., p. 381.

ración. En él se le da un título inexacto a su libro, *Vida espiritual*, por tomarlo de la *Censura* anterior, con la consecuencia de que ese título pasará a todos los *Índices* españoles y de ellos a las bibliografías que citan el libro sin haberlo visto (como la de Nicolás Antonio). A Antonio de Rojas le dan los censores el título de doctor.

Al final de su *Defensorio* Rojas acepta que se quiten las proposiciones erróneas, ofreciéndose incluso a cooperar: «que él mismo [el autor] cooperará a ello»¹²⁹. Pero, aunque la primera sentencia había determinado *donec expurgetur*, los actuales censores creen que el libro no se puede expurgar porque las proposiciones dignas de ser prohibidas (mezcladas con otras de buena y sana doctrina) están tan esparcidas que habría que desmembrar un libro muy pequeño¹³⁰. En cuanto al argumento de Rojas de que se funda en santos y doctores, dicen los censores que no se han interpretado bien: «Mostrando ser muy diferente del sentido en que hablan los santos y autores aprobados, y así no haberse sacado dellos en la forma que la dicen y en ellos se debe entender»¹³¹.

Es importante saber que en la *Censura* se informa (indirectamente) de que los censores ya habían desaprobado antes la *Luz de la noche oscura*. Dicen que al final de la *Vida del espíritu* hay un tratadillo de la comunión frecuente, y añaden: «Acerca de lo cual sentimos lo mismo que en otra censura hemos propuesto a V. A. acerca de otro libro del mismo autor *que trata esta materia más por extenso, lo cual nos pareció se debía prohibir*»¹³². Recordemos su título completo con la referencia a la Eucaristía: *Lvz de la noche escvra, y preparacion Eucaristica para bien morir*. Por lo dicho, parece que la condena de la *Luz* no se debió al modo de oración de Rojas sino a la comunión frecuente, que se trata al principio del libro. Ese libro era de 1630 y el que se estaba censurando ahora era la segunda edición de la *Vida*, de 1629, por lo que el de la *Luz* se había examinado antes, nada más salir, y había sido condenado antes. Sin embargo, la *Luz de la noche oscura* no entró en el *Índice* de 1632, aunque sí en el de 1640, y ya en todos los siguientes. Pero nunca en el *Índice* de Roma para la Iglesia universal por la razón que diré.

Al año siguiente (1632), pues, ya se encontraba el libro de Rojas en el *Novus index* del inquisidor general don Antonio Zapata:

¹²⁹ Ib., p. 380.

¹³⁰ Ib., p. 382: «En el dicho libro había algunas proposiciones y advertencias de buena y sana doctrina, pero en él van tan esparcidas por él otras dignas de ser prohibidas, que no parece daría lugar a poderse expurgar, si no era casi desmembrando la mayor parte del libro, por ser muy pequeño».

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ib., p. 390. Pacho en la nota 18 indica que se refiere a la *Luz de la noche oscura*.

«D. Antonio de Rojas. Su Libro intitulado, *Vida espiritual*, Impresso en Madrid, por la Viuda de Alonso Martin, año de 1629».¹³³

Notemos que se condena la edición impugnada por los acusadores, la de 1629, sin ordenar el secuestro de la primera. Una vez condenado el libro impugnado, a los censores les interesaban poco las otras ediciones, incluida la primera. «Era corriente este proceder. Se preocupaba del libro tal como se denunciaba»¹³⁴.

Ya en el siguiente *Novissimus librorum prohibitorum et expurgandorum index*, del inquisidor Antonio de Sotomayor, de 1640, entra también la *Luz de la noche oscura*:

«D. Antonio de Rojas. Su Libro intitulado, *Vida Espiritual*, impresso en Madrid, por la viuda de Alõso Martin, año de 1629. Iten, el q[ue] intitula *Luz de la noche obscura*, y *Preparacion Eucharistica para bien morir*, de la misma impression año de 1630, se prohiben».¹³⁵

La condena de ambos libros se mantuvo exactamente con las mismas palabras en los *Índices* españoles siguientes, es decir, en la reedición del *Index* de Sotomayor de 1667, en el de Vidal Martín de 1707, el de Francisco Pérez de Prado de 1747¹³⁶.

Algunas traducciones extranjeras también fueron puestas en el *Índice*, como la italiana, que fue condenada por un decreto del 29 de noviembre de 1689: «Rojas Antonio, Vita dello spirito, ove s'impara a far oratione, & unirsi con Dio. *Decr. 29 Nov. 1689*»¹³⁷. Pero obsérvese que no se dan ni el año ni la ciudad de la edición condenada, lo que nos presentará un problema.

Parecía que la prohibición en España no llegaba al Santo Oficio de Roma, lo que se explica porque hacía más de medio siglo que se había atajado la

¹³³ *Index* 1632, p. 65.

¹³⁴ PACHO 1971, p. 350, nota 3

¹³⁵ *Index* 1640, p. 67.

¹³⁶ *Index* 1667, p. 67; *Index* 1707, I, p. 61; *Index* 1747, I, p. 70. No he podido consultar el de Madrid 1790, de Rubín de Ceballos, aunque su referencia se puede ver, junto con la de los otros, en BUJANDA 2016, p. 958; véase también la p. 118.

¹³⁷ *Index* 1758, p. 252. REUSCH 1883 (1967), II/1, p. 624. BUJANDA 2002, p. 781 dice de la traducción italiana: «condamné premièrement en italien», pero, si la fecha es el 29 de noviembre de 1689, es posterior a la condena del original español, que fue del 19 de abril de ese año.

difusión del libro en español. Piensa Pacho que llamó la atención de la Santa Sede por la difusión en Europa de sus traducciones, al menos las italianas: «Nos referimos a la condena romana del Santo Oficio con fecha 19 de abril de 1689, motivada, sin duda, por la versión italiana de su libro publicada en Pavía el 1684, es decir, en plena efervescencia de la lucha quietista en Italia»¹³⁸. En otro escrito Pacho atribuye la condena al hecho de que Miguel de Molinos en su *Guía espiritual* (1675) menciona (sin citarla) la obra de Rojas¹³⁹. En cualquier caso, la primera motivación me parece plausible: probablemente se debió a la efervescencia quietista en Italia en aquellos años, aunque es dudoso que se debiera a una edición de Pavía de 1684, pues ya hemos visto que no se conoce tal edición ni Pacho la justifica. Aunque no lo cita, parece probable que Pacho depende de Reusch, el cual menciona una edición de Pavía de ese año, pero podría tratarse de una errata (un trastrocamiento de cifras) por Pavía 1648, como traté en su momento. Pero la fecha exacta de 1684 no es necesaria para la condena, pues hubo dos ediciones italianas en un año cercano: vimos que en 1675 se publicó tanto en Pavía como en Saluzzo. De todos modos, es un hecho que el decreto condenatorio de 1689 comprende un grupo de tratados italianos sobre oración y teología mística¹⁴⁰. El quietismo estaba en el ambiente y reaccionó la Iglesia.

Parece, en fin, que la *Vida del espíritu* ingresó tardíamente en el *Index* romano arrastrado por sus traducciones y la crisis quietista en Italia, no por influjo de los *Índices* españoles de 1632 y siguientes, que en Roma no se tuvieron en cuenta. Pues todos los *Índices* españoles citan mal y abreviadamente el libro de Rojas (*Vida espiritual*) y el de Roma lo cita bien y completo. Concretamos. El Santo Oficio condenó dos veces la *Vida del espíritu*, primero con un decreto del 19 de abril de 1689 y luego con otro del 19 de noviembre de 1703:

«Rojas, Antonio de. Vida del espíritu para saber tener oracion y union con Dios. *Decr. S. Off. 19 apr. 1689; 19 nov. 1703*».¹⁴¹

A pesar de la condena de Roma en 1689, el libro de Rojas se siguió publicando en Alemania, como vimos al tratar de las traducciones. De modo que se hizo necesaria otra condena posterior in situ. Así, el sínodo diocesano de

¹³⁸ PACHO 1971, p. 368, nota 36.

¹³⁹ PACHO 1986, col. 2792.

¹⁴⁰ REUSCH 1883 (1967), II/1, p. 624.

¹⁴¹ *Index 1900*, de León XIII, p. 266. Así hasta la última edición del *Índice*, la de Pío XII: *Index 1948*, p. 416. Y en BUJANDA 2002, p. 781.

Münster de 1735, junto con su obispo Clemens August von Bayern (1700-1761), también arzobispo de Colonia, condenó las ediciones de Cölln 1695 (o 1696, como vimos) y 1716: «*Via sive vita spiritûs*, Leben des Geistes / Authore Antonio de Roxas, editus Coloniae 1695. & recusus Coloniae 1716», con esta fecha: «Anno 1735, die 4. Octobris»¹⁴². Igual que en la condena de la traducción italiana, la alemana incluía a Rojas entre varios autores quietistas. Rojas, prequietista en todo caso, cayó envuelto en la contienda del quietismo.

En cuanto a la *Luz de la noche oscura*, aunque incluida en el *Índice* español desde 1640, no fue prohibida por el Santo Oficio de Roma, señal de que no se guiaba por aquel. Quizás la Santa Sede no se percató de la existencia de la *Luz* como una obra independiente, aunque estaba traducida, porque en Europa se publicaba como una segunda parte de la *Vida del espíritu*, incluso encuadrada detrás, por lo que los censores no la verían como una obra distinta, creyendo que prohibiendo la *Vida*, estaba prohibida su (presunta) segunda parte.

6. Antonio de Rojas, la vía del recogimiento y el quietismo

La condena por la Inquisición española de los libros de Rojas se refiere a su contenido *prout iacet*, tal como aparece, sin adscribirlos a ninguno de los movimientos espirituales de la época, como era habitual. Tampoco la condena de Roma en 1689 etiqueta a Rojas. Pero, como los autores suelen asociar su condena con el quietismo o con el prequietismo, conviene ver el contexto en el que se produjo.

La obra de Rojas se encuadra en un período de la espiritualidad española que empieza en el siglo XVI y que busca la perfección y la unión con Dios por el camino de la interiorización, frecuentemente por medio de técnicas y caminos breves o atajos. Se trata de un movimiento muy complejo que abarca tendencias variadas y dispares entre sí, unas rectas y otras infiltradas de elementos peligrosos, si no claramente extraviadas. No es cuestión de intentar ni un esbozo de las corrientes de este período, que además no eran uniformes, ni las ortodoxas ni las heterodoxas. Solo menciono brevemente los dos movimientos con los que los autores han relacionado a Antonio de Rojas, la vía del recogimiento y el quietismo, el primero aceptado por la Iglesia, y el segundo, condenado, los cuales tienen, por otra parte, puntos de contacto, al

¹⁴² *Decreta synodalia* 1784 (sin paginar); *Concilia Germaniae*, X (1775), p. 475-476. Y en REUSCH 1883 (1967), II/1, p. 628, aunque lo fecha, al parecer erróneamente, en 1733 en lugar de 1735, que es el año del decreto según las recopilaciones anteriores.

menos terminológicos. (No hay que confundir la oración de los recogidos con el recogimiento como término general de espiritualidad)¹⁴³.

El primer movimiento es la *vía del recogimiento*¹⁴⁴, que toma su nombre de las casas de oración o recogimiento propias de los franciscanos de la Observancia en España. Francisco de Osuna (ca.1492-ca.1540) es su exponente primordial, especialmente por su famoso *Tercer Abecedario Espiritual* (1527), que tanto influyó en Santa Teresa de Jesús. Este movimiento, nacido en España hacia 1500, tiene dos aspectos: primero, el recogimiento de los sentidos exteriores e interiores; segundo, centrar al hombre en su corazón donde reposa Dios. En cuanto a sus modos de oración, después de una etapa purgativa de conocimiento de sí y oración de humildad, continúa con la iluminativa a través del conocimiento, por medio de la meditación, de la humanidad y los misterios de Cristo, especialmente los de su Pasión. En la tercera etapa, la unitiva, se llega a la unión o transformación en Dios por medio de la contemplación. La cual puede ser o bien adquirida, o bien infusa, pasiva, mística, aunque esta última solamente se puede recibir como un don de Dios.

Este ejercicio del recogimiento se resume en el *Abecedario* de Osuna en tres fórmulas: la primera, negativa, es *no pensar nada*; la segunda, positiva, es *atención a solo Dios y contento*; la tercera es *solo amor*. La primera es la que está más expuesta a ser mal entendida, porque siempre se ha de mantener una mirada simple en Dios¹⁴⁵. *No pensar nada* es un silencio interior para acechar o escuchar Dios; la *atención a solo Dios* designa la contemplación exclusiva de la divinidad; el *solo amor* va unido a *puro amor*. Con vistas al quietismo, hay que advertir que las fórmulas, los formulismos, pueden extraviar si no son bien entendidos; *no pensar nada* es un término confuso. La «aniquilación» de Osuna, como búsqueda de la humildad para ponerse a disposición de Dios, es un término que se puede interpretar mal fuera de la escuela del recogimiento, y dentro de ella requiere una aclaración. Como el *ciego, sordo y mudo* de Osuna, que repetirá Rojas. Son como eslóganes. Siempre hay que dar explicaciones, mientras que unas expresiones menos concisas no tienen el peligro de una interpretación polivalente. El semiquietismo y el quietismo adoptan algunas de las fórmulas de los recogidos distorsionándolas.

¹⁴³ Véase la exposición sobre el recogimiento espiritual, fundada principalmente en los escritos de Santa Teresa de Jesús, de GIOVANNA DE LA CROCE 1984.

¹⁴⁴ Para la vía del recogimiento, remito a dos autores que aparecen en estas páginas: ANDRÉS 1975; SATURNINO LÓPEZ SANTIDRIÁN, *Recueillement. II. Dans la spiritualité classique espagnole*, en *Dict. Spir.*, XIII (1988), cols. 255-267.

¹⁴⁵ LÓPEZ SANTIDRIÁN, *ib.*, col. 265. Más extensamente sobre las tres fórmulas, ANDRÉS 1972, p. 74-79; ANDRÉS 1975, p. 163-166; LÓPEZ SANTIDRIÁN 1998, p. 58-60.

En cuanto al *quietismo*¹⁴⁶, es un movimiento que aparece en Italia en la segunda mitad del siglo XVII, por lo que Rojas estaría en la época del prequietismo (solo cronológicamente, pues Pacho rechaza el esquema «prequietismo-quietismo» como un proceso en dos etapas en el tiempo y la doctrina)¹⁴⁷. El quietismo, según Pacho, se caracteriza 1) por ofrecer una vía rápida, segura y eficaz para llegar a la unión con Dios; 2) por una actitud de pasividad en las manos de Dios con descuido del ejercicio de las virtudes y de la mortificación; 3) por un tipo de oración simple, pasiva, de puro afecto y de total quietud; 4) por la insistencia en conseguir esa oración de quietud pasiva, que Dios concederá a todos los que se esfuerzan, en lugar de dedicarse a devociones y obras exteriores; 5) por el aniquilamiento de sí mismo y de todo lo que pueda impedir la íntima unión con Dios; 6) por la perfecta indiferencia personal ante Dios; 7) por el puro amor a Dios; 8) por no dar importancia a las tentaciones sensuales: pues, por no perder el tesoro de la contemplación, no hay que oponer resistencia a estos movimientos, que son puramente corporales y fuera de la responsabilidad moral. Esta es su desviación más peligrosa¹⁴⁸. Como vemos, algunos buenos principios se interpretan de un modo parcial e impropio. Por ejemplo, aunque los santos se han destacado por un recto amor desinteresado a Dios, el amor puro tal como lo expresa Fénelon fue condenado por la Iglesia por quietista.

7. El éxito de la *Vida del espíritu*

Pacho suele calificar la *Vida del espíritu* de «librito insignificante»¹⁴⁹, y lo es no solo por su tamaño, sino también en el conjunto de los grandes autores espirituales que produjo España en aquellos tiempos, con figuras cimeras como Francisco de Osuna, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Pero su pequeño tratado se reeditaba cada año en España antes de su prohibición y pasó a Portugal, Francia, Italia, Alemania y los Países Bajos. Por eso piensa Melquíades Andrés que «es una de las joyas de nuestra lite-

¹⁴⁶ De la bibliografía sobre el quietismo solo menciono dos autores que conocemos: POULAIN 1923, p. 516-548, y PACHO 1984 y 1986.

¹⁴⁷ PACHO 1986, col. 2759.

¹⁴⁸ Resumido de PACHO 1984, p. 238.

¹⁴⁹ PACHO 1971, p. 349, 364, 370.

ratura mística»¹⁵⁰, «cuya influencia en la espiritualidad del siglo XVII, no solo en España, sino también en Francia e Inglaterra fue incalculable»¹⁵¹ como difusor de la vía del recogimiento fuera de nuestras fronteras: «el recogimiento manará por el canal de la *Vida del Espíritu* haciendo florecer su doctrina y su vivencia en los más insospechados campos»¹⁵².

López Santidrián se pregunta por las razones de su éxito: Rojas es optimista, ofrece la posibilidad de la contemplación, está lleno de fórmulas tajantes que parecen bien apoyadas por los teólogos, reacciona contra el voluntarismo ascético y la necesidad de pasar por la meditación, cree que es mejor sumergirse en la fe desnuda y la libertad de espíritu, piensa que la contemplación, con estos medios, está al alcance de todos, ofrece atajos, simplifica¹⁵³ —aunque sea a costa de desfigurar la auténtica vía del recogimiento¹⁵⁴.

Pero también debe su éxito a su «insignificancia» como volumen, pues pone su doctrina brevemente al alcance de todos. Como dice Rojas con gracia en su saludo *Al pío lector*:

«Ay pocos, que ayan reduzido esta materia a tanta brevedad, antes ay libros muchos, que tratan della, mas son tan grandes, que quando se acaban de leer es menester antojos [anteojos], y a vezes no: porque quedan sin vista, y lo que peor es sin enseñanza, por ser en alguna manera parecidos a Dios en la incomprehensibilidad. Aquí pues hallaràs todo lo necessario para aprouechar en este exercicio».¹⁵⁵

El P. Cyprien de la Nativité, que tradujo la *Vida del espíritu* al francés, incluye después de la dedicatoria un *Avis tres important; pour les personnes spirituelles, touchant la pratique d'Oraison, qui est enseignée en ce Liure*, en el que, entre grandes alabanzas, pone también como mérito añadido que el autor «a réduit cét esprit de vie, ou cette Vie d'Esprit en si peu de paroles». Su éxito se apoyaba en parte en su brevedad.

¹⁵⁰ ANDRÉS 1972, p. 112.

¹⁵¹ ANDRÉS 1975, p. 730.

¹⁵² Ib., p. 746.

¹⁵³ LÓPEZ SANTIDRIÁN 1988, col. 880.

¹⁵⁴ Véase ib., cols. 881-884, donde expone estas simplificaciones y desviaciones.

¹⁵⁵ Está copiado de la tercera edición, de 1630.

En fin, como dice Melquíades Andrés: «Se trata de un pequeño tomo, en 16º, que casi se pierde entre los dedos. No obstante su tamaño reducido, tenemos en él un valioso muestrario de la espiritualidad recogida»¹⁵⁶.

Antonio de Rojas ante la crítica

Para enjuiciar la ortodoxia del libro de Rojas tenemos primero la *Censura condenatoria* que firmaron el 11 de diciembre de 1631 el agustino Martín de Albiz y el dominico Juan de Santo Tomás¹⁵⁷. Se puede sintetizar este largo dictamen con el cargo fundamental que encuentran los censores, que se refiere al modo de la oración mental:

«Lo que hallamos más digno de reparo en el libro es lo que él más vivamente procura persuadir en el modo de tener oración, que es: después de tener un acto de fe dejar todos los discursos, imágenes y fantasmas de todas cosas criadas, quedándose el entendimiento sin discurrir ni pensar, sin saber, sino como muerto en Dios».¹⁵⁸

Pero también se puede enjuiciar su ortodoxia a partir de su pertenencia o no al quietismo, que es de lo que se le acusa. Para ello escuchemos lo que dicen los autores que han estudiado tanto a Rojas como el quietismo: Auguste Poulain, Melquíades Andrés, Eulogio Pacho, López Santidrián y el editor de Augustine Baker, el abad benedictino dom J. Norbert Sweeney. Como colofón oiremos al carmelita Cyprien de la Nativité de la Vierge, gran entusiasta de Rojas.

Auguste Poulain. Es conocido el éxito que tuvo en su tiempo el tratado de teología mística *Des grâces d'oraison* que escribió el jesuita Auguste Poulain (1836-1919). En él dedica un capítulo al quietismo¹⁵⁹, que se caracteriza, como toda su obra por su estilo claro, metódico, analítico, más teológico que histórico, aunque se funda en un profundo conocimiento de

¹⁵⁶ ANDRÉS 1975, p. 730.

¹⁵⁷ Editada por PACHO 1971, p. 381-390.

¹⁵⁸ Ib., p. 382-383.

¹⁵⁹ POULAIN 1923, p. 516-548.

los autores místicos. El que desee conocer las líneas teológicas del quietismo con sus argumentos y sus debilidades puede recurrir a las páginas que le consagra. A Rojas solo le dedica unas líneas en la lista de autores quietistas con estas palabras:

«Antonio **de Roias**, prêtre séculier. *La vie de l'esprit, pour s'avancer en l'oraison*; Madrid, 1620 [sic]. Précédé de l'approbation de neuf docteurs. Traductions françaises par el P. Cyprien de la Nativité, 1649, 1652. Condamné en 1689. Le quietisme de cet auteur est assez mitigé. Tout en conseillant, et à tout le monde indistinctement, une oraison immobile, il lui donne du moins beaucoup d'actes comme préambule (Voir son sommaire final)». ¹⁶⁰

Lo considera, pues, un quietista bastante mitigado. Poulain se refiere al modo de oración, y señala cómo lo aconseja a todo el mundo indistintamente, también a los principiantes, pero Rojas tiene también otros rasgos quietistas, como su desestima por la oración vocal y la mortificación.

Melquíades Andrés dedica a Antonio de Rojas un capítulo de su libro *Los recogidos*, usando una de las dos ediciones de Lisboa 1645¹⁶¹. En ese contexto histórico inserta Melquíades Andrés el libro de Rojas, al que califica no solo como «un valioso muestrario de la espiritualidad recogida» sino también como «una síntesis completa a la vez que concisa de la vía del recogimiento»¹⁶². Lo relaciona, pues, con la escuela del recogimiento, y no con el quietismo.

¹⁶⁰ Ib., p. 655. El error de datar la primera edición española en 1620 se debe, como vimos, a una errata en el año de la censura de fray Federico García, errata que se encuentra en las traducciones de la *Vida* que dependen de la edición española de 1630, como la francesa que él usa.

¹⁶¹ ANDRÉS 1975, p. 730-747: «Antonio de Rojas (1628)». Dice que ha manejado el ejemplar de Sainz Rodríguez de Lisboa 1645 (ib. p. 730, nota 294), que es el de la Fundación Universitaria Española, como era de esperar, pues legó su biblioteca a la Fundación, y nos lo confirma cuando añade que tiene una nota manuscrita en portugués, que transcribe (ib., p. 731), pues resulta que es la misma nota que hemos visto al describir el ejemplar de la Fundación. Dice erróneamente que es una edición madrileña, cuando, según la portada, se publicó en Lisboa y tiene las licencias en portugués. Recordemos que en Lisboa 1645 se hicieron dos ediciones distintas, la más conocida, la Edición A, que es la de Palau; y la Edición B, que es la de Sainz Rodríguez y la Fundación, y es ejemplar único.

¹⁶² ANDRÉS 1975, p. 731

El estudio de Melquíades Andrés es más expositivo que crítico, en el sentido de crítica doctrinal¹⁶³. Pero se trata de una exposición extensa y muy útil del libro de Rojas, en la que oímos directamente su voz, pues se compone principalmente de una recopilación y ordenación de sus textos, proporcionándonos así el mejor camino para conocer su pensamiento. Además en su antología sobre los místicos de la Edad de Oro nos ofrece tres textos extensos de la *Vida del espíritu*¹⁶⁴. Cito por él, pues es más accesible que el original, que, por otra parte, cita Melquíades a pie de página. Los textos que copio a continuación no son de ninguna manera un resumen del libro de Rojas sino solo una muestra de sus frases polémicas, que discutiré después.

Ya vimos lo que le reprochaban los censores a Rojas: después de un acto de fe dejar el entendimiento sin pensar, como muerto en Dios. Pero Rojas da un paso más. «Basta, pues, este acto de fe como condición previa para que Dios se digne conceder la contemplación pasiva», dice Melquíades Andrés, aduciendo estas palabras de Rojas: «Y con este acto de fe que el alma comience a hacer de su parte (habiendo precedido las disposiciones dichas), le dará Dios la contemplación pasiva, pura e infusa, la unión y mística cual es posible en esta vida»¹⁶⁵. Así pues, de este modo se llega a la contemplación infusa, lo que ciertamente es falso, ya que se trata de un don libre de Dios. Hay caminos para la santidad (amor a Dios y al prójimo, hacer la voluntad de Dios, etc.) y hay caminos para la vida de oración, pero no hay caminos para la mística.

«Aquí ni aun en la imagen de Cristo se ha de pensar, que como el mismo Jesús, en cuanto a la Humanidad, se llamó camino; en eso mismo nos enseñó que no nos hemos de parar en el camino». «Conviene ir dejando toda meditación, aunque sea de la Humanidad, vida y pasión del mismo Cristo»¹⁶⁶.

Algunas de las posiciones de Antonio de Rojas pueden corresponder a momentos avanzados de la vida espiritual. El problema está en que él las aconseja a todos, como un *atajo*. «Aunque es opinión de doctores místicos que al principio, los nuevos en el camino espiritual no se han de pasar de la meditación a la contemplación hasta que Dios los saque y tire a ella [...] con todo estoy

¹⁶³ Dice, por ejemplo, que la *Vida del espíritu* es una síntesis completa de la vía del recogimiento, pero sin analizar si es una síntesis bien hecha y recomendable, mientras que López Santidrián (1988, col. 881), después de recoger su frase, nos advierte de que Rojas no interpreta bien a sus maestros y que contiene omisiones y simplificaciones peligrosas.

¹⁶⁴ ANDRÉS 1996, p. 326-328. En p. 260-262 ofrece también una selección de las poesías del libro de Rojas.

¹⁶⁵ ANDRÉS 1975, p. 742. Corrijo la puntuación por claridad y añado una palabra omitida. Este texto de Rojas en su contexto y con ortografía original, en ANDRÉS 1996, p. 328.

¹⁶⁶ Ib., p. 740.

inclinado a la doctrina de algunos doctores y me parece muy bien que dicen haber experimentado en muchos nuevos [en muchos principiantes] que estaban bien metidos en el mundo, los cuales luego [en seguida] al principio, sin discursos y meditaciones, puestos en la contemplación de Dios, en pocos días han sido de él favorecidos y *como por un atajo* sin trabajo son idos a donde no llegaran en muchísimo tiempo por el camino de la meditación»¹⁶⁷. Lo cual está en desacuerdo con San Juan de la Cruz, según López Santidrián¹⁶⁸.

«No te ates, como algunos, a oraciones vocales no obligatorias, ni aun a las mentales [...] si te han de poner en cuidado y perturbar tu libertad, porque Dios quiere que le des el corazón todo desembarazado y puro». «Y aún dudo no haya quien se alargue y diga ser mejor la oración vocal que la mental, proposición tan falsa y perjudicial a las almas como verdadera y salutífera la contraria»¹⁶⁹. Pero las dos maneras de oración son buenas, y la vocal es la primordial.

Como el recogimiento interior es «áspera penitencia» —dice—, «hay que guardar las fuerzas corporales», y el cuerpo «tiene necesidad de ser más ayudado y algún tanto regalado»¹⁷⁰. Es una frase que censura con sarcasmo uno de los delatores de Rojas¹⁷¹. Aquí se cuela la sensualidad de los quietistas. Pues no hay alta oración sin mucha abnegación y mortificación.

En cuanto al posible quietismo de Antonio de Rojas, Melquíades Andrés solo lo menciona brevemente al final de su exposición. Sigue a Eulogio Pacho a propósito del benedictino dom Augustine Baker, que no fue condenado por la Inquisición a pesar de seguir a Rojas. Concluye: «Al leer hoy a Antonio de Rojas no encontramos quietismo, aunque reconocemos que pudo ser oportuna su condena como medida prudencial por el peligro de ser mal interpretado»¹⁷².

Consideraciones básicas sobre los dichos de Rojas. Las frases anteriores han inducido al autor de estas líneas a apuntar unas consideraciones sobre la vida espiritual, aunque son bien elementales y conocidas. Con ello no pre-

¹⁶⁷ Ib., p. 741.

¹⁶⁸ LÓPEZ SANTIDRIÁN 1988, col. 882, remitiendo a la *Subida al Monte Carmelo*, II, cap. 13.

¹⁶⁹ ANDRÉS 1975, p. 734. Más ampliamente y en su contexto en ANDRÉS 1996, p. 326-327.

¹⁷⁰ ANDRÉS 1975, p. 739.

¹⁷¹ «Eso sí quiere la carne. Denla a ella bien de comer y cerrará después los ojos en la oración sin pensar nada, como aconseja el autor, y lo hará con facilidad, porque dormirá y se soñará que contempla» (PACHO 1971, p. 356-357).

¹⁷² ANDRÉS 1975, p. 747. Aquí sigue el artículo de Pacho (1971, p. 370, nota 42), al que cita.

tende definir si Rojas es quietista, pero sí mostrar que su libro no es una buena guía espiritual. Ya decía López Santidrián que contiene simplificaciones y omisiones peligrosas, «dangereuses»¹⁷³. Que conste que considero a Antonio de Rojas un sacerdote ejemplar, culto (doctor), erudito (como se ve por la abundancia de los autores que cita), empapado de espiritualidad y de gran celo apostólico, pero ingenuo en su entusiasmo y falto de prudencia y ponderación.

Primero, un gran místico como San Ignacio de Loyola, en cuyos comienzos practicaba hasta siete horas de oración diaria¹⁷⁴, en su madurez asociaba indisolublemente la alta oración con la mucha mortificación y la abnegación de la voluntad¹⁷⁵. Al contrario que Rojas. Y es lo que muestra la vida de los santos. En las causas de canonización se ponderan sus virtudes heroicas, pero no entran en la valoración sus grados de oración.

La santidad y la mística no son dos caminos paralelos (un avance en el primero supone un avance en el segundo), que es lo que subyace en el pensamiento de Rojas. «Rojas —dice Melquíades Andrés— recomienda al alma que no se contente con oraciones discursivas y meditaciones, no porque no sean buenas, sino porque entretienen al alma y la apartan por años de su verdadero camino»¹⁷⁶. ¿Qué camino, el de la contemplación o el de la santidad? Para Rojas el camino de la contemplación, de *su* contemplación, es el de la santidad, pues aconseja dejar el zaguán de los sentidos y lanzarse al agua de la «verdadera contemplación, que con tanta brevedad mejora y aventaja las almas en perfección»¹⁷⁷. Se supone que en la perfección espiritual o santidad. Creer que lanzarse a la oración del silencio interior es el camino más breve hacia la santidad es un sinsentido. No es eso lo que predica Jesús en el Evangelio y lo que nos enseña la vida de los santos. ¿Dónde quedan las virtudes? Las gracias místicas no son la santidad, recuerda Poulain precisamente en su tratado sobre la mística¹⁷⁸.

Si la oración vocal se realiza como debe de ser —o sea, como oración— incluye la mental. El que reza el rosario tiene que meditar la vida de Cristo o

¹⁷³ LÓPEZ SANTIDRIÁN 1988, col. 881.

¹⁷⁴ *Autobiografía*, nn. 23, 26.

¹⁷⁵ LUIS GONÇALVES DA CÂMARA, *Memorial*, n. 148: San Ignacio, al hablar de la oración siempre presupone las pasiones muy domadas y mortificadas. Y una vez que se le ponderó de un buen religioso (no jesuita) «que era de mucha oración, el Padre mudó y dixo: “Es un hombre de mucha mortificación”». En el n. 256: el santo recelaba de los que se daban a largas oraciones, y ponía todo el fundamento en la mortificación y abnegación de la voluntad.

¹⁷⁶ ANDRÉS 1975, p. 737.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ POULAIN 1922, p. C.

estar unido espiritualmente con Dios. No es un gramófono. La mejor oración que existe, la Santa Misa, es una oración vocal. La oración de la Iglesia es el Oficio divino, también vocal. Cuando los discípulos le pidieron al Señor que les enseñase a orar, les enseñó el padrenuestro. La Virgen pide el rezo del rosario y los papas insisten reiteradamente en ello. La oración vocal es imprescindible. Incluso al practicar la oración mental, fuera de los momentos de reflexión, en los coloquios pedimos, agradecemos y amamos al Señor, con palabras como las que se dirigían vocalmente a Jesús en los Evangelios. Un mudo puede hacer oración vocal. Toda oración vocal es mental y toda oración mental contiene momentos equivalentes a las oraciones vocales. Dicho lo cual, no podemos olvidar el valor importantísimo de la oración mental cotidiana.

Por último, indico un punto del que no se suele prevenir y es propio de estos movimientos: la adopción de fórmulas y técnicas para llegar a la contemplación y unión con Dios, incluso mística, como si la contemplación infusa y pasiva no fuera un don que solo depende de la libérrima voluntad de Dios, aun respecto a personas muy santas (a las que Dios se la dará o no). No hay modos de oración, ni menos atajos, que lleven indefectiblemente a la mística. Pues el itinerario hacia la mística no es como el del budismo zen que promete el *satori* o iluminación a los que practican asiduamente al *zazen* o meditación.

Las consideraciones anteriores son solo unas advertencias de tipo muy general. Como se ve, no entran en el núcleo del quietismo y en su tipo específico de oración.

Eulogio Pacho. ¿Qué piensa Pacho en su estudio de 1971 sobre el proceso inquisitorial del libro de Antonio de Rojas? Es muy benevolente. Piensa que se trata de un libro insignificante, un libro inofensivo, una obrilla intrascendente, que no merecía una persecución, que le procuró más fama que si no hubiera sido condenado¹⁷⁹. Cree que su obra es una «reacción al excesivo escolasticismo de algunos manuales y la demasiada propaganda en favor de la meditación. [...] Resuena inconfundible el eco de una tendencia bien conocida en la escuela Teresiano-Carmelitana»¹⁸⁰. «La presencia del Doctor Místico es constante y decisiva»¹⁸¹. Rojas cita hasta textos del santo que no se habían publicado, por lo que usó manuscritos sanjuanistas¹⁸². Pacho dedica dos pági-

¹⁷⁹ PACHO 1971, p. 349, 350, 358, 361, 364, 370.

¹⁸⁰ *Ib.*, p. 374.

¹⁸¹ *Ib.*, p. 349.

¹⁸² *Ib.*, p. 375.

nas a la presencia de San Juan de la Cruz en el libro de Rojas, incluidas la poesías, aunque reconoce que no siempre lo interpreta exactamente¹⁸³. Respecto a la censores, tiene frases como las siguientes: «Aquí es donde se puede decir omnipresente la doctrina del Santo. Mejor entendida, sin duda, que por los censores o delatores del libro. [...] La doctrina sobre la contemplación sobrenatural expuesta en los capítulos XIX y XX es sustancialmente una síntesis del pensamiento teresiano y sanjuanista, pese a que tanto les moleste a Juan de Santo Tomás y a su compañero Albiz»¹⁸⁴.

En cuanto a su quietismo, dice: «Que no favorezca las peligrosas tendencias quietistas que le atribuyen los censores se constata con solo leer el *Sumario breve para saber tener oración*, que coloca como pórtico al principio de la obra», enumerando los actos que propone Rojas, como el examen de conciencia, los actos de contrición, la meditación de la Pasión de Cristo, etc.¹⁸⁵. Recuerda el dictamen que ya conocemos del conocido especialista sobre la oración mística Auguste Poulain, quien afirma que el «quietismo de Rojas es bastante mitigado, consistente en aconsejar a todo el mundo una oración inmóvil» y que propone al menos muchos actos como preámbulos a la misma¹⁸⁶. Pacho lo rebaja en su conclusión: «Es bastante menos que “mitigado” su quietismo. Unilateral y demasiado insistente en algunos temas propios en su tiempo a la deformación. Es la única tacha seria que hoy puede ponerse a ese librito tan insignificante de *La vida del espíritu*»¹⁸⁷. Piensa que el peligro que podía ofrecer estaba más en el ambiente espiritual que en su doctrina¹⁸⁸.

Pero, al tratar de Augustine Baker, (casi) acepta la conclusión más matizada del benedictino dom Gerard Sitwell en la edición de 1964 de *Holy Wisdom*, el cual adopta respecto a Antonio de Rojas «una postura mucho más correcta y casi en la línea que consideramos única válida. El autor afirma que se puede retener como deseable la condena de Rojas en 1686, y que en la situación concreta de aquel tiempo fue acaso necesaria, si bien “he seems to have been quite far from real Molinism”»¹⁸⁹.

¹⁸³ Ib., p. 375-376.

¹⁸⁴ Ib., p. 376.

¹⁸⁵ Ib., p. 374.

¹⁸⁶ Ib., p. 369.

¹⁸⁷ Ib., p. 370.

¹⁸⁸ PACHO 1986, col. 2792.

¹⁸⁹ PACHO 1971, p. 370, nota 42. La cursiva está añadida. Pero no se trata de «molinismo» (de Luis de Molina, S.J.) sino «molinismo» (de Miguel de Molinos).

Dijo Pacho en su primer escrito que Antonio de Rojas se hallaba en «la época prequietista»¹⁹⁰ (término que usa solo por claridad, porque rechaza el prequietismo como una etapa concatenada doctrinalmente con el quietismo)¹⁹¹. En su artículo sobre el quietismo dice que el «prequietismo» sería el ambiente espiritual de oración de quietud de la primera mitad del siglo XVII, «en cuanto prepararía el advenimiento del verdadero quietismo». «Respecto a los escritos, se adopta como criterio para calificar de *prequietista* la condena por parte de la Iglesia en vistas del uso que de ellos hacían los quietistas», pero «casi ninguno de los autores tachados de prequietismo y condenados al momento de la crisis quietista escribieron novedades peligrosas en sus obras; se abusó de ellas como se abusó de otros escritos de la más pura ortodoxia». Así pues, «en sentido doctrinal» (no cronológico) Antonio de Rojas no es prequietista, concluye Pacho¹⁹². O sea, no es quietista.

Saturnino López Santidrián. El estudio de Saturnino López Santidrián (1988) sobre Antonio de Rojas, como entrada de un diccionario de espiritualidad, tiene que ser más breve, pero en su condensación contiene mucha información analizada con precisión. Ha utilizado la edición de Rojas de 1630 en los ejemplares de la Biblioteca Nacional de Francia y de la Bibliothèque des Jésuites de Chantilly (antes de que se trasladara esta última, en préstamo, a la de Lyon). Es crítico en su exposición sobre Rojas. Rojas, dice López Santidrián, adopta las grandes estructuras de la vía del recogimiento, pero sin interpretar correctamente a sus maestros, con simplificaciones y omisiones peligrosas¹⁹³, que expone a continuación con orden, extensión y rigor. No es posible repetir sus minuciosos análisis, pero deja claro que Rojas distorsiona la verdadera vía del recogimiento. ¿Está contagiado de quietismo? Este es su veredicto:

«L'ouvrage était-il tellement entâché de quietisme? De nos jours, il apparaît comme une tentative de synthese du *Recogimiento*

¹⁹⁰ Ib., p. 357.

¹⁹¹ PACHO 1986, col. 2759.

¹⁹² PACHO 1984, p. 239.

¹⁹³ LÓPEZ SANTIDRIÁN 1988, col. 881: donde, después de recoger la frase de Melquíades Andrés (1975, p. 731) de que el libro de Rojas presenta «una síntesis completa a la vez que concisa de la vía del recogimiento», dice: «Certes, il en adopte les grandes structures, mais avec des simplifications ou des omissions dangereuses, dont nous donnons quelques exemples».

qui n'est ni équilibrée, ni assez précise. Mais Rojas eut le mérite d'avoir répondu aux aspirations d'un certain public vers l'amour pur, la simplification de l'oraison, etc.»¹⁹⁴

En realidad, Santidrián no responde directamente sobre el quietismo del libro de Rojas, pero lo descarta indirectamente al decir que parece más bien una síntesis desequilibrada de la vía del recogimiento. Lo que supone que no lo considera una guía recomendable de espiritualidad.

Augustine Baker (O.S.B.) (1575-1641). Augustine Baker¹⁹⁵ fue un benedictino, director espiritual, contemplativo y prolífico autor de escritos espirituales sobre la oración y la mística, la mayoría de los cuales se quedaron manuscritos, aunque muchos de ellos se han publicado recientemente¹⁹⁶. Después de su muerte se publicó un compendio muy cuidado de sus escritos bajo el título de *Sancta Sophia* (2 vols., Douai, 1657), que modernamente se reedita como *Holy Wisdom* y es su obra principal. Su espiritualidad, controvertida en su tiempo, se basaba en la crítica de la meditación metódica y su decidido apoyo por la oración afectiva. Estaba persuadido de que la meditación no era un camino para la contemplación y que había que empezar por la oración afectiva. Poco amigo de la dirección espiritual tradicional, creía que las almas ya la encontrarían en la oración por medio de la inspiración del Espíritu Santo. Según todo esto, se explica su entusiasmo por Antonio de Rojas.

Pues en su obra *Sancta Sophia*¹⁹⁷ incluye un capítulo sobre las grandes ventajas y beneficios de la oración de silencio interior¹⁹⁸. La define así:

¹⁹⁴ Ib., col. 884.

¹⁹⁵ De la bibliografía sobre él menciono solo un artículo, escrito por un especialista sobre Baker, de una enciclopedia que se cita en estas páginas: *Dict. Spir.*, I (1937), cols. 1205-1206: «Baker» (por dom Justin McCann, O.S.B.).

¹⁹⁶ En la colección *Analecta Cartusiana*, editada en Salzburgo por James Hogg, se han publicado hasta 43 volúmenes de Baker o sobre él.

¹⁹⁷ Sigo la siguiente edición: *Holy Wisdom or directions for the prayer of contemplation, extracted out of more than forty treatises*, by the Ven. Father F. Augustin Baker, methodically digested by R. F. Serenus Cressy, and now edited from the Douay edition of 1657 by the Right Rev. Abbot [J. Norbert] Sweeney (London, Burns & Oates, 1911). La primer edición de Sweeney es de 1876.

¹⁹⁸ Se encuentra en *The Third Treatise. Of Prayer; Third Section; Chapter VII. Of the Prayer of Interior Silence*. En la edición citada, en p. 489-501.

«Es una oración de silencio interior, quietud y reposo, en la cual no hay meditación en absoluto, ni actos de la voluntad expresos y directos, siendo más bien una especie de atención virtual y habitual hacia Dios que una aspiración formal y directa hacia Él; sin embargo, este es un grado de oración muy inferior al de la oración de quietud de la que habla y que experimentó Santa Teresa; que era, de hecho, una contemplación sobrenatural».¹⁹⁹

Dice Baker que es el tipo de oración que aconseja Rojas, aunque ha advertido que no es una contemplación mística. En el párrafo siguiente dice:

«El primero que ha publicado a propósito un tratado sobre este tipo de oración fue Antonio de Rojas, un devoto sacerdote y doctor español, en un libro titulado *Vida del espíritu*, aprobado con grandes elogios por no menos que nueve eminentes doctores, obispos e inquisidores, por lo que no hay motivos razonables para dudar de su legitimidad, conveniencia y seguridad; por otra parte ha sido traducido y publicado en francés y recomendado por varios otros doctores».²⁰⁰

«Traducido y publicado en francés». Sin duda se refiere a la traducción del carmelita Cyprien de la Nativité de la Vierge, gran entusiasta de Rojas. Sepamos que Augustine Baker vivió muchos años refugiado en Francia.

Dom James Norbert Sweeney, editor de Baker, añadió una nota muy larga, al descubrir desolado que esta obra de Rojas había sido condenada por la Santa Sede en 1689 y puesta en el *Índice*. Pero observa que el P. Baker murió en 1641, casi cincuenta años antes de la condena de Rojas, exponiendo con detalle que la doctrina de Baker es completamente opuesta al quietismo de Molinos y el semiquietismo de Fénélon, y que, en realidad, es un antídoto contra ese falso misticismo. En cuanto a la ortodoxia de Antonio de Rojas, dice lo siguiente.

¹⁹⁹ Ib., p. 490: «It is a prayer of internal silence, quietness, and repose, in which there is no meditation at all, any acts of the will expressly and directly framed, being rather a kind of virtual and habitual attention to God than a formal and direct tendence to Him ; yet is this a far inferior degree of prayer than is that prayer of quietness, which St. Teresa speaks of and experienced ; which was, indeed, supernatural contemplation».

²⁰⁰ Ibidem. Ofrece estos mismos textos con otra traducción PACHO 1971, p. 367.

«Aunque en la preparación de la oración de silencio interior de Antonio de Rojas se disponen algunos actos, como el examen de conciencia, la contrición, la resignación, la fe y la presencia de Dios, sin embargo, cuando después se descartan los actos expresos hacia Dios, y se declara que una ventaja de este tipo de oración es la auto-aniquilación, y que la renuncia se vuelve tan pura que olvida e ignora todo interés personal, vemos la prudencia y la vigilancia de la Santa Sede al advertir a sus hijos contra un libro que, si no lo enseña de una manera expresa, clara y deliberada, da la impresión de que un estado de caridad pura excluye todo interés personal, como el temor al castigo y la esperanza de la recompensa, y que la perfección supone tal estado».²⁰¹

Este dictamen hizo fortuna: que en todo caso, fue prudente su condena por el peligro de ser mal interpretado. Pero se limita a la interpretación de una concepción del puro amor a Dios como el condenado en Fénelon, que es lo que le preocupaba a Sweeney, pero que no es el punto central de la doctrina de Rojas, sino el tipo de oración interior, que es lo que toma Baker de Rojas en este capítulo de su libro.

La alusión a Rojas por parte de Baker produjo una serie de estudios y defensas del eminente benedictino. Expone y analiza esta historia Eulogio Pacho²⁰². Cree injusto que no se condenara a Baker y sí a Rojas: «Antonio de Rojas era condenado por el libro citado en la obra de Baker y por la doctrina que éste se apropiaba. Condenar al maestro y dejar libre al discípulo era injusto»²⁰³.

Cyprien de la Nativité de la Vierge (O.C.D.) (1605-1680)²⁰⁴. Termino con el autor que dio a conocer el libro de Rojas a Augustine Baker. El carmelita descalzo Cyprien de la Nativité de la Vierge, fecundo autor de obras de espiritualidad, se dedicó también a la traducción de San Juan de la Cruz, de Santa Teresa y de vidas y escritos del Carmelo. Pero halló un hueco para añadir a las traducciones carmelitanas las que ya conocemos de los dos libros

²⁰¹ *Holy Wisdom*, en la ed. cit. de 1911, p. 492.

²⁰² PACHO 1971, p. 366-370. Véase también LÓPEZ SANTIDRIÁN 1988, col. 884, que cree que Baker se inspira más en la *Luz* que en la *Vida* de Rojas. ANDRÉS 1975, p. 746-747.

²⁰³ *IB.*, p. 368.

²⁰⁴ Sobre él, *Dict. Spir.*, II (1953), cols. 2669-2672: «Cyprien de la Nativité de la Vierge» (por Michel-Jean Picard).

de Rojas, al que consideraba uno de los mayores tesoros de la Iglesia, cuya ortodoxia defendió en sus escritos. Pues nos dice Michel-Jean Picard que para Cyprien de la Nativité *La vie de l'esprit* «est un de plus grands trésors qui ait paru de longtemps dans l'Église», y que «n'hésita pas à défendre la doctrine de Rojas, notamment dans ses *Avis pour les spirituels* et dans son *Abrégé de l'oraison*»²⁰⁵.

No es este el momento de estudiar la defensa de Rojas que escribió el P. Cyprien en las dos obras que señala Picard²⁰⁶, pero en sus dos traducciones al francés de la *Vida* y la *Luz* ya muestra su entusiasmo por él. Al comienzo de *La vie de l'esprit* hay un *Avis tres important pour les personnes spirituelles, touchant la pratique d'oraison, qui est enseignée en ce livre*, aviso escrito por el P. Cyprien, en el que recomienda encarecidamente este librito por las cosas tan admirables que contiene para la perfección de las almas. Después se incluyen 35 páginas de *Éloges ou Approbations*, los de la edición española de 1630 más tres aprobaciones francesas de 1646. En la traducción de la *Luz* el P. Cyprien incluye al comienzo una nota *Au lecteur* en la que aconseja la lectura de *La lvmière de la nuict obscure* porque, dice, es una guía para entender la *Noche oscura* de su padre San Juan de la Cruz, cuyos pasos ha seguido Antonio de Rojas con el fin de mostrarnos su *luz*.

Recapitulación. Nos encontramos ante dos cuestiones distintas. Una es el encasillamiento de Rojas: si interpreta bien o no la vía del recogimiento y, sobre todo, si era o no quietista y merecía la condena de la Santa Sede. La otra versa sobre la idoneidad de su doctrina. En cuanto a lo primero, he expuesto la opinión de destacados especialistas, aunque creo que no hay que minusvalorar la doble condena que recibió en España y en Roma. El segundo punto se pregunta si el libro de Rojas es una buena y recomendable guía del espíritu, y pienso que no. Con ello enjuicio un libro, una concepción de la vida espiritual, pero no a una persona. Antonio de Rojas tiene todo mi respeto.

8. Las poesías de los dos libros de Antonio de Rojas

Como es sabido, Antonio de Rojas fue el primero, por ahora, en publicar el soneto más famoso de la lírica religiosa española, el *No me mueve, mi Dios*,

²⁰⁵ Ib., col. 2671.

²⁰⁶ Concretamente, *Avis pour les spirituels, Et l'Esprit de vie de la vie de l'esprit* (A Lyon, A. Jullieron, 1653) y *Abrégé de l'oraison mentale, Et la manière de s'y occuper longtemps, & avec facilité* (A Bruxelles, Philippe Vleugart, 1665).

para quererte. Dada su fama, debemos intentar esclarecer si Rojas es su autor y si su texto es el primitivo. Metodológicamente conviene empezar por un repaso de las poesías de sus dos libros, algunas de las cuales —con el peligro de una falsa atribución— están disponibles en antologías modernas²⁰⁷. Pues una visión de conjunto ayudará a interpretar la pieza suelta, no solo sobre su posible autor, sino también sobre su orientación. Por otra parte, como Rojas elige unas poesías muy en consonancia con las ideas que defiende, nos ayudarán a conocer mejor su doctrina. Es más, resulta que constituyen una interesante antología de las poesías de la vía del recogimiento²⁰⁸.

Con vistas a ayudar a descifrar la autoría del soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, se van a repasar continuación todas las poesías de los dos libros de Rojas, indicando las fuentes cuando se han averiguado. Pero de ninguna manera se trata de un estudio completo y concluyente de fuentes, pues la intención de estas paginas es saber si estas poesías ya existían cuando Rojas escribió sus libros y mostrarlas en el contexto de la literatura y la espiritualidad española; intentar hacer un estudio definitivo de atribuciones es una tarea que excede las pretensiones de este estudio. Algunas de estas poesías aparecerán en más de un autor, pero, repito, no se pretende dirimir las autorías. También encontraremos que Rojas depende a veces de manuscritos, pues cita, por ejemplo, textos de San Juan de la Cruz que todavía no habían sido publicados²⁰⁹. Desisto de indicar las poesías que aparecen en las traducciones de Rojas, sobre todo en las francesas y alemanas (a veces en edición bilingüe en páginas enfrentadas), pero parece que nunca incluyen el *No me mueve, mi Dios para quererte*.

²⁰⁷ A los que no puedan examinar ninguna de las obras de Rojas les interesará leer las poesías que le antologizan Melquíades Andrés y Bartolomé Mostaza: ANDRÉS 1975, p. 794-798 (5 poesías); ANDRÉS 1996, p. 260-262 (las mismas); MOSTAZA 1981, II, p. 485-488 (7 poesías). Pero hay que advertir que esas poesías que le antologizan no son de él, y algunas tienen autor conocido, lo que es un peligro. Pues a los lectores no informados les puede confundir sobre su autoría. De modo que en algunos libros y en Internet se publican esas poesías como de Rojas. Melquíades Andrés no se las atribuye en su antología (no las pone bajo su nombre, sino bajo el epígrafe *En torno al «Recogimiento»*), pero eso no lo perciben muchos lectores. Mayor peligro tiene el lector de Mostaza, pues este cree que las poesías del libro de Rojas son de él y publica como suyas dos que son de San Juan de la Cruz. Después veremos un par de particularidades en las poesías que publica Mostaza.

²⁰⁸ Véase ANDRÉS 1975, p. 787-805: «Capítulo XXV. Poesía y recogimiento», donde los autores más representados son Antonio de Rojas (p. 794-798) y el franciscano granadino Antonio de Panes (1621-1676).

²⁰⁹ PACHO 1971, p. 375: «Rojas conoce páginas [de San Juan de la Cruz] que no figuran en esa edición [la primera, de 1618] y que nunca se habían publicado; por tanto, usa manuscritos sanjuanistas».

Entre las poesías que vienen a continuación nos encontramos con algunas que son propiamente aforismos rimados y que algunos llaman «versillos»; también hay sentencias no rimadas divididas en esticos. Los aforismos, ya rimados ya en esticos, son frecuentes en Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna y en San Juan de la Cruz²¹⁰ (y, consecuentemente, en Rojas). En estos casos es secundaria e imprecisa la distinción entre aforismos y versos (en Bernardino de Laredo se intercambian las dos denominaciones)²¹¹; también los refranes suelen estar rimados.

En la transcripción de las poesías solo se completan con letras entre corchetes las palabras que en el original están abreviadas con una tilde. No se completan las palabras sin abreviatura.

Poesías de la *Vida del espíritu* en la edición de 1630. Que es la última edición que controló Rojas. Los preliminares no están foliados, por lo que las referencias van entre corchetes. Las poesías breves se reproducen enteras.

1) En los preliminares [fol. 24v-26r]:

Al interior

*Entrème donde no supe,
y quedème no sabiendo
toda ciencia trascendiendo.*

A esta letrilla inicial le siguen siete estrofas que la glosan, terminando cada una con el mismo último verso del terceto inicial. Se trata de unas *Coplas* de San Juan de la Cruz²¹², que tienen una estrofa más que en Rojas y carecen de título.

²¹⁰ CUEVAS GARCÍA 1969, p. 42-46: «Ritmo octosilábico y literatura aforística» [en Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna y San Juan de la Cruz]. CUEVAS GARCÍA 1972, p. 321-329: «Aforismos».

²¹¹ El capítulo 40 de la Tercera Parte de la *Subida del Monte Sión* (a partir de la segunda edición, de 1538), comienza con unos *versos*, según el autor, que los comenta como tales en ese capítulo, y termina con unos *aforismos*, también en palabras de Laredo, pero que formalmente son iguales que los versos anteriores. CUEVAS GARCÍA 1972, p. 349-354, publica ambos grupos como versos en su recopilación de «los poemas de fray Bernardino de Laredo» (p. 331-357). Después nos encontraremos con algunos de estos aforismos, pues los reproduce Rojas en su libro.

²¹² JUAN DE LA CRUZ 1991, p. 79-81.

2) En los preliminares [fol. 26v], sin título:

*Que ama? que ama? quien a Dios no ama? Yo no sè que ama.
Que quiere? que quiere? quie[n] a Dios no quiere? Yo no sè que
quiere?
Que busca? que busca? quien a Dios no busca? Yo no sè que
busca.
Que vè? que vè? quien a Dios no vè con ojos de Fe? Yo no sè
que vè.*

No identificado. No es una poesía, sino un desgarró del corazón.

3) En los preliminares [fol. 27r]:

Modo para venir al todo

*Para ir a lo que no sabes
Has de ir por donde no sabes.
Para ir a lo que no gustas
Has de ir por donde no gustas.
Para ir a lo que no posees
Has de ir por donde no posees.
Para ir a lo que no eres
Has de ir por donde no eres.*

Con ligeras modificaciones (como *ir* por *venir*, menos en el título, y un cambio de orden), está tomado de la segunda mitad de los aforismos (o sentencias, o versillos) de la *Subida del Monte Carmelo*, lib. 1, cap. 13, de San Juan de la Cruz²¹³. Estos cuatro dísticos, y bajo el mismo título, se encuentran en la primera columna del conocido grabado del *Monte de perfección* de Diego de Astor (h. 1584-1650), que encontramos frecuentemente en las ediciones del Doctor Místico, grabado que procede de un dibujo del mismo santo²¹⁴. Ya estaban en la edición príncipe de las *Obras espirituales* de San Juan de la Cruz (Alcalá, 1618)²¹⁵, de donde probablemente los ha tomado Rojas.

²¹³ Ib., p. 290.

²¹⁴ Sobre su historia, SILVERIO DE SANTA TERESA 1929, p. 136-137. También, RUANO DE LA FUENTE 1991, p. 139, 190-195 (con la reproducción de varios dibujos del *Monte*, empezando por uno original del santo), 248-249.

²¹⁵ *Obras espiritvales que encaminan a vna alma a la perfecta vnion con Dios. Por el Venerable P. F. Ivan de la Crvz, primer Descalzo de la Reforma de N. Señora del Carmen, Coadjutor de la Bienauenturada Virgen S. Teresa de Iesus Fundadora de la misma Reforma [...]. Impreso en Alcala por la vivda de Andres Sanches Ezpeleta. Anno de M. DC. XVIII.*

4) En los preliminares [fol. 27v]:

Modo de tener al todo

*Para venir a saberlo todo
 No quieras saber algo en nada.
 Para venir a gustarlo todo
 No quieras gustar algo en nada.
 Para venir a poseerlo todo,
 No quieras poseer algo en nada.
 Para venir a serlo todo.
 No quieras ser algo en nada.²¹⁶*

También se encuentra, con otro orden, en la primera mitad de los aforismos de la *Subida del Monte Carmelo*, lib. 1, cap. 13, de San Juan de la Cruz²¹⁷. Ahora se mantiene el verbo *venir*. En el grabado del *Monte de perfección* está en la segunda columna con el mismo título.

Poesía mística. Dejamos los preliminares. Tras terminarse el tratado de la *Vida del espíritu* aparece una sección llamada (en las cabeceras de las páginas) *Poesía mística* (fol. 167v-181r), que constituye un florilegio de poemas que ilustran y estimulan a revivir la doctrina del autor. Empieza con estas palabras: *En este Soneto, Glossa y Canciones hallaràs sustanciada toda la doctrina mística, y aun en el Soneto solo está cifrada*. Por soneto se refiere a la primera pieza del conjunto, a la que, como se ve, le da mucha importancia: él solo ya contiene «toda la doctrina mística» de Rojas.

5) El soneto mencionado (f. 167v-168r) no tiene título:

*Con los ojos cerrados, mas se acierta.
 y con la obscuridad, mucho mas vemos,
 y estando solos, mucho mas podemos,
 y el encerrarnos, abre mas la puerta.
 Ay mas regalo en tierra mas desierta
 sin pies en esta via, mas corremos,
 y sin las manos, mucho mas hacemos,
 y el reposo y quietud mas nos despierta.
 Con simple coraço[n], mejor se entiende,
 y con el no saber, mejor se sabe,*

²¹⁶ También en MOSTAZA 1981, II, p. 488.

²¹⁷ JUAN DE LA CRUZ 1991, p. 290.

*sin baculo ni arrimo, mejor se anda.
 Con estar al descuydo, mas se atiende,
 y al que menos procura, mas le cabe,
 y al que se dexa mas aqui, mas manda.*²¹⁸

Tiene razón Antonio de Rojas. Esta poesía contiene su doctrina, con su quietud, su desnudez y sus paradojas. No es de San Juan de la Cruz, que no escribió ningún soneto, pero pertenece a su ámbito según dos manuscritos. Primero, se encuentra en uno de los manuscritos de la *Noche oscura*, en concreto en el ms. 8795 de la Biblioteca Nacional, que contiene las obras de San Juan de la Cruz²¹⁹, en el cual hay un *Prólogo al lector* con un soneto «dedicado a la *Noche Oscura*», según el P. Silverio de Santa Teresa, que lo reproduce²²⁰. Es el mismo soneto de Rojas, con dos variantes: el cuarto verso dice: «y el encerrar nos abre más la puerta», que no mejora el anterior; mientras que el último verso cambia la palabra final, con mejor sentido: «y el que se deja más aquí, más gana». (En la versión de Rojas se introduce implícitamente un sujeto, que parece ser Dios, y *manda* significaría *envía* o *dona*; lo que no parece coordinado con el resto, a no ser que se cambie la segunda palabra como en la edición de Nicolás Factor, que vamos a ver: «y el que se dexa mas aqui, mas manda», en el sentido de *mando*). También está este soneto en el ms. 2201 de la Biblioteca Nacional²²¹, fol. 103r-v, que tiene una sección de *Poesías místicas*, algunas de San Juan de la Cruz. *Soneto espiritual* es aquí el título del nuestro. Este soneto concuerda con el de Rojas en los versos 4.º y 14.º, pero varía en el 8.º: «Y el reposso y qui[e]tud *menos despierta*», que no parece tener sentido.

Por otra parte, encontramos este soneto en las obras del franciscano Beato Nicolás Factor (1520-1583). Quizás no es de él, pero aquí no se pretende dirimir su autoría, sino localizarlo. En una edición de sus *Opúsculos* de 1796²²² se publica su escrito sobre *Las tres vías* (purgativa, iluminativa y unitiva) en las p. 24-34²²³, pero a continuación viene otro *Escrito del Beato Nicolás Factor*:

²¹⁸ Y en MOSTAZA 1981, II, p. 485; ANDRÉS 1975, p.794, Id. 1996, p. 260.

²¹⁹ Sobre este manuscrito, *Inventario mss. BN*, XIII (1995), p. 104, aunque no detalla las poesías que contiene, ni, por tanto, este soneto.

²²⁰ SILVERIO DE SANTA TERESA 1929, p. 301-303; el soneto, en p. 302, nota 1.

²²¹ *Inventario mss. BN*, VI (1962), p. 96-98, en IV, n. 6.

²²² *Opúsculos del B.º Nicolás Factor, franciscano observante, entresacados de las vidas impresas y manuscritas, y de los procesos de su beatificación, por un devoto del Siervo de Dios. Valencia: En la Imprenta de Miguel Estevan, Año M.DCC.XCVI*, p. 24-34.

²²³ Es el mismo que se publica en *Místicos franciscanos españoles*, tomo II: col. Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 44 (Madrid, La Editorial Católica, 1948), p. 833-837.

Sobre el mismo asunto de las tres vías (p. 34-41), en el cual se incluye este soneto, igual pero muy distinto. Igual porque se repiten todos los versos, muy distinto porque los versos de los cuartetos están barajados en otro orden. Y se explica, porque, al ser aforismos, son independientes unos de otros, no están enlazados sintácticamente y el orden es indiferente. El que era primer verso en Rojas aparece aquí en sexto lugar. El que ahora es primer verso (antes el sexto) cambia *vía* por *casa*, lo que es incongruente si se trata de «las tres vías» y de «correr». He aquí los cuartetos, que podemos comparar con los de Rojas.

*Sin pies en esta casa más corremos,
Mas nos regala la tierra mas desierta,
Reposo y quietud mas nos despierta,
Y sin las manos mucho mas hacemos.
Con la obscuridad mucho mas vemos
Con los ojos cerrados mas se acierta,
Y el encerrarnos abre más la puerta,
Estando solos mucho mas podemos.*

Al verso segundo le sobra una sílaba y al quinto le falta una. Tal vez no sea del Beato Nicolás Factor, pero lo que nos interesa es saber que este soneto ya circulaba en tiempos de Rojas.

6) Letrilla sin título (fol. 168v):

*Olvido de lo criado,
Memoria del Criador,
Recogimiento interior,
Amando siempre al amado.*

Es una redondilla abrazada. Pertenece a San Juan de la Cruz, con este título: *Suma de la perfección*²²⁴. El texto de Rojas varía principalmente en los dos últimos versos, que en el santo son: «*atención a lo interior / y estarse amando al Amado*». La variante de Rojas «*recogimiento interior*» va mejor con la vía del recogimiento, y quizás es de él, pues no he localizado esta redondilla con las dos variantes fuera de su libro.

7) A continuación (fol. 168v-169v) se glosa la redondilla anterior. Ya se anunciaba la *Glossa* al comienzo de esta sección de poesías (fol. 167v). La glosa está formada por cuatro coplas reales (o quintillas dobles o décimas fal-

²²⁴ JUAN DE LA CRUZ 1991, p. 143.

sas) con esta disposición: ababa:cdccd. Copio la primera copla real, invitando a su identificación:

*Son los bienes desta vida
De tan baxa condicion,
Que no merecen cabida
En vn limpio coraçon
Do el amor de Dios se anida.
Consiste todo el saber
En dexar con sumo agrado
Lo que es de imperfecto ser,
Y assi el sabio ha de tener
Oluido de lo criado.²²⁵*

En los últimos versos de cada estrofa (aquí en negrita) se van recogiendo los de la letrilla de San Juan de la Cruz. Han resultado inútiles los intentos de identificar esta glosa.

8) La poesía siguiente (fol. 169v-171r) es un romance de doce cuartetas. Su título está en consonancia con la vía del recogimiento, de tal modo que Melquíades Andrés lo publica como una síntesis de esta escuela de espiritualidad²²⁶. Copio las estrofas 1.^a, 3.^a y 7.^a, con la típica oración de recogimiento y la mención de la oscuridad:

Al recogimiento interior
*Qvando se recoge el alma
Y se entra en su ce[n]tro a solas,
libre y purgada de culpas,
luzida y limpia de todas.
... ..
Manda a todos los sentidos
se suspendan y recojan,
a los ojos que no miren,
a los oidos no oygan.
... ..
Alli trata con su Dios,
él la recibe gozosa,*

²²⁵ La glosa completa, en MOSTAZA 1981, II, p. 486

²²⁶ ANDRÉS 1972, p. 115 (reproducido con alguna inexactitud). Lo considera anónimo. También se encuentra en ANDRÉS 1996, p. 260.

*y ella aunque en obscuridad
de su hermoso Esposo goza.*²²⁷

Esta poesía se la atribuye a la clarisa de Burgos Sor Juana de Jesús María (1564-1650) su biógrafo el franciscano Francisco de Ameyugo²²⁸. En el último capítulo de su libro publica *Algunos versos que compuso, y cantò al harpa la Venerable Virgen Sor Ivana de Iesvs Maria*²²⁹, y, entre ellas, la poesía de Rojas con el título *Romance del estado del alma en la vida Vnitiua*, terminando el biógrafo con estas palabras: «Assi cantava aquel blanco, y canoro Cisne»²³⁰. Aparte del título, el texto que proporciona Ameyugo no es idéntico al de Rojas. Por ejemplo, la primera estrofa es igual, pero al final de la tercera se añade (como en Melquíades Andrés) una palabra que obliga a una sinalefa: «A los oídos, *que* no oygan», y la séptima estrofa, copiada arriba, dice en esta biografía: «Alli trata con su Dios / *Muy alegre, y muy gustosa; / Porque* aunque en obscuridad / De su hermoso *Amado* goza» (con las variantes en cursiva). Esta poesía se volvió a publicar en 1915 en una *Antología de poetisas líricas* con el mismo texto de Ameyugo, pues se toma de la misma biografía²³¹.

¿Es de Sor Juana? La tercera cuarteta, muy precisa sobre la oración de recogimiento, infunde sospecha. Pero cronológicamente no hay problema. El libro de Rojas es de 1630 y ella vivía en aquellos años (1564-1650). En cualquier caso, Rojas no la tomó del libro de fray Francisco de Ameyugo, cuyas ediciones son de 1674 y siguientes (firma su «Protestación» en 1671). Pero, sea o no de Sor Juana, corría en aquel tiempo, y sabemos que Rojas reproducía textos que en sus años aún solo estaban manuscritos²³².

²²⁷ Se puede leer parcialmente en ANDRÉS 1975, p. 794-795; Id. 1996, p. 260.

²²⁸ Sigo la siguiente edición: *Nveva maravilla de la gracia, descvbierta en la vida de la Venerable Madre Sor Ivana de Iesvs Maria, Monja del gravissimo Convento de Santa Clara de Burgos. Dedicada a la Reyna del Cielo Maria Señora Nuestra. Escrita por el R.mo P. Fr. Francisco de Ameyugo [...] de la misma Orden. En Barcelona. En la Imprenta de Mathevat, administrada por Martin Gelabert. A costa de Migvel Planell Librero, vendese en su Casa. 1676*. Hay otra emisión de esta edición de 1676: *A costa de Ivan Sanchez*.

²²⁹ Libro Sexto, Capítulo VI (p. 512-516).

²³⁰ Ib., p. 516.

²³¹ Real Academia Española, *Antología de poetisas líricas*, 2 vols.: col. Biblioteca selecta de clásicos españoles, vols. 16, 19 (Madrid, 1915), con las poesías de Sor Juana de Jesús María Rodríguez (y un apunte biográfico) en I, p. 310-313.

²³² PACHO 1971, p. 375.

9) *Eminentísima perfección* se titula la larga poesía de Rojas, que viene a continuación (fol. 171r-173v). Consta de 20 quintillas, de las que copio la primera, típica de su espiritualidad:

Eminentísima perfección

*Dichoso el que vè, no viendo,
y el que sabe, no saber,
y el que està muerto, viuiendo,
y el que es Rey, obedeciendo,
y siendo llegò a no ser.*²³³

Con el título de *A la mortificacion* se encuentra esta poesía en la obra *Conceptos espirituales* del carmelita Diego de Jesús (n. 1570)²³⁴, y ha de ser de él según se dice en la portada. Pero, por el año de publicación (1668), Rojas la tuvo que tomar de otra parte, quizás de manuscritos. Con el mismo título de Rojas, *De la eminentissima perfeccion*, se encuentra en un *Ramillete de flores divinas*, antología anónima del Seiscientos²³⁵, libro que está en plena sintonía con Antonio de Rojas.

10) *Canción interior* es una larga poesía de 10 páginas (fol. 174r-178v), formada por estancias de trece versos endecasílabos y heptasílabos, que recuerdan la canción italiana²³⁶. Es un texto doctrinal y no es una buena poesía. Copio solo los dos primeros versos, que revelan el tipo de oración que se preconiza y conocemos:

²³³ Se reproduce completa en MOSTAZA 1981, II, p. 486-487; una selección de estrofas en ANDRÉS 1975, p. 795-796; ID. 1996, p. 261.

²³⁴ *Conceptos espirituales y en particular de la contemplacion y negacion propia, compuestos por el P. Fr. Diego de Iesus religioso Descalço de N. S. del Carmen, recogidos por D. Martin de Vgalde. En Madrid, por Doña Maria Rey, viuda de Diego Diaz de la Carrera, 1668;* en fol. 86v-88r.

²³⁵ *Ramillete de flores divinas, sacadas de diferentes avtores. Y recogidas por vn devoto. Qve le presenta a los de la Reyna de los Angeles Señora nuestra. Para ferborizarse en la Oración, y Meditación*, 88 fols., sin pie de imprenta, lugar ni año, pero tipográficamente del siglo XVII. Además en la BN hay otra edición, que parece posterior, de Madrid 1696. Las veinte quintillas, a las que se llama *redondillas* (como Rengifo) están en fol. 30r-32r. En el título parece faltar una palabra: «*presenta a los [¿devotos?] de la Reyna de los Angeles*». Hay que precaverse de otras obras distintas con el mismo título de *Ramillete de flores divinas* pero con diferente subtítulo, o con un título parecido: *Ramillete de divinas flores*.

²³⁶ Sobre la canción italiana o petrarquista, DOMÍNGUEZ CAPARRÓS 1999, p. 59-61; ID. 2000, p. 221-223; ID. 2014, p. 214-216.

Cancion interior*Vista interior suspende tu discurso**Ente[n]dimie[n]to tu correr suspe[n]de**etc.*²³⁷

Esta poesía se encuentra de nuevo en el ms. 2201 de la Biblioteca Nacional²³⁸, fol. 100r-103r, con este título: *Cancion de un perfecto estado de Oracion donde se trata de la pureza de el alma*. Según Serrano y Sanz²³⁹, está también en otro manuscrito de la Biblioteca Nacional (hoy en día, ms. 6674²⁴⁰), que contiene «sin orden alguno» fragmentos de la obra de sor María de la Antigua (1566-1617): *Desengaño de religiosos y de almas que tratan de virtud*. Pero en la edición impresa de esta obra, de 1678²⁴¹, no aparece, pues no contiene todas las poesías del manuscrito²⁴². No he podido consultar el estudio de Carlos Murciano sobre las poesías de sor María de la Antigua²⁴³. Antonio de Rojas, pues, no pudo conocer la edición impresa, y de nuevo cita una poesía que entonces solo existía manuscrita, sea o no de la monja de Santa Clara.

11) Aunque está en la sección de *Poesía mística* del libro de Rojas, no es una poesía lo que viene a continuación (fol. 178v-179r), sino un breve texto de preguntas y respuestas. Tiene título:

Muerte preciosa*Preg. Quieres gusto? Resp. No.**P. Quieres honra? R. No.**etc.*

²³⁷ Una selección de estrofas, en ANDRÉS 1975, p. 796-797; ID. 1996, p. 261

²³⁸ *Inventario mss. BN*, VI (1962), p. 96-98, en IV, n. 5.

²³⁹ SERRANO Y SANZ 1903, I, p. 46-49; en p. 47: «27. Vista interior, suspende tu discurso...».

²⁴⁰ *Inventario mss. BN*, XI (1987), p. 236-237.

²⁴¹ *Desengaño de religiosos y de almas qve tratan de virtud. Escrito por la V. Madre Sor Maria de la Antigua, religiosa [...] de la esclarecida Orden de Santa Clara en el Conuento de la Villa de Marchena [...]. Sacala a la luz [...] el P. Fr. Pedro de Valbuena [...]. En Seuilla, por Juan Cabeças, Año de 1678.*

²⁴² Además de la inspección detenida de las casi 900 páginas del ejemplar, se confirma en SERRANO Y SANZ 1903, I, p. 43-44, donde no incluye en la lista de las poesías del libro esta, que había señalado en el manuscrito.

²⁴³ CARLOS MURCIANO, *Una monja poeta del siglo XVI, la R. M. María de la Antigua. Estudio de su obra y antología* (Málaga, Librería Anticuaria El Guadalhorce, 1967).

Pero, aunque no sea una poesía, es interesante para nosotros por su final: «Pues que quieres? Solo la honra y gloria de Dios, y q[ue] todos enteramente hagamos su volu[n]tad»; y añade: «Porq[ue] esto es quererle sin interes». El amor desinteresado a Dios es propio de la vía del recogimiento —aunque a veces mal interpretado—, y —bien entendido—, de todos los santos. Y la mejor muestra de amor desinteresado es el soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, y aquí estaría la razón para que lo incluyera Rojas en su libro.

12) Tampoco se trataría de una poesía, sino de «sentencias breues» según Rojas, que recomienda repetir «por la calle», el texto siguiente. Se trata de pareados, con lo que nos volvemos a encontrar con la dicotomía entre poesía y aforismos. Reflejan bien su espiritualidad. No tienen título (fol. 179r-180r).

*O quien lo perdiesse todo,
Por buscar a Dios sin modo.
O quien me hiziesse olvidar
Quanto yo pueda pensar? [!]
Quien me diesse nauegar,
Y engolfado no remar!
etc.*

Bataillon sospecha que Rojas es el autor de estos «versos» o «piadosas aleluyas»²⁴⁴, pero estas sentencias tienen dueño, el místico franciscano fray Bernardino de Laredo (1482-1540). Están en la *Subida del Monte Sión*, a partir de la segunda edición, de 1538, al final del capítulo 40 de la Tercera Parte, parte que renovó a fondo en esa edición²⁴⁵. Allí dice: «Síguense aquí, por conformidad d'estos amorosos versos, estos entrañables aphorismos, que yo saqué para mí en el nombre de Jesús»²⁴⁶. Los aforismos o dísticos de Laredo son 62, y los de Rojas, 13, de los cuales 11 están en la obra del místico franciscano, aunque salteados. Veamos los cuatro primeros de Bernardino de Laredo, entre los que se encuentran los dos primeros de Rojas (el segundo y el cuarto):

²⁴⁴ BATAILLON 1950, p. 264.

²⁴⁵ Aunque se pueden leer en cualquier edición completa de la *Subida del Monte Sión* a partir de la de 1538, indico las siguientes: BERNARDINO DE LAREDO, *Subida del Monte Sión* (Madrid, Fundación Universitaria Española, 2000), p. 591-593; y la incluida en *Místicos franciscanos españoles*, Tomo II, con introducciones del Padre Fray Juan Bautista Gomis, O.F.M.: col. Biblioteca de Autores Cristianos, 44 (Madrid, 1948), p. 430-431 (con la ortografía modernizada) y p. 17 (sobre las ediciones). Es extraño que Teodoro H. Martín, que incluyó la Tercera Parte de la *Subida del Monte Sión* en el volumen de la col. BAC-Clásicos de Espiritualidad, 4 (Madrid 1998), suprimiera el capítulo 40 (ver la p. XLV).

²⁴⁶ En la ed. cit. de 2000, p. 591; en la ed. cit. de 1948, p. 430.

*¡O!, quién me dicesse a saber — quanto puedo no poder.
 Quién me hiziesse olvidar — quanto yo puedo acordar [Rojas:
 pueda pensar]
 Quién me quitasse de mí, — ¡o Dios mío!, y me dicesse a ti.
 ¡O!, quién lo perdiesse todo — por buscar a Dios sin modo.*

13) La sección de *Poesía mística* se cierra con el soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* (fol. 180v-181r), que veremos en el apartado siguiente.

14) Tras unas páginas sobre la comunión frecuente, hay una larga poesía eucarística, que es un romance heptasilábico dividido en 24 estrofas (fol. 201r-204r). El alma se lamenta, desterrada, de no poder comulgar cada día. Recordemos que el deseo de la comunión frecuente era una característica del quietismo²⁴⁷. Veamos la primera estrofa:

Romance del Santísimo Sacramento

*De su Iesus hermoso
 vn alma desterrada
 del centro de sus ojos
 por no se que desgracia,*

No está localizada, como ninguna de sus poesías sobre la Eucaristía.

15) A continuación viene la última poesía del libro (fol. 204r-205v), una poesía importante de veinte tercetos octosílabos independientes (en cuanto no enlazados en una serie)²⁴⁸. Copio el primero.

Camino de la rica nada

*Sin figura en la memoria,
 Sin prisión en el afecto
 Subo aquesta senda quieto.*²⁴⁹

De esta poesía dice Pacho: «inspirada en san Juan de la Cruz, cuya doctrina sigue casi a la letra»²⁵⁰. Y después: «Resume él, o quien sea el autor (no

²⁴⁷ PACHO 1971, p. 349, nota 2.

²⁴⁸ El primer verso está libre y riman entre sí el segundo y el tercero. NAVARRO TOMÁS 1978, p. 125. DOMÍNGUEZ CAPARRÓS 1999, p. 425.

²⁴⁹ Una selección de estrofas, en ANDRÉS 1975, p. 797-798: ID. 1996, p. 262. MOSTAZA 1981, II, p. 487-488, publica 28 estrofas, algunas distintas de las de Rojas (donde son 20), lo que no se explica, pues remite a la edición de Rojas de 1630 (Id., II, p. XXXIX).

²⁵⁰ PACHO 1971, p. 373.

mentado), el pensamiento fundamental del Santo sobre el camino de la nada en la poesía que lleva por epígrafe “Camino de la rica nada”²⁵¹. Pero resulta que está en la primera edición de las *Obras espirituales* de San Juan de la Cruz, de 1618. En ella, después de la *Noche oscura* (que acaba en la p. 510), la p. 511 (antes de empezar la *Llama de amor viva*, que viene a continuación), está dividida en cuadrículas, formando una cruz en el centro, y en cada cuadrícula hay un terceto. Las cuadrículas con versos están numeradas: 30 alrededor de la cruz y 6 dentro de ella, 36 en total. Y la número uno de las exteriores tiene el primer terceto de Rojas, que hemos leído. Además, dentro de la cruz hay frases como las siguientes: *No desees nada; No pidas nada; No busques nada; No quieras nada*²⁵².

Estos tercetos no son del santo, pero se inspiran en él, según se dice en el epígrafe: «Camino de la humildad, llamado de la Nada, sacado de la doctrina de nuestro venerable P. Fr. Iuan de Cruz, primer Religioso Descalço Carmelita». Se llama, pues, *Camino de la nada*. En Rojas: *Camino de la rica nada*.

En la antología *Cadena mystica carmelitana* del P. José del Espíritu Santo (1609-1674)²⁵³ se imprimen los «tercetos [...] que son como unos aforismos prácticos» (aquí tenemos, de nuevo, la identificación entre versos y aforismos), indicando su colocación alrededor y en el interior de la cruz²⁵⁴, que en la edición príncipe son poco legibles por el tamaño de la letra. Fray José indica además un libro de 1650 de fray Jerónimo de la Asunción, en el que se glosan estos tercetos²⁵⁵. Como es difícil de localizar, señalo una reedición moderna completa de todos ellos²⁵⁶.

²⁵¹ Ib., p. 375.

²⁵² Menciona este «jeroglífico» RUANO DE LA FUENTE 1991, p. 171.

²⁵³ *Cadena mystica carmelitana de los avtores Carmelitas Descalzos [...]. Formada en metodo de las colaciones Espirituales del Carmelo Heremitico. Por [...] Fray Ioseph del Espiritu Santo, Carmelita Descalço, Portuguès. En Madrid. En la Oficina de Antonio Gonçalez de Reyes. Año de 1678.*

²⁵⁴ Ib., p. 350-353. En la *Cadena mystica carmelitana* solo hallamos 34 estrofas numeradas, pues se omite la primera de los brazos de la cruz, y después se reproducen conjuntamente los versos de las otras dos cuadrículas del brazo, porque no son dos tercetos sueltos, sino que, enlazados, forman una sola estrofa de seis versos con tres pareados agudos.

²⁵⁵ Ib., p. 350: «los quales glossò despues el Padre Fray Geronimo de la Assumpcion, en vn libro que imprimiò en Girona, año de mil seiscientos y cinquenta» (p. 350). Se trata de *Glosas a vnos tercetos sacados de la doctrina de los libros del V. P. F. Iuan de la Cruz [...] donde brevemente se recopilò y encerrò lo mas puro y acendrado del espiritu y mystica theologia, por el P. F. Geronymo de la Assumpcion [...] Impressas en Gerona, por Geronymo Palol, 1650.*

²⁵⁶ En EMETERIO DE JESÚS MARÍA 1949, p. 135-139. Reproduce fielmente como tercetos los dos últimos del brazo de la cruz, que en realidad forman una sextilla.

Por último, 19 de estos tercetos aparecen, sin título, en las obras de la religiosa carmelita Cecilia del Nacimiento (1570-1646)²⁵⁷, mística y prolífica poetisa. Los estudiosos de la M. Cecilia que no conocen las otras ediciones de estos versos, comentan esta poesía sin poner en duda su autoría²⁵⁸, pero parece claro, por los precedentes, que no son de ella, que además solo reproduce 19 tercetos y omite el cuarto. Hasta Antonio de Rojas publicó uno más. Aunque la Madre Cecilia empezó a escribir muy pronto, su manuscrito autógrafo tiene la fecha de 1641²⁵⁹ y la edición príncipe de San Juan de Cruz es de 1618. Hay razones para pensar que no todas de las muchas poesías que le atribuyen los manuscritos²⁶⁰ sean de ella misma; pudo copiar poesías para su devoción.

Volviendo al libro de Rojas, hay que notar cómo se detecta de nuevo su dependencia de los carmelitas. Por la fecha, pudo conocer la edición príncipe de 1618 de San Juan de la Cruz, si no depende de manuscritos. En el tercer verso modifica «esta senda» del impreso por «aquesta senda», para restituir el octosílabo.

Poesías de la *Luz de la noche oscura*, de 1630. La segunda obra de Antonio de Rojas también está adornada de poesías, pero en menos cantidad que la primera y con más presencia de la Eucaristía, que en esta obra tiene más protagonismo. Solo doy un breve apunte de las poesías eucarísticas, ninguna de la cuales está localizada.

16) En los preliminares, entre la portada y la tasa hay un soneto a la Eucaristía: «Si a comer llegas este pa[n] de vida / No tengas miedo aun a la misma muerte». No está localizado y lo reproduce Bartolomé Mostaza²⁶¹.

17) Al final de los preliminares, sin foliar, tras la *Dedicatoria a Christo sacramentado*, se publica el siguiente

²⁵⁷ CECILIA DEL NACIMIENTO 1971, p. 679-681.

²⁵⁸ Pero el P. EMETERIO DE JESÚS MARÍA 1949, p. 134, rectifica lo que dijo en su estudio de 1946 sobre esta poesía y la M. Cecilia, creyendo ahora que es menos probable su atribución.

²⁵⁹ EMETERIO DE JESÚS MARÍA 1946, p. 106, al pie de la lámina.

²⁶⁰ 130 páginas con 87 poesías numeradas se le asignan en la edición citada de sus *Obras completas* (1971, p. 583-716), aparte de otras repartidas en sus comentarios místicos (p. 55-61, 79-82).

²⁶¹ MOSTAZA 1981, II, p. 486. Es extraño, porque, salvo error, no está en la *Vida del espíritu* de 1630, que es la edición de Rojas a la que remite, y parece que Mostaza no conoce, pues no la menciona, la *Luz de la noche oscura*.

SONETO

*O Dios, y quien pudiesse tanto amarte,
 Que amando sin cessar, sin fin te amasse!
 O si tu amor violento arrebatasse
 Mi coraçon a siempre contemplarte!
 O si dexando cosas a vna parte
 En ti del todo en todo me ocupasse!
 O si tu amor diuino me abrasasse
 Tanto, que no pudiesse ya oluidarte!
 O si con tanta fuerça penetrado
 Mi pecho fuesse desse viuio fuego,
 Que de mi ser, y vida sea sacado!
 O si del todo mudo, sordo, y ciego
 En essa milagrosa luz entrado
 Alli sin mas saber morasse luego!*

Este ferviente soneto de amor divino se encuentra igual en la antología *Vergel de flores divinas* de 1582, recopilado por Juan López de Úbeda²⁶². Solo varía en el título, que en esta obra es *Soneto a Dios, del hombre espiritual* (fol. 203r-v). No es de López de Úbeda, que es solo recopilador. Antonio de Rojas lo pudo tomar de él.

18) A continuación del soneto anterior y antes de la primera página foliada se encuentra esta composición de seis versos, sin título, compuesta de tres pareados:

*Sin duda hallareis a Dios
 donde no estuuieréis vos.
 Consiste la perfeccion
 en total resignacion.
 Y para estar bien fundada
 aficionaos a la nada.*

Aquí tenemos otro resumen de la espiritualidad de Rojas, con el tema abrumador de la nada. Los tres pareados son como las sentencias y aforismos

²⁶² *Vergel de flores divinas*. Compuesto y recopilado por el Licenciado Iuan Lopez de Vbeda, natural de Toledo. [...] Impresso en Alcala de Henares en casa de Iuan Iñiguez de Lequerica. Año 1582. Es la edición de SIMÓN DÍAZ, IV (1955), p. 123-137, n. 165, con este soneto en la p. 137, n. 593, que está en la BN de España (así como la edición de Alcalá 1588, de otro impresor).

que hemos visto anteriormente, tanto en San Juan de la Cruz como en Bernardino de Laredo. No localizado.

19) Acabada la primera parte del libro, que trata de la comunión, en la página siguiente (fol. 96r) hay dos poesías eucarísticas. Primero, un terceto suelto como otros que hemos visto antes, en el que solo riman los versos segundo y tercero: «No ay consuelo en esta vida / Sin comida, ni contento / Sin el santo Sacramento». No está localizado.

20) En la misma página sigue una *Décima* eucarística. Comienza así: «El Que este pan no comiere, / pues es pan de cada día / no espere entera alegría». No localizada.

21) Terminado el texto principal del libro, se añaden unas poesías de interés. La primera, bajo el título *Al exercicio intimo, decimas*, consta de ocho décimas sacras (fol. 233v-236r), de las que copio la primera.

*Al sumo y diuino ser,
inmenso, è incomprehensible,
que de puro inteligible
no ay quien lo pueda entender:
al inefable querer,
que de puro ser amable
es fundamento inefable,
de cuyo excessiuo amor
ni aurà quien pueda callar,
ni quien dignamente hable.*

Estas décimas están en el manuscrito 2244 de la Biblioteca Nacional²⁶³. Pero también aparecen en dos obras que conocemos: *Ramillete de flores divinas* (fol. 8v-10r) y *Cadena mystica carmelitana* (p. 359), en la segunda con una décima menos para que el conjunto quepa en una página. Rojas sigue en el ámbito del Carmelo.

22) A continuación de las décimas, sin título ni solución de continuidad, de modo que parecen pertenecer a la misma poesía anterior, vienen unas coplas de pie quebrado, formadas por diez estrofas de cuatro versos, tres octosílabos y un tetrasílabo (fol. 236r-237r). No están localizadas. He aquí la primera estrofa:

*En el campo del sossiego
de la mente serenada,*

²⁶³ *Inventario mss. BN*, VI (1962), p. 142-152, con nuestras décimas en la p. 151, n. 205.

*ouejuela resignada
se apacienta.*

23) El último poema es importante. Consta de 17 estrofas y se titula *Lyra de la transformación del alma en Dios* (fol. 237v-239r). Copio la primera de las 17 liras:

*Aquella niebla escura
es vna luz diuina, fuerte, hermosa,
inaccesible y pura
intima deleitosa,
vn vèr a Dios sin vista de otra cosa.*

Aunque estas liras han sido atribuidas en manuscritos e impresos a San Juan de la Cruz, al carmelita Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614) e incluso al beato Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659)²⁶⁴, parece seguro que son de la ya mencionada carmelita Cecilia del Nacimiento (1570-1646)²⁶⁵. Ella escribió primero 16 liras para expresar «el amor divino que encendía su alma, ofreciendo en el ritmo de su poesía los más profundos misterios de la unión entre Dios y el alma», y las escribió «ciertamente antes de 1600», afirma su editor²⁶⁶. Después su director espiritual le mandó comentarlas y ella escribió en 1603 un *Tratado de la transformación del alma en Dios*, en el que expuso su doctrina espiritual al hilo de estos versos. Años después, el padre general de los descalzos le mandó repetir este comentario, que se creía perdido, y parece que lo escribió en 1631²⁶⁷. Lo que nos interesa es que las liras del segundo comentario muestran algunos retoques y cambios de orden, además de la adición de una decimoséptima lira. El editor de sor Cecilia muestra en paralelo las dos versiones de las liras²⁶⁸. Ahora bien, Antonio de Rojas publicó en la *Luz de la noche oscura* la segunda versión con sus cambios de orden y las 17 estrofas. Su libro es de 1630 y la segunda redacción del *Tratado* parece de 1631, pero los cam-

²⁶⁴ Para las atribuciones véase CECILIA DEL NACIMIENTO 1971, p. 52.

²⁶⁵ Sobre ella, además de la edición de sus obras en 1971, véanse GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ 1912, III, p. 339-458; ALONSO CORTÉS 1944; EMETERIO DE JESÚS MARÍA 1946; FERNÁNDEZ FRONTELA 2013.

²⁶⁶ El jesuita José Manuel Díaz Cerón, en CECILIA DEL NACIMIENTO 1971, p. 51.

²⁶⁷ Las dos versiones del tratado, ib., p. 67-260.

²⁶⁸ Ib., p. 54-61. Publica la segunda versión con notas EMETERIO DE JESÚS MARÍA 1946, p. 199-202. También se puede leer la segunda versión en ANDRÉS 1996, p. 269-270.

bios en los versos son anteriores, pues el hermano de sor Cecilia, autor de la decimoséptima lira, había muerto en 1622²⁶⁹. En la *Cadena mística carmelitana*, de 1678, se reproducen solo 12 estrofas y con el orden antiguo (p. 197). En las *Obras* de Juan de Palafox, de 1762, está la segunda versión de 17 estrofas²⁷⁰. Los escritos de Cecilia del Nacimiento no estaban publicados, por lo que Rojas tuvo que tomar estas liras de manuscritos, como había hecho otras veces. No sabemos a quién atribuía las liras el manuscrito que consultó, pero sigue moviéndose entre los carmelitas.

9. El autor del soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*

Llegamos al final de este estudio, planteando la conexión entre Antonio de Rojas y el soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*.

Relación entre el soneto a Cristo crucificado y la vía del recogimiento. ¿Por qué incluyó Rojas este soneto en la *Vida del espíritu*? Para ilustrar y promover su doctrina, como siempre. Vimos que decía que hay que amar a Dios sin interés (fol. 179r) y, como el *No me mueve* es un ejemplo excelente de amor desinteresado, se adaptaba a sus fines²⁷¹. Sin embargo, parece una poesía distinta del conjunto, en el que no para de darle vueltas a la nada. Quizás por eso en las traducciones de la *Vida del espíritu*, aunque se vierten algunas de sus poesías, los traductores dejan siempre de lado el soneto *No me mueve* como algo menos integrado, y no lo traducen. Se percibe bien la diferencia si se compara con su otro soneto de amor a Dios, que hemos visto completo: *O Dios, y quien pudiese tanto amarte*, que también es de apasionado amor a Dios, pero con una orientación distinta. Este está en la línea de su libro: le pide a Dios que le arrebate para «contemplarte» «del todo mudo, sordo, y ciego», repitiendo la conocida fórmula ternaria de Francisco de Osuna. Incluso estilísticamente es distinto. Este soneto y muchas de las poesías de Rojas, abundan en exclamaciones (cada estrofa empieza con un «Oh»), son ardorosas, para «fervorizarse», usando una palabra de una de estas obras, mientras que el *No*

²⁶⁹ La última lira se la escribió su hermano el franciscano fray Antonio Sobrino (1556-1622) para evitar un posible malentendido teológico en el poema, y ella lo aceptó (CECILIA DEL NACIMIENTO 1971, p. 62-63).

²⁷⁰ *Obras del Ilustrissimo, Excelentissimo, y Venerable Siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza [...] Tomo VII. [...] En Madrid: En la Imprenta de Don Gabriel Ramirez [...] Año de DCCLXII*, p. 542-543.

²⁷¹ LÓPEZ SANTIDRIÁN 1988, col. 883, al tratar de la purificación de la voluntad en el libro de Rojas y, consecuentemente, del amor puro, dice: «C'est dans ce contexte qu'est publié [...] le sonnet célèbre "No me mueve, mi Dios, para quererte"».

me mueve, mi Dios, para quererte conjuga su ilimitado amor a Dios con un equilibrio y una armonía formal incomparables.

Observemos que Rojas no titula su sección poética como «poesía religiosa» sino como «poesía mística». Él se mueve en el mundo de la mística, de «su» mística del recogimiento, y quiere poesías sobre el recogimiento interior, sobre las nada (que lo son todo), sobre el vaciamiento, la suspensión de los sentidos, sus paradojas («Dichoso el que ve, no viendo»), quiere poesías que refrenden sus enseñanzas. Y hay que reconocer que ha sabido elegirlas: «con la oscuridad mucho más vemos / con los ojos cerrados más se acierta»; «vista interior, suspende tu discurso»; «oh, quien lo perdiese todo / para buscar a Dios sin modo»; «sin duda hallaréis a Dios / donde no estuviereis vos»; «aquella niebla oscura...». Son poesías doctrinales de la vía del recogimiento. Y creo que ha sido interesante haberse acercado a ellas, pues nos han permitido conocer mejor la espiritualidad de Rojas y las poesías de esa vía o escuela espiritual.

Pero también son útiles para desencasillar, por contraste, nuestro soneto. Pues las poesías «religiosas» tradicionales, por ejemplo sobre el nacimiento o la pasión de Cristo, como las excelentes de Lope de Vega, no le sirven a Rojas para sus fines. Ciertamente el amor a Dios del *No me mueve, mi Dios, para quererte* no es ajeno a su espiritualidad, pero es algo distinto del conjunto del libro y de sus poesías. Y, si es distinto, se puede concluir que no es una poesía típica o exclusiva de la vía del recogimiento. Lo cual no quiere decir que no sea muy a propósito para los recogidos, por supuesto que sí, pero no es una poesía exclusiva de ellos como las anteriores. Es una poesía religiosa universal que ha podido florecer en cualquier ambiente y escuela de espiritualidad (Bataillon la encuadra en la escuela de San Juan de Ávila²⁷²). O —aisladamente— ha podido nacer en cualquier parte y tiene entrada en todas partes. Melquíades Andrés concuerda con esta distinción, cuando en su antología de los místicos de la Edad de Oro, no coloca las poesías que toma de Rojas bajo su nombre, como hace con los demás autores, sino bajo el epígrafe general *En torno al «Recogimiento»*, para seguir con otros autores, y copiar, diez páginas después, bajo el epígrafe *Anónimo*, nuestro soneto²⁷³.

¿Es Rojas el autor del soneto? Para procurar resolver su autoría, he intentado investigar suficientemente quiénes eran los autores de las poesías de su libro, o mejor dicho (porque la atribución en firme de los autores es secundaria para nosotros), si esas poesías ya existían antes de que Rojas escribiera la *Vida del espíritu*. Y nos ha dejado claro —lo que había que desvelar— que él no era

²⁷² BATAILLON 1950, p. 256-260.

²⁷³ ANDRÉS 1996, p. 260-262, y p. 271-272.

el autor de ellas. Su prosa tiene mucho de florilegio y de mosaico, y lo mismo ha ocurrido con sus versos. Bataillon, aunque parece que no ha analizado la procedencia de las poesías del libro, lo confirma intuitivamente:

«Lo razonable es pensar que el Dr. Antonio de Rojas, en 1628, echó mano de esta y otras poesías como bienes mostrencos, porque las juzgaba a propósito para hacer brotar la chispa del amor divino»²⁷⁴.

O sea, bienes sin dueño, de dominio público, porque entonces no tenía importancia la propiedad intelectual. Además se trataba de una poesía utilitaria, instrumental, que solo pretendía ayudar a inculcar la doctrina del escritor, sin «pretensiones literarias». Muchas veces ni los autores firmaban sus poesías, ni a los que las copiaban y recitaban les importaba saber quién era el autor:

«Poesía inspirada y utilitaria a un tiempo, puede decirse que versos de esta índole fueron el mejor vehículo del sentimiento religioso que alentaba en ellos. No es de extrañar que muchas poesías de éstas, y no de las peores, circularan anónimas. Ni a los autores les interesó firmarlas ni les importaba el nombre del autor a los que las copiaban y recitaban»²⁷⁵.

Coincide Bataillon con casi todos los investigadores que han intentado averiguar la paternidad del famoso soneto, pues muy raramente han considerado a Rojas como su posible autor. Al encontrarse de entrada con poesías de San Juan de la Cruz, han deducido, sin meterse a analizar el resto, que Rojas se limitaba a recoger poesías ajenas.

Parece firme, pues, que Rojas no escribió las poesías de sus libros, sino que las copió. Y lo mismo el soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Sin embargo, a veces encontramos bajo el nombre de Rojas las poesías que simplemente reprodujo y eran ajenas a él, tanto en libros como en Internet, depósito universal de todo lo que se dice en el mundo sin pasarlo por una criba (tomándolas de sus libros o de las antologías de Melquíades Andrés y Mostaza). En esos medios habría que devolver a sus verdaderos autores las poesías de sus dos libros que han sido identificadas, quitando la atribución a Rojas.

²⁷⁴ BATAILLON 1950, p. 265.

²⁷⁵ Ib., p. 268.

Una defensa de la autoría de Rojas. Al parecer, Bartolomé Mostaza²⁷⁶ es el único que ha defendido de modo relevante que el autor del Soneto es Antonio de Rojas, aparte de que publica una antología de sus versos como si fueran de él, incluido el *No me mueve*²⁷⁷, diciendo inequívocamente: el «manojillo de poesías que del Dr. Rojas ofrezco en este segundo volumen»²⁷⁸; y «la unidad de estilo no se quiebra en los versos de arte mayor y menor, que de ambas artes hay poesías en *Vida del Espíritu*»²⁷⁹, rematando su artículo con el soneto «Con los ojos cerrados, mas se acierta» como si fuera de él²⁸⁰. También le atribuye el *Camino de la rica nada*²⁸¹, aunque se había publicado en 1618, una década antes del libro de Rojas. Mostaza no se dio cuenta de lo que vieron otros: las poesías que tiene Rojas de San Juan de Cruz, hasta el punto de publicar algunas del santo como suyas²⁸². Reconoce que nuestro autor tiene evidentes contactos con San Juan de la Cruz, pero afirma que Rojas «es más teólogo y mucho menos poeta que el frailecito Yepes»²⁸³. ¿Más teólogo que el doctor místico, que el doctor de la Iglesia? Pero si Rojas se gloria de haber compendiado su doctrina.

Su argumentación a favor de la autoría de Rojas sobre el soneto *No me mueve* es la siguiente. En las tres ediciones de la *Vida del espíritu* el soneto es distinto y se va puliendo y mejorando de una en otra edición, y Mostaza nos muestra los cambios²⁸⁴. Añade que en la portada de la tercera edición se dice «nuevamente corregido y enmendado», donde «nuevamente» supone que ya en la segunda edición se había enmendado el texto (aunque este razonamiento no es seguro²⁸⁵). Volvamos al soneto. «Si Rojas no fuera el

²⁷⁶ MOSTAZA 1980; Id. 1981, I, p. XXXI-XXXIII; II, p. XXXVIII-XXXIX y p. 485-488.

²⁷⁷ MOSTAZA 1981, II, p. 485-488.

²⁷⁸ Ib., II, p. XXXVII.

²⁷⁹ Ib., I, p. XXXII.

²⁸⁰ MOSTAZA 1980. Además lo publica en su antología en la sección de Rojas (MOSTAZA 1981, II, p. 485).

²⁸¹ MOSTAZA 1981, II, p. XXXIX.

²⁸² Como la letrilla de *Olvido de lo creado* con su glosa y *Modo de tener al todo* (ib., II, p. 486, 488).

²⁸³ MOSTAZA 1980.

²⁸⁴ Sus tres textos en paralelo, en MOSTAZA 1981, II, p. XXXVIII-XXXIX.

²⁸⁵ Hemos visto que las traducciones francesas del libro de Rojas dicen *nouvellement traduite en français* y que *nouvellement* significa «recientemente», como *nouvellement arrivé* es «recién llegado». También en español antiguo *nuevamente* podía significar «recientemente», como se dice en el diccionario académico. Las dos traducciones italianas dicen también: *nuouamente*

autor del soneto —dice—, ¿se habría esmerado en irlo “corrigiendo y enmendando”?»²⁸⁶.

El fallo de su argumentación está en que en las tres ediciones de 1628, 1629 y 1630 (y en las dos de Lisboa de 1645) el texto del soneto es idéntico, no cambia ni una sola palabra. ¿Entonces? Es que Mostaza no ha visto los ejemplares y ha tomado de fuentes secundarias —y mal leídas— el que sería el texto de las dos primeras ediciones de Rojas. No vale la pena seguir su análisis comparativo entre los «tres textos distintos» porque no existen, pero al lector le interesarán sus fuentes, que son Julio Cejador y Julián Zarco Cuevas

1) «El primero que, en el año 1921, localizó el soneto en el libro del Dr. Rojas fue don Julio Cejador, quien así lo declara en la página 298 del tomo I de su *Floresta*»²⁸⁷. Pero Cejador no declara que él localizó el soneto, y no es cierto que fuera el primero en 1921 en descubrirlo en la *Vida del espíritu*, pues, como sabemos, fue el carmelita Gerardo de San Juan de la Cruz en 1914, y que fue el franciscano Atanasio López el que lo dio a conocer públicamente en 1916. Lo que dice Cejador del soneto es: «Por primera vez en don Antonio de Rojas»²⁸⁸, sin atribuirse el descubrimiento, dato que tomó sin duda del artículo de cinco años antes del P. Atanasio López. Añade Mostaza: «Pero ya en 1921 Cejador, en su *Floresta* (tomo I p. 298), había dado el soneto como obra del Dr. Antonio de Rojas»²⁸⁹. Pero Cejador no lo da «como obra» de Rojas. Porque Cejador diga que Rojas lo publicó por primera vez, no se sigue que lo considere su autor, como no lo dedujeron los muchos que se afanaron con su libro. Además Cejador no reproduce el soneto de Rojas, sino el texto que hoy es común. Simplemente reproduce la versión divulgada modernamente, poniendo a continuación tres referencias: Rojas, fray Miguel de Guevara y Alberto María Carreño.

2) También aduce Mostaza al agustino Julián Zarco Cuevas, bibliotecario de El Escorial, mártir de la fe en Paracuellos del Jarama y beatificado por Benedicto XVI en 2007²⁹⁰, que había dedicado unas páginas al *No me mueve, mi*

tradotto in lingua Toscana y Tradotta nuouamente dalla lingua Francese nell'Italiana.

²⁸⁶ MOSTAZA 1981, I, p. XXXII.

²⁸⁷ Ib., II, p. XXXVIII.

²⁸⁸ CEJADOR 1921, I, p. 298.

²⁸⁹ MOSTAZA 1981, I, p. XXXII; y en MOSTAZA 1980.

²⁹⁰ MODESTO GONZÁLEZ VELASCO (O.S.A.), *Bto. Julián Zarco Cuevas, 1887-1936, mártir agustino, bibliotecario de la Real de El Escorial, académico de la R. A. de la Historia* (San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escorialenses, 2011).

*Dios para quererte*²⁹¹. En ellas dice que «en el ms. de El Escorial g. IV. 32, fol. 113v se halla una copia [del soneto] hecha por el jerónimo de San Lorenzo P. Fr. Juan de la Puebla († 1651)», que es igual que el de Rojas, añadiendo que el soneto que publican Hurtado y González Palencia «aparece más *limado* que en la copia del P. Puebla»²⁹². Que la versión de Juan de la Puebla sea la misma de Rojas es cierto, pero Mostaza no la reprodujo al hacer la comparativa, lo que hubiera desbaratado su comparación, sino que —por distracción— transcribió el texto «más limado» de Hurtado y González Palencia, que es una versión moderna y ligeramente distinta de la de Cejador.

De modo que Mostaza copió la versión moderna de Cejador, añadió la de Hurtado y González Palencia y puso por último la de Rojas de 1630, para realizar una comparación entre las tres y mostrar que Rojas fue *limando* el soneto.

10. El texto del soneto *No me mueve* en Rojas

Dada la importancia del soneto de Rojas, por ser el más antiguo que se conoce en letra impresa, conviene examinarlo. Aunque se perdió el ejemplar de 1628 de la *Vida del espíritu*, conocemos su texto porque lo copiaron y publicaron algunos de los que se interesaron por su libro cuando se descubrió. Al menos los agustinos Gregorio de Santiago Vela y Eusebio Negrete²⁹³, los dos con una transcripción coincidente.

El texto es el mismo en cuanto a las palabras en todas las ediciones que siguen; solo varía en algunas abreviaturas y en la corrección de una errata.

- 1.^a ed., de Madrid 1628 (fol. 109r)²⁹⁴.
- 2.^a ed., de Madrid 1629 (fol. 187v-188r).
- 3.^a ed., de Madrid 1630 (fol. 180v-181r).
- Lisboa 1645, edición A (p. 281-183 [i.e. 283]).
- Lisboa 1645, edición B (fol. 167r-186v [i.e. 168v]).

²⁹¹ ZARCO CUEVAS 1925, p. 130-132.

²⁹² Ib., p. 131. La cursiva es de Zarco Cuevas. Se refiere a la *Historia* y a la *Antología* de la literatura española, muy reeditadas, que escribió Juan Hurtado y Jiménez de la Serna junto con Ángel González Palencia.

²⁹³ G. DE SANTIAGO 1913, III (1917), p. 505; NEGRETE 1920, p. 84.

²⁹⁴ A. LÓPEZ 1916, p. 440: «en el fol. 109r»; RESTREPO 1919b, p. 60, nota 1: «en el folio 109 “recto”»; NEGRETE 1920, p. 83: «en el folio 109r».

El texto de 1628 que nos transmitieron los investigadores citados solo se diferencia del de los impresos posteriores en que todos los versos empiezan con mayúscula y en que no hay ninguna palabra abreviada, lo que probablemente se debe a los mismos autores. Los textos de 1629 y de 1630 son idénticos, aun en las abreviaturas, las comas y la segunda mayúscula, y es el que reproduzco. Deshago las abreviaturas con tilde por medio de corchetes y separo las estrofas con una línea en blanco. Naturalmente esta versión del Soneto tiene más variantes respecto a otras ediciones del mismo a lo largo de la historia, pero me limito a señalar y comentar las cuatro que pongo en negrita porque podrían ser primitivas.

SONETO

*No Me mueue, **Señor**, para quererte
el cielo q[ue] me tienes prometido,
ni me mueue el infierno tan temido,
para dexar por esso de **quererte**.*

*Mueuesme tu **mi Dios**, mueueme el verte
clauado en essa Cruz, y escarnecido,
mueueme el vèr tu cuerpo tan herido,
mueueme tus afre[n]tas y tu muerte.*

*Mueueme en fin tu amor en tal manera,
que si no huuiera cielo yo te amara,
y sino huuiera infierno te temiera.*

*No tienes que me dar porque te quiera,
porque si quanto espero no esperara,
lo mismo que te quiero, te quisiera.*

Las dos ediciones A y B de Lisboa 1645 también coinciden con el texto anterior menos en el verso 8.º, en el que corrigen la errata de la palabra en negrita. Lo veremos. Y estas dos ediciones lisboetas solo se diferencian entre sí en que la edición B tiene cuatro abreviaturas en el último terceto. Comento las cuatro variantes de Rojas puestas en negrita.

Mi Dios, quererte, Señor. El primer verso lo conocemos universalmente como «No me mueve, *mi Dios*, para quererte», y en Rojas tenemos *Señor* por *mi Dios*. Cuando se produce este cambio en el primer verso, lo que no es raro,

se suele modificar el vocativo habitual del quinto («Tú me mueves, *Señor*, muéveme el verte») poniendo *mi Dios* (como en Rojas). Es un trastrueque natural. Pero no es una regla fija, como vamos a ver a continuación.

Por otra parte, el último verso del primer cuarteto de Rojas termina con la palabra *quererte*, la misma del primer verso, en lugar de *ofenderte*. Esa palabra repetida es un torpe error, pero se encuentra en algunas versiones antiguas del soneto. En esos casos también suele aparecer *Señor* en el primer verso. Señalo los impresos que tienen *Señor* en el primer verso, indicando si tienen *quererte* (u otra palabra) al final del primer cuarteto y cuál es el vocativo del quinto verso. Me limito al Seiscientos.

— 1641. En el agustino Hernando de Camargo y Salgado, *Escala de la Penitencia para el cielo* (Madrid, 1641): *Señor/ ofenderte/ Jesús*. (Este *Jesús* es excepcional, en una versión del soneto que tiene varias irregularidades)²⁹⁵.

— 1644. En el jesuita Giovanni Rho, *Degli atti ed affetti delle virtù Centuria Prima dell'amore* (Roma, 1644): *Señor/ quererte/ mi Dios*. (Es un soneto muy corrompido, que, sin embargo, tuvo bastante difusión)²⁹⁶.

— 1648, 1652, 1667. En el polígrafo madrileño y cisterciense Juan Caramuel, que fue obispo de Vigevano (Italia), en las distintas ediciones, con diferentes títulos, de sus *Conceptus evangelici* (1648, 1652, 1667): *Señor/ temerte/ mi Dios*. (Este *temerte* es una singularidad, como el *prevenido* que pone al final del segundo verso, en lugar de *prometido*)²⁹⁷.

— 1656, 1659, 1670. En la princesa Adelaide de Saboya, por matrimonio Princesa Electora de Baviera, en las tres ediciones de sus *Orationi divote raccolte da diversi libri spirituali* (Munich, 1656, 1659): *Señor/ quererte/ mi Dios* (es el texto de Rho); (3.^a ed., 1670): *Señor/ temerte/ mi Dios* (como en Caramuel)²⁹⁸.

— 1663. En el jesuita flamenco Philippus Franciscus Taisne, en su vida en flamenco de San Francisco Javier, *Het leven, apostolycke deughden, gheduerighe mirakelen, ende glorie vanden H. Franciscvs Xaverivs vande Societeyt Jesu* ('t Antwerpen, 1663): *Señor/ quererte/ mi Dios*. (Es el texto de Rho)²⁹⁹.

²⁹⁵ Reproduce este soneto JONES 1978, p. 314. Esta obra de Camargo es muy rara y Jones la descubrió en la Biblioteca Vaticana, signatura *Stamp. Barberini V. VIII. 160*. También está en la Biblioteca Nacional de Austria, *Sammlung von Handschriften und alten Drucken*, signatura: *18.Z.78.Alt-Prunk*.

²⁹⁶ Sobre él, VERD 2015, p. 45-46; y sobre su mismo texto en manuscritos e impresos, p. 32-33, 35-36, 40, 49, 51, 61.

²⁹⁷ Sobre este soneto y su traducción latina, ib., p. 47-48.

²⁹⁸ Ib., p. 49.

²⁹⁹ Transcrito en VERD 2006, p. 52.

— ca.1666. En un hoja impresa junto a la traducción al italiano del Soneto de Rutilio Xirotta (1622-1666), Príncipe de Montevago y poeta: *Señor/ ofenderte/ mi Dios*³⁰⁰.

— 1680. En el jesuita italiano Silvio Tornamira, *La Compagnia di Giesv da Dio illvstrata* (Palermo, 1680): *Señor/ ofenderte/ mi Dios*³⁰¹.

— 1681. En el jesuita francés Paul de Barry, *Filosofía del verdadero christiano* (Madrid, 1681): *Señor/ ofenderte/ mi Dios*³⁰².

— 1682. En el italiano Girolamo Bardì, en la traducción al español de su obra *El peregrino moribundo* (Valencia, 1682), donde el soneto se glosa en catorce octavas reales: *Señor/ ofenderte/ mi Dios* (y *prevenido* en el segundo verso, como en Caramuel); aunque esta misma glosa está en un manuscrito mexicano de hacia 1681 con un soneto normalizado³⁰³.

— 1686, 1687. En el jesuita Lorenzo Ortiz, *Ver, oir, oler, gustar, tocar* (Lyon, 1686, 1687): *Señor/ ofenderte/ Señor*. (Repite *Señor*)³⁰⁴.

— 1690. En el jesuita portugués Manoel Fernandes, en el tomo II de *Alma instruida na dovtrina, e vida christã [...]* Tomo segvndo (Lisboa, 1690): *Señor/ quererte/ Señor*. (Repite *Señor*; y también en el verso 9.º, en lugar de *tu amor*; tiene singularidades)³⁰⁵.

— 1691. En el jesuita Francisco Santalla, en el primer tomo de *Peregrinaciones del abysmo* (Valladolid, 1691): *Señor/ ofenderte/ mi Dios*³⁰⁶.

— 1698. En el jesuita madrileño Cristóbal de Berlanga, *El apostol de las Indias, y nvevas gentes, San Francisco Xavier de la Compañia de Jesvs. Epitome ...* (Valencia, 1698): *Señor/ temerte/ mi Dios*. (Dice tomarlo de Caramuel, y, en efecto, también tiene *prevenido* al final del segundo verso³⁰⁷).

Con Berlanga se termina el siglo y esta recopilación. También se podría hacer un recorrido por los manuscritos, pero raramente están fechados y

³⁰⁰ Sobre él, VERD 2015, p. 36-37, 51. La hoja impresa con el original español y la traducción de Xirotta está arrancada de un libro (pues tiene reclamo a pie de página), seguramente de una de las muchas antologías poéticas de aquel siglo. Se encuentra inserta en el ms. 2Qq C18 de la Biblioteca Comunale de Palermo

³⁰¹ Ib., p. 51-52.

³⁰² Ib., p. 52.

³⁰³ El soneto con las dos glosas, en VERD 2014a, p. 331-333.

³⁰⁴ VERD 2015, p. 52-53.

³⁰⁵ Ib., p. 53.

³⁰⁶ Ibidem.

³⁰⁷ Ib., p. 54.

muchos se pueden ver en el estudio sobre el soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* y San Francisco Javier³⁰⁸.

Como vemos, en este grupo repiten *quererte* Rojas, Rho, Adelaide de Sa-boya, Taisne y Fernandes, pero son más los que tienen *ofenderte* (aparte de Caramuel, y dos que le siguen, con el singular *temerte*). Digo en este grupo, porque los autores siguientes, del mismo siglo, tienen *ofenderte*.

Pues llama la atención que en paralelo, y desde antes, existe una corriente que representa en estos versos la forma conocida del Soneto, con *mi Dios, ofenderte* y *Señor*. Incluso tienen en el quinto verso *Tú me mueves*, en lugar de *Muévesme tú* (con las excepciones de Mazzochi y el manuscrito de México de hacia 1681). Son los siguientes.

— 1622. El ms. 86 de la *Colección Fernán Núñez* (o *Fernán Núñez Collection*) de la Universidad de Berkeley, que los investigadores fechan en 1622³⁰⁹.

— 1638. Un manuscrito fechado en 1638 del agustino mexicano fray Miguel de Guevara³¹⁰.

— 1640. El segundo editor en letra impresa del soneto (tras Antonio de Rojas), el conocido músico italiano Domenico Mazzocchi (Roma 1640), que lo musicalizó y fue el primero, por lo que sabe hasta ahora, que se lo atribuyó a San Francisco Javier³¹¹.

— 1656, 1662. En la vida de San Ignacio *Epitome de la vida y muerte de San Ignacio de Loyola Patriarca y Fvndador de la Compañia de Iesvs* (Ruremunda [Roermond], 1656 y 1662) que escribió Philippe-Balthazar de Gand-Vilain, Príncipe de Isenghien, Gobernador y Capitán General del Ducado de Güeldres, entonces del Flandes español³¹².

— ca. 1681. El ms. 300 del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México. No está fechado. Pero puede ser de hacia 1681³¹³. Tiene la misma glosa de Girolamo Bardi de 1682, ya vista.

³⁰⁸ VERD 2015.

³⁰⁹ Sobre el soneto de este manuscrito, véase VERD 2014b, p. 41-42 (con la transcripción del soneto); ID., 2017, p. 491.

³¹⁰ VERD 2014b (con el texto del soneto en p. 74-75); ID. 2017 (con el soneto en p. 489-490).

³¹¹ DOMENICO MAZZOCCHI (1592-1665): *Musiche sacre e morali. A una, due, e tre voci. Di Domenico Mazzocchi*. In *Roma Nella Stamperia di Lodouico Grignani*. MDCXL; con el soneto musicalizado en p. 9-11, y la atribución a San Francisco Javier en el «Índice». (De esta obra hay una edición facsímil, en Firenze, S.P.E.S. [Studio per Edizioni Scelte], 1988, en la colección *Archivum Musicum. La Cantata barocca*, 26).

³¹² Véase VERD 2008. En la p. 145 se reproduce la página original del libro con el soneto.

³¹³ El soneto está glosado en catorce octavas reales y esa glosa se publicó en Puebla de los Ángeles en 1681: VERD 2014a, p. 328 y p. 340 (aunque aquí con una errata: 1581 en lugar de 1681). El texto del soneto se reproduce en la p. 331.

— 1687. En la cuarta edición de la vida de San Ignacio que publicó el jesuita italiano Luigi Carnoli (con el seudónimo Vigilio Nolarci), *Vita del Patriarca Sant' Ignatio di Loiola* (Venecia, 1687)³¹⁴.

— 1696ss. En el jesuita mexicano Juan Martínez de la Parra, en las numerosísimas ediciones de *Lvz de verdades catholicas [...] Tercera Parte* (México, 1696; Sevilla 1699; Sevilla 1700, etc.)³¹⁵.

Mueueme tus afrentas y tu muerte es la otra variante marcada en negrita del soneto de Rojas. La palabra *muéveme* en singular en lugar de *muévenme* en el verso octavo, que es lo que pide la gramática, se encuentra en otras ediciones del soneto, como en la de Carnoli. Pero es una simple errata, comprensible, pues el verso anterior y el posterior empiezan por *muéveme*. El copista ha asimilado los tres. La prueba está en que en las dos ediciones de Rojas de Lisboa 1645 se ha advertido el error y le han puesto una tilde, igual que a la palabra «afrentas»: *mueue[n]me tus afre[n]tas y tu muerte*.

Otras variantes no tienen transcendencia. Veamos, por ejemplo, la del verso 13.º: *porque si cuanto espero no esperara*, que también se encuentra otras veces como *porque si lo que espero no esperara*, y que después se convierte en *porque aunque lo que espero no esperara*, hasta llegar a la solución final: *pues aunque lo que espero no esperara*, con el *aunque* adversativo y enfático suavizado con el *pues*. El pueblo fue limando el soneto a través de los siglos.

Conclusión. Es un error muy torpe que el primer verso y el cuarto del soneto de Rojas repitan la misma palabra: *No me mueve, Señor. para quererte [...] para dejar por eso de quererte*. ¿Significa eso que estamos ante la primera versión del Soneto, antes de su lima? Ningún poeta habría perpetrado tal simpleza, y menos en una poesía tan perfecta. Se trata sin más de un error de copia. Rho y sus adláteres tienen un texto mucho más deturpado, cambiando el orden de dos versos, desbaratando las rimas y rompiendo el sentido; y, a pesar de eso, ese texto se iba repitiendo en manuscritos e impresos. Tal despropósito no se le puede achacar al poeta sino a un copista, al que otros fueron repitiendo mecánicamente. Lo mismo ocurrió con el texto que presenta Rojas. Precisamente su error en el cuarto verso demuestra que esta versión del Soneto —tal cual— no era la original. Cuando, además, por los mismos años se escribía con tanta pulcritud.

³¹⁴ VERD 2012, p. 106-110, con la transcripción de su soneto.

³¹⁵ VERD 2015, p. 53-54.

11. Referencias bibliográficas

- ALONSO CORTÉS 1944 = BLANCA [MARÍA DE LAS NIEVES] ALONSO CORTÉS, *Dos monjas vallisoletanas poetisas* (Valladolid, Imprenta Castellana, 1944).
- ANDRÉS 1972 = FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*. Estudio histórico y edición crítica por MELQUIADES ANDRÉS: col. BAC 333 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1972).
- ANDRÉS 1975 = MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)* (Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975), p. 730-747: «Antonio de Rojas (1628)».
- ANDRÉS 1996 = MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, *Los místicos de la Edad de Oro en España y América. Antología*: col. BAC Maior, 51 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996).
- ASENSIO 1988 = EUGENIO ASENSIO, *Censura inquisitorial de libros en los siglos XVI y XVII. Fluctuaciones. Decadencia*, en *El libro antiguo español. Actas del primer Coloquio Internacional (Madrid, 18 al 20 de diciembre de 1986)*, al cuidado de María Luisa López Vidriero y Pedro M. Cátedra (Universidad de Salamanca, 1988), p. 21-36. En p. 24-28 sobre el libro de Antonio de Rojas y la Inquisición.
- ASENSIO 2005 = EUGENIO ASENSIO, *De fray Luis de León a Quevedo y otros estudios sobre retórica, poética y humanismo* (Universidad de Salamanca, 2005). En p. 209-225 se reproduce el artículo anterior de *Censura inquisitorial...* Pero lo cito por la edición original, ya que la presente es póstuma.
- BATAILLON 1950 = MARCEL BATAILLON, *El anónimo del soneto «No me mueve, mi Dios...»*: Nueva Revista de Filología Hispánica, 4 (1950) 254-269. (Reeditado en ID., *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, Gredos, 1964, p. 419-440). Cito por la revista.
- BRESSON 1994 = ODETTE BRESSON, *Catalogue du fonds hispanique ancien (1492-1809) de la Bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris* (Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle - Publications de la Sorbonne, 1994).
- BUJANDA 2002 = J. M. DE BUJANDA, *Index librorum prohibitorum, 1600-1966*: col. Index des livres interdits, 11 (Sherbrooke, Université de Sherbrooke, Centre d'Etudes de la Renaissance, 2002).
- BUJANDA 2016 = JESÚS MARTÍNEZ DE BUJANDA, *El Índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición Española (1551-1819). Evolución y contenido*: col. BAC Maior, 119 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016).
- CARREÑO 1916 = ALBERTO MARÍA CARREÑO, *Joyas literarias del siglo XVII encontradas en México. Fr. Miguel de Guevara y el célebre soneto cas-*

- tellano «*No me mueve, mi Dios, para quererte*» (México, Imprenta Franco-Mexicana, 1916). Nota: 3 de abril de 1916 en el colofón, aunque en la portada, que es un grabado, aparece 1915, fecha con la que se le suele citar indebidamente.
- CARREÑO 1921 = ALBERTO MARÍA CARREÑO, *Fray Miguel de Guevara. Un poeta del siglo XVII, una denuncia y un ynquisidor del siglo XX* (México, Pedro Robredo, 1921).
- Cat. BN Paris = *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale. Auteurs*, 231 vols. (Paris, Imprimerie nationale, 1897-1985).
- CECILIA DEL NACIMIENTO 1971 = CECILIA DEL NACIMIENTO (O.C.D.), *Obras completas*. Notas críticas y estudios de su vida mística, P. José M. Díaz Cerón, S.J. (Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1971).
- CEJADOR 1921 = JULIO CEJADOR Y FRAUCA, *La verdadera poesía castellana. Floresta de la antigua lírica popular*, 9 vols. (Madrid 1921-1930). Hay una reimpression facsimil de Madrid, Arco/Libros, 1987.
- Concilia Germaniae*, X (1775) = *Concilia Germaniae quorum collectionem celsissimo principe Joanne Mauritio [...] authore et auspice, Cl. Joannes Fridericus Schannat primum coepit, P. Josephus Hartzheim Soc. Jesu p. m. continuauit [...] P. Hermannus Scholl eiusd. Societ. [...] notis illustravit. Tomus X quem [...] exegit, digessit, edidit Aegidius Neissen [...] Societatis Jesu. Complectitur Concilia ab anno MDCLXII ad MDCCXLVII (Coloniae Augustae Agrippinensium, 1775).*
- CUEVAS GARCÍA 1969 = CRISTÓBAL CUEVAS GARCÍA, *La prosa métrica en fray Bernardino de Laredo*: Revista de Literatura, 36, n. 71-72 (julio-diciembre 1969) 5-51.
- CUEVAS GARCÍA 1972 = CRISTÓBAL CUEVAS GARCÍA, *La prosa métrica. Teoría. Fray Bernardino de Laredo. Estructuración y relaciones con el verso* (Universidad de Granada 1972).
- Decreta synodalia* 1784 = *Decreta synodalia [...] pro civitate et dioecesi Monasteriensi : sub Regimine [...] Clementis Augusti Dei gratia Archi-Episcopi Coloniensis [...] Ac denuo sub regimine [...] Maximiliani Friderici Archi-Episcopi Coloniensis [...] Ab Anno 1719 usque ad Annum 1784 emanata* (Monasterii Westphaliae, 1784); sin paginar: ca. 300 folios.
- DÍAZ PADRÓN 2008 = MATÍAS DÍAZ PADRÓN, *Reflexiones y precisiones del retrato de Van Dyck en la patria de Velázquez*: Anales de Historia del Arte, 2008, vol. extraordinario, p. 189-212.
- Dict. National Biography* = *Dictionary of National Biography*, edited by Leslie Stephen and Sidney Lee, 22 vols. (London, 1908-1909).
- Dict. Spir.* = *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 17 vols. (Paris, Beauchesne, 1937-1995).

- DOMÍNGUEZ CAPARRÓS 1999 = JOSÉ DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, *Diccionario de métrica del español* (Madrid, Alianza, 1999).
- DOMÍNGUEZ CAPARRÓS 2000 = JOSÉ DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, *Métrica española* (Madrid, Editorial Síntesis, 2000).
- DOMÍNGUEZ CAPARRÓS 2014 = JOSÉ DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, *Métrica española* (Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2014).
- EMETERIO DE JESÚS MARÍA 1946 = EMETERIO DE JESÚS MARÍA (O.C.D.), *A la Madre Cecilia del Nacimiento, gloria del Carmelo y de España, en el III Centenario de su muerte (1646-1946)*: Monte Carmelo, Año 47, Tomo 50 (1946) 105-305.
- EMETERIO DE JESÚS MARÍA 1949 = EMETERIO DE JESÚS MARÍA (O.C.D.), *Ensayo sobre la lírica carmelitana hasta el siglo XX*: Monte Carmelo, Año 50, Tomo 54 (1949) 5-176.
- FERNÁNDEZ FRONTELA 2013 = LUIS JAVIER FERNÁNDEZ FRONTELA (O.C.D.), *Cecilia del Nacimiento, monja carmelita descalza y escritora*: Revista de Espiritualidad, 72 (2013) 159-192.
- FIDÈLE DE ROS 1936 = FIDÈLE DE ROS, O.F.M.Cap., *Un maître de Sainte Thérèse. Le Père François d'Osuna. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle* (Paris, Gabriel Beauchene, 1936; 1937 en la cubierta).
- FIDÈLE DE ROS 1942 = FIDEL DE ROS, O.F.M.Cap., *El P. Miguel-Angel de Narbona*: Archivo Ibero-Americano, Segunda época, 2 (1942) 73-77. El P. Fidèle de Ros era español, nació en Ros (Burgos) en 1904, pero perteneció a la provincia capuchina de Toulouse y casi toda su producción la escribió en francés. Murió en Toulouse en 1970. Su nombre civil era Eusebio Alonso. Ver *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, vol. 86 (1970), p. 221 (su necrología); *Collectanea Franciscana – Bibliographia Franciscana*, Index 1931-1970, p. 199 (sus obras).
- GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ 1912 = *Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz*. Edición crítica y la más correcta y completa de las publicadas hasta hoy, con introducciones y notas del Padre GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, carmelita descalzo, y un epílogo del Excmo. Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo, 3 vols. (Toledo, 1912-1914).
- GIOVANNA DE LA CROCE 1984 = GIOVANNA DE LA CROCE, *Recogimiento*, en *Diccionario de espiritualidad*, dirigido por ERMANNO ANCILLI, 3 vols. (Barcelona, Herder, 1983-1984), III (1984), p. 248-251.
- GUIBERT 1931 = JOSEPHUS DE GUIBERT, S.I., *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1931).
- Index 1632 = Novus index librorum prohibitorum et expurgatorum. Editus Autoritate & Iussu [...] D. Antonii Zapata ...* (Hispani, Ex Typogra-

phaeo Francisci de Lyra, 1632).

Index 1640 = *Novissimus librorum prohibitorum et expurgandorum index. Pro Catholicis Hispaniarum Regnis, Philippi IIII. Reg. Cath. Ann. 1640 [Iussu ... D. Antonij a soto Maior ... recognitus Novissimus Index]* (Madriti, Ex Typographaeo Didaci Diaz, 1640).

Index 1667 = *Index librorum prohibitorum et expurgandorum novissimus. Pro Catholicis Hispaniarvm Regnis Philippi IV Regis Cathol. [...] D. Antonii a Sotomaior Supremi Praesidis, & [...] Inquisitoris jussu ac studiis luculenter et vigilantissime recognitus* (Madriti, Ex Typographaeo Didaci Diaz, 1667).

Index 1707 = *Index expurgatorius Hispanus ab Ex.mo D.no D. Didaco Sarmiento, et Valladares inceptus, et ab Ill.mo D.no D. Vitale Marin perfectus anno MDCCVII*, 2 vols. [Matriti, ex Typographia Musicae, 1707].

Index 1747 = *Index librorum prohibitorum, ac expurgandorum novissimus. Pro universis Hispaniarum regnis Serenissimi Ferdinandi VI. Regis Catholici, hac ultima editione [...] D. D. Francisci Perez de Prado [...] jussu novitèr auctus, & luculentèr, ac vigilantissimè correctus* (Matriti, Ex Callographia Emmanuelis Fernandez, 1747).

Index 1758 = *Index librorum prohibitorum Sanctissimi Domini Nostri Benedicti XIV. Pontificis Maximi jussu recognitus, atque editus* (Romae, Ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae, 1758).

Index 1900 = *Index librorum prohibitorum Ssmi. D. N. Leonis XIII iussu et auctoritate recognitus et editus* (Romae, Typis Vaticanis, 1900).

Index 1948 = *Index librorum prohibitorum Ssmi. D. N. Pii XII iussu editus anno MDCCCXLVIII* (Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1948).

Inventario mss. BN = *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional*, 15 vols. (Madrid, 1953-2002).

JONES 1978 = HAROLD G. JONES, *The Author of the Sonnet «A Cristo crucificado»: Fray Hernando de Camargo y Salgado: Kentucky Romance Quarterly*, 25 (1978) 311-322.

JUAN DE LA CRUZ 1991, *Obras completas*. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Fuente (O.C.D.), 13.^a ed.; col. Biblioteca de Autores Cristianos, 15 (Madrid, 1991).

LOFF 1964 = MARIA ISABEL GUEDES LOFF, *Impressores, editores e livreiros no séc. XVII em Lisboa*: Arquivo de Bibliografia Portuguesa, vol. 10-12 (Coimbra, 1964-1966) 49-84.

A. LÓPEZ 1916 = A. [ATANASIO] LÓPEZ, [O.F.M.], *recensión de la obra de CARRERO 1916*, en *El Eco Franciscano*, 33 (1916) 439-440.

LÓPEZ SANTIDRIÁN 1988 = SATURNINO LÓPEZ SANTIDRIÁN, *Rojas (Roxas; Antoine de)*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, XIII (Paris, Beauchesne, 1988), cols.

879-885.

- LÓPEZ SANTIDRIÁN 1998 = *Tercer abecedario espiritual de Francisco de Osuna*. Introducción y edición preparada por SATURNINO LÓPEZ SANTIDRIÁN: col. BAC 592 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998).
- MICHEL-ANGE DE NARBONNE 1914 = FR. MIGUEL ANGEL [MICHEL-ANGE DE NARBONNE], O.F.M.Cap., *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint, ou Le premier commissaire général des provinces franciscaines des Indes Occidentales. Chapitre VI, Osuna dans la littérature espagnole*: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 31 (1914) 1-62. Sobre el autor, véase Ros 1942 y *Lexicon capuccinum. Promptuarium historico-bibliographicum Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525-1950)* (Romae, 1951), col. 1118.
- MIGUEL ALONSO 1992, 1996 = AURORA MIGUEL ALONSO, *La Biblioteca de los Reales Estudios de San Isidro* (Madrid, Universidad Complutense, 1992). Reeditado como *La Biblioteca de los Reales Estudios de San Isidro de Madrid. (Su historia hasta la integración en la Universidad Central)* (Madrid, Fundación Universitaria Española, 1996). Más esquemáticamente, ID., *La Biblioteca de los Reales Estudios de San Isidro de Madrid*: Villa de Madrid, Año 25, n. 91 (1987-I) 45-62.
- MIGUEL ALONSO 2007 = AURORA MIGUEL ALONSO, *La Biblioteca del Colegio Imperial y de los Reales Estudios de San Isidro*, en *Historia de la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid*, Coordinadores: M.^a Cristina Gállego Rubio y Juan Antonio Méndez Aparicio (Madrid, Universidad Complutense, 2007), p. 38-67.
- MORENO GARRIDO 1999 = JUSTA MORENO GARRIDO, *La imprenta en Madrid (1626-1650). [Materiales para su estudio e inventario]*, 2 vols. (Madrid, Arco/Libros, 1999). El subtítulo ya indica que la obra quedó inacabada por la muerte de su autora (ver I, p. 10-14). Es una continuación de la bibliografía madrileña de Pérez Pastor.
- MOSTAZA 1980 = BARTLOMÉ MOSTAZA, *¿Quién fue el autor del «soneto a Cristo crucificado»?*: Ya, 1 de febrero de 1980.
- MOSTAZA 1981 = BARTOLOMÉ MOSTAZA RODRÍGUEZ, *Panorama de la poesía española en castellano*, 2 vols. (Madrid, Ediciones Rioduero, 1981-1982). Esta antología quedó inconclusa por muerte del autor en 1982.
- NAVARRO TOMÁS 1978 = TOMÁS NAVARRO TOMÁS, *Métrica española. Reseña histórica y descriptiva*, 5.^a ed. (Madrid, Guadarrama, 1978).
- NEGRETE 1920 = EUSEBIO NEGRETE, [O.S.A.], *Rectificando, pero insistiendo*: España y América, Año 18 (1920), tomo 4, p. 81-86, 174-185.
- NICOLÁS ANTONIO 1783 = *Bibliotheca Hispana Nova sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt notitia. Auctore D. Nico-*

- lao Antonio Hispalensi. Nunc primum prodit recognita emendata aucta ab ipso auctore*, 2 vols. (Matriti, 1783-1788). Hay una reimpresión facsímil de Visor Libros, 1996.
- PACHO 1971 = EULOGIO PACHO, O.C.D., *San Juan de la Cruz y Juan de Santo Tomás, O.P., en el proceso inquisitorial contra Antonio de Rojas: Ephe-merides Carmeliticae*, 22 (1971) 349-390. Reimpreso en EULOGIO PACHO, *Estudios sanjuanistas. I. Historia, textos, hermenéutica* (Burgos, Monte Carmelo, 1997), p. 121-165. Cito por la publicación original, que además está disponible en Internet.
- PACHO 1984 = E. PACHO, *Quietismo*, en *Diccionario de espiritualidad*, dirigido por Ermanno Ancilli, 3 vols. (Barcelona, Herder, 1983-1984), III (1984), p. 237-241.
- PACHO 1986 = EULOGIO PACHO, *Quiétisme. I. Italie et Espagne*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, XII (Paris, Beauchesne, 1986), cols. 2756-2850.
- PACHO 1997 = EULOGIO PACHO, *Estudios sanjuanistas*, 2 vols. (Burgos, Monte Carmelo, 1997).
- PALAU = ANTONIO PALAU Y DULCET, *Manual del librero hispanoamericano*, 36 vols. (Barcelona, 1948-1990).
- PENNEY 1965 = CLARA LOUISA PENNEY, *Printed Books, 1468-1700, in The Hispanic Society of America* (New York, The Hispanic Society of America, 1965).
- PÉREZ PASTOR 1891 = CRISTÓBAL PÉREZ PASTOR, *Bibliografía madrileña ó Descripción de las obras impresas en Madrid*, por el presbítero don Cristóbal Pérez Pastor, 3 vols. (Madrid, 1891-1907).
- POULAIN 1923 = AUGUSTE POULAIN (S.J.), *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, 10e. ed. (Paris, Beauchesne, 1923).
- RESTREPO 1919a = DANIEL RESTREPO, *El soneto atribuido a Santa Teresa: Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario [Bogotá]*, vol. 14, núm. 133 (Abril 1.º de 1919), 129-134. El artículo es la reproducción de una carta que desde Madrid había escrito el 1.º de marzo de 1918 el P. Restrepo a don Antonio Gómez Restrepo, comentándole su artículo sobre el Soneto³¹⁶. No es una carta abierta, sino real, como se verá en RESTREPO 1933. Esta carta de 1918 es un esbozo del artículo de 1919b, algo más elaborado.
- RESTREPO 1919b = D. [DANIEL] RESTREPO, S.J., *Una palabra más sobre un célebre soneto: Raza Española*, n. 3 (marzo 1919) 58-64.
- RESTREPO 1933 = DANIEL RESTREPO, S.J., *Algo de crítica literaria: Juventud*

³¹⁶ ANTONIO GÓMEZ RESTREPO, *Un soneto célebre: La Revista Nueva. Ciencias, Literatura y Artes* [Panamá], tomo 3/Número 3 (Septiembre 1917) 213-218.

Claveriana, Año IV, n. 18 (Agosto y Spbre. de 1933), 181-185. Era la revista del Colegio San Pedro Claver de Bucaramanga, Colombia. Este artículo repite el de RESTREPO 1919, con variantes mínimas, como algún entrecomillado por una cursiva y el cambio de colocación de una nota. No está transcrito del artículo anterior, sino de «una copia [...] encontrada entre papeles viejos» por sus discípulos, creyéndolo inédito, según se dice en la entradilla. Por eso el título es distinto del de 1919.

REUSCH 1883 (1967) = FRANZ HEINRICH REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen und Literaturgeschichte*, 2 t. en 3 vols. (Bonn, 1883-1885). Reimpresión facsímil: Aalen, Scientia Verlag, 1967.

RUANO DE LA FUENTE 1991. En la introducción a JUAN DE LA CRUZ 1991.

SAINZ RODRÍGUEZ 1978 = PEDRO SAINZ RODRÍGUEZ, *Testimonio y recuerdos*: col. Espejo de España, 41 (Barcelona, Planeta, 1978).

G. DE SANTIAGO 1913 = GREGORIO DE SANTIAGO VELA, [O.S.A.], *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, 8 vols. (Madrid, 1913-1931).

G. DE SANTIAGO 1920a = P. G. de S. [GREGORIO DE SANTIAGO, O.S.A.], *El Padre Miguel de Guevara y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Archivo Histórico Hispano-Agustiniano, 13 (1920) 282-290. Se reimprime en el artículo siguiente, excepto en su final, donde se suprime la traducción al tagalo.

G. DE SANTIAGO 1920b = P. G. de S. [GREGORIO DE SANTIAGO, O.S.A.], *El Padre Miguel de Guevara y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: La Basílica Teresiana, 7 (1920) 225-233. Es una reproducción del artículo precedente, pero le falta una línea al comienzo de la p. 228 y se ha omitido el final, como se dice en la referencia anterior.

SERRANO Y SANZ 1903 = MANUEL SERRANO Y SANZ, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, 2 vols. (Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1903-1905). Hay una reedición facsímil en la col. Biblioteca de Autores Españoles, vols. 268-271 (Madrid, Atlas, 1975).

SILVERIO DE SANTA TERESA 1929 = *Obras de San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia*, editadas y anotadas por el P. SILVERIO DE SANTA TERESA, C.D. Tomo I, Preliminares: col. Biblioteca Mística Carmelitana, 10 (Burgos, 1929).

SIMÓN DÍAZ = JOSÉ SIMÓN DÍAZ, *Bibliografía de la literatura hispánica*, obra inacabada con 16 t. en 19 vols. (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950-1994).

SIMÓN DÍAZ 1952 = JOSÉ SIMÓN DÍAZ, *Historia del Colegio Imperial de Madrid*, 2 vols. (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952-1959)

SIMÓN DÍAZ 1972 = JOSÉ SIMÓN DÍAZ, *Impresos del siglo XVII. Bibliografía*

- selectiva por materias de 3.500 ediciones príncipes en lengua castellana* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972).
- SIMÓN DÍAZ 1992 = JOSÉ SIMÓN DÍAZ, *Historia del Colegio Imperial de Madrid. (Del Estudio de la Villa al Instituto de San Isidro: años 1346-1995)*, 2.^a edición actualizada (Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1992).
- SIMÓN DÍAZ 2000 = JOSÉ SIMÓN DÍAZ, *El libro español antiguo. Análisis de su estructura* (Madrid, Ollero & Ramos, 2000). Primera edición: Kassel, Reichenberger, 1983.
- TORRES SANTO DOMINGO 2005 = MARTA TORRES SANTO DOMINGO, *Libros que salvan vidas, libros que son salvados: la Biblioteca Universitaria en la Batalla de Madrid*, en *Biblioteca en guerra*, ed. Blanca Calvo y Ramón Salaverría (Madrid, Biblioteca Nacional, 2005), p. 259-285.
- VERD 2006 = G. M. VERD, S.J., *El soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte» y su versión latina en los Países Bajos*: Archivo Teológico Granadino, 69 (2006) 49-70.
- VERD 2008 = G. M. VERD, S.J., *El «Epítome de la vida y muerte de San Ignacio de Loyola» (Ruremunda 1656, 1662). (Philippe-Balthazar de Gand-Vilain, Príncipe de Isenghien, 1616-1680). El libro, su autor y el Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Archivo Teológico Granadino, 71 (2008) 123-145.
- VERD 2012 = G. M. VERD, S.J., *San Ignacio de Loyola y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Archivo Teológico Granadino, 75 (2012) 99-166.
- VERD 2014a = G. M. VERD, S.J., *«En tus penas el orbe sentimiento». Una glosa hispano-mexicana del Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*, en *«Hilaré tu memoria entre las gentes». Estudios de literatura áurea (en homenaje a Antonio Carreira)*, ALAIN BÈGUE y ANTONIO PÉREZ LASHERAS (coords.), 2 vols. (Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza – Poitiers, CELES XVII-XVIII, Université de Poitiers, 2014), t. 2, p. 327-341. [Hay que corregir en la conclusión la errata de 1581 y 1582 por 1681 y 1682].
- VERD 2014b = G. M. VERD, S.J., *Fray Miguel de Guevara (O.S.A.), Alberto María Carreño y el Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Archivo Teológico Granadino, 77 (2014) 5- 91.
- VERD 2015 = G. M. VERD, S.J., *Historia de la atribución a San Francisco Javier del Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Archivo Teológico Granadino, 78 (2015) 27-104.
- VERD 2017 = G. M. VERD, S.J., *Las poesías del manuscrito de fray Miguel de Guevara y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Nueva Revista de Filología Hispánica, 65 (2017) 471-500.

VINDEL 1929 = PEDRO VINDEL (hijo), *Catálogo ilustrado de la Librería de Pedro Vindel. Libros raros, curiosos y antiguos que se hallan de venta en esta Casa. (Ilustrado con 212 facsímiles)* (Madrid 1929).

VITERBO 1915 = SOUSA VITERBO, *A litteratura hespanhola em Portugal: Historia e Memorias da Academia das Sciencias de Lisboa*, Nova Série, 2ª classe, Sciencias moraes e políticas, e bellas lettras, t. XII, parte II, no. 5 (Lisboa, Imprensa Nacional, 1915), p. 151-454.

ZARCO CUEVAS 1925 = [Beato] JULIÁN ZARCO CUEVAS, O.S.A., *De re literaria*, La Ciudad de Dios, 142 (1925) 121-133.

Compañía de Jesús e islam en España (siglos XVI-XVII)

FRANCISCO DE BORJA MEDINA ROJAS S.I.¹

Sumario:

El estudio presenta sintéticamente un estado de la cuestión sobre la investigación reciente de las relaciones entre los jesuitas y el islam en la España moderna. Para ello se abordan sucesivamente las cuestiones de la conversión de los moriscos, de los jesuitas de esa procedencia étnico-religiosa, principalmente Juan de Albotodo e Ignacio de las Casas, y finalmente de la actuación apostólica en el norte de África y en España con cautivos, esclavos y comerciantes. En un segundo momento trata de la problemática que ese ministerio planteaba a la naciente Compañía, apuntando a ciertos elementos innovadores en la teología de la misión como la necesidad, sentida especialmente por de las Casas, de un mayor conocimiento de la cultura islámica y de los estudios coránicos. En un último apartado se trata de la famosa cuestión de los conocidos como “libros plúmbeos del Sacromonte” que plantea el sincretismo islamo-cristiano (cfr. F. J. MARTÍNEZ MEDINA, *Cristianos y musulmanes en la Granada del siglo XVI, una ciudad intercultural. Intervenciones de reliquias y libros plúmbeos: el Sacromonte*, Granada 2016, BTG n. 42).

Palabras clave:

inculturación, islam, libros plúmbeos, “modo de proceder” jesuita, moriscos, sincretismo

Abstract:

This study synthetically presents a state of the question about the recent research on the relations between the Jesuits and the Islam in modern Spain. To this end, successively it is dealt here with the question of the conversion of the “moriscos”, the Jesuits of that ethnic-religious origin, mainly Juan de Albotodo and Ignatius de las Casas, and finally the apostolic activity in North Africa and in Spain with captives, slaves and traders. In a second instance it is being dealt with the problems that this ministry presented to the recently founded Society, indicating certain innovative elements in the theology of the mission, such as the need, felt especially by de las Casas, of a wider knowledge of the Islamic culture and of the Koranic studies. In a last section it is tackled the famous question of the books known as “libros plúmbeos del Sacromonte” which raises the islamo-christian syncretism (cfr. F. J. MARTÍNEZ MEDINA, *Cristianos y musulmanes en la Granada del siglo XVI, una ciudad intercultural. Intervenciones de reliquias y libros plúmbeos: el Sacromonte*).

Keywords:

inculturation, islam, lead books, Jesuit “way of proceeding,” moriscos, syncretism.

¹ Profesor de Historia de la Iglesia. Universidad Gregoriana. Roma. Sobre el tema de este

El encuentro de los jesuitas españoles con el Islam, en los siglos XVI-XVII, se dio en tres campos: moriscos, plazas de soberanía del norte de África y musulmanes no españoles (esclavos, cautivos, comerciantes). Voy a proponer, en primer lugar, de modo sintético, el apostolado en estos tres campos para dedicar, luego, una sección a la problemática islámica y su respuesta por parte de los jesuitas de España en los siglos XVI y XVII.

1. Moriscos

El primer encuentro de la Compañía de Jesús y el Islam se realiza en España en el contacto con los moriscos. Como es sabido, el problema morisco tiene su origen en la conversión exigida por los reyes a todos los musulmanes españoles, a los llamados *mudéjares* (de *mudaʿyyan*) so pena de expulsión. Los Reyes Católicos impusieron esta alternativa -o conversión o expulsión- primero a los granadinos (1501) y luego a los mudéjares de la Corona de Castilla (1502). Años más tarde, el emperador Carlos impuso la misma alternativa a los mudéjares de la Corona de Aragón (1525).

La mayoría escogió la conversión, no sin haberse producido rebeliones tanto en Granada como en Valencia, aunque no en Castilla. Pero la conversión, por múltiples causas, fue superficial y la gran mayoría siguió musulmana de corazón y práctica. Un morisco granadino jesuita, Ignacio de las Casas, definió esta situación en una frase: «bautizados, pero no convertidos» y el bautismo recibido, «aunque bastante para hacerlos hijos de la Iglesia, o mejor súbditos de ella», dudaba mucho que lo fuese «para poderse salvar».

Escribí de forma bastante exhaustiva sobre ese encuentro de los jesuitas con los moriscos en *Archivum Historicum Societatis Iesu*². Me basaré en este trabajo y en otro algo posterior “Legación Pontificia a los siro-ortodoxos, 1583-1584. Las relaciones de Ignacio de las Casas” publicado en *Orientalia*

artículo ha publicado: “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”: *AHSI* 57 (1988) 3-135; “Legación Pontificia a los Siro-ortodoxos, 1583-1584. Las relaciones de Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesús”: *Orientalia Christiana Periodica* 55 (1989) 125-167; “Islam and Christian Spirituality in Spain: Contacts, Influences, Similarities” *Islamochristiana* (Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica) 18 (1992) 87-108; “Islam and Christian Spirituality in Spain: Contacts, Influences, Similarities” en YUNUS EMRE, *Spiritual Experience and Culture. International seminar*. Roma, 6-9 noviembre 1991. Universidad Gregoriana y Universidad de Ankara. (Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures (Pontifical Gregorian University) 16 (1994) 43-56; “Rescate de cautivos cristianos bajo Muhammad Al-Mutawakkil. Misión a Tetuán y Fez del P. Gabriel Bautista del Puerto y el H. Gaspar López (1574-1575)” *ATG* 58 (1995) 213-300.

² “La Compañía de Jesús y la minoría morisca. 1545-1614” *AHSI* 57 (1988) 3-135. En adelante “Moriscos”.

Christiana Periodica, 1989³. Daré una visión de conjunto para ilustrar algunos de los problemas que estamos tratando en este congreso y que prácticamente eran entonces similares a los de ahora dada la idiosincrasia del Islam y del Cristianismo como religiones de origen abrahámico, universales y exclusivas, pero irreductibles entre sí por de su revelación inmediata.

En España, muchos consideraban el Islam como una herejía cristiana relacionada particularmente con el arrianismo y nestorianismo. Por otra parte, los moriscos eran tenidos, en su mayoría, como descendientes de los cristianos romano-visigodos convertidos en masa al Islamismo en los años inmediatos a la ocupación árabe o como consecuencia de matrimonios mixtos o de apostasía personal a lo largo de los siglos⁴.

Esta mentalidad apoyó la pretensión del arzobispo de Toledo, futuro cardenal, Fray Francisco Ximénez de Cisneros, en 1499. En su programa de conversión de los musulmanes granadinos, comenzó por obligar a los *elches* (de *ʿilā*, renegado) a volver al cristianismo y a sus hijos y a los otros familiares, a bautizarse. Ello, y la posterior pragmática obligando al bautismo o al exilio (1501), originó la rebelión de los granadinos (1499-1502) al interpretar la medida como un atentado contra las capitulaciones de Santa Fe de 1492, que respetaban la religión, leyes y costumbres de los rendidos. Y además interrumpió el curso de las conversiones voluntarias y libres conseguidas por la política del arzobispo Fray Hernando de Talavera.

Hay que partir de este supuesto: los jesuitas trataron a los moriscos como a cristianos con poca o ninguna formación y a los islamizantes como a cristianos caídos en herejía.

El encuentro tuvo lugar especialmente en las tres regiones con mayor densidad de moriscos: Aragón, Valencia, Granada. Los moriscos de estas dos últimas regiones, Valencia y Granada, habían conservado el árabe como lengua propia y apenas sabían castellano o valenciano. Los aragoneses, por el contrario, habían olvidado el árabe y usaban la lengua castellana. La gran mayoría de los moriscos aragoneses y valencianos eran vasallos de señores.

En Gandía, el duque Francisco de Borja funda un colegio para jesuitas y moriscos, cuya primera piedra bendice Pedro Fabro en 1546. Se inauguró en la festividad de la Ascensión, 10 de mayo 1547, ocupando, separados, las respectivas alas del colegio 13 jesuitas y 10 moriscos. Pronto los jesuitas experimentaron la situación real: los muchachos moriscos del colegio islamizaron.

Los jesuitas también se ocuparon de la predicación a la masa de moriscos. Entre los predicadores primeros, estuvieron los Padres Andrés de Oviedo, rec-

³ "Legación Pontificia a los Siro-ortodoxos, 1583-1584. Las relaciones de Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesús": *Orientalia Christiana Periodica* 55 (1989). 125-167. En adelante "Legación".

⁴ "Moriscos" p. 15.

tor del colegio y futuro patriarca de Etiopía, y Cristóbal Rodríguez, enviado más tarde por el papa, en 1561, al Cairo junto con el P. Juan Bautista Eliano.

Rodríguez y los otros jesuitas descubrieron dos cosas: la necesidad de la lengua árabe para la predicación y de ganarse a los alfaquíes (de *al-faqīh*, *al-fuqahā'*) con quienes Rodríguez obtuvo cierto éxito con conversaciones amigables en privado. Algunos jesuitas empezaron a estudiar árabe.

La entrada de dos araboparlantes en la Compañía, Jerónimo de Mur en Valencia, en 1556, y Juan de Albotodo en Granada, en 1557, va a dar un giro al apostolado con los moriscos. Mur predicó a los moriscos en Gandía y dio clases de árabe a los estudiantes jesuitas por algún tiempo. Fue llamado a Roma para enseñar la lengua en la cátedra instituida por Pío IV en el Colegio Romano. No llegó a hacerlo, pero lo perfeccionó bajo la guía de Juan Bautista Eliano que se encargó de la cátedra, a su vuelta de Egipto. Mur estuvo cinco años en Orán, como capellán del gobernador general Galcerán de Borja, hermano de San Francisco de Borja, donde también se ocupó de predicar a los musulmanes. Finalmente, se dedicó, en Valencia, durante 30 años, al apostolado con los moriscos.

En Aragón el apostolado con los moriscos se centró, especialmente al comienzo, en las misiones inquisitoriales para la promulgación de los edictos de gracia en las que el P. Luis de Santander, andaluz de origen judío, maestro en Teología por la Universidad de Gandía, empleó el método de las disputas privadas con los alfaquíes. También se dieron misiones periódicas anuales en las tierras señoriales llamados por los mismos señores.

En Granada, Juan de Albotodo, sacerdote y maestro en Artes, colegial de San Miguel y santa Catalina, era morisco. En 1559, Con su concurso, la Compañía estableció aquí cerca, en el Albaicín, el barrio morisco, una residencia con una escuela para los niños y un pequeño convictorio para seminaristas moriscos. Era una idea de San Ignacio, al fundar el colegio de Granada en 1554, que fuera éste un semillero de vocaciones moriscas para el apostolado con los de su linaje y para la misión de Berbería.

La presencia de los jesuitas en el Albaicín duró hasta la expulsión de los moriscos del reino de Granada, en 1570, después de la rebelión de las Alpujarras (1568-1570) y su dispersión por los territorios de la Corona de Castilla. Albotodo y otros dedicados al apostolado morisco pasaron a Sevilla donde quedaron unos miles de desterrados granadinos.

Albotodo se ocupó de la predicación y catequesis, en árabe, de los moriscos, tanto en la ciudad como en las misiones periódicas al valle de Lecrín y a las Alpujarras. Le acompañaban hermanos jesuitas, entre ellos el H. Gaspar López, o los niños que se educaban en el convictorio del Albaicín. Varios jesuitas aprendieron árabe bajo su guía.

Uno de los niños de este convictorio fue Ignacio de las Casas, entrado en la Compañía en Roma, en 1572, después de hacer sus estudios de humanidades en Montilla y de lógica en Córdoba.

2. Vocaciones de moriscos a la Compañía

Varios moriscos entraron en la Compañía y la mayoría perseveró. Ya en tiempo de San Ignacio pretendieron la Compañía, en Córdoba y Sevilla, algunos hijos de caballeros moros convertidos. Pero sólo me consta con certeza de seis moriscos: dos de Gandía, Pedro de Gandía (c.1537-?) y Martín Bedix (identificable probablemente con Felipe de Mur o de Gandía c.1537-1564), que fueron admitidos en Roma por San Ignacio en diciembre 1551; tres granadinos: Juan de Albotodo (1527-1578), Jerónimo de Benarcama (1548-?), nieto del último alcaide moro de Guadix, e Ignacio de las Casas (1550-1608), hijo de Cristóbal de las Casas, solicitador y procurador de los moriscos ante los tribunales; y un murciano: Francisco Hernández (vere Antón Lozano, 1544-1570). De éstos, sólo dos dejaron la Compañía, Pedro de Gandía (1553) y Jerónimo de Benarcama (1567). Otros dos merecieron por su virtud ser contados entre los Varones Ilustres: Albotodo, muerto en Sevilla en 1578, y Francisco Hernández muerto en Gandía en 1570, poco antes de su ordenación sacerdotal.

Con mucha probabilidad también eran moriscos varios granadinos muertos prematuramente: el alpujarreño Tomás de Enciso (1540-1569), vecino del Albaicín; Juan Evangelista (c.1540-1562), colegial de San Miguel y del colegio eclesiástico y el tejedor de damasco, Diego de Escalona (1528-1566?). También lo eran, con probabilidad, dos hermanos de familia granadina neo-conversa acomodada: el P. Jerónimo (1540-1577) y el H. Gaspar López (1533-1601), ya mencionado. El primero era, como Albotodo, maestro en Artes, colegial de San Miguel y Santa Catalina. Buen humanista, fue autor del epitafio de su maestro (san) Juan de Avila en Montilla; el segundo tuvo muchos años el cargo de procurador y fue redentor de cautivos en Tetuán y Fez de 1575 a 1578. Su sobrino P. Agustín López (1562-1609), fue profesor de teología y rector de los colegios de Sevilla y Córdoba.

Con la expulsión de los moriscos de España (1609-1614) decretada por Felipe III, terminó este apostolado.

3. Norte de África

Las plazas fuertes de soberanía española en el norte de Africa --Orán, Melilla y, después de la accesión de Felipe II a la corona de Portugal (1580), Ceuta y Tánger-- fueron misionadas por los jesuitas varias veces durante los siglos XVI y XVII. Aunque dirigida de modo particular a la guarnición y población cristiana, predicaban también a la población musulmana y judía.

Las más importantes fueron las misiones estables en Orán. Consta de la predicación en árabe, realizada por los PP. Jerónimo de Mur (1567-1572) e Ignacio de las Casas (1594-1595), dirigida a los musulmanes de paz y a los moros de guerra, cautivos de las cabalgadas, así como los intentos de Alonso de Andrade (1628) por aprender el árabe y estudiar el Alcorán.

Interesante la predicación del P. Tomás de Retes, en 1661-1662, a musulmanes y judíos. A éstos les dirigió, en su sinagoga, dos sermones fundados en el método del Bautista: uno, llamado de paz, exhortando a la penitencia, basado en los profetas, como preparación a la venida del Mesías; el segundo consistía en la proclamación de Jesús de Nazaret como Mesías prometido.

Misiones para la redención de cautivos se organizaron a Argel (1574-1576), con el P. Juan de Torres y el H. Francisco Jilemón, y a Tetuán y Fez (1573-1578) con el P. Gabriel Bautista del Puerto y el H. Gaspar López. El P. Puerto marchó a la corte, en 1575, para informar de la situación de Marruecos y Fez, en guerra civil, y el H. López, conocedor, sin duda, de la lengua árabe, permaneció hasta la infausta campaña del Rey de Portugal Don Sebastián (1578) en favor de la facción del Jerife Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Abd Allāh, al-Mutawakkil, llamado el Negro.

Además de gestionar los asuntos de la redención y de la ayuda material y espiritual a los cautivos cristianos, el H. Gaspar López envió renegados a España, bajo garantías de la Inquisición de Sevilla para su reconciliación con la Iglesia.

4. Musulmanes en España

En una breve exposición como la presente no puedo detenerme demasiado en este contacto con los musulmanes no españoles. Pero consta de la normal atención de los jesuitas a los esclavos o cautivos musulmanes muy abundantes en los siglos XVI y XVII. La mayoría procedían de guerras o capturas en corso: eran tunecinos, argelinos, marroquíes (=”mauritani”), turcos...

Los jesuitas intervinieron, en 1603, en la catequesis y bautismo de cerca de 40 musulmanes de diverso origen geográfico y social en la corte de Valladolid, coincidiendo con las embajadas del Šāh de Persia, ‘Abbās el Grande y del rey del Cuco, Sīdī Amar ben Amar. En 1606, catequizaron a otros 40 en Granada, emigrados de Berbería a causa del hambre, y fueron bautizados solemnemente por el arzobispo. Siguieron los Murcia y Madrid (1609-1610), coincidentes con la campaña de Marruecos y la ocupación de Larache, lo que supone eran cautivos o siervos, en su mayoría. En Madrid se bautizaron un total de 210 y, en Murcia, 63.

Posteriormente, no cesó la predicación y catequesis para los siervos musulmanes en Murcia, entre los años 1650-1660, y las misiones más conocidas del P. Tirso González de Santalla (1624-1705), futuro general de la Compañía, y su compañero Juan Gabriel Guillén, por Andalucía y en la corte de Madrid (1669-1679). La primera de éstas, la tuvo en Málaga con un resultado de 32 bautismos, en 1669. Las más importantes fueron las misiones de Sevilla de 1672 y 1679 con el bautismo solemne de 37, en la primera y 6 en la segunda. Pero, como apunta Tirso González, este porcentaje era elevado ya que los siervos musulmanes de Sevilla eran la trigésima parte de los que había en Cádiz, El Puerto de Santa María, o Málaga⁵.

Tanto en Sevilla como en Málaga y Cádiz, se menciona con frecuencia este ministerio en las cartas anuales. Creo interesante reseñar el apostolado de las galeras desarrollado por el P. Francisco Poch en el puerto de Barcelona (1676-1685) con turcos, moros y renegados (recibieron el bautismo solemne más de un centenar entre musulmanes y judíos). Así mismo, dentro de la misión general de las galeras en Cartagena, en 1679, los tres días destinados especialmente a los moros libertos de los que se bautizaron nueve, entre ellos su alfaquí.

Como fruto de su experiencia, algunos jesuitas dejaron escritos catecismos o métodos para su enseñanza destinado al apostolado. El más conocido es la obra del P. Tirso González, *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum*⁶, en la que utilizó escritos de Ignacio de las Casas.

Terminado este recorrido, quisiera detenerme en la problemática que este apostolado supuso y la solución arbitrada por los jesuitas.

5. Problemática⁷

La experiencia fue descubriendo a los jesuitas la problemática del ministerio con moriscos y musulmanes. Dentro de la variedad de problemas que ofrecía la catequesis y predicación señalo los que me parecen más actuales por ser permanentes: lengua árabe, cultura islámica, fuerza expansiva del Islam.

⁵ Tirso González de Santalla *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum*, (pars secunda), Dilinga 1689, pp. 290-295.

⁶ Vid. Thomas MICHEL, "Jesuit Writings on Islam in the Seventeenth Century": *Islamochristiana* 15 (1989). 57-85.

⁷ "Moriscos", pp. 10-23.

En los moriscos se daba además un elemento, en sí, desorientador: el cripto-islamismo⁸. Digo desorientador porque el apostolado con los moriscos estaba regido por el supuesto equívoco de su cristianismo. Así sus comportamientos defectuosos en materia religiosa eran interpelados como ignorancia y sus prácticas islámicas como delito de herejía.

Las causas de este comportamiento eran complejas, entre ellas, la falta de predicación adecuada, el mal ejemplo de los curas, la opresión de los señores temporales y espirituales y la actitud escandalosa de los cristianos viejos en general.

Los jesuitas, a través de su propia experiencia, llegaron a la convicción de algo que era manifiesto: la existencia entre los moriscos de una práctica más o menos abierta de sus creencias islámicas y la fuerza de sus alfaquíses, verdaderos dirigentes de las comunidades moriscas, para fomentarlas y conservarlas sobre todo en Aragón y Valencia.

Para hacer frente a esta situación, los jesuitas más dedicados al ministerio con los moriscos y con mayor sensibilidad, fueron tomando una serie de medidas. Tales fueron: la insistencia en el estudio de la lengua árabe, las disputas amigables, en privado, con los alfaquíses, la necesidad de usar la terminología de las comunidades arabo-cristianas para la evangelización y la evitación de predicación polémica.

A este propósito, quiero citar una frase del P. General, Diego Laínez, que tenía cierta experiencia de trato con musulmanes, a lo menos, en 1550, durante su misión, como capellán militar, en la conquista de Mahdia junto a Túnez. Laínez aconsejaba al rector de Zaragoza, Alonso Román, cristiano nuevo de origen judío, que se quejaba de la reacción morisca adversa frente a sus ataques, en los sermones, a la ley de Muḥammad:

«No conviene decirles mucho mal de Mahoma porque antes se podrían exasperar, sino, con razones, procurar de hacerlos capaces, y con toda demostración de charidad»⁹

Era una norma de prudencia evangélica que no todos comprendían.

a) Lengua¹⁰

La política de la Corona, secundada en Valencia por los arzobispos con la excepción de alguno que otro, era anti-arabista. Los jesuitas tomaron, en general, el partido del arabismo. Encontraban su justificación en la voluntad

⁸ Vid. p. ej., Pedro LONGÁS, *La vida religiosa de los moriscos* (Estudio preliminar por Darío CABANELAS) Granada 1990, Universidad.

⁹ D. Lainez *Lainii Monumenta*, Madrid, (MHSi 55) p. 284. "Moriscos", p. 59.

¹⁰ "Moriscos", pp. 23 y 47-53.

de San Ignacio, expresada en las Constituciones (P. IV, c. 12, 2 [B]), de que se enseñase en las universidades de la Compañía la lengua árabiga cuando se juzgara conveniente, sobre todo, en razón de “la doctrina de Teología y el uso della”. Casas lo hará notar defendiendo el aprendizaje del árabe y su necesidad, según la tradición multisecular de la Iglesia y de las órdenes mendicantes, que recogía San Ignacio.

Unido al problema lingüístico estaba el de la trasmisión del mensaje evangélico. Los jesuitas araboparlantes, como Mur, Albotodo y Casas, sabían, sobre todo, la lengua vulgar hablada en Valencia y Granada, pero les faltaba el vocabulario propio de los términos cristianos. Esta falta era una de las razones de la política antiarabista del arzobispo de Valencia (san) Juan de Ribera: la imposibilidad de predicar la ley evangélica en lengua árabe. Como también otra razón del antiarabismo de muchos era la identificación de la lengua árabe con el Islam.

Sin embargo, como subraya Casas, el área lingüística árabe traspasaba los límites del Islam e incluía a muchos cristianos y judíos. Para Casas, como para otros hispanoárabes convertidos fieles, los cristianos orientales arabófonos eran punto de referencia a la hora de defender su lengua, hábito y costumbres. Así, el anciano morisco granadino, Francisco Muley, basaba uno de sus argumentos en su protesta contra la real pragmática de 1567 que forzaba la asimilación de los moriscos del reino de Granada a los modos de vida cristiano-castellanos: venían a España y, en concreto, a Granada, clérigos y legos orientales que vestían a la turquesca, hablaban, leían y escribían en árabe, o turco, no sabían latín ni lenguas romances y eran, sin embargo, verdaderos cristianos.

Jerónimo de Mur, por su parte, había compuesto una gramática y había usado, en Gandía, la versión árabe manuscrita de los evangelios de San Juan y San Mateo. En Roma, Mur y Eliano obtuvieron, hacia 1564, permiso del entonces Inquisidor, futuro papa (san) Pío V, para leer el Alcorán y otros libros islámicos, así como obras de autores arabo-cristianos traídos por Eliano de Egipto. Mur los utilizó en Orán en su predicación a los musulmanes y, luego, en Valencia, con los moriscos y como calificador e intérprete del Santo Oficio para la lengua árabe.

Aquí, en Valencia, contó con el apoyo del prepósito de la casa profesa, Jerónimo Domènech que, siendo provincial de Sicilia, había procurado, desde el tiempo de San Ignacio, que algunos jesuitas aprendieran el árabe para la misión de Berbería y para el trato con los musulmanes de la isla (esclavos, cautivos y comerciantes). Para ello, Domènech y Mur pidieron a Roma la gramática árabe que se enseñaba en la Universidad de la Sapienza, la versión árabe de la Biblia y los escritos de San Juan Damasceno. Al morir dejaba Mur, casi terminado, un vocabulario árabe.

En la misma línea se movió Ignacio de las Casas, cuya lengua materna era el árabe vulgar granadino. En Roma aprendió a leer y escribir la lengua y

la perfeccionó, bajo la dirección de un muftí, en Trípoli de Siria, durante su misión a los patriarcas orientales (1583-1584). En Roma, ayudó a Francisco de Torres en la traducción de los cánones árabes del Concilio de Nicea, según el ejemplar traído de Egipto por Eliano, y dio clases de árabe a (san) Roberto Bellarmino. También había compuesto su propia gramática.

Sin duda por ser morisco, con un hermano renegado huido a Berbería, Casas fue el jesuita más sensibilizado frente a la problemática de los de su linaje, que consideraba integrada dentro del problema general del Islam respecto al Cristianismo. En este contexto, propició el estudio del árabe para la formación de intérpretes en las cortes de España y Roma, así como de teólogos doctos en las ciencias eclesiásticas y alcoránicas para el apostolado con moriscos y cristianos orientales expuestos al influjo del Islam.

Por la misma razón, propuso a diversos pontífices (Gregorio XIII, Clemente VIII y Paulo V) la impresión de libros arabo-cristianos, la composición de un catecismo para moriscos y una confutación de las doctrinas anti-cristianas del Islam. Por su cuenta, había preparado varios tratados polémicos. Por otra parte, criticó, por su falta de objetividad y sus errores respecto a las doctrinas alcoránicas, los catecismos publicados por el Patriarca (san) Juan de Ribera en Valencia.

Según Casas, estos catecismos y otros escritos polémicos eran contraproducentes ya que, los moriscos, como los musulmanes en general, al oír o leer las confutaciones del Alcorán hechas por los doctores y predicadores cristianos, atribuyendo al libro cosas que no decía, no les daban fe alguna. De este modo se convencían de que los contradecían «por puro odio y mala voluntad que tienen a los Árabes» y les aplicaban un proverbio que Casas traducía «*Impiissimum est reprehendere quod ignoras*», probablemente tomado de la azora (*as-sūra*) 3, 59/66¹¹.

En este contexto, Casas se opuso al bautismo de musulmanes, sobre todo en España, por dos razones: la dificultad de encontrar intérpretes aptos, pues solían ser los mismos musulmanes, que desconocían los términos cristianos, así como la falta de ambiente para perseverar, dado el ejemplo de los moriscos, cristianos oficiales, pero musulmanes de corazón y de práctica.

b) Expansionismo islámico¹²

Casas era también muy sensible a la fuerza expansionista de Islam. Constató su desarrollo por Africa, Asia mayor y menor, gran parte de Europa, India (reinos del Gran Mogol) y su entrada en China. Por otra parte, se había confirmado, durante su misión en Oriente, del peligro que suponía para la fe la convivencia de los cristianos entre los musulmanes y de la dificultad in-

¹¹ "Información al papa Clemente VIII", British Library (BL), Londres. Add. 10.238 f. 58v. "Legación" p. 154, nota 67.

¹² "Legación" pp. 151-155.

superable de la conversión de éstos a la fe cristiana. Junto al problema de la lengua, Casas se planteaba, pues, el fundamental para él: la fuerza expansiva y de atracción del Islam.

Exponía al papa, en 1605, que todas las herejías juntas no se dilataban tanto como esta secta sólo. Y añadía la razón: porque los doctos de la Iglesia no se habían opuesto a ella como se debía, es decir, utilizando la lengua y estilo de los árabes. Lamentaba que, en ese momento, la Iglesia no pudiera hacer frente a esa fuerza por no contar con ninguno a quien confiar la empresa, siendo así que era su obligación tener muchos preparados para ella. Por otro lado, los cristianos orientales no estaban en situación, por falta de cultura y de libertad, de oponerse al Islam. Además por su propia división en diversos cismas lo que también era un escándalo para los musulmanes.

Esta división y las doctrinas que la sustentaban eran para Casas razón de más para que, en Occidente, se arbitraran soluciones efectivas. El mahometanismo lo veía Casas relacionado con esos “varios schismas” orientales con los que había estado en contacto directo en Roma y durante su legación en Oriente.

A la fuerza del Islam y a la debilidad de la Iglesia tanto latina como oriental, se unía el escándalo que suponía para los mismos musulmanes la abundancia de renegados cristianos, ya que se confirmaban en su ley y en su negativa a aceptar la cristiana. Casas había constatado este escándalo en Italia, donde había intervenido en la preparación al bautismo de mahometanos en Roma y en Florencia. Había multitud de siervos musulmanes en sus ciudades y sus puertos eran centros comerciales a donde acudían numerosos mercaderes musulmanes.

En razón de esta situación escandalosa, que era la misma, en la práctica, que la de los moriscos en España, pedía al papa Clemente VIII que mandara a las órdenes religiosas formar, como había sido su tradición en siglos anteriores, hombres eminentes en la lengua árabe, una vez terminados sus estudios teológicos. Así podrían hacer frente a la expansión del Islam y ayudar a los cristianos orientales de esta lengua. Poco después, en 1607, Casas insistió al nuevo papa Paulo V sobre el mismo asunto. De hecho, el papa expidió, en este sentido, la Constitución Apostólica *Apostolicae servitutis* (31 julio 1610), ordenando el estudio de la lengua arábica.

c) Estudios alcoránicos¹³

En el apostolado de los jesuitas con los moriscos faltó un elemento esencial: el conocimiento de la cultura islámica, si se exceptúa el morisco Ignacio de las Casas y quizás el valenciano Jerónimo de Mur. La insistencia de Casas en el estudio de la lengua así como del Alcorán y de otros libros islámicos, estaba basada en la propia experiencia adquirida en su contacto con los musulmanes de Italia y Levante y con los moriscos de España.

¹³ "Legación" pp. 151-155.

Es interesante constatar que este interés por debelar el islamismo iba unido, en Casas, a una estima por sus valores, no obstante los epítetos con que los acompaña: *maldito*, *perverso*, *engañador*, etc. Por su parte, es más que probable que, al menos, las oraciones alcoránicas las conociera por haberlas oído recitar, cuando niño, en el ambiente morisco de Granada y no sería extraño que él mismo hubiera rezado a lo menos el Hamdu. Consta que, antes de ser jesuita, empleó en la catequesis la azora introductoria del Alcorán, la abriente (*al-Fātiḥa*). Así, en Córdoba, aconsejó rezar los versos «condúcenos al camino recto» (1, 5/6) a un anciano musulmán, a quien ayudaba a catequizar como intérprete de árabe, como medio para impetrar de Dios el conocimiento de la verdad.

Casas afirmaba el valor de los libros islámicos: el Alcorán contenía verdades y como tales éstas venían de Dios y definía los libros arabo-musulmanes como «invención de hombres indiscretos que juntaron y mezclaron mucho malo con mucho bueno». En cuanto a la fuerza y valor del Alcorán, escribía a Clemente VIII en 1605:

«en breves sentencias, elegantes en su estilo, refuta y contradice todos los misterios de nuestra ley evangélica, principalmente el de la Santísima Trinidad y del Verbo Encarnado. Son estas sentencias que digo apropiadas para quedarse en la memoria, porque son a modo de proverbio y en son de metro, y así las decoran fácilmente aun los ignorantes y las mujeres y niños, y como todas son en género de piedad y engrandeciendo la unidad de Dios y, sobre todo, con término que los dice y enseña así el mismo Dios, les tiene robados los corações y no les parece poder caber falsedades en ellas. Añádase a esto otra cosa y es que ninguna de ellas claramente es contra la luz natural y engañanse mucho los que piensan que el Alcorán está lleno de cosas contra las leyes humanas»¹⁴

Era evidente, para uno familiarizado con el Alcorán y la cultura islámica, como lo era Casas, que quien no supiera árabe ni podría entender el Alcorán ni comprender la fe islámica íntimamente relacionada, en algunos de sus aspectos, con la fe cristiana. Casas aseveraba que los teólogos y predicadores que intentaban refutar la ley coránica sin conocer la lengua, eran despreciados por los mismos musulmanes que sostenían, como dogma de fe, ser el Alcorán ley dada por Dios en lengua árabe: todo el que lo leyera en esta lengua lo entendería y lo creería; el que lo negaba era por no haberlo comprendido, ya que sólo en este libro y en su lengua, y no en otra, se encerraban todas las verdades de las escrituras de ambos testamentos que habían corrompido «los perversos judíos y los descreídos christianos».

De aquí la urgencia de contar, en la Iglesia occidental, con teólogos doctos que conocieran el Islam en sus fuentes originales y pudieran disputar con sus doctores en plano de igualdad.

¹⁴ BL Add. 10.238 57v-58. "Legación" pp. 153-154.

Abundaban en España, además del Alcorán, otros libros islámicos, tanto en diálogos y varios géneros de poesía, como por argumentos, en estilo elevado, pero que todos entendían, contra los misterios de la fe cristiana y sus verdades. En ellos, reunían todos los argumentos de los Arrianos, contra las divinas Personas y la unión hipostática, respondiendo, a ellos, como querían. Había otros en que probaban, con pasajes de ambos testamentos, que Muḥammad fue Profeta.

La existencia de estos tratados hacía forzoso responder, por escrito, en la misma lengua y con la misma elegancia para desengañar tanto a los moriscos como a todos los otros musulmanes orientales y africanos. La literatura islámica la consideraba Casas un atractivo para los cristianos y una confirmación de los moriscos, y de los musulmanes, en general, en su propia fe, impidiéndoles, con ello, la salvación al quedarse fuera de la Iglesia.

Por ello, era incontrovertible para Casas la necesidad de contar en España y en la Iglesia occidental, en general, con teólogos peritos en lengua árabe para afrontar la problemática en que se debatían tanto, los moriscos, en España, como, el mismo cristianismo, en Oriente. En este contexto, propuso, al P. General Aquaviva, la fundación de una academia de lengua arábica en Gandía para jesuitas y clérigos, en lo que fue apoyado por el enviado de Felipe III a Roma para la cuestión morisca, el canónigo gaditano Francisco de Quesada.

d) Literatura arabo-cristiana¹⁵.

No bastaba la literatura polémica contra el influjo del islam, por ello Casas insistió en la urgencia de tener una literatura impresa arabo-cristiana. Sólo así se podría ayudar eficazmente tanto a los moriscos como a los cristianos orientales y a los musulmanes entre los estos últimos vivían. La situación de los cristianos orientales ortodoxos era, en cierto sentido, similar al de los moriscos: estaban en sus errores, más por no haber quien los sacase de ellos que por pertinacia.

Casas creía en la ayuda de los libros arabo-cristianos: la experiencia mostraba que, por medio de la lectura de las verdades evangélicas y vidas de santos, habían vuelto muchos a la Iglesia y otros muchos se habían convertido y abandonado sus sectas.

También estimaba la literatura árabe cristiana, y aun rabínica, por su valor para ilustrar las letras sagradas y la misma literatura cristiano-latina. Menciona, en general, la existencia de escritos árabes de santos orientales y africanos, en especial de San Juan Damasceno, así como de rabinos judíos, escritos en árabe, dignos de conocerse para la mejor comprensión de la fe cristiana. Antes de estamparlos, estos libros debían ser examinados por peritos y, si fuera necesario, expurgarlos. Entre ellos proponía los que había en el monasterio maronita de Qannubin, que había visitado, y los traídos por Eliano de Egipto

¹⁵ Ibidem pp. 149-151.

a Roma y de aquí a Valencia que se encontraban en la biblioteca de la casa profesa. Casas los consideraba muy conformes a la Iglesia romana y muy respetables. Se trataba de una especie de *Año cristiano*, según un calendario antiguo, con vidas de los principales santos celebrados por la Iglesia. Casas se ofrecía a colaborar en la preparación y expurgación de estos textos, pero lamentaba no poseer aquel estilo elevado necesario para escribir en árabe sus propios tratados.

La impresión se podía hacer en Roma, en la imprenta árabe del duque de Florencia, que proponía al papa Clemente VIII comprarla para este fin. Paulo V la compró y se comenzaron a imprimir algunos libros provechosos.

6. Sincretismo islámico-cristiano: los libros plúmbeos granadinos¹⁶

Para terminar, añado una referencia sobre los libros plúmbeos del Sacro Monte, abadía dedicada a los “mártires” encontrados en sus cuevas. Es la prueba del sincretismo islámico-cristiano de un sector morisco y de la ignorancia de la cultura islámica de los predicadores y teólogos católicos.

Se trataba de láminas circulares de plomo, del tamaño de una hostia, cosidas por un extremo en forma de libros, escritos en árabe con extraños caracteres que juzgaron orientales y llamaron salomónicos. Estaban relacionadas con un pergamino y reliquias de la Virgen hallados en el derribo de la torre Turpiana en 1588, que hacían referencia a mártires granadinos del primer siglo, entre ellos, dos discípulos de Santiago de origen árabe: Cecilio Enalarabí y Tesifón Ebnatar, que se encontrarían en cuevas del monte de Valparaíso frente a la Alhambra.

Los libros, relacionados unos con otros, fueron apareciendo, entre 1595-1598, a medida que las oraciones públicas solemnes para que se encontrasen, presididas por el arzobispo, exigían su hallazgo...

Al parecer, el pergamino y los libros fueron forjados por dos moriscos cultos granadinos: los licenciados, Alonso del Castillo y Miguel de Luna.

Esta literatura apócrifa tendría su explicación en la necesidad de los moriscos granadinos de expresar su propia identidad basada, en valores de su origen islámico y en su experiencia cristiana, frente a la política oficial de asimilación a la mentalidad y modos de vida vetero-cristianos, o mejor castellanos.

Por su parte, el arzobispo, Don Pedro de Castro, defensor de los hallazgos por ser la prueba irrefragable del origen jacobeo y mariano de la sede granadina, encargó a Casas su traducción (1597-1598). Favorable en un comienzo a la autenticidad de los libros, Casas descubrió pronto el fraude al reconocer en los libros lenguaje y conceptos islamizantes basados en el Alcorán, en jofores

¹⁶ "Moriscos" pp. 121-122; "Legación" pp. 128-129.

(*ʿuḡūr*, de *ʿaḡr*, adivinación), 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.

Así, la fórmula «No hay otro Dios sino Dios, Jesús espíritu de Dios» (*lā illāha illā Allāh wa Yasūʿ rūḥ Allāh*), de sabor islámico, y aun adopcionista, o el modo de presentar la Concepción Inmaculada de María, inspirado en el Alcorán (azora 3/36) y en hadices; o la Asunción, calcada en la subida de Muḥammad, el Miʿrāʿ, que corría, en castellano, bajo el título de *La Escala de Mahoma*; o el rey oriental que vendría a instaurar el verdadero evangelio en España...

Casas tuvo que abandonar Granada y acudió al Consejo Supremo de la Inquisición, al rey, al papa para evitar que el arzobispo declarase canónicos los libros como pretendía, con daño enorme para los moriscos que verían confirmadas sus creencias, así como otros muchos musulmanes entre cristianos.

Pero Casas no pudo evitar que se declarasen auténticas las reliquias en el concilio provincial granadino de 1600, en el que intervinieron dos jesuitas, estimados profesores de teología de los colegios de Granada y Sevilla.

Ni pudo evitar 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...

Para Casas era evidente, y así lo intentó hacer comprender a todos, la necesidad de destinar y formar teólogos para trabajar con moriscos y con el mundo islámico. Para ello era necesario el estudio de la lengua árabe y de la cultura islámica, empezando por el Alcorán que era su substrato. En concreto, respecto a la Compañía interesó al P. General, Claudio Aquaviva y, por su orden, dejó expuestas sus ideas en una larga carta a su provincial cuyo título indica su finalidad: “Razones por las cuales se puede entender parte de la importancia que ay en este tiempo que muchos Theólogos moços assí de las Religiones, como otros, y en particular de la Compañía de Jesús depriendan bien en España la lengua árabe. Al Padre Christóbal de los Cobos Provincial de la Compañía de Jesús en Castilla. Abila y de enero a 23 de 1607”¹⁷.

Con estas notas creo haber dado una idea de lo que fue el encuentro de los jesuitas de los siglos XVI y XVII con el islam en España y las dificultades de comprensión que muy pocos supieron o pudieron superar.

¹⁷ BL Add 10.238 ff.195-237.

In Ieremiam

Luis del Alcázar s.i.

Transcripción y notas de Antonio M. Navas Gutiérrez s.i.

[sequitur]

per R.P. Ludovicum
del Alcazar, Hispali,
anno 1591, mense Octobris

Caput 2

[f.86v]

1° Summa Capitis. Exprobratio reipublicae iudaeorum quod cum fuerit a Deo omni modo amata et in sponsam asumpta et valde amata et cumulata beneficiis a suis parentibus degeneraverit et impudentissima meretrix facta sit et quod forte magis mirum est adhuc casta se putet et casta haberi velit minatusque supplicia Dei convincit eam adulterii, scilicet idololatriae et agit de huius flagitii supplicio.

2. *Recordatus sum tui miserans adolescentiam tuam et charitatem desponsationis tuae.* Videtur exprobare oblivionem, quasi diceret ego recordatus sum tui antequam tu me nosses et te mihi beneficiis maximis devincivi et tu postquam ego te cognovi et amavi oblita es mei et elongasti a me. Vide Ezechiel 16. Aut forte recordatus sum tui ac si diceret considerata praesenti tua idololatria venit mihi in mentem illud tempus adolescentiae tuae in qua tui misertus sum et tu adeo me amasti ut etiam per deserta sequereris, erat tunc Israel sanctus Domino et ego inimicus eorum qui eum invadebant; quid ergo nunc invenistis in me ut a me recederetis. Contra hanc expositionem obiiciet forte quis numquam iudeos habuisse perfectam dilectionem erga Deum ut ait Theodoretus unde ipse nomen caritatis quasi hyronice dictum interpretetur et Capella ait forte nomen caritatis non esse intelligendum de caritate populi erga Deum sed de caritate Dei erga populum.

Dico 1° contextum non permittere ut construamus de caritate Dei erga populum quia nulla ratione dici potest Deum miseratum esse suamet caritatem erga populum.

Dico 2º Hieronymum aperte explicare de caritate quam populus per Dei misericordiam consequutus est et licet ille populus non valde perfecte Deum amaverit negari tamen non potest quin etiam aliquando vere amaverit et in egressu ex Egypto magni amoris significationem dederit videtur enim synagoga ut amantem per desertum sequeretur media nocte occulte ex domo heri egressa, quod si hoc non tam ad caritatis quam [f.87] ad libertatis amorem pertineret quis dicat in eo ipso ellucet aliqualis affectus amantis quod suam libertatem constituat in eius sequelam per desertum et adhuc quia illa non tan erat perfecta caritas

quam figura, ideo dicitur Deus miseratus illam caritatem, certe miseratio non est nisi rei imperfectae, apiadose de aquel afecto imperfecto de caridad y estimó en tanto por su gran misericordia que hubiese quien se fuese tras él por el desierto que se desposó con este pueblo y le dio por arras su ley, non ergo habet locum hyronia in nomine caritatis et praecipue cum sermo sit de eo tempore quo erat sanctus Israel Domino primitiae frugum eius, nisi quis hoc etiam hyronice dictum putet. Verum neque Theodoretus id accipit hyronice neque Hieronymus, vide illos.

3. Quomodo tempus adulescentiae congruat cum tempore egressionis ex Egypto vide Oseae 2,15, et qua ratione Israel appellatus sit primitiae frugum Domino vide Oseae 9,10.

4. *Qui traduxit nos per desertum per terram inhabitabilem.* Ac si diceret Deus cuius providentia est adeo mirabilis ut infinitam multitudinem 41 annorum per desertum inhabitabilem peregrinantem pane coelesti paverit et incolumes deduxerit in terram Carmeli id est in terram adeo amoenam ut merito nomen Carmeli mereatur, in eodem fere sensu usurpant granatenses hoc nomen carmen. Vide ementa [?] in id Amos 1, exsiccatus est vertex Carmeli.

5. *Propterea adhuc iudicio contendam vobiscum.* Notat Capella illud adhuc insinuare saepe id ipsum fuisse Dominum, mihi videtur maiorem habere energiam commemoratis enim illorum sceleribus videtur dicere y todavía me digno yo de ponerlo en disputa, ac si diceret jure quidem agerem si omissis quaerelis fulminibus agerem verum ego non dedignor conqueri et disputare.

6. *Et portae eius desolamini vehementer.* Difficultas loci videtur fuisse ut mutatis punctis hebraicae dictionis non transferant *et portae eius* sed huius dictionis loco adjiciat aliud verbum legentes obstupescite coeli super hoc et horrescite, desolamini vehementer. Ita Pagnini et Arias, difficile enim est quid sit portas coeli desolari et quod ait Capella sermonem esse de coelo ut de quodam palatio tremore concusso cujus portae excedunt propter concussionem non est ad rem, tum quia dictio hebraica quae hic ponitur non significat balbas sed ostium quod valvis claudi solet, tum quia desolari non est concidere sed vel exsiccari vel habitatoribus nudari vel deleri. Subdit Capella forte

portas desolari esse idem quod solem et lunam et stellas obscurari aut idem quod catharactae coeli aperiri per maximam tempestatem. Sed nihil horum satisfacit maxime cum contrarius postulet ut ad admirationem referantur haec verba potius quam ad tristitiam vel vindictam. Vide ergo an eadem figura qua coelites propheta alloquitur et addit obstupescite coeli super hoc agens cum illis ac si essent homines in quos cadit admiratio eadem in qua figura petat ut festinent et accurrant ad contemplandum portentum horrendum. Quod si petit [f.87v] ut relictis coelis accurrat ad videndum eiusmodi monstrum aptissime id explicat dicendo desolamini portae coelorum fingit enim coelites quasi homines per aliqua hostia egredi et tunc petere ut hostia maneat desolata id est egredientibus vacua nihil aliud est quam ut omnes prorsus egrediantur. Et adiecit ad verbum vehementer quo magnam celeritatem postularet ac si diceretur maneat portae coelorum vacuae summa properantium contentione ut oculis hauriant stupendum miraculum invitat autem coelites ad contemplandum quia in terra nemo est qui recogitet.

7. *Numquid servus est Israel aut vernaculus, quare ergo factus est in praedam.* Videntur interpretes ita accipere illam primam interrogationem ac si propheta palam diceret Israelem non esse servum et ideo interrogat quare populus liber ut res vilis et despecta contemnatur et tradatur in manus hostium. Verum in hac expositione non acquiescit animus, 1^o quia sponit servum solere fieri in praedam absque alia causa eo solum quod servus sit quod ratio abhorret indignum enim est ut quis servum suum et maxime domi natum de quo loquitur textus exponat praedae et leonibus permittat deinde quia servus et vernaculus videntur in praesenti dici relative ad Deum quasi emptus a Deo vel in domo Dei natus atqui servire Deo regnare est et in servis suis gloriatur Dominus juxta id servus meus es tu Israel in te gloriabor et in eo textu sancti exultatnt dicentes servus tuus sum ego et filius ancillae tuae. Non ergo consonat dicere Israelem factum esse in praedam ac si esset servus in domo Dei natus.

Duo ergo me valde suspicari illam interrogationem numquid servus est Israel non continere negationem sed potius admirationem ac si diceret iste ne est populus Dei servus et in domo Dei natus quomodo ergo factus est in praedam quae constructio potius supponit Israelem esse servum et eo magis miseratur eius calamitatum quo magis erat futurus ab eo immunis eo quod nomine servi Dei decoratur.

8. *Filii quoque Mempheos et Taphnes constupraverunt te usque ad verticem.* Hieronymus haec verba refert ad deturpationem per idololatriam ac si diceret iudeos ab Egyptiis cultum deorum didicisse et eorum stupriis vel falsis religionibus pollutos esse. Cui expositioni videtur favere locus Ezechiel c.23, 17. verum repugnat contextus quia sequitur id factum esse eo quod dereli-

quisset Israel Dominum unde constet non esse sermonem de idololatriae sed de eius sceleris supplicio; sicut ergo in proxime precedentibus sermo est non de culpa sed de pena cum dicitur super eum rugierunt leones scilicet caldei sic etiam in presenti cum addit filii quoque Mempheos suam in te explerunt libidinem omnia devastantes et forte per verticem designatur rex Josias quem interfecerunt aegyptii, et facit quod Arias et Pagnini legunt confregerunt tibi verticem. [f.88]

9. *Nunquid non istud factum est tibi quia dereliquisti Dominum Deum tuum eo tempore quo ducebat te per viam?*, tripliciter hoc exponit Capella, 1º, sic eo tempore quo ducebat te, id est ex eo tempore quo perseveraverunt irritantes ex die qua egressi sunt ex Aegypto ut habetur 4 Regum 21. Sed non video in Sacra Scriptura solere sub audiri in simili frasi ejusmodi populum. 2º, putat Capella posse hoc referri ad peccatum vituli in deserto adorati quia illud peccatum credit etiam tempore Jeremiae punitum propter id Ex,32: ego autem in die ultionis visitabo et hoc peccatum eorum. Facit etiam Theodoretus. Sed contra est 1º quia Deus qui facit misericordiam in multa millia generationum non reddit iniquitatem patrum in filios post quartam generationem ut habet Ex. 34 et Deut.5, Deinde modus interrogandi numquid istud etc. manifeste indicat Jeremiam loqui de causa adeo nota ut vix dubitari possit atqui si Deus tunc puniret per vitulum adoratum saltem id erat praeter opinionem hominum ergo non loquitur de ea causa. Hic explicat Capella ita ut quando dicitur eo tempore designetur totum tempus in quo Deus per prophetas populum israeliticum per rectam mandatorum viam deducere conatus est. Pro hac explicatione adducit Hieronymum et nescio quam lectionem 70 quam vel ex ipso Hieronymo constat non esse illorum.

Dico tamen omnino optandum esse ut cum dicitur eo tempore notetur singulare aliquod tempus et mihi prorsus videtur notari tempus illud de quo dixi c.1º, § 5, in quo coeperat profligari idololatriae tempore Josiae ac si diceret nonne vides has tibi calamitates contigisse propterea quod reliquisti Dominum qui iam te per viam verae religionis deducebat, melius enim erat illis, ut habet 2 Petri, nº 21, non cognoscere viam justitiae quam post agnitionem retrorsum conversi et post hanc perversionem manifestiora numinis irati signa experti sunt.

10. *Et nunc quid tibi vis in via Aegypti ut bibas aquam turbidam.* Optime hic Capella, quod vero sequitur *arguet te malitia tua* eo videtur dici quo nos dicimus tu pecado te dará el pago que mereces.

11. *Quomodo dicis non sum polluta*, etc. locus sane notatur et admiratione dignus, non propter difficultatem intelligentiae sed propter caecitatem conscientiae et propter falsitatem aparentiae, quis crederet eos qui sunt infinitis flagitiis cooperti et quorum salus videtur quodammodo desperata adeo tamen

esse caecos ut cum sibi suorum sordium maxime conscii sint adhuc tamen facile sibi pesuadeant suas maculas esse levissimas et nullo fere negotio abstergi posset et quis crederet eos qui in suis sceleribus gloriantur adeo falsa apparentia delectari ut nulla ratione ferat si cum eis quasi cum scelesti agat et ab aliquo corripiantur.

Si quis hoc in se non agnoscit contempletur quaeso hos idololatrias quos alloquitur Jeremias hinc adeo servos peccati ut dicat desperavi nequaquam me potero continere. [f.88v] adamavi quippe alienos illinc vero adeo propensos ad excusanda vel extenuanda sua peccata ut opus fuerit ad eos clamare si laveris te nitro etc, ac si diceret no bastara toda el agua del Guadalquivir ni todo el jabón de Almona para sacarte la mancha hinc etiam adeo deditos idololatriae ut secundum numerum civitatum essent dii eorum et prohibentes interficerent. Illinc vero adeo represionis inimicos ut asserant se non esse pollutos et 1^a velint iudicio contendere et 1^a nitantur ostendere viam suam et 1^a dicant absque peccato et innocens ego sum et propterea avertat furor tuus a me. Illorum ergo impudentia convincenda merito insistit Propheta Dei.

12. *Vide vias tuas in convalle*. Ridiculum est quod ex hebraeo et Rabi Salomone refert Capella quia ad convincendos idololatrias eos qui tempore Jeremiae vivebant mittunt eos ad campestria Moab ubi initiati sunt patres eorum Beelfegor . Multo ergo aptius Theodoretus ex eadem Jeremiae 1^a c.7, n°31.

13. *Cursor levis explicans vias suas*. Bene probat Capella cursorem hic non significare homines sed vel capream vel dromedarium vel camellum, fallitur autem dum putat explicare vias suas esse idem quod huc et illuc cursitare institutum subinde mutando hoc certe est manifeste afferre vim textui, alioqui non satis patet nostrum interpretaem nihil aliud significare voluisse nisi magnam velocitatem et impetum. Quare explicare vias extender el paso y caminar a banderas desplegadas et idem est quod vertit Pagnini capere viam coger el camino en la mano y tirar quare nescio quid sit implicare vias quod vertit Arias . Hac ergo similitudine ob oculos ponitur quanta animi contentione ad idololatriam ferretur Synagoga más ligera que una cabra montés o que una dromedaria.

14. *Onager asuetus in solitudine in desiderio animae suae attraxit ventum amoris sui*. Lyra putat Sinagogam festinantem ad cultum idolorum comparari agro vel asino cum magno impetu currit ad foeminam cum postquam odore aflatur et incalescit ita ut attrahere spiritum amoris sui sit dalle el viento de la hembra. Ego, si per amorem foeminae intelligerem existimarem nihil aliud esse attrahere spiritum amoris sui nisi ex amore foeminae rudere quia rudibus omnia videntur esse animi strepitus vehementer respirantis prae desiderio et attrahere spiritum ex aliis Sacrae Scripturae locis in vehementi respiratione consistere ut Ps 118 [131] *os meum aperui et atraxi spiritum quia mandata*

etc, et Jeremia 14 [v.6] *onagri steterunt in rupibus, traxerunt ventum quasi dracones quia non erat herba.*

Quod si obiicias non posse intelligi de amore foeminae quia sermo est de onagro foemina ut vult Capella. Respondeo id non probari neque ex hebraeo neque ex contextu quia quod sequitur *nullus axistet eam* de Hierosolyma intelligitur [f.89] Si vero per amorem in presenti non intelligitur amor foeminae sed cibi scimus etiam asinos prae fame rudere sed ponitur comparatio in onagro silvestri potius quam in asino domestico quia silvestres utpote rebeliores multo frequentius rudunt et pronoiores sunt ad lasciviam, vehemens ergo idololatriae desiderium quod in eo populo cernebat propheta. Aquella ansia de idolatrar aptissime comparat onagri ruditui por ser cosa tan tosca et propter liberam et stupidam huius animalis naturam et onagri praesertim quod non agnoscit praesepe domini sui sed rudendo vagat.

Alia quae hic adducit Capella de onagri natura, scilicet velocitatem ei provenire ex facilitate respirandi seu spiritum attrahendi et non onagrum foeminam nisi cum est gravida et non capitur nisi cum est gravida atque etiam aurae carpendae gratia magno impetu ferri ad certum locum credat qui vellit, mihi prorsus videntur excogitata ad loci constructionem neque id satis apte.

15. *Nullus avertet eam, omnes qui quaerunt eam non deficient, in menstruis eius invenient eam.* Optime hic Lyra de Hierosolima, adeo ad fornicationem id est ad cultum idolorum propensa ut frustra quis eam detertere conaretur atque adeo non opus esse ut qui eam ad fornicandum quaerunt, scilicet novum asserentes idolum valde in eius persuasionem laborent quia etiam in menstruis invenient eam paratam ad instar falacissimae meretricis quae etiam menstruorum tempore libidini se exponit significat nullum esse impedimentum, nullum periculum quod eam retardet vel si magis placet cum Hieronymo et 70 in menstrui eius invenient eam id est omnes qui voluerint repererunt eam in turpitudinis humilitate ac si diceret siempre está en el burdel.

17. *Prohibe pedem tuum a nuditate et guttur tuum a siti.* In superioribus inducitur Hierosolyma ut meretrix insaniam miseratus propheta ait prohibe pedem tuum etc, ac si diceret donde vas tan desalada por ese desierto aspero descalza y carleando. Miserere animae tuae et respondet se nolle aut non posse continere.

17. *Quomodo confunditur fur sic confussi sunt* etc, praeteritum pro futuro quasi diceret toda esta desvergüenza de ahora ella parará algún día en vergüenza y confusion quia *in tempore afflictionis dicent Domino surge et libera nos et tunc ubi sunt dii tui* etc. Quod si de gravitate supplicii conquerantur et *mecum velint iudicio contendere* facile cadent; causa quia omnes me dereliquerunt atque id fecerunt cum ego semper illis et uberrimum fructum et máximum ornamentum attulissem.

18. Caetera optime Capella. Sed perpende an forte per alas intelligantur manicae vestium et cum dicitur ab ista egredieris femininum genus in Sacra Scriptura aliquando poni [f.89v] pro neutro ut cum Ps unam petii a Domino, et hispane tan mal ha de salir de esta como de la pasada, con las manos en la cabeza.

Caput 3

Explicatur inmensa clementia Dei invitantis Judeam ad poenitentiam sed frustra; deinde justificatur Israel comparatus Judae neque solum invitatur sed etiam praedicatur efficaciter adducendo ad finem Evangelii et per eum omnes gentes et tandem ipsi etiam judaei postea conquaeritur Dominus iterum se contemni a domo Israel et describit plagas eis inflictas et ex illis ortam poenitentiam.

2. *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis.* 70 cum Patribus multis, ubi Capella optime philosophatur in eo quod pastor et amator eodem nomine hebraice significantur rectius tamen diceret eodem verbo hebraico significari amare et pascere ut est in Thesauro, quia pastor et amator licet eisdem litteris scribantur non tamen eisdem punctis ut patet ex eodem Thesauro. 70 vero qui pastores rediderunt de diis gentium intellexisse videntur quos qui colebantur ab eis se pasci et gubernari putabant; unde David Ps 22 cum ait Dominus regit me sive ut ex hebreo vertunt Dominus pascit me nihil aliud significat quam se nullius alterius providentiam venerari nisi solius Dei.

3. *Leva oculos tuos in directum.* Primo notat Capella nomen hebraicum pro quo nos legimus directum significari loca excelsa vias etiam solas et planas. Et secundo notat haec omnia comprahendi transferendo in directum. Utrumque tamen videtur falsum quia qui elevat oculos in directum non necesse est ut omnia circumspiciat et vox hebraica si thesauro credimus solum significat loca edita, adde quod non erat mos eo tempore colentibus idola in viis et planis sacrificare sed in excelsis. Forte ergo in nostra littera directum ponitur pro erecto et elevato, ac si diceret eleva oculos tuos in quemlibet locum excelsum et nullum reperies neque montem neque collem in quo non sacrificaveris idolis aut forte ex natura visus qui recta tendit in obiectum explicari potest leva oculos tuos in directum id est dirige obtutum quocumque volueris oculos elevando atque adeo omnia excelsa loca notando et nullum invenies quod tuis sacrificiis non sit pollutum. Facit Hieronymus.

4. *In viis sedebas expectans eos quasi latro in solitudine.* Contextus cogit ut illud relativum *eos* designet falsos deos etc. Est enim sermo de illa forni-

catione qua civitas idolis se commiscebat verum non est requirendum ad veritatem ut vere exierit plebs ad expectandum idolorum adventum neque enim singulae voces in alegoria sigillatim applicandae sunt sed integra allegoria simul sumpta significat vehementer optasse Hierosolymam idolis commisceri atque adeo non solum oblata occasione peccasse sed etiam idola magno ardore quaesiisse ad similitudinem illius meretricis quae eggredebatur ad quaerendos adolescentes pueros et sicut latro qui exspectat in via.

5. *Dux virginitatis meae tu es.* Extra eorum saltat qui ex hoc loco perpendit [f.90] non posse servari virginitatem aut adolescentiam nisi Deo duce neque enim significatura erat Hierosolyma se Deo duce pudorem illibatum conservasse sed docetur ut respiscat a vita meretricia et dicat Deo tu es Deus virginitatis meae, scilicet te ductorem sequuta sum per desertum tempore adolescentie meae antequam idolis commiscerer, vel forte dux virginitatis appellatur qui virginem duxit sponsam ac si diceret te primum agnovi sponsum atque adeo ad te reverti debeo et veniam errati postulare quia tibi puella legitimo matrimonio sum coniuncta.

Sed dicet quis ex hoc transferendum fuisse dux adolescentiae atque id esse multo altius quia non videtur certum illum populum non fuisse idolorum cultu pollutum antequam verum Deum agnosceret. Respondeo 1º illum populum videri natum in 12 filis Jacob et illos fuisse veri Dei religione imbutos ab ipsis incunabulis, quod si quis adolescentiae temporis contendat omnino esse referendum ad egressum ex Aegypto ex supra dictis c.2 et dicat ante egressum fuisse populum idololatriae deditum. Respondeo priora delicta non posse tribui populo judaeorum sed singulis hominibus quia illuc usque nihil de se statuebat populus ac si esset puella nondum nubilus at vero cum primum potuit de se decernere quasi iam libertatis usum adepta tunc vero Deo legitime desponsata fuit et illum ducem sequuta antequam idolorum cultu pollueretur, quare certum est illam virginem a Deo ductam fuisse atque id etiam significatur Ezech 16.

6. *Numquid irasceris in perpetuum aut perseberaberis in finem?* Duplitter possunt accipi verba haec aut tanquam dicenda a Judea ad Deum aut tanquam dicta a Deo ad Judeam et sic exponunt 70 et interpretes greci.

7. *Fecisti mala et potuisti*, ac si diceret et in peccatis invaluisti.

8. *Vade et clama contra Aquilonem.* Non satis videtur statuere Capella an quae sequuntur contineant prophetiam de conversione 10 tribuum ad fidem Christi ait enim fortasse illa verba revertere et revertimini esse forma loquendi ad aggravandum peccatum Judae quasi diceret non est cur diutius Israel in captivitate permaneat cum judaeis comparati minora supplicia mereantur. Verum contextus cogit ut dicamus vere praedici conversionem Israelis Deo sic disponente ut ex occasione caecitatis judaeorum salus pri-

num contingeret Israeli, et post Israelem gentibus et demum post ingressam gentium plenitudinem judaei postremum salvi fierent.

Sed obiicies multo aliter videri Paulum tradidisse misterium hoc Romanos 11, ait enim ex occasione caecitatis Israel intrasse primum plenitudinem gentium et postea Israel salvum faciendum. Respondeo Jeremiam hic manifeste accipere nomen Israelis ut distinguitur contra Judam, Paulum vero omnino accipere pro judaeis, [f.90v] loquitur enim juxta sui temporis consuetudinem et constat tempore divi Pauli mansisse nomen Israelis in solis fere judaeis quod in libro Regum distinguebat ab illis 10 tribus hinc est ut idem prorsus sit quod in ordine conversionis Paulus ultimo loco Israelem constituat et Juda in Jeremia, quod vero Jeremia concedere videtur primum locum Israeli, secundum gentilibus et tertium Judae, Paulus vero solum numerat primum gentes et postremo judaeos id etiam fecisse conciliatur, constat enim Paulum praesupponere aliquos ex israele recepissee Christum priusquam a gentibus agnosceretur et per eos paucos disseminandum esse semen Evangelii atque adducit ex Isaia [10,22] illa verba *consummatio abbreviata inundabit justitiam*, de iis ergo paucis agit Jeremia primo loco, ait enim asumendos esse israelitas unum de civitate et duos de cognatione, ac si diceret unos poquitos uno de aquí y otro de allí et hos paucos ait esse valde multiplicandos scilicet quia per eos ut statim subdit congregandae sunt omnes gentes in nomine Domini ad spiritualem Hierosolymam et tunc demum domus Juda accessuram ad ecclesiam.

9. Sed forte obiiciet quis eos qui primum agnoverunt Christum fuisse ex populo judaeorum et non ex 10 tribubus qui fuerant ad Aquilonem abductae quomodo ergo Jeremias qui primo loco designare voluit eos qui primum erant recepturi verbum contra Aquilonem clamat ad Israelem ut opponitur contra Judam. Respondeo Jeremiam velle designare eos qui Ecclesiam Christi erant propagaturi, scilicet Apostolos atque discipulos maxima ex parte futuros fuisse non ex tribu Juda sed ex aliis atque ita clamat contra Aquilonem quia Zabulon et Nephtali et Galilaea erant Hierosolimae ad Aquilonem sive ad septentrionem atque ita cum ait revertere et revertimini non est exponendum de reversione ex captivitate temporali sed de conversione ad Dominum et de liberatione a demonis captivitate et probo evidenter quia introductio in Sion quae sequitur similiter est spiritualis.

10. *Vade et clama contra Aquilonem*. Constat non fuisse jussum prophetam ad Israelem proficisci sed cum absentibus ac si essent presentes ageretur contenta voce misterio causa; deinde videtur propheta ita temperasse sermonem ut prima facie videretur loqui de eorum Redictu / ex captiv et sub eo cortice sacrum magnum reconderetur de quo supra.

Si quis vero interroget quomodo cohaereat in contextu ut ex comparatione Judae cum Israele secundum illius temporis statum de repente transeat ad

eam commutationem quae post longa tempora facta est. Respondeo illa verba *et dixit Dominus ad me: Justificavit animam suam aversatrix Israel* comparatione Judae sic videri explicanda ut non solum ad tempus praeteritum sed etiam ad postea futuram judaeorum pertinatiam pertineat quasi diceret judaeos et peiores esse et peiores futuros et propterea in mundi renovatione quae per Christum facta est praefereandos esse Israelitas judaeis scilicet paucos illos de quibus dixi. Hac ratione transitus iste aptissimus est et si quis in nomine Israel comprehendere velit gentiles eo quod dispersus esset in gentibus non valde contenderim. [f.91]

Revertere. Non solum est invitantis sed etiam prophetantis, et sic saepe prophetae per imperativum enuntiant aut forte per haec verba primum invitat et postea prophetat ubi ait ego vir vester etc.

12. *Verumtamen scito iniquitatem tuam.* Patet hic in Dei gratiam et amicitiam reverti nisi sua peccata erubescat. Vide 1,19.

13. *Dispersisti vias tuas alienis sub omni ligno frondoso.* Non placet quod ait Capella ut via ponatur pro pede. Dico ergo utrumque esse hebraismum ad significandam impudicitiam foeminae dispergere viam et dividere pedes. Fornicatio autem allegorice significat idololatriam et forte etiam quamlibet aliam alienationem a Deo.

14. *Et dabo vobis pastores juxta cor meum et pascent vos* etc. Suscipior designari Christum et Spiritum Sanctum quia etiam Christus se Pastorem appellat et per se docuit hos primos Israelitas de quibus sermo est, et de Spiritu Sancto dixit illis Christus *ille vos docebit omnia et sugeret vobis omnia.*

15. *Cumque multiplicati fueritis et creveritis.* Duo significat: alterum est Ecclesiam ab illis primis discipulis valde esse multiplicandam per doctrinam Fidei, alterum est non esse statim abolendam legalium memoria sed post aliquos annos ut sepeliretur Synagoga cum honore cum iam multiplicati fueritis non dicetis arca testamenti, non habetis mucho caso de ella, neque ascendet super cor non buscareis el arca antigua non habetis otra como ella neque enim opus esse judicabit in illo tempore et arca materialis sit solium Domini sed ipsa spiritualis Hierusalem, scilicet Ecclesia integra civitas erit solium Dei et ad hoc solium Domini congregabuntur omnes gentes sicut olim judaei ad arcam suam.

16. *In diebus illis ibit domus Juda ad domum Israel.* Significaverat prius receptum esse Christum a quibusdam paucis Israelitis; nunc loquitur de reliquo Israeli id est de decem tribubus non Deo conversis et quod ait ibit domus Juda ad domum Israel perinde est ac si diceret in eandem ibunt semitam et relicta priore pertinacia utrius convertentur id autem eleganter expressit propheta sub allegoria venientium de terra Aquilonis id est de captivitate ad terram promissionis.

17. *Ego autem dixi quomodo ponam te in filios.* Video expositiones Capellae inter quas illa prima facie videtur elegantior quae sic exponit *o cómo os he de dar espíritu de hijos, trataros como a tales*. Et facit quod 70 legunt affirmative absque interrogatione ponam te in filios. Verum ni fallor interrogatio nostrae litterae et contextus sequens aliam postulat constructionem cum enim dixisset congregatas esse omnes gentes ad terram promissionis et postea etiam subdat Israellem et Judam convenire ut revertantur interrogare videtur quomodo admittendi [f.91v] sint cum videatur locus occupatus et ita ait quomodo ponam te in filios et tribuam tibi hereditatem filiorum quam exercitibus gentium concessi exercitibus ait id est multis nationibus et forte etiam virtutibus christianorum ex gentilibus conversorum significat.

18. *Et dixi patrem vocabis me et post me ingredi non cessabis.* Ac si diceret non propterea ab incipio desistatis quod gentes primo constituerim mihi filios et terram promissam eis concesserim sed persiste tu etiam vocare me patrem et non retrocedendo a me. Nota illud verbum ingredi non semper poni pro intrare sed aliquando esse idem quod incedere et ambulare atque ita in presenti cum ait ne cessa ingredi post me idem significat quod alibi dum saepe monet ut sequamur Dominum eo nempe modo quo milites sequuntur ducem vel idem quod alibi dum monemur ut quaeramus Dominum semper et a post me non retrocedatis et sic etiam nos dicimus anda tras fulano scilicet quaerit eum.

19. *Sed quomodo si contemnat mulier amatorem suum.* Difficilis apparet contextus. Nota primo Israelis nomine aptissime iam designari utrumque populum, scilicet Judam et 10 tribus. Cum enim supponatur eos in unum convenisse ut simul revertantur ad terram promissionis convenienter iam, ne dicam necessario communi nomine designantur. Deinde nota contextum videri huiusmodi ut prius Israelita moneatur ut ab incepto non desistant et deinde significetur ita esse eos in terram promissionis admittendos ut tamen anteactae vitae et pertinaciae dolorem et lacrimas prae se ferant, ait ergo *sed quomodo si contemnat mulier* etc ac si diceret ha de haber memoria y vergüenza del desacierto pasado y por el camino han de venir llorando *vox in viis audita est ploratus et ululatus* etc.

20. *Convertimini filii resistentes et sanabo contritiones vestras.* Videtur consolari plorantes quasi diceret volveos acá y yo os sanaré, illi autem accedunt lachrymantes et dicentes *ecce nos venimus ad te*.

21. *Vere mendaces erant colles et multitudo montium.* Optime haec Capella. Sed oportet advertere prophetam quidem accommodare sermonem reprobando sui temporis consuetudinem. In expositione vero cum sermo sit judaeorum et Israelitarum qui post plenitudinem gentium ad Christum convertuntur oportet ut intelligamus eos non tam erubescere idololatriae eorum qui

praecesserunt Christum quam eorum qui subsequuti sunt similem aut maiorem pertinaciam quam merito possunt comparare vanis deorum altaribus quae olim erigebant.

22. *Confusio comedit laborem patrum nostrorum*. Solet in Sacra Scriptura poni confusio pro pudore et rubore. Hic vero ponitur procul dubio pro solo pudoris quasi diceret labor omnis Patrum vestrorum consummatus est in rebus confusione dignis. Major tamen difficultas est in eo quod sequitur [f.92]

Dormiemus in confusione nostra, quia quod ait Capella hac frasi significari multo temporis captivitatis, ut Ezech 4, plane non est ad rem, non enim cohaeret ut qui ad Deum convertuntur et ab eo invitantur non illico erigantur ad libertatis et redemptionis spem.

Dico ergo multo aptius videri ut dormire in confusione et operiri ignominia sit undique ignominia circumdari quia qui valde erubescit anteactae vitae sordes aptissime dicet que en esta confusión se acuesta y con ella se cobija. Facit pro hac frasi locus Isaiae 50 fine, *dormietis in doloribus* ubi Forerius¹ cubabitis vel cubatum ibitis ad dolores et tristitiam et doloribus capita acclinabitis, haec enim sunt latera inferni, haec strata, haec cervicalia vel dolores. Similiter ergo haec sunt cervicalia verae poenitentiae vel latius vitae confusio et asidius pudore.

Caput 4

Summa capituli.

1. Qualis deberet esse vera poenitentia et quae mala a caldeis inferenda essent illi populo impoenitenti.

2. Dubitatur 1º quomodo cohaereat hoc caput cum praecedenti, transit enim a poenitentia eorum qui post multa saecula evangelium erant recepturi ad eos qui suo tempore vivebant et quasi istorum fletus et lachrymas videret ita ait si converteris Israel ad Deum convertere et tolle offendicula, alioqui enim caldeis traderis etc. Respondeo hanc prophetae concionem non solum fuisse scriptam sed etiam coram populo habita et forte describente propheta fletum atque pudorem eorum qui dicturi erant ecce nos venimus ad te etc factum est ut animi auditorum quantumvis rebellium commoverentur quia ad eam commotionem efficacissima erat omnia prophetae utpote plena affectus et in simili lamentatione solent etiam meretrices et adulterae impoenitentes animo commoveri et lacrymas ubertim effundere. Cum id ergo adverteret propheta prudentissime convertit orationes ad

¹ Francisco Foreiro, teólogo y escriturista dominico portugués.

plebem collacrymantem et ait si converteris Israel ad Deum convertere, quasi diceret si vultis ut hoc conversionis et poenitentiae signum verum sit et vobis prosit convertimini ad Deum, scilicet non solum exterioribus lacrimis sed etiam interiori cordis contritione ad Deum, id est coram Deo et pro debita ipsius majestatis reverentia et pudore de peccatis contra eam commissis.

3. Aliter explicat Capella, quasi diceret si conversus fueris Israel per poenitentiam converteris seu reverteris ex captivitate, quae explicatio videtur cum praecedenti capite cohaerere et supponere Israelem captivum. Verum si propheta velit Israeli captivo poenitenti promittere redemptionem aptius forte fuerat paulo aliter construere scilicet si reverteris ad Deum convertere scilicet si vis ex captivitate reverti opus est ut ad Deum convertaris [f.92v] aut si ex captivitate reverteris convertere ad Deum.

Dico tamen ex sequentibus constare nihil horum esse ad rem quia id quod in praesenti praecipitur habet adjunctam interminationem eiusmodi convertimini et novate vobis novale etc ne forte egrediatur ut ignis indignatio mea ascendet enim Leo, scilicet Nabucodonosor et vastabit civitates vestras etc. ergo non est sermo ad Israelem post captivitatem sed prorsus ante illam.

4. *Si abstuleris offendicula non commoveberis*. Hoc si abstuleris abominationes quo nomine plerique idola intelligunt verum aptius est de sceleribus atque flagitiis in communi explicare ac si diceret relinque abominanda quae comittis scelera et ab eis convertere atque ita non corrues neque captivitati subiacebis, si enim de solis idolis loqueretur videretur permittere impunitatem aliorum criminum sublato idolorum cultu quod et veritati et sequenti contextui repugnat.

Sed rogabis cur noster interpres pro peccatis seu abominationibus reddiderit offendicula. Respondeo ea forte frasi qua nos peccatum appellamus Dei offensam aut forte voluit ut sibi corresponderent nomen offendiculi et verbum commoveberis quasi diceret aufert scandala et non concidas, scandala ergo quae nos faciunt incidere in poenam sunt peccata.

5. *Et iurabis Domino in veritate et in iudicio et in iustitia*. Valde suspicor non esse sermonem peculiariter de juramento cur enim id solum singulariter praecipitur in communi textu e poenitentia et morum vitae correctione. Dico ergo juramenti nomine haec justorum vita et moribus Dei glorificatio designari in communi religionem quia unusquisque juret per Deum quem colit et consequenter apte ponitur juramentum pro cultu. Erit ergo jurare per Jeoba verum Deum colere. Cum ergo ait propheta jurandum esse vivit Dominus in veritate et in iudicio et in iustitia idem significat ac si aperte diceret colendum esse Dominum in veritate et in iudicio et iustitia scilicet cultum veri Dei coniungendum esse cum vitae innocentiae et morum sanctitate, contratar verdad

y hacer lo que fuere razón y justicia atque ita fiet ut gentes glorificent Deum. Vide Mt 5 et Rm 2.

6. *Et benedicent eum gentes ipsumque laudabunt.* Sensus qui ex simplici constructione colligitur is est procul dubio in presenti aptissimus et caeteri qui adducuntur coacti. Difficultas tamen est in concilianda nostra lectione cum hebraea quae ad verbum sonat *et benedicent se omnes gentes et in eum laudabunt se*.

Dico ergo duplicem hic subesse hebraismum, alterum quod abundat illud relativum se, sicut Canticorum 1,8, abundat illud relativum te, *si ignoras te oh pulcherrima* etc ac si diceret si no te lo sabes habemus ergo legendum esse *benedicent in eo gentes* et hic subest alter hebraismus; ponitur enim in hebraeo frequenter ablativus cum praepositione in pro acusativo, ut Ps 81,8, *hereditabis in gentibus*, id est hereditabis gentes; Gal 6,8, qui seminat in carne et metet corruptionem; Oseae 10,12; vide Habacuc 1,5, *aspicite in gentibus* pro aspicite gentes. Ergo benedicere in Deo erit [f.93] benedicere Deum. Manet ergo nostrum interpretaem fideliter expresisse sensum hebraicae lectionis.

7. *Haec enim dicit Dominus novate vobis novale et nolite serere super spinas.* Pro parabola seminantis. Constat in Sacra Scriptura eos homines in hac vita agricolis et seminantibus comparari et eos dici serere cum merentur et demerentur, colligere vero cum pro meritis coronantur vel puniuntur. Vide Oseae 10,12, et supra, Gal 6,9. Verum haec metaphora duas habet partes quarum una consistit in seminis differentia quia alii seminant bonum semen alii vero malum; altera vero pars consistit in agricolae diligentia vel negligentia quia qui altum dormit et non praecinditur terram aratro sed super spinas jactat semen quid colligit nisi spinas. In praesenti ergo propheta utitur secunda tamen metaphorae parte atque ita quibusdam forte videbitur reddere rationes cur ad veram poenitentiam praecipiat ut coram Deo convertantur et auferant offendicula, et justitiam cum vera religione jungat, scilicet quia alioqui ex poenitentiae semine nihil colligent sicut ergo qui in novali sererent et terram aratro non precinderent ad spinas evellendas. Vide Mt 13 et Lc 3 quomodo sint faciendi fructus digni poenitentiae. Hac ratione solum est sermo de seminantibus poenitentiam, verum aptius forte fuerit ita explicare metaphoram ut latius pateat et ad eos etiam extendatur qui nihil aliud serunt nisi scelera atque flagitia. Licet enim hi soleant esse diligentissimi in suis consiliis et ideo merito comparentur Osee 10 iis qui pessimum semen diligentissime serunt verum quia suae salutis negligentissimi sunt ideo merito etiam negligentissimis agricolis comparantur et non oportet in allegoria singula sigillatim applicare et explicare v.gr. quid sit semen quid novale etc.

8. *Circumcidimini Domino et auferte praeputia cordium vestrorum.* Haec etiam metaphora familiaris est Sacrae Scripturae ut patet Deut 10 circumcidite

praeputium cordis vestri et cervicem vestram ne induretis et c.30 circumcidet Dominus cor tuum ut diligas Dominum in toto corde tuo et Jeremia 6,10 dicuntur incircumcissae aures eorum qui audire non posunt verbum Dei. Vide Rom 2 de eo qui in abscondito judaeus est et circumcissus corde, et Philip 3, et Colos 2,11. Verum nota in hac metaphora non id praecipue spectari quod per circumcisionem amputetur id quod erat superfluum, quia neque hoc est satis solidum cum natura nihil frustra formaverit, de quo late Galenus de usu partium neque si esset verum erat satis aptum ad significandum omnium scelerum resecationem utpote quae non superflua sed lethalia sunt; hac ergo sublata ratione et analogia relinquitur ut non tam consideremus per has circumcisionis rationes quam moralem effectum per quem distinguebatur populus Dei ab alienigenis sed circumcissio carnalis carnaliter distinguebatur, circumcissio vero cordis spiritualiter et secundum veritatem, hinc et ut circumcisionis spiritualis nomine merito distinguatur [f.93v] fides viva et amor Dei et ea omnia per quae animus Deo conferatur et quasi Dei sigillo significatur quae resecantur per spiritualem circumcisionem scilicet scelera omnia atque flagitia et in universum quicquid a Deo alienat. Hic omnino videtur usus huius allegoriae in Sacra Scriptura. Et caeteras considerationes quae in parabola circumcisionis rationis fundantur non omnino rejiciam. Vide Laureti Silvam.

9. *Propter malitiam cogitationum vestrarum.* Constat non esse sermonem de his peccatis praecise quae sola cogitatione perpetrantur quia ii qui publice colebant idola non sola cogitatione peccabant quomodo ergo se puniturus eos minatur propter malitiam cogitationum. Respondeo cogitationum nomine forte compraeendi ea etiam quae subsequuntur opera ut si quis de aliquo dicat que es de malas voces y de malos hígados ea frasi significaret eum esse valde sceleratum aut forte cogitatio frasi hebraea significat opera ut hispanae entender en algo. Facit quod Pagninus ex hebraeo vertit propter malitiam operum, Arias a faciebus conatum vestrorum.

10. *Congregamini et ingredimur civitates munitas.* Spiritualiter explicat Jeremias ut Christi munimenta nos soneant quando haereticorum bella con surgunt, optarem tamen ut sensus spirituales qui adducuntur litterali niterentur ut fundamenta, et constat in praesenti non significari ad litteram eos qui intra menia Hierosolymae se continerent periculum evasuros plebem premetur inclusuram se ipsam intra menia ita verba haec congregamini etc non sunt praecipientis aut consilium praebentis sed prophetantis et forte per mimesim refert vana edicta quae cito erant promulganda aut verba eorum qui eiusmodi consilium capturi erant scilicet confugiendi ad menia et non ad veram poenitentiam.

11. *Confortamini nolite stare*

[espacio vacío] [f.94] [espacio vacío]

13. Sed obiicies si de falsa pacis promissione sermo est non debuisset dici deceptum fuisse populum a Deo, et si hoc explicetur de permissione Dei, ut 3 Regum 22 et Ezechiel 14, saltem Deus dum permittit mendacium nulla ratione dicit mendacium, quomodo ergo in praesenti dicitur heu Domine decepisti populum tuum dicens pax erit vobis. Huic obiectioni occurrit Capella eiusmodi vim interrogationi tribuens decepisti ne populum istum dicens pax erit vobis quasi dicat non equidem sed ipsi se deceperunt. Verumsi constructionem requiras constat prophetam lugere et lamentari quod a Deo sint decepti atque id patet tum ex contextu sermonis, tum ex textu ubi nulla est interrogatio sed absolute legitur heu Domine vere imponendo imposuisti populi isto dicendo pax erit vobis et eodem spectat quod nostra littera per interrogationem exprimit quia perinde est sive dices ay que me engañaste sive ay y cómo me engañaste? Et confirmatur qua omnes interpretes ut Hieronymus, Theodoretus omnes supponunt

[f.94v] populum in praesenti dici a Domino deceptum. Ergo interrogatio aequivalet affirmationi, quod vero Deus dicatur dixisse pax erit vobis cum vere ipse non dixerit sed mendaces prophetae, id ad permissionem similiter referendum est, non quia omnia quae quis permittit dici ipse aliquomodo dicere videatur sed ea saltem quae ipsius nomine dicuntur ipso permittente. Quia ergo illi prophetae mentiebantur atque dicebant pax erit vobis dicit Dominus cum hoc ipse Dominus ad populi deceptionem permetteret et uteretur illo mendatio sibi adscripto ad populi revelis [sic] supplicium ideo merito ait Hieronymus Deum visum fuisse quodammodo eos decepisce atque dixisse pax erit vobis non quod ipse diceret mendacium quod fieri non poterat sed quod in ore mendacium prophetarum sonaret illa vox scilicet pax erit vobis dicit Dominus ipso permittente.

14. *Pervenit gladius usque ad animam.* Eadem frasi nos dicimus de vehementissimo dolore que llega al alma. Dices forte ineptam esse metaphoram quia nullus est dolor nullus adeo obtusus gladius qui ad animae sensum non perveniat. Respondeo in hac frasi fingi quasi dolor aut gladius perveniat ad immediate contingendam animam atque is dolor sit maxime molestus sicut enim contactus rei asperioris eo magis ledit quo partem magis sensibilem, ut aiunt, tangit atque ita maxime ledit pupillam oculi, ita cum anima videor multo acriori sentiendi vi praedita quam ulla caro merito fingitur is esse molestissimus dolor aut gladius qui animam ipsam contingeret immediate. Dico immediate quia alioqui dolores mediate perveniunt ad animam asumendo corpus.

15. *In tempore illo.* Scilicet quando ascenderit leo de cubili suo, quando moverit castra chaldeus.

Dicetur populo huic excitatum esse ventum urentem, id est siccum un

viento regañón que todo lo quema y abrasa in viis quae sunt in deserto que viene por esas montañas del desierto id est in locis editis in deserto sed eodem redit *viae filiae populi mei*, sed in via Hierosolymae id est via filiae populi mei et videtur esse nominativus absolutus. Dico tamen eadem frasi nos dicere fulano va camino de Córdoba, sic ergo hoc dicunt ventus in deserto, via Hierosolymae scilicet ventus Hierosolymam per vias autem deserti designatur magna eremus quae erat inter Chaldeam et Judeam. Sed cur Hierosolyma appelletur filia populi illius. Respondeo hoc nomen filius et filia latissime patere in lingua hebraica aut forte sunt omnes homines post primum appellantur filii hominum sic totus populus post primum saeculum merito appellatur filius populi et si mysterium quaeritur in eo quod foemenino genere appelletur filii populi masculi forte ea ratione significantur eorum efeminati mores et quia masculi primorum parentum [f.95] virtute degeneraverint.

16. *Non ad ventilandum et ad purgandum.* Dixerat ventum excitatum fuisse in deserto versus Hierosolymam perflantem, nunc ait eum ventum non esse eiusmodi ut possit ventilationi deservire, ac si diceret no viene a hacer ningún provecho, qua loquendi ratione multo plus significatur quando dicitur, ut enim aliquem significemus esse vajde sapientem dicimus no es nada bobo, sic ventum maxime perniciosum ait non esse ad ventilandum, aut forte significat advenientem calamitatis ventum ut paleas sit dispersurus relicto tritico sed omnibus et simul et paleis et granis perniciem allaturus omnia dispulsurus scilicet iustis pariter et peccatoribus exilium et calamitatem afferri.

17. *Spiritus plenus ex his veniet mihi.* Dupliciter explicat Capella de vehementi tempestate. Verum in quavis explicatione oportet ut hic *mihi* referatur ad Deum quia Deus est qui statim subdit *et nunc ego*, quare si de tempestate sermo est dativus ille *mihi* significabit tempestatem de qua loquitur divinae voluntati deservire quasi diceret un bravo viento me los esparcirá. Sed forte non est adeo certum spiritum plenum pertinere hic ad tempestatem multo enim melius cohaeret contextus nisi fallor si intelligamus Deus ad misericordiam commoveri cum enim significasset non solum paleas sed etiam triticum esse dispergendum aptissime cohaeret si Deus subdat se ex illa iustorum calamitate commovendum esse et humano more loquens dicat spiritus plenus veniet mihi quia gementibus atque suspirantibus videtur os et pectus spiritu repletum et quacumque redundare non quod in Deum cadat suspirium neque tristitiam sed quod in effectibus ita se gerat ac si de iustorum calamitate valde doleret. Hunc sensum valde confirmat contextus qui sequitur, scilicet et nunc ego; sed loquar iudicia mea cum eis. Hanc enim esse legitimam lectionem optime probat in suis notationibus Francus Lu-

cas² ex Richelio³, Clarensi⁴, Lirano, Thoma et Glosa ordinaria, qui omnes ex Hieronymo notant aposcopesim esse hoc loco juxta id Virgilii *quos ego sed metus prestat* etc atque ita Deum in praesenti cum videretur velle prospera dicere retinere se et tristibus jungere tristitiam. Ergo illa verba et nunc ego, ex praecedenti commiseratione orta aliquid in favorem justorum incipiebant vel ergo dicendum est praecedentibus commiserationibus contineri, scilicet si ad rigorem justitiae et tempestatis vehementiam pertinet spiritus plenus ablata apioscopi et particula sed absolute legendum est et nunc ego loquar judicia mea cum eis quorum verborum sensum vide supra c.1. par. 43. [f.95v]

18. Dicit quis hoc posse intelligi spiritus plenus ad tempestatem vindictae pertinere et statim adjungi illa verba *et nunc ego* quibus incipiebat prospera nunciare et subito rediri ad superiorem comminationem interruptis iis quae ad miserationem pertinebant. Respondeo ex illis solum verbis et nunc ego licet ea interrumpantur non posse ullum misericordiae affectum colligi quare si spiritus plenus nihil blandum et mitte contineat illa verba et nunc ego interrupta potius viderunt incipere celeriore aliquem irae divinae affectum ac si diceret et nunc ego inebriabo sagittas meas sanguine sed prius volo judiciorum meorum illos certiores facere si forte convertantur et vivant.

19. Si vero omnino explicemus cum Hieronymo presentem aposiopesim esse affectum misericordiae inter comminationem supplicii indicatum valde id pertinebit ad agnoscendam Dei ad miserendum propensionem utpote quam videatur non potuisse omnino celare inter ipsas minas et hastae bibrationis et in hac etiam aposiopesi licet perpendere quam singularem suorum Deus curam gerat, cum videatur non potuisse impiae civitatis desolationem et captivitatem praedicere quim medium irae affectum interromperet aliqua clementiae dignificatione quia cum illius calicis portio ad justos etiam pertineret indicare voluit se non oblivisci amicitiae et omnia tandem in amicorum bonum esse ordinanda. Simile quid habemus Isaia 3 ubi cum integro capite prophetet ruinam et desolationem Hierosolymae et praecipue iudicium contra principes et captivitatem delictarum foeminarum inter haec interponit illa pauca plena suavitatis verba *dicite justo quoniam bene*.

² Franciscus Lucas Bruggensis.

³ Nicolai Richelius [?]

⁴ Es probable que se trate de una errata en el original, en el que se lee *Carensi*, cuando debería ser *Clarensi*.

20. *Usquequo morabuntur in te cogitationes noxiae.* Vide supra, hoc caput, n° 9.

21. *Vox enim annunciantis a Dan et notum facientis idolum de monte Ephrain.* Id est nam vox annunciantis a Dan et audire facientis Aben a monte Ephrain. Porro Aben aliquando significat idolum et aliquando laborem, scilicet dolorem, Pagnini et Arias iniquitatem de more reddunt et huic etiam voci utraque subest significatio quia aliquando iniquitas designat culpam et hac ratione idolum est maxima iniquitas et aliquando iniquitas designat calamitatem quae idem est quod labor aut dolor, duelo, trabajo, malaventura; 70 hic dolorem reddidere, Theodoretus laborem ponit et explicat ille praesentem locum ac si diceret cata que viene ya la nueva de vuestra desventura a saber del ejército que viene marchando por Dan y por Ephrain, sponit enim hanc esse viam per quam venturus erat Nabucodonosor. Haec explicatio prima facie videtur non cohaereret cum nostra littera sed eam nihilominus Hieronymus sequitur. Sed si roges cur si haec [f.96] illi arribebat explicatio nihilominus maluerit legere idolum quam laborem. Respondeo ex commentariis Hieronymi apparere ipsum fuisse suspicatum in nominibus his latere mysterium, scilicet in Dan idolum et in Ephrain. Videtur ergo reliquisse nomen idoli quia suspicatus est Jeremiam in calamitatis nomine alludere voluisse ad idololatriae culpam, et propterea ussum fuisse nomine Aben quod idolum alioqui significabat. Merito ergo reliquit nomen idoli ut exprimeret loquutionem Jeremiae symbolicam fuisse dicente enim Jeremia adventare Aben de Ephrain significare videbatur idolum advenire et tamen re vera significat advenire calamitatem maximam propter crimen idololatriae merito ergo voluit Hieronymus ut similiter nostra littera prima facie videretur significare adventum idoli et tamen ex amphibologia dictionis hebraicae intelligenda esset de adventu calamitatis in poenam idololatriae non est autem in Sacra Scriptura novum analogiam nominum graecorum aut hebraeorum ad latina nomina extendere etiam si id non pateretur alioqui frasis latina. In confirmatione huius communis expositionis nota contra caldeum non posse cohaerere contextum si nomen idoli communi usui deserviat in presenti, nisi forte quis cum Capella per idolum intelligat Nabucodonosorem aut eum de *vox notum facientis idolum* exponat de eiusmodi nuncio quod vanitatem idolorum sit manifestaturum. Verum haec expositio non habet locum in lectione hebraica quae pro notum facientis habet audire facientis. Manet ergo nomen idoli poni pro calamitate non solum quia illa calamitas erat in poenam idolorum sed etiam quia propheta voluit nominis ambiguitate uti ad hanc prophetiam, tum ut ea figura dictionis summam gravitatem annuntiaret tum etiam ut indicaret in calamitate ipsa idolum quodammodo devorandum tradi et poenam peccati esse ipsius

peccati amaritudinem. Vide Ex 32,20, ubi Moyses dicit bitulum conflatilem in pulverem redegisse et dedisse ex eo potum filiis Israel.

22. Objicient nobis forte geographi non esse iter rectum venientibus a Babilone Hierosolymam per sortem tribus Dan et per montem Ephraim quia si Babilon dicatur ad Aquilonem ut supra diximus c.11, n°.40. sed non est adeo septentrionalis ut per Libanum esset veniendum Hierosolymam. Respondeo saepe itinera consueta non esse valde recta et praesertim itinera exercituum quibus saepe opus est ab hoc tractu declinare et ab illa dictione, adde quod forte Nabucodonosor per Asiriam veniebat ut exercitus suos colligeret quia quod per Dan et per Samariam transiret satis videtur confirmari ex Hieronymi et Teodoreti auctoritate.

23. *Concitate gentes* sive ut manuscripta legunt, *dicite in gentibus* sensus est sépalo todo el mundo para que escarmiente. Vide Franciscum Lucam. [f.96v]

24. *Auditum est custodes advenire*. De custodium metaphora egregie Cappello ex Hieronymo et Theodoro.

25. *Ista malitia tua, quia amara, quia tetigit cor tuum*. Ac si diceret este es el efecto de tu idolatria porque en fin era ponzoña y ha llegado al corazón. Tunc enim maximum vires ostendit virus quando pertingit ad cor.

26. *Ventrem meum doleo*. De se ipso loqui propheta multi credunt cum Theodoro, Hieronymus vero ait Deum ipsum a propheta induci loquentem, quod, si ita est valde hic elucet Dei misericordia, et facit seriem sequentis orationis in qua omnino loquitur Deus cum ait populus meus me non cognovit

27. *Tabernacula mea et pelles meae*. Si Deus est qui loquitur de Templo intellige.

28. *Aspexi terram*. Hic iam loquitur propheta, concludit enim a facie Domini et a facie irae furoris eius.

29. *Carmelus*. Supra diximus cur tota Judea eo nomine compelleretur.

30. *Cum vestieris te coccino etc*. Ac si diceret nullis artibus, nullis vitiis poteris sortes tibi delinire atque placare. Satis patet unde sumatur metaphora.

[sequitur] **Caput 5**

BIBLIOGRAFÍA

1. Biblia

CHUNG, JIN MAN, *Gottes Weg mit den Menschen. Zur Verbindung von Christologie und Ekklesiologie in Matthäusevangelium*, Würzburg 2017, Echter, 469 [978-3-429-04317-9]

Esta publicación corresponde al contenido de una tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología Católica de la Universidad Ruhr-Bochum. Dejando constancia de que cumplir la voluntad de Dios es un tema que ya propuso Juan el Bautista, esta misma realidad, tal y como la enfoca el evangelista Mateo, es mejor describirla como *El Camino de Dios*. Este camino sólo puede ser recorrido bajo la guía del mismo Dios, corresponde al seguimiento de la voluntad divina en la propia vida, y supone que se cumple dicha voluntad. En esto hay una concordancia total con lo que se dice en el Antiguo Testamento. Para el evangelista Mateo la promesa de Dios, que fue anunciada por los profetas, se cumple en la persona y la obra de Jesús pero, de tal manera, que con Él no termina la historia de la salvación sino que aparece un nuevo comienzo de la misma. Es a través de la persona y la obra de Jesús como Dios se pone en comunicación con los seres humanos. Su designio universal de salvación incluye en primer lugar al pueblo de Israel, como pueblo elegido por Dios, y a través de él al resto de los pueblos hasta el fin del mundo. En el evangelio de Mateo se subraya lo cercano que está Dios de todo el mundo, incluidas las personas que menos parecerían merecerlo. Queda claro en sus páginas que la relación de Dios con el hombre, como Padre e hijo, no se limita a los bienaventurados que ya están en su seno, sino que incluye a quienes todavía viven sobre la tierra. El término Enmanuel fundamenta bíblica y teológicamente la Cristología del evangelista Mateo. Es precisamente este término el que da la pista que llevó a concluir a Mateo que el camino que recorrió el Padre

hasta Jesús es el camino que pretende recorrer hasta cualquier ser humano. Puesto que la voluntad de Dios es una voluntad salvífica, su camino hacia los hombres es consecuentemente un camino de salvación. Jesús no depende del apoyo humano, sino del de su Padre y dedica su labor a convocar a su seguimiento a hombres y mujeres, para que compartan el camino divino que guía su vida, de manera que acabe siendo también para ellos camino de salvación. De esta manera acabarán experimentando el perdón de Dios a través de la conversión, para convertirse a su vez en enviados, maestros e instrumentos de Dios y de su modo de enjuiciar la realidad. Con esta invitación Jesús busca capacitar a todo el mundo para llevar los hombres a Dios por la vía de la fidelidad a su propio camino divino personal. Todo esto está incluido en lo que conocemos como el seguimiento de Jesús. Con este enfoque de historia de la salvación Mateo presenta al lector una Cristología y una Eclesiología de corte narrativo. Este planteamiento muestra a Mateo como defensor de la genuina universalidad que da cumplimiento a las promesas de los profetas. La promesa final de Jesús, de permanecer con sus discípulos hasta el fin de los tiempos, confirma la promesa universal de salvación por parte de Dios, así como el enraizamiento de los fundamentos de la Iglesia en el pueblo de Israel.

[Miguel Gutiérrez]

HENNE, PH., *La Biblia y los Padres. Recorrido histórico sobre la utilización de las Escrituras en los primeros siglos de la Iglesia*, Zamora 2015, Monte Casino, 266 [978-84-96207-27-1]

El autor confía en que esta obra suya contribuya al mejor conocimiento del proceso de formación de la Biblia cristiana y de su interpretación durante los primeros siglos de la vida de la Iglesia. En ella se puede seguir la pista de cómo los autores cristianos de los primeros siglos se han servido de la Sagrada Escritura. Lo hicieron en instrucciones catequéticas, en meditaciones sapienciales, en controversias doctrinales y en el ejercicio de la predicación. Para un lector de la Biblia resulta especialmente importante conocer cómo se llevó a cabo la elaboración de los textos, quiénes son sus autores y cómo estos autores contribuyeron a la reforma redaccional que ha llegado hasta nuestros días. En los primeros siglos del cristianismo estos aspectos importaban bien poco. Lo verdaderamente relevante era que la exégesis bíblica estaba protegida por la acción de la Iglesia y esto hacía que el creyente no se planteara posturas críticas ni analíticas. La intervención de la Iglesia garantizaba al fiel en cuestión la validez del mensaje que recibía, que era lo que le importaba. Dentro de lo que es la exégesis patristica que se ha dado en la Iglesia, Philippe Henne distingue tres tipos: la exégesis cristológica, la exégesis eclesial o nupcial y la exégesis escatológica. Organiza su investigación en siete capítulos. En el primer capítulo analiza a los comentaristas de la Sagrada Escritura anteriores al año 150, con presencia especial del apóstol Pablo y de Atanasio de Alejandría. El segundo capítulo está dedicado a los comentarios de los apologistas de los primeros siglos, como el filósofo Justino, Ireneo de Lyon y Tertuliano. El tercer capítulo está centrado en lo que dio de sí la Escuela de Alejandría en el campo de la exégesis, con Clemente de Alejandría y Orígenes, con influencia clara en autores como Dídimo el Ciego, Eusebio de Cesarea o Juan Crisóstomo. El cuarto capítulo contiene todo lo relativo a los exegetas de Siria,

Palestina y Capadocia, con Efrén de Edesa, Gregorio de Nisa y Basilio el Grande. El quinto capítulo recoge el legado de la Escuela de Antioquía, con el añadido de que los antioquenos están a la altura de los mejores filólogos paganos, llegando a su cumbre con Diodoro de Tarso, Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia. El capítulo sexto está dedicado a las grandes síntesis latinas con Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona. El séptimo capítulo trata de la lectura de la Escritura en el mundo monástico, con referencia explícita al abad Pacomio, Basilio el Grande, Casiano y Gregorio el Grande. Esta obra tiene un gran valor pedagógico para quien quiera introducirse en el estudio de la exégesis bíblica de los Santos Padres, lo cual llevará inevitablemente a leer las obras originales de los grandes maestros que son citados en estas páginas.

[Miguel Gutiérrez]

LERSCH, M. y SCHEULE, R. M. (editores), *Tora und Evangelium. Grenzgänge zwischen Altem und Neuem Testament*, Würzburg 2017, Echter, 415 [978-3-429-04348-3]

Este libro es el fruto de un homenaje a Klaus Dorn, un profesor e investigador dedicado con entusiasmo al estudio de la Biblia, con especial apoyo al trabajo común entre judíos y cristianos. Como indica el propio título, las aportaciones que se contienen en él buscan pasillos de comunicación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Por eso dichas aportaciones están organizadas en tres secciones: la primera está dedicada a temas del Antiguo Testamento; la segunda está dedicada a esos *pasillos* entre ambos Testamentos, de los que se habla en el título; la tercera se centra en temas referentes al Nuevo Testamento. Entre los temas de más interés, destaca el de la misericordia divina en los textos del Antiguo Testamento, para contrarrestar la idea de un Dios puramente airado y hasta vengativo. Otro de los temas se centra en el valor que se da a la conciencia, también en el Antiguo Testamento, poniéndola en ocasiones como más valiosa que la mera obediencia a los mandatos divinos. Los puntos de convergencia y de divergencia entre la mística judía y la cristiana también son abordados de manera específica. Igualmente se hacen sugerencias concretas sobre la interpretación que se puede dar a los prodigios que se relatan en el Antiguo Testamento, sin que pierdan su carácter de signo para la fe. Tiene su lugar también el análisis sobre la relevancia que tiene la Biblia en el mundo postmoderno, así como la actitud de este último hacia el contenido tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Este punto de vista se completa con una cuestión que se plantea el autor de otro artículo en que se examina la relevancia concreta que tiene la Biblia para el hombre actual. No falta el planteamiento de quien combate las corrientes de opinión de los nuevos tiempos, que se caracterizan por someterlo todo (también la Biblia) a evaluación, a utilidad o a valoraciones de tipo relativista. Al abordar el posible enfrentamiento entre la Ley y el Evangelio se constata que su relación mutua no puede resolverse por la simple vía dialéctica. En otro estudio se analiza el título *Rey de reyes*, ampliando la investigación de dicho título a todo el antiguo Oriente, incluyendo el Imperio Asirio y el Imperio Persa. La profundización en el tema de la amistad, así como en el de una ascesis bien entendida, proporciona un pasillo amplio hacia la Filosofía, la Literatura y la Historia de las Religiones. En este tema se subraya el modo

excelso en que Jesús supo vivir esta armonía entre la amistad y la ascesis bien entendida. Un puesto especial tiene entre estos trabajos uno sobre María Magdalena, no tanto como *apostola apostolorum*, cuanto como objeto que ha sido de investigación en los últimos años, a cargo de científicos y científicas. El último de los estudios está dedicado al amor a los enemigos, no sólo en su contenido habitual, sino teniendo en cuenta también las consecuencias políticas que pueden derivar de su puesta en práctica. Con todo lo dicho salta a la vista que este volumen de homenaje a un gran biblista, va a ser de gran utilidad para quienes se interesan por temas judeo-cristianos de la Sagrada Escritura y el diálogo interreligioso.

[Miguel Gutiérrez]

MARTÍN GARZO, G., *No hay amor en la muerte*, Barcelona 2017, Destino (Áncora y Delfín), 204 [978-84-233-5176-3]

Una novela sobre el conocido tema del sacrificio de Isaac puede sorprender por su belleza o por su capacidad para el asombro intelectual. El autor, reconocido literato vallisoletano con diversos reconocimientos como novelista, logra ambas reacciones: sorpresa por la belleza y aquel asombro intelectual que está en el origen de toda filosofía. La historia bíblica es narrada de nuevo, entrelazando a partir del relato de Génesis, otras fuentes, apócrifas o heterodoxas, reales o inventadas, a las que se hace referencia (p. 207). Este es un libro de una profunda espiritualidad, de gran calidad literaria, de bella edición. El tema de que trata no es secundario ni para la teología ni para la filosofía pues probablemente, como sostenía hace años F. Hinkelammert, el sacrificio de Isaac, y no el Edipo de Sófocles y de Freud, es el verdadero mito fundador no sólo de la religión judeo-cristiana sino de la entera civilización euro-occidental. ¿Cómo entender si no, conceptos esenciales teológico-filosóficos como son entrega, sacrificio, redención, culpa, temor de Dios y otros?

[Camilo Salvany de Palou]

2. Teología fundamental

GRAULICH, M. y WEIMANN, R. (editores), *Deus caritas est. Porta di Misericordia* (Atti del Simposio Internazionale in occasione del decimo anniversario della pubblicazione. Roma, 19-20 novembre 2015), Ciudad del Vaticano 2016, Vaticana (Libreria editrice), 251 [978-88-209-9762-5]

En este volumen se contienen los trabajos de las dos primeras jornadas de este simposio internacional, dedicados al estudio y a la profundización de la encíclica. Los primeros ocho trabajos versan sobre temas aislados relacionados con el contenido de la encíclica. Así se encuadra ante todo el documento en el contexto del conjunto del pontificado del papa Benedicto XVI. Se contextualiza luego el ejercicio del amor en la enseñanza papal. También se contempla la contextualización de esta encíclica en el conjunto de la obra de Joseph Ratzinger. La perspectiva y el concepto de verdad en la *Deus caritas est* es objeto de un estudio específico apropiado. Igualmente se analiza la doble presencia de eros y ágape en el docu-

mento pontificio. No podía faltar un análisis especial dedicado al martirio como supremo testimonio del amor. El último de los estudios de la primera parte del volumen compara la *Deus caritas est* con la *Misericordiae vultus* del papa Francisco, subrayando cómo ambos documentos están fuertemente centrados en el tema del amor. En realidad se destaca cómo amor y misericordia en el fondo son la misma realidad, a pesar de las características específicas de cada una de las dos, por formar parte de un todo inseparable que testimonia la plenitud de la revelación cristiana, como queda expresado en la expresión neotestamentaria de que *Dios es amor*. En ambos documentos se comprueba cómo se defiende el primado en la fe del binomio amor-misericordia, sobre todo en un tiempo que parecía haber olvidado lo importante que es en la revelación cristiana. En realidad con el amor misericordioso se sitúa la persona en la esencia indiscutible del Evangelio. La segunda parte del volumen está dedicada a la recepción y perspectiva de la encíclica en los diversos continentes. Las consideraciones están dedicadas, una a África, otra a América Latina, otra a Asia, otra a Europa y la última a los Estados Unidos y Australia. Este simposio internacional constituye así un homenaje válido a la encíclica *Deus caritas est*, en el décimo aniversario de su publicación.

[Miguel Gutiérrez]

MUSHIPU, D., *L'Eucharistie, lieu de déploiement des récits de vie*, Paris 2017, Parole et Silence, 154 [978-2-88918-731-7]

Este estudio hace alusión al gran paso dado por el Concilio Vaticano II cuando recomienda que se cuente con las ciencias humanas a la hora de presentar la teología. Por ello en estas páginas se recurre a relatos personales que puedan ayudar al lector a encontrar su identidad cristiana en la celebración de la Eucaristía. Entre las ciencias humanas que pueden ayudar en este empeño se debe contar especialmente con la sociología, la antropología y la psicología. Con esta ayuda prestada por los logros de las ciencias humanas el fiel cristiano puede obtener una nueva comprensión de los misterios de la fe. Igualmente dichas ciencias proporcionan herramientas metodológicas útiles en el intento de comprender las relaciones entre Dios y los hombres. El punto común en el que coinciden las ciencias humanas con la teología es precisamente que ambas tienen como objeto de estudio al hombre concreto, que es un asunto primordial de las ciencias humanas, tales como la sociología, la filosofía, la psicología y el psicoanálisis. Por su parte todo lo que aporta la teología manifiesta que abarca también al hombre como objeto de estudio y, con el añadido de que le interesa el hombre tal como está situado en la historia. Esto es así porque el hombre es el sujeto a cuyo servicio deberían estar dedicadas la Iglesia y el cristianismo. Este hombre concreto, tal y como se manifiesta en la historia, no puede ser conocido adecuadamente sin la colaboración de las ciencias humanas. Todo este planteamiento es el que lleva al autor a utilizar una metodología propia de las ciencias humanas, a base de historias de vida que ayuden a comprender mejor la Eucaristía. Sólo después de presentar estos relatos personales se introduce el autor en el tema de la Eucaristía. A partir de este momento se describe lo que significa en nuestros días la Eucaristía para la gente y para la Iglesia. En este punto sirve de apoyo el relato de los discípulos de Emaús, puesto que en él se dan cita el Cristo eucarístico y la historia personal del

creyente. Con ello el fiel se acerca a la Eucaristía como a una realidad viva y no como si se tratara meramente de un relato teórico. Con ello se experimenta una nueva identidad tanto personal como comunitaria, que será la identidad cristiana o la identidad en Jesucristo.

[Miguel Gutiérrez]

RUSCONI, G. E., *La teología narrativa di papa Francesco*, Bari-Roma 2017, Laterza, 153 [978-88-581-2874-9]

El autor intenta salir al paso de una opinión que afirma que el papa Francisco solamente tiene una posición fuerte en pastoral pero que es débil en doctrina. Se dedica a mostrar lo que él llama teología narrativa del papa Francisco, que sería una teología nueva y potente al mismo tiempo y no precisamente una teología a base de posiciones doctrinales confusas o inadecuadas, incluso erróneas. Una de las expresiones en las que se manifiesta esta teología suya tan personal es en la afirmación de que todos somos pecadores, pero que siempre estamos perdonados o siempre podemos serlo. Su forma de expresarse equivale a una reinención semántica y a una expresividad emotiva que van acompañadas de flexibilidad conceptual. El resultado es que utiliza un lenguaje rico en metáforas, muy emparentado con el estilo de las parábolas evangélicas. El papa, con sus planteamientos, intenta ayudar a salir a flote a la Iglesia en situaciones en las que las doctrinas tradicionales son transgredidas sistemáticamente. Con su actitud es preciso reconocer que hace una apuesta muy arriesgada. Al hablar de pecado parece que se hace comprender por creyentes y no creyentes, porque insiste más en la fragilidad humana que en su maldad. Para el papa la laicidad no es precisamente la mejor muestra de la madurez de la humanidad. Más bien la considera como un resultado deplorable de la ilustración. En todo su pensamiento resaltan el primado de la gracia y la temática de la misericordia. La propia Conferencia Episcopal Italiana considera la perspectiva teológico-pastoral del papa Francisco, asentada sobre el primado incondicionado de la gracia, la madurez gradual en la evolución de la fe y el discernimiento tanto personal como comunitario. En estas páginas el autor centra su atención sobre todo en el enfoque comunicador propio del papa Francisco, que se expresa sobre todo en sus intervenciones orales. Está claro que no acepta la teología que intenta resolver los problemas aplicando normas generales o sacando conclusiones excesivas de algunas reflexiones teológicas. El papa Francisco parece buscar una posible reciprocidad cognitiva entre laicidad y religión que, hoy por hoy, parece un objetivo inalcanzable.

[Miguel Gutiérrez]

3. Teología dogmática

CACCIAPUOTI, P., *La natura del peccato originale. Tra Paolo di Tarso e Agostino d'Ippona*, Milán 2017, Ancora, 303 [978-88-514-1954-7]

La presente obra de un capuchino, profesor de Antropología teológica en la Facultad de Teología de la Italia meridional de Nápoles, pretende responder a tres

preguntas fundamentales: 1. ¿en qué consistió el pecado original?; 2. ¿cuáles fueron sus consecuencias para la vida de los hombres?; 3. ¿cómo liberarse de ellas?

La respuesta a estas cuestiones se realiza a través de un recorrido en cuatro etapas, que marca la estructura interna de la obra. Veamos cada una de ellas:

La primera parte realiza un análisis de los textos paulinos, donde se pone de relieve el optimismo de Pablo. En efecto, el misterio pascual ha provocado como efecto más notorio la renovación completa de la naturaleza humana, permitiendo al Apóstol proclamar la victoria de la gracia contra el pecado. Las cartas estudiadas son las dos a los Corintios, Gálatas, Romanos, Filipenses, Colosenses y Efesios.

La segunda parte analiza algunos apócrifos del Antiguo Testamento que ponen el acento en el mal imperante y en la persistencia de los pecados, dentro de un marco global de pesimismo antropológico. Dichos apócrifos estudiados son el Apocalipsis de Moisés, la Vida de Adán y Eva, el cuarto libro de Esdras y el Apocalipsis siríaco de Baruc.

En la tercera parte se realiza un recorrido por la exégesis moderna en lo referente a la cuestión de los orígenes del pecado, especialmente Gen 3, aludiendo a cuatro autores muy significativos: D. Bonhoeffer, G. von Rad, A. Wénim, J. Blenkinsopp.

La cuarta parte afronta la primera sistematización de esta problemática del pecado original por parte de San Agustín, atendiendo a su visión claramente pesimista de la situación real y fáctica en la que se encuentra el ser humano. Se trata de la teología que, prácticamente sin reservas, y a juicio del autor, ha llegado hasta nuestros días. Fundamentalmente se atiende a la exégesis agustiniana de Gen 1-3 y a la polémica antipelagiana.

Tenemos que subrayar la creatividad de la parte conclusiva de esta obra, donde se adjetivan los acentos fundamentales de cada uno de los cuatro recorridos realizados. Pablo es entendido como el creador de una metafísica de la naturaleza redimida; los apócrifos son caracterizados como escritos obsesionados por la culpa; la exégesis contemporánea apunta al desequilibrio de los sentimientos humanos y Agustín es interpretado como el creador de la metafísica de la naturaleza humana corrompida.

Por último, es interesante apuntar que esta obra está prologada por el arzobispo de Chieti y Vasto, Bruno Forte, reconocido teólogo napolitano, especialmente relevante por su obra *La Simbólica eclesial*.

[Serafin Béjar Bacas]

FÉDOU, MICHEL, *La voie du Christ. III. Évolutions de la christologie dans l'Occident latin d'Hilaire de Poitiers à Isidore de Séville (IV^e-VII^e siècle)*, Paris 2016, Cerf (Cogitatio fidei), 615 [978-2-204-10918-5]

De esta obra monumental, que va consolidándose como referencia, nos hicimos eco en ATG 71 (2008) 351 y en ATG 76 (2013) 362-363. Es éste un libro de historia de la teología, un libro de patristica y un libro de teología actual. En los cuatro siglos de que trata (IV-VII) hubo una evolución cristológica ritmada, y muchas veces sobresaltada, por los cambios políticos y fermentada por las transformaciones culturales, tanto en Italia como en la Mauritania tingitana y setifiense, la

Galia y la Hispania postromanas. La muerte de san Agustín marcó un “tournant” de la evolución teológica entonces centrada en el debate sobre la universalidad de la salvación y sobre el monofisismo. La tarea de poner de manifiesto toda la calidad de aquel debate y su pertinencia para hoy es la segunda dimensión del trabajo del consagrado teólogo jesuita del Centre Sèvres de París. Después de haber tratado sobre “el camino de Cristo” los padres apostólicos y apologetas (I) y la patrología griega (II), este volumen III se consagra a la evolución cristológica occidental vista en Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, Vicente de Lérins, el papa León magno, Boecio, Casiodoro, Fausto de Riez, Cesáreo de Arles, el papa Gregorio magno y finalmente Isidoro de Sevilla, entre otros. Las conclusiones (26 páginas al final) abordan distintas perspectivas sobre apologética, dogmática, espiritualidad y sobre otros debates eclesiales internos, así como los debates con otras creencias y las mutaciones culturales que influyeron en la formulación cristológica. Éste es un libro esencial para la historia de la teología. “El ‘camino de Cristo’ se convierte en una muestra contundente del carácter absoluto del cristianismo (...) que sólo nos es posible detectar en una forma de verdad sinfónica, es decir en una ineludible policromía de lenguajes y expresiones literarias (...) por la sencilla razón de que lo Universal no puede ceñirse, a juicio de nuestro autor, a una fórmula inequívoca” escribió en ATG el autor de la reseña del primer volumen en 2008. La preocupación por la salvación universal en el Cristo es el eje que recorre esta obra. Nunca pudo ser más actual esta problemática que en nuestro tiempo. La solidez de Fédou, inscrito ya en la gran línea de Grillmeier, de Lubac, Moingt, Ortiz de Urbina, Pelikan y Sesboüé, entre otros, pone de relieve lo permanente en la evolución históricamente condicionada de los dogmas. Una breve bibliografía bien seleccionada y un índice onomástico de autores antiguos completan útilmente el libro.

[Camilo Salvany de Palou]

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. M., *Las Iglesias Orientales Católicas. Su nuevo contexto e identidad eclesial*, Barcelona 2017, Centre de Pastoral Litúrgica, 387 [978-84-9805-979-3]

Los problemas ecuménicos en el Oriente cristiano siempre han encontrado una piedra en la que tropezar: las Iglesias Orientales Católicas. El concepto excesivamente territorial de las Iglesias Ortodoxas ha visto en ellas durante siglos una especie de intromisión inaceptable de la Iglesia de Roma en los territorios en los que están asentadas desde los primeros siglos del Cristianismo. Esta actitud no la han abandonado del todo ni siquiera en estos tiempos en que hay comunidades ortodoxas establecidas en un Occidente atendido religiosamente por el patriarcado Romano. No es fácil saber si ignoran la historia de las Iglesias Orientales Católicas o prescinden de ella, ya que no son fruto de un expansionismo colonialista por parte de la Iglesia de Roma, sino más bien un conjunto de movimientos de unión a la sede de Pedro por parte de comunidades orientales disconformes con el cisma que mantiene separadas a las iglesias ortodoxas y católicas, primero desde el siglo V y luego a partir del siglo XI. Es precisamente en este punto donde se sitúa la importancia del estudio realizado por José Manuel Fernández en relación con las Iglesias Orientales Católicas. Quien lea este libro no podrá ya aducir desconoci-

miento de la historia de estas comunidades, a las que se ha llegado el autor con profundo respeto, con el deseo de conocerlas a fondo y apreciarlas en lo que son y en lo que valen. El contenido está organizado de manera tan pedagógica que lo hace especialmente útil, no sólo como libro de lectura sino también como libro de consulta. Se empieza por mostrar los orígenes y el *status* eclesial de las Iglesias Orientales Católicas, catalogándolas según las tradiciones de Oriente y su estatuto jurídico. A continuación se describen las tradiciones rituales de cada una de las 23 Iglesias, con una explicación especial para cada una de ellas, complementada con una bibliografía específica en el caso de cada Iglesia. Como aportaciones finales se tratan los temas de emigración, tareas e identidad en el seno de las Iglesias Orientales Católicas. Por si todavía no estuviera suficientemente documentado el contenido, se añade como colofón una bibliografía genérica y específica de consulta, capaz de satisfacer el planteamiento más exigente a la hora de completar conocimientos sobre todo lo expuesto en este estudio. No cabe duda de que esta publicación puede ser un excelente instrumento en aras de un ecumenismo que no busque solamente purezas doctrinales, sino el rastro de Cristo en las Iglesias de Oriente, también en las Iglesias Orientales Católicas, tantas veces menospreciadas cuando se les ha aplicado el término despectivo de *uniatas*.

[Antonio M. Navas]

FLETCHER-LOUIS, C. *Jesus monotheism. Christological Origins: The Emerging Consensus and Beyond* (v. 1), Cambridge 2016, James Clarke & Co, 366 [978-0-227-17578-1]

El autor de esta obra, doctorado por la Universidad de Oxford, es el fundador, y “principal” desde 2012 del Westminster Theological Centre. Fletcher-Louis presenta un proyecto en cuatro volúmenes sobre la cristología de los orígenes del cristianismo, que puede ser consultado en una web dispuesta con tal objeto: www.JesusMonotheism.com

El conjunto de la obra se sostiene en dos ideas fundamentales. La primera de ellas hace referencia a la mostración de cómo, en las Escrituras de Israel, y para el judaísmo del siglo I, el único Dios se ha revelado ya a sí mismo como un Dios que puede encarnarse y concentrar la manifestación de sí mismo, aún de modo escandaloso, en lo humano. La segunda idea fundamental expresa que, en la atmósfera de este judaísmo monoteísta, el Jesús histórico pudo entenderse a sí mismo como el Hijo del Padre; a saber, como alguien que de modo único estaba incluido en el misterio del Dios uno. La novedad, por tanto, radicaría en este específico monoteísmo de Jesús.

El autor nos dice que estas afirmaciones no suponen la vuelta a un estadio de inocencia crítica dentro de la investigación realizada en los últimos años sobre los orígenes del cristianismo, así como de los estudios sobre el judaísmo. Muy al contrario, en la obra se nos propone una tercera vía entre aquella que, bajo la forma de crítica histórica, acaba desmantelando el dogma cristiano como una mera ficción y la que defiende de modo reaccionario y conservador una suerte de positivismo del dogma cristiano.

Esta primera obra hace una sistematización de la investigación actual de manera que pueda servir para poner las bases de un nuevo paradigma. En concre-

to, se ponen en pie los convincentes argumentos de Larry Hurtado y de Richard Bauckham sobre la existencia de una muy temprana y desarrollada cristología. Al mismo tiempo, se exploran los caminos en que estos citados autores no han sido capaces de contar satisfactoriamente con algunos de los datos más relevantes de las fuentes primarias.

Este primer volumen se estructura en siete capítulo, a saber: Orígenes cristológicos: una introducción al consenso emergente; Objeciones no convincentes y el apoyo para el emergente consenso; La forma de la cristología neotestamentaria: cuestiones y discusiones problemáticas; Los orígenes de la cristología del Nuevo Testamento; Las similitudes de Enoch y un mesías divino judío; El rey, el mesías y el culto del soberano; ¿Un divino y glorioso Adán adorado en el judaísmo precristiano?

[Serafin Béjar Bacas]

4. Teología moral. Teología práctica

AHREN, K., CLARK, M. J., HEYER, K. E. y JOHNSTON, L. (editores), *Public theology and the global common good. The contribution of David Hollenbach, SJ*, Maryknoll (Nueva York) 2016, Orbis, 190 [978-1-62698-202-4]

David Hollenbach tituló intervención como presidente de la *Society of Christian Ethics* en 1996 con esta expresión: “Social Ethics under the Sign of the Cross”. Y esto puede resultar paradójico para un teólogo moral que busca el discurso moral más adecuado para una sociedad pluralista como es la americana donde él vive. Meghan J. Clark ha mantenido ese título de 1996 para el capítulo introductorio elaborado por ella para este libro homenaje (págs. XV-XXVIII). En él parte de la versión que elabora Hollenbach de la teoría de la justicia: justicia como participación (pensando en primer lugar en los excluidos). Esa es la consecuencia de la universalidad de los derechos humanos, otro de los referentes de su pensamiento. Además en una sociedad globalizada es preciso ampliar el concepto clásico de bien común para hablar de bien común global. Y todo ello es el trasfondo donde elaborar una teología pública como forma de presencia cristiana en una sociedad plural, que no quiere actuar de forma sectaria y fundamentalista, pero tampoco plegarse acríticamente (como hacen otras teologías) a una realidad tan marcada por la injusticia como es la nuestra.

Este es el marco en que se ha venido moviendo la actividad docente y académica de David Hollenbach durante 40 años, siempre afrontando el reto de conjugar lo universal y lo particular, el pluralismo dominante con la identidad cristiana. Si hay un término que atraviesa toda su obra teológica es el de conflicto, sobre todo el conflicto entre bienes morales y entre obligaciones morales. Desde esa perspectiva Hollenbach ha abordado innumerables temáticas, que figuran en su producción científica.

Ahora sus alumnos de doctorado han querido obsequiarle con el homenaje de este libro, cuya publicación viene a coincidir con el 30 aniversario de la carta pastoral de los obispos norteamericanos sobre *Economic Justice for All*, en la que tan perceptible es el eco de las ideas de Hollenbach. Los quince trabajos

reunidos en este volumen tienen una doble orientación: de una parte, mostrar la riqueza del pensamiento moral de este maestro en campos muy diversos; pero además explicar cómo esos temas sobre los que Hollenbach publicó siguen siendo objeto de debate e investigación. Más allá de estos puntos en común, los contenidos de este libro son muy diversos porque responden a la multiplicidad de campos en que sus alumnos se mueven. Y han sido agrupados en torno a cuatro temas cultivados por Hollenbach: justicia como participación, derechos humanos, bien común global, teología pública.

[Ildefonso Camacho Laraña]

BERTEN, I., *Les divorcés remariés peuvent-ils communier? Enjeux ecclésiaux des débats autour du Synode sur la famille et d'Amoris laetitia*, Namur (Bélgica) 2017, Jésuites (éditions), 365 [978-2-87299-303-1]

En el fondo este estudio acaba incidiendo sobre la autoridad del magisterio en la Iglesia católica porque, si se cambia la doctrina en un punto delicado como éste, inevitablemente se cambia también la doctrina que la sustenta. Todo debido al eco profundo producido por el Sínodo sobre la Familia, tanto en las comunidades eclesiales, como en los medios de comunicación. Por esto el autor más que fijarse en las consecuencias pastorales del sínodo, analiza sobre todo el papel que juega la autoridad del magisterio así como la importancia de la ética en el discurso doctrinal y pastoral de la Iglesia. Porque, tanto el tema del sínodo, como la forma de tratarlo, según la opinión del autor, van a tener una profunda repercusión en el futuro de la Iglesia Católica. Para examinar con mayores garantías todo lo que ha desencadenado la publicación de la *Amoris laetitia*, Ignace Berten se hace eco de las diversas posiciones que ha suscitado, sin deformarlas ni simplificarlas. Eso sí, reconoce que él, como persona, es de la opinión de que la Iglesia Católica tenía la necesidad de cambiar en relación con los problemas de la familia, lo cual es reconocer que no se considera persona neutral en lo concerniente a las polémicas que se han suscitado o se puedan suscitar. Aunque no ha podido consultar exhaustivamente todas las opiniones vertidas sobre este asunto, ha procurado tener en cuenta las que ha considerado como más significativas. Los temas más candentes del sínodo fueron la anticoncepción (con la posible revisión de la *Humanae vitae* en el trasfondo), la acogida en el seno de la Iglesia de los divorciados que se volvieron a casar y todo lo relacionado con la condición homosexual, teniendo en cuenta que los debates más apasionados y violentos se han producido en el tema de los divorciados que volvieron a casarse. A pesar de la opinión excluyente de Juan Pablo II, ya existían iniciativas pastorales discretas en la Iglesia católica, que eran precursoras de lo que ahora se afirma en la *Amoris laetitia*. Porque ya hace años que existe una sensación de malestar generalizado en el seno de la Iglesia católica por el hecho de no ser capaz de dar una solución aceptable a un fenómeno tan extendido entre los fieles. Son muchos los que piensan que está en juego la credibilidad de la Iglesia cara a la cultura contemporánea. El problema reside en que, entre los padres del sínodo, los hay que creen que cambiar la disciplina no significa cambiar la doctrina, mientras que otros opinan que cambiar la disciplina comporta inevitablemente un cambio en la doctrina que la sustenta. El autor es de esta última opinión y plantea una *desinfalibilización* de las declaraciones del

magisterio al respecto, para poder cambiar las bases sobre las que se sustenta este problema. Esto llevaría consigo el cambio de doctrina en otros temas sensibles como la problemática de la homosexualidad, el posible acceso de las mujeres al ministerio presbiteral, las cuestiones de la contracepción y las de género. Con su aportación Ignace Berten ofrece posibilidades para que la Iglesia Católica sea capaz de abordar cambios sensibles en los temas delicados a los que se hace alusión, así como en otros temas de importancia, también bloqueados por una cierta *infalibilización* de los mismos.

[Miguel Gutiérrez]

GARRIGUES, J. M. y THOMASSET, A., *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris laetitia*, Paris 2017, Cerf, 170 [978-2-204-12596-3]

Posiblemente este libro sea un ejemplo aislado, que sería de desear que se produjese en más ocasiones, de cómo la teología puede ayudar a los pastores de la Iglesia a resolver problemas de gran complejidad técnica, asesorándose de expertos en la materia correspondiente. Esto lo entendieron muy bien los obispos del concilio de Trento (bastante deficientes en teología), que convocaron a los mejores teólogos del momento para ser asesorados por ellos en los problemas más arduos, dando como resultado un concilio fundamental, cuyo influjo ha llegado hasta el concilio Vaticano II, que ha tomado el relevo, dejando casi a un lado el concilio Vaticano I, que no pudo concluirse por la toma de Roma en el movimiento de unificación de Italia. En este caso son dos los teólogos que se han ofrecido a aclarar las iniciativas morales y pastorales del papa Francisco a cuatro cardenales desconcertados por considerarlas en contradicción con las que tuvo en su momento el papa Juan Pablo II. Son dos teólogos de tradiciones teológicas diferentes, que han trabajado este asunto en común: uno es dominico y el otro jesuita. El dominico es experto en teología dogmática, mientras que el jesuita lo es en teología moral. Ambos comparan la *Amoris laetitia* del papa Francisco con la *Veritatis Splendor* del papa Juan Pablo II, mostrando que ambos documentos no se contradicen sino que se complementan entre sí. Su estudio del tema llega hasta el detalle de responder a cada una de las cinco preguntas planteadas al papa por los cuatro cardenales, con respuestas seriamente fundamentadas. Su trabajo se completa mostrando a través de la *Amoris laetitia* todo lo que se encuentra implícito, y por tanto sin explicitar, en la *Veritatis splendor*. Los dos teólogos están de acuerdo en que una moral flexible es más exigente y más fiel al Evangelio que una moral rígida. Con este trabajo prestan un gran servicio a la Iglesia en un tema extraordinariamente delicado, planteado con poca corrección por cuatro cardenales inquietos.

[Miguel Gutiérrez]

IRWING, K. W., *A Commentary on Laudato si'. Examining the Background, Contributions, Implementation, and Future of Pope Francis's Encyclical*, Nueva York 2016, Paulist, 272 [978-0-8091-5319-0]

A pesar del título, este libro es algo más que un comentario a la encíclica *Laudato si'*. Quizás es el subtítulo el que refleja mejor su contenido con esos cuatro

elementos que se enumeran en él y que responden a los cuatro capítulos en que el libro está dividido.

Que la encíclica no nace de cero sino que tiene un largo trasfondo histórico (*Background*) es la conclusión de quien lee el capítulo primero. En él se hace una larga enumeración de documentos oficiales de la Iglesia donde el tema ecológico aparece, ya desde Juan XXIII, pero con una atención y una extensión manifiesta en relación con Juan Pablo II. Pero al autor le interesa, de acuerdo con la misma postura del papa en la encíclica, poner de relieve la cantidad de documentos episcopales que menciona Francisco: no solo por la riqueza y variedad que sus contenidos aportan al texto papal, sino porque los considera una muestra de esa colegialidad episcopal que tanto le gusta promover. El carácter práctico de este Papa le lleva a dejar de lado los debates que sobre la colegialidad han surgido durante el posconcilio y que se alentaron con la publicación de la *Apostolos suos* de Juan Pablo II y las manifestaciones del cardenal Ratzinger, en ambos casos limitando el alcance y el sentido de la vía colegial que el Vaticano II tanto reafirmó.

El capítulo segundo pretende entresacar las principales contribuciones que ofrece el documento papal (*maior themes*): desde la dimensión teológica, que lo recorre del principio al final a pesar de estar dirigido a gente de toda condición y creencias, y el principio de sacramentalidad, hasta el cuidado, el cambio climático, el derecho a la vida y el derecho a vivir. Como introducción a este recorrido se analiza el título escogido y los destinatarios, y se hace también una breve presentación de lo que es esencial en cada capítulo.

Si el capítulo segundo ha querido ayudar a comprender la visión de los problemas actuales relativos al medio ambiente, el capítulo tercero (*Implementatio*) pretende pasar al juicio ético y, sobre todo, a la acción. El autor tiene la habilidad de seleccionar hasta diez temas de muy distinto carácter, todos ellos contenidos en la encíclica y no en un solo pasaje. Porque se busca relacionar elementos que no siempre el texto relaciona pero que pueden enriquecerse entre sí: por ejemplo, enseñanza y diálogo, ecología y migraciones, o la relación entre práctica religiosa, trabajo y descanso; y también otros que reaparecen en distintos momentos, como son el libre mercado y el sistema capitalista, la reflexión sobre la tecnología y su incidencias sobre el pensamiento humano, o la relación entre la economía y la política.

El capítulo último pretende ir más allá de la encíclica (*Beyond*). Parte del convencimiento de que un documento de este tenor no cierra los temas ni dice una palabra definitiva sobre ellos, sino que más bien abre caminos y suscita nuevas cuestiones. Con esta perspectiva abre el autor algunos temas que cree merecen ser abordados desde la encíclica para una ulterior profundización. Tres se desarrollan: la necesidad de ir hacia una teología más comprehensiva e interconectada después de un proceso de fragmentación de la teología que ha servido para empobrecerla, la conveniencia de mejorar la relación entre papado y episcopado, el desarrollo de la espiritualidad y el diálogo entre las distintas tradiciones religiosas.

La recomendación final de autor —se trata de un texto no sólo para la lectura y el estudio, sino también para ser rezado— está en el origen de este libro. Irwing se presenta como sacerdote americano (las preocupaciones propias del mundo norteamericano afloran con cierta frecuencia en el texto y en el relieve que se concede a ciertos puntos), pero también como un teólogo: un hombre que celebra la liturgia y predica regularmente, pero que además ha enseñado en la Catholic

University of America durante más de 30 años. El teólogo y el pastor se dan la mano en las páginas de este libro.

[Ildefonso Camacho Laraña]

LYNCH, R. J., *Care: An Analysis*, Lovaina-París-Bristol 2016, Peeters, 303 [978-90-429-3249-4]

Hay que subrayar el término *Analysis* que figura en el título del libro, porque si algo destaca en él es el rigor analítico con que procede la autora. Y no es malo que sea así en relación con un concepto hoy tan difundido como el de *cuidado*, del que se hace frecuentemente un uso no exento de ambigüedad. El objetivo de este análisis es llegar a un concepto de cuidado que sea, a la vez, claro y plausible; y la autora quiere aquilatar qué entiende por plausibilidad en este contexto indicando los presupuestos que asume (el más importante, la posibilidad de ser argumentado de modo convincente para otros seres racionales).

Su concepto de cuidado es definido con precisión: “la efectiva promoción de algunas o todas las condiciones necesarias para el desarrollo personal del que es objeto de cuidado, y solo en beneficio de este” (pág. 14). Para llegar a esta definición se ocupa en la primera parte de estudio de cuatro autores significativos que han trabajado el tema, y dedica la segunda parte a precisar distintos aspectos de la definición que ella propone.

La autora no quiere ocuparse de la ética de cuidado, sino del cuidado en sí. Pero no puede ignorar que ha sido en el ámbito de la ética donde el término cuidado se ha desarrollado mucho. Por eso toma como punto de partida a una autora, a la que presenta como psicóloga moral: Carol Gilligan. Con sus estudios empíricos ella ha ejercido un influjo innegable sobre todos los que luego se han dedicado a la ética del cuidado. De estos selecciona tres: Nel Noddings, Daniel Engster y Eva Feder Kittay. Y justifica la selección: más que hacer un recuento exhaustivo de autores y corrientes, le interesa centrarse en algunos representativos y que den pie para un diálogo enriquecedor entre ellos.

A la hora de formular su propio concepto de cuidado, Lynch se siente más cercana de Kittay. De ahí su interés por mostrar que su propia propuesta enriquece especialmente la de esta última autora. Lo hace después de un estudio comparativo de los tres, buscando tanto sus puntos de coincidencia como sus divergencias. A partir de ahí procede a precisar el contenido de su definición. Y lo hace en cuatro momentos. Primero, subraya la importancia del término “condiciones” para que cada uno acceda a su desarrollo, por el objeto del cuidado no es el desarrollo mismo. Aborda, en segundo lugar, el término “desarrollo” (que nos parece la mejor traducción del original, *flourishing*): aquí el debate es con la obra de Douglas Rasmussen, al que corrige su enumeración de los bienes genéricos, objetivos y subjetivos, para el desarrollo de la persona y los reduce a cuatro, también rigurosamente definidos (salud, elección, conocimiento, placer). Un paso más le lleva a exponer en qué sentido el cuidado es una “práctica”. Entra en diálogo entonces con Rawls y con MacIntyre, para finalmente optar por una visión más cercana a la de Thomas Schatzki. El último capítulo aborda dos cuestiones muy realistas en relación con la práctica del cuidado: la parcialidad y el paternalismo.

Como se ve Roxanna Jesse Lynch ha hecho un análisis muy riguroso de autores, muy escrupulosamente seleccionados, buscando lo mejor de cada uno para incorporarlo a su propia síntesis. Este afán de armonía entre la dimensión analítica y la creativa es, sin duda, un valor muy destacable de la obra.

[Ildefonso Camacho Laraña]

O'BRIEN, D. J. y SHANNON, TH. A. (editores), *Catholic Social Thought. Encyclicals and Documents from Pope Leo XIII to Pope Francis*, Maryknoll (Nueva York) 2016, Orbis, 688 [978-1-62698-199-7]

Esta selección de documentos de la Doctrina Social de la Iglesia se ha hecho ya clásica, gracias a las sucesivas ediciones que ha ido conociendo desde 1992, cuando se publicó la primera con ocasión del centenario de la primera gran encíclica social, *Rerum novarum*. Y todavía tuvo un precedente inmediato en 1978 con la publicación de *Renewing the Earth*. La tercera edición revisada que ahora ve la luz es una muestra de los avances producidos en la Doctrina Social de la Iglesia, aunque solo sea por la cantidad de documentos publicados por las instancias supremas de la Iglesia en estas últimas décadas (desde el concilio Vaticano II).

Los catorce documentos incluidos en este volumen van precedidos de una introducción general que resumen cómo el pensamiento social se ha ido configurando en la historia de la Iglesia, quedando claro que siempre ha venido condicionado por la problemática del momento, por las formas de relación entre la Iglesia y la sociedad y por las visiones sobre inserción del individuo en la sociedad. Esa larga historia desemboca en lo que se conoce como doctrina social de la Iglesia, ya en el siglo XIX.

La serie de documentos publicada se inicia con los dos clásicos, *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno*, todavía con un inconfundible eco de la sociedad preindustrial, y que representan un largo periodo de tiempo en que el pensamiento de la Iglesia quedaba muy marcado por una cierta nostalgia de un pasado ya irrecuperable. Las dos encíclicas de Juan XXIII se incluyen luego como “Doctrina Social de la Iglesia en transición”. Se abre con ellas el camino al giro que supone el concilio Vaticano II, del que se incluye ahora *Gaudium et spes* como la expresión más elocuente de ese giro en la concepción de la sociedad y de la presencia de la Iglesia en ella. De Pablo VI no solo se incluyen los dos textos más clásicos (*Populorum progressio* y *Octogesima adveniens*), sino también el documento del sínodo de 1971 *La justicia en el mundo* y la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (que son dos hitos relevantes en el progreso de la Doctrina Social de la Iglesia, aunque no siempre se incluyen en publicaciones como esta). La etapa posterior incluye las tres encíclicas sociales de Juan Pablo II, la *Caritas in veritate* de Benedicto XVI y la *Laudato si'* de Francisco.

El conjunto se presenta marcado por un delicado equilibrio entre idealismo y realismo, entre la función del profeta y la del político: una tensión que muchas veces deriva en ambigüedad y que, por eso, ha suscitado críticas de dentro y fuera de la Iglesia. Los editores subrayan que estos documentos no agotan lo que la Iglesia hace por transformar este mundo, al tiempo que abogan por una mayor participación de los laicos en la elaboración de textos como estos. Si en

esta ocasión los editores han optado por eliminar algunos documentos de los obispos norteamericanos que figuraban en ediciones anteriores para no aumentar las dimensiones de este volumen, no puede ignorarse la importancia de estos textos de iglesias particulares para tener una visión más completa de lo que la Iglesia universal hace en este campo.

Los textos se publican sin comentarios adicionales (solo con las notas que ya tenían originalmente, que no aparecen al pie de página sino agrupados al final de cada documento, lo que hace muy incómoda su consulta). Pero las introducciones —una general, una para cada etapa, una para cada documento— consiguen una ambientación muy breve pero muy certera para ayudar a la lectura. El índice temático también ayuda al manejo de este volumen que aspira a ser un instrumento de trabajo de fácil manejo.

[Ildefonso Camacho Laraña]

SARMIENTO, A., *Al final vence el amor (Para llevar a la práctica la Exhortación Amoris laetitia sobre el amor en el matrimonio y en la familia)*, Pamplona 2016, Universidad de Navarra (EUNSA), 136 [978-84-313-3160-3]

El autor no pretende un comentario completo a *Amoris laetitia*, tampoco una presentación que excuse la lectura del texto. Busca solo ofrecer algunas claves que ayuden a comprender cuáles son los temas decisivos de la exhortación apostólica así como el estilo o modo como son tratados. La preocupación pastoral es, por tanto, decisiva en estas páginas del que es ya profesor ordinario emérito de Teología moral en la Universidad de Navarra. El libro consta de tres partes bien diferenciadas y articuladas.

La primera parte aborda la situación de la familia hoy. El autor quiere contraponer luces y sombras, aplicando para ello ese discernimiento que tanto recomienda el papa. Pero desea que el resultado de este análisis no sea pesimista, sino esperanzado, porque las luces compensarían con creces a las sombras. Tampoco elude la indagación por la causa última de estas sombras que cree descubrir, siguiendo a la exhortación, en un cambio antropológico cultural, que se traduce en el individualismo dominante.

La segunda parte quiere presentar sistemáticamente el evangelio del matrimonio y la familia. Siguiendo la recomendación de acompañar a las familias, esta parte está orientada por lo que sería un aspecto esencial de ese acompañamiento: el esfuerzo por una completa formación de las conciencias. Y esta formación implica la consideración del matrimonio, no solo como realidad humana, sino como “misterio” solo comprensible a la luz de la revelación cuando el matrimonio se presenta como símbolo de la unión de Cristo y la Iglesia. Es más, únicamente a esta luz es posible llegar a la afirmación de la unidad e indisolubilidad.

La tercera parte se ocupa del tratamiento de algunas cuestiones particulares relacionadas siempre con la fragilidad humana. En su tratamiento hay una preocupación por mostrar la armonía entre *Amoris laetitia* y *Familiaris consortio*. De estas cuestiones particulares se retienen, sin afán de exhaustividad, cuatro: los primeros años de la relación de pareja, la fidelidad en el matrimonio, los que simplemente conviven, los divorciados y vueltos a casar. Pero este último punto

es el más brevemente tratado, iluminándolo ahora, no solo desde *Familiaris consortio*, sino preferentemente desde el *Catecismo de la Iglesia Católica*: con este enfoque queda más destacada la doctrina tradicional que las posibles vías abiertas por los dos últimos sínodos sobre la familia y recogidas por el papa Francisco en su exhortación postsinodal. Quizás no se presta suficiente atención a las dos aportaciones más relevantes del capítulo octavo de *Amoris laetitia* (con un título tan expresivo como el de “Acompañar, discernir e integrar la fragilidad”): la ley de la gradualidad y, sobre todo, el discernimiento en su sentido más profundo de búsqueda de la voluntad de Dios cuando la ley no es suficiente para resolver todas las situaciones.

[Ildelfonso Camacho Laraña]

SELLING, J. A., *Reframing Catholic Theological Ethics*, Oxford (Reino Unido) 2016, Oxford University Press, 254 [978-0-19-876712-1]

Esta obra es el fruto de un año liberado para la investigación del profesor Selling en que ha podido trabajar en la Universidad de Georgetown. Selling es profesor emérito de ética teológica en la Universidad Católica de Lovaina (KU Leuven), al final de su carrera ha hecho un trabajo de síntesis sobre la evolución y situación de la teología moral católica que queda reflejado en este libro. Selling parte del hecho de que existe una crisis en la teología moral desde hace varias décadas en la que la disciplina no acaba de encontrar su método para renovarse tras el Vaticano II. Selling identifica de fondo en esta problemática una tendencia normativa muy fuerte en la tradición moral católica que no permite plantearse paradigmas nuevos. Selling estudia a fondo la moral de Santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica para mostrar como una buena parte de las dificultades de la moral vienen de la mala interpretación de Santo Tomás. Selling considera que las llamadas fuentes de la moral de Aquino (objeto, circunstancias e intención) deben verse como un todo que él denomina el evento moral (*moral event*). Esta visión integral de la moral debe tomar como perspectiva el fin (la intención) más que el objeto, como se venía haciendo.

Selling estudia también la ética de la virtud, que ha surgido en estos últimos 30 años como paradigma alternativo en moral. En su acercamiento Selling muestra que este paradigma, aunque muy prometedor, no ha conseguido responder a las muchas preguntas que suscita. Por ello, Selling propone más bien buscar una convergencia de métodos para una auténtica renovación de la moral que ofrezca un nuevo marco teórico. Selling quiere recuperar la propuesta de Peter Knauer SJ de tomar el principio de doble efecto como clave de toda la moral católica y pensar su aplicación por los individuos desde la ética de la virtud.

El libro es muy interesante por dos aspectos: por una parte es un estudio sintético a la vez que erudito de la historia de la moral católica con unas presentaciones muy logradas de Santo Tomás o del probabilismo; por otra parte este libro supone una propuesta original e innovadora en moral que ofrece una perspectiva nueva para pensar la moral. Es especialmente interesante el acercamiento crítico del autor a la ética de la virtud, una posición que era necesaria dada el actual encumbramiento acrítico de este paradigma moral. La propuesta de Selling suscita más preguntas que respuestas al terminar su lectura, pero esto es normal en una obra

que sólo quiere proponer una vía nueva para pensar la moral. Un libro importante para todos los que estamos en este campo.

[Gonzalo Villagrán Medina]

TARDIOLI, ENNIO, *Il rappresentante pontificio all'ONU: la novità nella continuità*, Roma 2016, Vaticana (Libreria Editrice), 396 [978-88-209-9890-5]

En el concilio Vaticano II la institución de los nuncios fue objeto de un profundo examen no exento de serias críticas a su actuación, que llegaron en algunos casos a pedir su supresión. El replanteamiento del lugar que la Iglesia ocupa en la sociedad moderna y de la forma como ha de realizar su misión dejó su huella en la diplomacia vaticana y Pablo VI se encargó tanto de regular su funcionamiento como de potenciar la presencia de la Iglesia en la sociedad internacional. Un estudio de amplio alcance histórico como el que presentamos ayuda a comprender estos cambios tomando como marco la complejidad de una institución que con el paso de los siglos ha revestido formas muy diferentes. En estas páginas se mezclan los aspectos históricos con la reflexión teológica, el derecho canónico con el derecho internacional: tan distintas perspectivas contribuyen a hacerse cargo de la realidad de la diplomacia vaticana.

Hay que comenzar advirtiendo que este libro, que es una revisión adaptada para esta edición de la tesis doctoral del autor, abarca más de lo que su título sugiere: en realidad de la representación de la Santa Sede en la Organización de las Naciones Unidas solo se ocupa la tercera y última parte. Hasta llegar a ella el autor ha recorrido un largo camino en que se alternan la perspectiva profana y la canónica.

La primera parte se ocupa de la diplomacia en general para situar en ella a la diplomacia vaticana. La razón de ser de la diplomacia multilateral y el estatuto jurídico de sus órganos permite perfilar la diplomacia vaticana tomando como referente la eclesiología del Vaticano II y el cambio que supuso el paso de una Iglesia-institución de claro perfil jerárquico a una Iglesia-comunidad. Es en la misión evangelizadora de la Iglesia donde hay que insertar también esta presencia peculiar de las representaciones diplomáticas de la Santa Sede (de ahí que en el aula conciliar este tema se incluyera en el tratamiento del episcopado).

La segunda parte tiene un carácter marcadamente histórico que se remonta a la Sagrada Escritura (donde ya aparece la figura del enviado y del representante) para fijarse luego en la institución de los legados pontificios que adquiere un perfil más definido en el siglo XVI (Gregorio XIII fue el que dio forma a las nunciaturas). Se va imponiendo el enfoque nuevo, donde los nuncios representan ya al papa, más que como soberano como pastor de la Iglesia universal. Pero esta evolución es lenta y tiene que irse consolidando en el nuevo escenario de los Estados modernos. Más tarde de los Pactos de Letrán aparece el Estado Ciudad del Vaticano, que replantea el estatuto peculiar de la Iglesia en la sociedad internacional: la Santa Sede y el Estado Ciudad del Vaticano son dos entes soberanos con una misma y única cabeza que es el papa; pero de forma que el Estado Ciudad del Vaticano es solo un instrumento al servicio de la Santa Sede, la cual es a la vez representante de esta entidad política y órgano supremo de la Iglesia universal. Es decir, la Santa Sede es un sujeto de derecho internacional atípico.

Esta realidad peculiar se puede comprobar en la tercera parte, cuando se ana-

liza el papel del representante en la ONU (también hay un apartado dedicado al representante ante la OCDE). Su presencia en estos organismos internacionales no tiene como objeto la defensa de los intereses del propio Estado representado, sino la paz y el bien común universal. La actuación y las intervenciones ante la Asamblea General de la ONU de los últimos papas confirman este enfoque, y refuerzan la autoridad moral que justifica la presencia institucional de la Santa Sede en estos foros.

[Ildefonso Camacho Laraña]

TATAY NIETO, Jaime, *De la cuestión social (RN) a la cuestión socio-ambiental (LS) La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891-2015* (extracto de tesis doctoral), Madrid 2017, Universidad Pontificia Comillas, 6 + 472

La obra que estamos considerando es la publicación de un extracto de la tesis doctoral, defendida por el autor en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid en 2017. En concreto se ha publicado la 2ª parte de la tesis que es un estudio de la epistemología de *Laudato Si'*. La primera parte de la tesis (no publicada en este extracto) es un estudio del magisterio social sobre medioambiente desde *Rerum Novarum* ordenado según los grandes hitos internacionales de la ecología (conferencias internacionales) La segunda parte es un estudio del uso de fuentes del razonamiento moral por parte de *Laudato Si'* esforzándose así por ir sugiriendo un modelo de discurso eclesial sobre ecología. Este estudio se centra en dos focos: las fuentes externas a la teología (ciencias positivas, ética medioambiental, acuerdos internacionales, diálogo interreligioso) y las fuentes internas a la teología (Escritura, magisterio, tradición, experiencia) Se nota en el autor un interés especial por mostrar lo fructífero de la apertura del magisterio al diálogo con fuentes externas. En ese sentido el autor demuestra un gran dominio del discurso ecologista actual y de sus principales autores. La lectura de este extracto permite así tener un buen mapa de las posiciones en el pensamiento ecológico. Igualmente es de destacar el gran conocimiento del magisterio episcopal sobre ecología que demuestra el autor. En conjunto un gran trabajo del que sabe a poco el leer sólo un extracto. Creo que esta tesis va a permitir introducir mucho más en el discurso eclesial en España la importante problemática de la ecología.

[Gonzalo Villagrán Medina]

VILLAGRÁN MEDINA, G., *Teología pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales*, Madrid 2017, PPC (GS – Gaudium et spes), 159 [978-84-288-3062-8]

Este ensayo anuncia un proyecto teológico relevante: la elaboración y la comunicación de una nueva forma de hacer teología que tenga en cuenta los contextos de sociedades pluralistas. Además de anunciar un proyecto teológico, el libro pone las bases metodológicas y explicita los supuestos hermenéuticos de esa teología. El libro consta de ocho capítulos, precedidos de una introducción al conjunto y seguidos de una conclusión y un apartado bibliográfico. Éste es un libro prometedor de ulteriores desarrollos del proyecto intelectual del autor y de una nueva perspectiva para la teología moral social. El libro aporta un programa de teología y un claro diseño de un itinerario que deberá hacerse desde una fun-

damentación antropológica y epistemológica, siguiendo a Lonergan y a Tracy. El paradigma de la Teología pública ofrece a la Iglesia un gran instrumento para ayudar a seguir cumpliendo significativamente un papel en la construcción de la sociedad.

[Camilo Salvany de Palou]

5. Historia de la Teología

AUSTIN, N., *Aquinas on Virtue: A Causal Reading*, Washington 2017, Georgetown University, 233 [978-1-62616-473-4]

Nicholas Austin es profesor de teología moral en Heythrop College, facultad de teología de los jesuitas en Londres, y experto en el pensamiento de Santo Tomás. En este libro Austin parte del lugar que la ética de la virtud está ocupando actualmente en teología moral, de forma que para muchos autores se está convirtiendo en el paradigma definitivo de la disciplina. Austin considera que es necesario ser reservado con esta consideración de la ética de la virtud pues esta debe ser complementada con otros elementos de la tradición como los mandamientos, la ley natural o el deber. En respuesta a esta problemática, Austin propone estudiar la virtud en Tomás de Aquino, por ser este un autor que logra integrar la ética de la virtud en una visión completa del ser humano tanto desde la filosofía como desde la teológica. Para esto, propone en su libro estudiar el tratamiento de la virtud en Santo Tomás según el esquema de las causas de esta, que es el esquema más propio del santo. Así propone estudiar la virtud desde su origen (causa eficiente), su papel (causa final), y su naturaleza (causa forma y material). El libro comienza estudiando la definición de virtud en Santo Tomás; a continuación, expone la idea de un análisis causal de la ética; y, finalmente, reflexiona a partir de este análisis sobre la virtud poniéndola en relación con la razón, la pasión, la naturaleza y la gracia. Termina el libro con una reflexión sobre la virtud moral infusa en Santo Tomás y su relación con las virtudes morales adquiridas. Esta reflexión permite hacer todo el pasaje desde la filosofía moral a la teología moral y la teoría de la gracia. El libro surge de la tesis doctoral del autor sobre la virtud de la temperancia que conforma el primer capítulo. El mismo análisis causal de este capítulo es luego proyectado en el resto del libro sobre la totalidad de la teoría de la virtud. La obra es de una erudición impresionante, pues, además de estudiar la obra de Santo Tomás más allá de la Suma Teológica – incluyendo su comentario sobre Aristóteles o las cuestiones sobre la virtud – también se acerca a los comentarios a la obra del Aquinate. Así, Austin se esfuerza por resolver aquellos puntos de la obra de Santo Tomás que no están claros, con la ayuda de comentarios tan consagrados como el de Cayetano, Juan de Santo Tomás, o de los Salmanticenses. Por otra parte, la obra no cae en el anacronismo al esforzarse por confrontar el pensamiento de Tomás con objeciones del pensamiento moderno. En definitiva, una obra imprescindible para comprender la influencia de Santo Tomás en la moral hoy, y un gusto para el interesado en el campo de la moral por su erudición y su lectura amena y clara.

[Gonzalo Villagrán Medina]

AVOGADRI, C., *Erich Przywara. Sull'uomo, sul mondo e su Dio*, Asís (Italia) 2016, Cittadella, 370 [978-88-308-1515-5]

Erich Przywara era un jesuita que muestra en sus obras rastros de la complejidad que ha afectado desde el principio a su tierra y a su familia, y que se reflejó en su «pensamiento de la analogía», que incorpora una lógica capaz de integrar la variedad del mundo, sin anularla, así como de relacionar el misterio de Dios y del hombre, sin vaciarlo de contenido. El desafío intelectual que supone la obra de Przywara es el objeto de este estudio por parte del autor, que tampoco renuncia a sugerir algunas provocaciones de extracción propia. Considera que la visión de conjunto que se percibe, una vez superada la dificultad de los textos de Przywara, es realmente única. Esto lo ha animado a adentrarse en textos tan densos como produjo y que constituían una especie de reto a aceptar, precisamente por la calidad del personaje y por su erudición singular. El lector de su obra se encuentra frente a horizontes muy claros y nítidos que lo obligan a posicionarse a propósito de las cuestiones fundamentales que han animado desde siempre la historia del pensamiento occidental. Una característica específica de Przywara consiste en su capacidad de crear escenarios inesperados, que brotan de su poder de síntesis de la obra de cada uno de los pensadores a los que analiza. Para el autor de este trabajo la obra de Przywara le resulta eternamente contemporánea, porque impulsa a la búsqueda de la verdad del mundo y de la vida, rasgo inagotable de la inquietud humana, partiendo del análisis de cada autor y de la problemática que mueve a cada uno de ellos. Para Claudio Avogadri la madurez y la fecundidad de toda la obra de Przywara procede de su capacidad de golpear todo lo que suene a indiferencia, para exigir a cada persona que formule la pregunta decisiva de la existencia: ¿quién soy?, ¿qué sentido tiene el mundo en el que vivo?, ¿de dónde proviene y hacia quién se dirige el don de mi vida? Todo el estudio está dividido en cinco capítulos. El primero está dedicado a la polaridad presente en la vida de Przywara. El segundo capítulo presenta su metafísica. El tercero contiene todo lo referente a su antropología. El cuarto, dentro de la teología, se plantea la cuestión del apofatismo en relación con la divinidad. El quinto capítulo cierra el volumen con una síntesis inmanente y un balance crítico. Todo para terminar con la adhesión inquebrantable de Przywara a la realidad, frente a la abstracción del pensamiento sobre el ser. Con ello intentó superar la frágil prevalencia absoluta del sujeto, en busca de la posibilidad de repensar los temas decisivos de la antropología y la teología.

[Miguel Gutiérrez]

CACCIARI, M., *Generare Dio*, Bolonia 2017, Mulino, 104 [978-88-15-27368-0]

Una virgen con el niño preside como icono la portada de este libro, escrito por el conocido filósofo italiano y también político, alcalde de Venecia (1993-2000; 2005-2010) donde había nacido en 1944 y en cuya universidad fue profesor de estética. Entre sus ensayos, *Oikos* (1975), *Pensiero Negativo* (1977), *Icone della Lege* (1985), *L'Angelo necessario* (1986) o *Geo-filosofia dell'Europa* (1994). El libro está dedicado por entero a la iconografía cristiana y alguno de sus símbolos fundamentales: el nombre de María, cómo madura Dios en el vientre materno, cómo María medita, el niño, la cruz de María, la edad del niño, sofía, etc. Los

iconos muestran una estética de lo divino, que desplaza los pensamientos en favor de las representaciones e imágenes, más susceptibles de generar afectos y motivaciones, que especulaciones ideológicas. Cada uno de los iconos es analizado como una vía a la trascendencia divina desde su dualidad como obra de arte y como símbolo religioso.

[Juan A. Estrada]

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vie de Constantin*, (F. WINKELMANN, texte critique; L. PIÉTRI, introduction et notes; M. J. RONDEAU, traduction) París 2013, Cerf (Sources chrétiennes), 568 [978-2-204-10134-9]

Una nueva traducción al francés y cuidada edición de la *Vida de Constantino* del mismo autor de quien se puede contar en castellano con la *Historia eclesiástica*, así como en la misma prestigiada colección *Sources chrétiennes* (nn 31, 41, 55 y 73). La anterior traducción francesa se debía al parlamentario y erudito del s. XVII Louis Cousin. El libro se abre con una introducción, como es usual en la colección, dedicada al autor, a la construcción de la *Vita Constantini*, a las fuentes y a aspectos críticos (inspiración, certezas, silencios y ambigüedades de la obra). Al final de la introducción se ofrece una reflexión de tipología político-eclesiástica. Una referencia a abreviaturas y siglas, una bibliografía, una referencia al texto en que está basada la traducción, una cronología contextual y tres índices completos (escriturístico, prosopográfico y geográfico) completan el trabajo. El centro del libro lo compone la edición bilingüe del texto en páginas paralelas en griego-francés (pp. 144 a 545). Este libro afortunadamente accesible en esta colección es un texto esencial para conocer e interpretar la primera teología política imperial.

[Camilo Salvany de Palou]

GARCÍA ÁLVAREZ, J. (editor), *San Agustín. Aproximación a su vida, obras y acción pastoral*, Guadarrama (Madrid), 2017... Agustiniana (Delectat Audire), 266 [978-84-92645-54-1] GARCÍA ÁLVAREZ, J. (editor), *San Agustín. Aproximaciones a su pensamiento teológico y espiritual*, Guadarrama (Madrid) 2017, Agustiniana (Delectat Audire), 286 [978-84-9264-55-8]

Jaime García Álvarez es religioso de la Orden de San Agustín y profesor de la Facultad de Teología del Norte de España en Burgos. Además es el actual director de la Revista Agustiniana y miembro del consejo de redacción de la revista *Connaissance des Pères de l'Eglise* de París. También es autor de muchos artículos y libros especializados en San Agustín y personajes notables del pensamiento y la espiritualidad agustiniana. Estos tomos nos traen una serie de artículos extraídos de la antes citada revista *Connaissance des Pères de l'Eglise* sobre la figura del obispo de Hipona, el cual sigue ocupando dentro de ella un puesto de verdadero privilegio, dando actualidad a las palabras de M. Blondel: «Cada vez que el pensamiento cristiano se alejado de San Agustín se ha empobrecido y languidece; por el contrario, cada vez que ha retornado a él retoma nuevas fuerzas y vigor» (*Dialogues avec les philosophes* París 1966, Montaigne, p. 153). El mismo García Álvarez nos advierte que los trabajos que aquí nos encontraremos son todos diferentes, no solo por la formación agustiniana de sus autores sino también por los diferentes contextos en

que fueron escritas, aunque cabe destacar que están muy bien estructurados y en su conjunto ofrecen una introducción viva y estimulante a la vida y al pensamiento teológico y espiritual de san Agustín. Estos dos tomos se encuentran, para una mejor comprensión, divididos en seis apartados: I. Biografía; II. Obras; III. San Agustín Pastor: el ministerio de la palabra; IV. San Agustín Pastor: el ministerio de la caridad; V. San Agustín teólogo; VI. San Agustín, modelo de vida espiritual. Los primeros cuatro apartados forman parte de primer volumen y los dos últimos del segundo. Se comienza con estudios de biografía de san Agustín. Aquí se hará una semblanza de la vida del santo de Hipona, una biografía que no puede ser entendida sin la estrecha relación de Agustín con su creador, con su tierra africana y con su vida monástico-pastoral. Todo esto en el «doctor de la gracia» está íntimamente unido y no puede ser separado a la hora de entender su proceso de vuelta a Dios y su vida. En continuación con esto está el apartado de sus obras, el cual hará mención de dos de entre la extensa biblioteca agustiniana: «Confesiones» y «Las catequesis de los Principiantes». Obras que se enmarcan en su camino biográfico de relación con Dios y su constante esfuerzo por extender esta relación y experiencia a todos los hombres centrándose en su insistencia sobre el amor como motivación y fin de la acción de Dios y respuesta del hombre. Dentro de los apartados de Agustín pastor, el primero de ellos será referido a su ministerio de la Palabra. Resulta interesante como este apartado presenta su ministerio desde la conversión del santo, una conversión que no solo cambió su vida interior sino que fue el artífice de un cambio en su retórica adaptándola a la fe cristiana. Esta experiencia vivencial de la Palabra será la que guíe siempre su ministerio pastoral caracterizado por su constante apelo a la misericordia y a la caridad, que se manifestó muy fuertemente en Agustín en la ayuda a los más desfavorecidos, no solo en el alma sino también en el cuerpo. En cuanto al Agustín teólogo, en el segundo tomo, se hace un recorrido desde las fuentes paulinas en las bebe el santo para su teología para luego hacer un repaso de su legado teológico a través de diferentes temas como son: la encarnación; la cristología; la eclesiología; la sacramentología, centrada en el tema eucarístico; la mariología, para terminar con uno de sus temas más famosos como lo es el de la Trinidad. En todo esto se ve la mirada amplia y omnipresente del Agustín teólogo, que será la base de muchas afirmaciones teológicas que llegan a nuestro tiempo. Pero el obispo de Hipona no fue solo un teólogo, sino que también fue uno de los grandes maestros de vida interior. La introspección agustiniana es de los temas más recurrentes en la vida espiritual, el encuentro con el Maestro Interior será aquel que nos hable de la imagen de Dios. En la oración del Padre Nuestro encontramos, según sus palabras, todo aquello que debemos orar y cómo debemos orar. Los salmos también han sido su fuente espiritual. Frente al mal en el mundo, un recorrido junto a Agustín por el salmo 145 será una llamada a la esperanza. En resumen, nos encontramos ante dos tomos que nos llevan con mucha pedagogía a través del universo agustiniano. Aquí encontraremos una introducción motivadora a su vida y obra, a su teología y a su espiritualidad. Estos textos nos recordarán la actualidad del pensamiento de Agustín un hombre del siglo V que atraviesa el tiempo para llegar a nosotros con la frescura del mensaje cristiano, un mensaje que, tal como se refleja en esta obra, debe ser encarnado y vivido tal como lo ha hecho él mismo.

LITTLEJOHN, W. B., *The Peril and Promise of Christian Liberty: Richard Hooker, the Puritans, and Protestant Political Theology*, Grand Rapids (Michigan, Estados Unidos) 2017, Eerdmans, 16+298 [978-0-8028-7256-2]

En esta obra, Bradford Littlejohn nos introduce a varias controversias aparecidas en el comienzo de la reforma protestante en Inglaterra en torno a la libertad cristiana y la teoría de Martín Lutero de los dos reinos. El autor estudia varias posiciones presentes en el protestantismo en torno a la libertad de conciencia, la libertad de la iglesia y la autoridad del Estado para intentar buscar las conexiones profundas entre la reforma y el liberalismo político moderno. En medio de estas controversias, nuestro autor se centra en el trabajo del teólogo anglicano del siglo XVI Richard Hooker, cuya posición presenta como la mejor respuesta a las controversias antes apuntadas. La posición de Hooker representa un camino seguro entre dos extremos peligrosos: considerar al cristiano como por encima de la ley civil debido a su libertad interna que brota de la fe, o reducir la libertad del cristiano a al mundo espiritual transfiriendo todo la autoridad al Estado para que organice la vida civil según su voluntad. El libro, basado en la tesis doctoral del autor, es de gran calidad y erudición. Hay que destacar el esfuerzo del autor por conectar los debates de los inicios de la reforma con la filosofía política moderna, lo que hace al libro muy actual. El libro hubiera ganada tal vez si hubiera incorporado una perspectiva más ecuménica conectando estas controversias en torno a la teología política de la primera reforma con el pensamiento político católico contemporáneo como el recogido en la obra de Francisco Suárez.

[Gonzalo Villagrán Medina]

NEBEL, J. (editor), *Cardenal Leo Scheffczyk (1920-2005). El legado de su pensamiento para la actualidad*, Pamplona 2017, Universidad de Navarra, 295 [978-84-313-3231-0]

Un grupo de especialistas se ha esforzado en abrir para el lector el acceso al legado teológico del cardenal Leo Scheffczyk, con la idea de que siga siendo fecundo en la vida de los fieles. Su punto de partida para una predicación fecunda del mensaje de la salvación consistía en hacer consciente a la persona humana de las consecuencias devastadoras que tiene el pecado para su vida y la de sus semejantes. Su teología procuraba aunar la consideración mental con la profundización del orante. Se veía a sí mismo como servidor de la fe del pueblo de Dios. Siempre intentó encontrar respuestas asequibles para las cuestiones más complejas a las que se tenía que enfrentar la fe ante el pensamiento actual. Tuvo también la convicción de que no existe más que una única verdad, que puede ser reconocida mediante el estudio, la oración y el seguimiento de Cristo. Intentó discernir y fundamentar racionalmente la fe y esto le granjeó la confianza de numerosos estudiantes y amigos, que siempre lo consideraron un auténtico puntal para su fe. En su relación con los colegas teólogos huyó siempre de la emulación que podría haber desembocado en difamación o ridiculización del adversario. Incluso supo reconocer, llegado el caso, las aportaciones que recibió de ellos, ya que no albergaba sentimientos de envidia hacia sus éxitos. Nunca buscó el sensacionalismo que se nutre de la crítica a la vida de la Iglesia, sino que meditó y enseñó su doc-

trina con honradez y partiendo desde la fe. Las aportaciones de los especialistas están organizadas en tres sectores. El primero de ellos está dedicado a las líneas básicas de su personalidad teológica, en la que destaca su diálogo con la historia, la ilustración y el romanticismo, así como la interrelación entre la razón y la fe. El segundo sector está dedicado a temas particulares, como su teología trinitaria, la resurrección de Jesucristo, la teología de la gracia y la mariología. El tercer sector lo componen textos dedicados a aproximarse a su estilo y a su personalidad. Aquí destaca su visión sobre el problema gracia-naturaleza en la novelística, sobre todo en la literatura del *renouveau catholique*. También su discreción personal, aportada como interpelación al mundo actual. Con todo ello quedan convenientemente actualizadas la personalidad y la teología valiosas del cardenal Leo Scheffczyk.

[Miguel Gutiérrez]

PORTER, J., *Justice as a Virtue: A Thomistic Perspective*, Grand Rapids (Michigan, Estados Unidos) 2016, Eerdmans, 286 [978-0-80287325-5]

Jean Porter es profesora de teología moral en la Universidad de Notre Dame y una de las principales expertas y promotoras de la recuperación del pensamiento de Santo Tomás de Aquino para la teología moral católica. Porter ha publicado ya varios trabajos muy importantes sobre el pensamiento de Tomás de Aquino que han ayudado, sobre todo, a recuperar la categoría de ley natural del Aquinate (i.e. sus obras *Natural and Divine Law* y *Nature as Reason*). El acercamiento de Porter a Tomás de Aquino está muy lejos de otras posiciones más inmovilistas que buscan tan sólo evitar la actualización del pensamiento moral católico. Porter afirma claramente su objetivo de completar el pensamiento de Tomás de Aquino y llevarlo más allá de sí mismo poniéndolo en diálogo con corrientes actuales (pp. 56-57).

La obra que nos ocupa intenta responder a una pregunta que surge de manera espontánea en cualquier estudioso interesado en la problemática de la justicia y que provenga de la tradición social católica: ¿cuál es la relación entre la visión clásica católica de la justicia y el desarrollo de las teorías de la justicia a partir del pensamiento de John Rawls? Esa misma pregunta está en el origen del libro que nos ocupa como reconoce Porter (pp. 12-13). La tesis de Porter será que ambas aproximaciones a la justicia, la del Aquinate y la de la teoría general de Rawls, son muy diferentes y difícilmente comparables aunque se pueden considerar complementarias (p. 269-273).

Porter afronta y responde esta pregunta en el primer capítulo y en la conclusión, todo el cuerpo del libro es más bien una larga y erudita presentación de la visión de la justicia de Tomás de Aquino integrada en la teoría general de la virtud de este. Este tratamiento se divide en varios capítulos que tocan la consideración de la justicia como virtud, la teoría general de la virtud en Aquino, la visión de la justicia como ideal moral, su relación con la ley, y la comprensión de la justicia como perfección de la voluntad.

Porter hace una presentación sistemática de la teoría de la virtud tomista para situar en ella la justicia. De esta manera Porter aclara bien, por ejemplo, las diferentes formas de la virtud de la justicia (conmutativa, distributiva y legal) (pp. 44-51). En esta presentación se preocupa de citar a diferentes autores contemporáneos que realizan interpretaciones paralelas o divergentes, lo que convierte el libro en

un estudio del estado de la cuestión de la ética en Tomás de Aquino. De fondo, como en el resto de la obra de Porter, hay una invitación a recuperar la teoría de la virtud como esquema moral de fondo para nuestras sociedades.

Es particularmente interesante el estudio pormenorizado que realiza Porter del concepto de derecho (*ius*) en Tomás de Aquino. Con ese estudio Porter se esfuerza por mostrar la conexión en Aquino de su visión de la Justicia como virtud que consiste en tratar rectamente a cada uno y la tradición de los derechos humanos. Porter, con gran conocimiento y lucidez, muestra la conexión profunda de estas dos tradiciones de pensamiento (pp. 131-146)

Igualmente, todo el tratamiento de la conexión entre la justicia y la ley, así como de la justicia legal como la virtud que busca el bien común, permite hacer conexiones hondas con la filosofía política y las bases del Estado.

Tal vez se pueda achacar a esta obra el que, a pesar del esfuerzo de la autora, el tratamiento del pensamiento de Aquino termina un poco encerrado en sí mismo sin suficiente contraste con otros pensadores modernos que pudieran ayudar a resaltar su valor. La autora introduce algunas conexiones con el pensamiento kantiano y, sobre todo, con comprensiones actuales de la virtud, sin embargo no es tan fácil conectar sus desarrollos con otras corrientes actuales. El carácter masivo del pensamiento de Aquino probablemente no hace fácil el elaborar una síntesis para ponerlo en comparación con otros autores. La pregunta inicial de la autora, sobre la relación entre el Aquinate y Rawls, queda respondida muy pronto al afirmar la poca conexión entre ellos, lo que hace que la parte principal del libro consista simplemente en la exposición del pensamiento del Aquinate.

En general el libro vuelve a demostrar el impresionante conocimiento que Porter tiene de Tomás de Aquino y su capacidad para presentar su pensamiento siendo fiel al autor a la vez que actualizándolo. En el caso de esta obra concreta, Porter completa un campo de investigación que había estado menos tratado en sus trabajos anteriores y que es fundamental para poder usar a Tomás de Aquino en las diferentes problemáticas propias al pensamiento social cristiano.

[Gonzalo Villagrán Medina]

ROBLES MUÑOZ, C., *El Modernismo Religioso y su Crisis. I. Preliminares*, Madrid 2016, Asociación Cultural y Científica Iberoamericana, 477 [978-84-16549-56-6], *II. La condena (1906-1913)*, 579 [978-84-16549-85-6] y *III. Después de Pío X*, 412 [978-84-16549-98-6]

Desde el año 1983 el autor se ha dedicado a intentar comprobar por qué y cómo el catolicismo español ha sido causa de discordia civil. Este trabajo sobre el Modernismo ha nacido de la creencia de que nadie que tenga sentimientos religiosos ama necesariamente la libertad y la paz. En este marco Cristóbal Robles se dedica a profundizar en el Modernismo, como corriente católica que intentó aunar fe y libertad. Tiene razón cuando afirma que el Modernismo es uno de los temas realmente interesantes de la historia contemporánea. El trabajo presente aspira a contribuir a que se continúe estudiando dicho fenómeno por cuanto su inspiración de base es superior a los logros obtenidos por quienes militaron en este movimiento renovador dentro de la Iglesia católica. El impulso que ha movido al autor a abordar este trabajo tiene su base en la afirmación de que la verdad nos

hace libres, al mismo tiempo que anuncia e inaugura un tiempo de misericordia para con los pobres, rechazando la alianza con los potentados. El autor distribuye sus propuestas en tres volúmenes de contenido sugerente, como son *Preliminares*, *La condena del Modernismo (1907-1914)* y *La situación de modernistas y anti-modernistas con Benedicto XV*. En el interior de estas páginas el lector puede encontrarse a todas las grandes personalidades del Modernismo: Louis Duchesne, George Tyrrell, Antonio Fogazzaro, Paul Sabatier, Alfred Loisy, el padre Lagrange, Friedrich von Hügel, Romolo Murri, especialmente en el primer volumen dedicado a los preliminares de la crisis. El movimiento aspiraba a que la Iglesia Católica reconociese la independencia de la ciencia respecto a la teología, dejando una amplia libertad en el campo de las creencias, por el hecho de que éstas se mueven en el campo de la filosofía mezclada con la religión. El hecho de que los modernistas denunciaran la “usura de los dogmas” que se daba dentro de la Iglesia, no negaba el hecho de que el impulso místico de ella permanecía vivo a pesar del anquilosamiento dogmático. Consideraban así mismo que la Iglesia pasaba por uno más de los periodos de fariseísmo que la habían afectado a lo largo de su historia, solamente contrastado por la espiritualidad, siempre dispuesta a hacerle frente. Frente a un mundo oficial de dogmas el modernismo suponía un método, un espíritu y un talante, como pudo serlo el liberalismo en la etapa anterior. Sus miembros estaban convencidos de que las Iglesias libres de la tutela estatal, acaban incrementando sus intervenciones beneficiosas sobre los problemas de la sociedad. Entre los ideales que perseguían se encontraba el de hacer posible conciliar la conciencia con la tradición. Frente a un grupo tradicional que opina que si nada cambia, o lo hace en una medida menor, eso beneficiaría a la fe, los partidarios de la exégesis histórico-crítica buscaban llegar a la verdad con detalle, convencidos de que esto es lo que de verdad beneficiaría a la fe, al proporcionarle una solidez que era incapaz de procurar la postura tradicional inmovilista. En este ambiente los enemigos del Modernismo identificaron, con gran simpleza, todo lo que fuera espíritu crítico con espíritu de desobediencia a la autoridad eclesial. Su influencia en el entorno del papa Pío X fue tan eficaz, que el Modernismo fue condenado como un supuesto movimiento homogéneo, siendo así que los enfoques modernistas variaban según la persona que los expresaba. Todo el segundo volumen está dedicado a la condena que recayó sobre todos ellos con la encíclica *Pascendi Dominici gregis*, en 1907. Condena que, junto a la respuesta que dieron los modernistas, suscitó adhesiones y críticas, ya que consideraba a los modernistas como enemigos infiltrados de la Iglesia, incapaces de dar la cara con sus doctrinas. Esta encíclica dio pie a lo que se conoce en historia como *la era estalinista del Vaticano*, con una represión sistemática de todo lo que pudiera oler a modernismo, aunque de hecho no lo fuera. Se llegó a plantear un proyecto ridículo, según el cual los sabios católicos deberían agruparse en una asociación para hacer progresar la ciencia a partir de los postulados de su fe. Felizmente este proyecto descabellado no se llevó a cabo. En todo se intentó volver a un escolasticismo fuera de época como la solución ideal para los problemas del mundo y de la Iglesia, dando la espalda a la ciencia como si solamente aportara peligros para la fe. La encíclica llega al punto de condenar, no las proposiciones heréticas, sino incluso las intenciones de los supuestos herejes. Entre sus protagonistas se destacó el hecho de que la autoridad eclesial era incapaz de comprender que el futuro del catolicismo sólo sería posible si aprovechaba los avances que la ciencia

iba proporcionando. Al mismo tiempo, así como los había que vacilaban sobre si seguir o no en la Iglesia Católica, otros subrayaban vigorosamente que se sentían católicos y lo eran de pleno derecho, a pesar de condenas que les suponían una desviación de la fe que ellos no profesaban. La situación llegó a tal extremo que cualquier pensador católico acabó planteándose la alternativa de ser católico o ser clerical. En el tercer volumen se da fe de que el debate modernista no terminó con la muerte de Pío X. Este papa no consiguió sus objetivos de influir en la sociedad en nombre de Dios, a pesar de apoyarse en los fieles que se llamaban a sí mismos católicos integrales. En varios países se consideró la encíclica como un ataque frontal a las libertades de una sociedad moderna. En el seno de la Iglesia católica empezó a preocupar el influjo que podría ejercer la Compañía de Jesús. Bastantes de sus miembros simpatizaban con las nuevas ideas, en las que no veían herejías, sino nuevas posibilidades para la fe. La reacción de la autoridad eclesiástica llenó el ámbito de la Iglesia de miedo a represiones de diverso género, que no cesaron del todo hasta la llegada del concilio Vaticano II. Entre los asuntos pendientes el autor admite que existe una distancia entre los conocimientos alcanzados por la cultura cristiana, la vivencia de la fe y las devociones de los fieles, lo cual justificaría el que la autoridad eclesiástica se vea obligada a proteger la fe de éstos. No obstante, y quizás por eso, sigue en pie el interrogante de si es posible investigar con libertad en el seno de la Iglesia católica. Esto, teniendo en cuenta que la crisis modernista puso en evidencia que hay tres elementos que sitúan este problema en un callejón sin salida: la exégesis actual de la sagrada escritura, la herencia de Kant que limita el campo de la razón a lo fenomenológico y la teoría de la evolución, que parece contradecir la enseñanza de la Biblia sobre la creación. El drama sigue presente para los católicos que consideran al mundo como su enemigo, en lugar del escenario de la acción de Dios entre los hombres. Por eso es por lo que el integrismo religioso se revolvió de forma tan violenta contra un movimiento como el Modernismo, que buscaba encontrarse con Dios precisamente en ese mundo tan aborrecido por los católicos que se sentían atemorizados ante él. El conjunto de los tres volúmenes es de un gran valor, no sólo histórico, sino también teológico y pastoral, porque vuelve a incidir en ese tema tan querido por Juan XXIII, de que hay que escudriñar los signos de los tiempos para descubrir lo que Dios desea para nosotros. Algo que los modernistas intentaron con gran honestidad intelectual y religiosa, aunque los católicos integrales se la negaran por el hecho de no comprender que su postura nacía de un amor al Evangelio y a la Iglesia bastante más profundo que el suyo.

[Antonio M. Navas]

6. Historia de la Iglesia

ÁLVAREZ LÁZARO, P., CIAMPANI, A. y GARCÍA SANZ, F. (editores), *Religión, laicidad y sociedad en la historia contemporánea de España, Italia y Francia*, Madrid 2017, Universidad Pontificia Comillas, 423 [978-84-8468-702-3]

Esta publicación presenta un estudio estructurado en clave comparada, para analizar a fondo la mentalidad religiosa de la Europa meridional. Durante los si-

glos XIX y XX se produjo una honda evolución de la identidad religiosa en España, Francia e Italia, afectando de modo especial al catolicismo nacional, influenciado por la modernidad política y social que iría diseñando un camino progresivo hacia la secularización. Ayuda a este estudio comparado la presencia del islam en estas sociedades de tradición católica, ya que añade un factor más diferencial en tres países con características propias. Los estudios basados en la supuesta lucha entre bloques monolíticos e ideológicamente contrapuestos, no dan razón de lo que fue sucediendo realmente en la sociedad de esos tres países. De ahí la necesidad que sienten los estudiosos de este volumen de indagar y hacer emerger la pluralidad de dinámicas y de interdependencia que se dan entre instituciones civiles, organizaciones eclesiales y asociaciones sociales, consideradas tanto en sí mismas como en sus relaciones mutuas. Con todo ello buscan proporcionar una mejor comprensión de la realidad histórica, bastante más compleja de lo que han concluido puntos de vista más simplistas. Los trabajos presentes son fruto de un seminario sobre «Religión, laicidad y sociedad en la Historia contemporánea de España, Italia y Francia», organizado por la Escuela de Historia y Arqueología en Roma, la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, el Centro Español de Estudios Eclesiásticos de Roma, la Universidad LUMSA de Roma y l'École Française de Roma. Interesó especialmente a los estudiosos todo lo referente a la convivencia entre Iglesia, Estado y Sociedad. También resalta el importante papel que tuvo la fabricación y el desarrollo del pensamiento constitucional. En él se puede comprobar el enfrentamiento del pensamiento político liberal-democrático con el sentimiento religioso del catolicismo y otras confesiones. La realidad de los concordatos proporcionaba momentos de fuerte conflictividad con otros de tregua y convergencia entre Iglesia y Estado. El ámbito de la educación permite constatar mejor que en otros casos la orientación secularizadora de los estados europeos, que tenía como meta a conseguir la laicidad de la enseñanza. A todo esto se sumaban las distintas culturas filosóficas y científicas, con polémicas que ponían de relieve las tensiones existentes entre ciencia y religión. El emergente sentimiento nacional tuvo un comportamiento ambivalente, con aprecio o rechazo, según los casos, de las raíces religiosas del pueblo. De todo lo dicho se deduce el gran interés que tiene una publicación como ésta, especialmente para una revisión crítica de los relatos historiográficos tradicionales.

[Antonio M. Navas]

ARANDA DONCEL, J., *Culto y devoción a Santa Teresa de Jesús en la Córdoba del siglo XVII*, Córdoba 2017, Litopress, 94 [957-84-946783-7-0]

El motivo principal que ha impulsado la composición de este libro se sitúa, ocasionalmente, en el marco del V Centenario del nacimiento de santa Teresa de Jesús, aunque su razón de fondo radica en la importancia del fenómeno teresiano en toda España. Por ello este estudio se centra en sacar a la luz el culto y la devoción a santa Teresa en la ciudad de Córdoba durante el siglo XVII, con una referencia añadida a la estancia de la santa en la ciudad en 1575. A esto hay que añadir las numerosas fundaciones llevadas a cabo por la Orden del Carmen, tanto de la rama calzada como de la descalza, en tierras cordobesas. En ambos casos se fomentó entre el pueblo, con gran constancia, la devoción a la Virgen del Car-

men, tan presente todavía en la vida piadosa de los fieles. Tanto la canonización como la beatificación de la santa, fueron objeto de demostraciones tan calurosas de afecto hacia ella, que hay que considerarlas como el punto de partida de la arraigada devoción de la sociedad cordobesa hacia santa Teresa de Jesús. Entre las celebraciones que acompañaron a este par de eventos las hubo tanto de corte religioso como de corte festivo ciudadano. A todo lo anterior se unió en 1627 la declaración de patrona de España, con apoyo del obispo de Córdoba, a pesar de provocar con su iniciativa la división del propio cabildo diocesano de la ciudad, así como del cabildo municipal, ya que ambos eran partidarios de conservar como único patrón de España al apóstol Santiago. El fervor teresiano de la ciudadanía durante el siglo XVII deja huellas indudables en las mandas de misas, la dotación de fiestas en su honor, la existencia de cuadros con su figura en un buen número de hogares, junto con la popularización creciente del nombre de Teresa a la hora de dar nombre a las hijas en las familias. Junto al pueblo sencillo no faltan personajes relevantes en la vida de la ciudad que confiesen su admiración y su devoción hacia ella. Las actas de las sesiones de los cabildos municipal y catedralicio han servido de fundamento sólido para llevar adelante la investigación presente. A ellas hay que añadir los protocolos notariales presentes en las mandas testamentarias, en las cartas dotalas y en los libros sacramentales de las parroquias. Para completar la búsqueda de datos de interés para esta semblanza histórica de la santa en Córdoba, el autor ha recurrido a fondos del Archivo Histórico Nacional, así como a fuentes impresas que describen minuciosamente las fiestas celebradas en honor de la santa. Un sobrio contenido gráfico completa el texto con imágenes referentes al tema. El libro, breve de apariencia, es denso y bien fundamentado, producto de un estudio concienzudo llevado a cabo con gran profesionalidad.

[Miguel Gutiérrez]

CALVINO, [J.] (edición y traducción de MARTA GARCÍA-ALONSO), *Textos políticos*, Madrid 2016, Tecnos, 78+143 [978-84-309-6728-5]

Se trata de una oportuna selección de textos calvinianos, muy bien editada como nos tiene acostumbrados la editorial Tecnos en su consolidada colección “Clásicos del pensamiento”. Un estudio preliminar amplio trata de la biografía, el contexto, la formación que tuvo Juan Calvino (Jean Cauvin o Calvin) y de algunas de las claves de su pensamiento que nos permiten acceder con más facilidad a los textos. Estos son sólo de índole política. Entre ellos está el capítulo 20 de la parte IV “Du gouvernement civil” de la magna obra de Calvino *Institutio religionis christianae* (manuscrito de 1535, edición francesa definitiva tras sucesivas ampliaciones (de 6 originalmente a 80 capítulos finalmente), revisiones y traducciones en 1560), así como tres textos: Comentario a *Romanos* 13 (1-14), Sermones n.º 76 sobre *Génesis* 16 (5-9) y carta al almirante Coligny. Una nota amplia explica los criterios de edición. Una cronología y una bibliografía completan el libro. Hasta ahora no era fácil acceder a estos textos que, salvo a través de la renacentista traducción castellana de Cipriano de Valera que la editora no ha consultado. Se trata, pues, de versiones inéditas en castellano, traducidas directamente del francés. Como afirma la editora “no son los únicos textos en los que Calvino habla de política pero esperamos no obstante que esta selección”

significativa y variada de sus escritos en diferentes formas: tratado dogmático, comentario exegético, sermón popular y carta a un noble que ha pedido consejo. La modernidad europea recibió un fuerte influjo del pensamiento reformado. Por ello es pertinente acercarse a estos textos políticos del gran teólogo en los que se entremezclan concepciones muy tradicionales y elementos innovadores sobre el derecho de resistencia, la tolerancia religiosa o la libertad de conciencia.

[Camilo Salvany de Palou]

CHRISTOPHE, P., *Benoît XV et la Grande Guerre*, Paris 2016, Cerf, 258 [978-2-204-10861-4]

Objetivo de este libro es examinar si las quejas formuladas en Francia contra Benedicto XV por su papel durante la primera guerra mundial fue el correcto y sus sucesivas intervenciones estaban justificadas. Para ello se recurre a dos instrumentos: los documentos del papa y los testimonios recogidos por Alfred Baudrillart, rector en aquellos años del Institut Catholique de Paris.

Los documentos de Benedicto XV son varios: una entrevista concedida a *La liberté* (21 junio 1915), donde el papa hace gala de la neutralidad que corresponde a su misión de pastor de la Iglesia universal; la alocución consistorial (4 diciembre 1916), con condena de algunas acciones de guerra; una *Nota de exhortación a la paz* (1 agosto 1917), donde se atreve ya a hacer propuestas concretas para alcanzar la paz; la encíclica *Quod iam diu* (1 diciembre 1918), dirigida a los miembros de la Conferencia de París que se habría de reunir en enero de 1919 tras el armisticio de mes de noviembre anterior; la encíclica *Pacem Dei munus* (23 mayo 1920), donde se hace una nueva apuesta por la paz en el contexto inestable y poco esperanzador salido de los tratados impuestos a los vencidos. El análisis de estos documentos adquiere un valor especial porque se hace en el contexto muy particular en que cada uno apareció, y ello permite comprender mejor su alcance y sus equilibrios en una situación donde las pasiones nacionalistas estaban tan agitadas.

Este apasionamiento tampoco falta en las anotaciones de monseñor Baudrillart. Él, no solo fue un testigo de excepción del ambiente eclesial y civil francés de esos años, sino que fue consignando puntualmente en sus *Carnets* su propia visión de las cosas y los comentarios que recibía de muy diferentes personalidades (sobre todo en el primer volumen, *Les carnets du Cardinal Alfred Baudrillart* (vol.I, 1914-1918), Paris 1994, Cerf, de cuya edición se encargó el mismo Paul Christophe). Personalmente su postura estaba muy marcada por el nacionalismo francés, que no veía con buenos ojos la pretendida neutralidad de la Santa Sede primero y juzgaba demasiado condescendiente con Alemania las soluciones que fue proponiendo a partir de 1917.

Paul Christophe se esfuerza en mostrar que Benedicto XV desempeñó su difícil papel con gran rigor y claridad, condenando la barbarie de la guerra y multiplicando sus llamadas a buscar vías para la paz. Pero las muchas reacciones que suscitaron sus intervenciones, y que el autor ha espigado en diversas fuentes de combatientes, capellanes, políticos y eclesiásticos, muestran más bien el malestar que generaban en ambos bandos, los cuales pensaban que el papa apoyaba de una forma u otra al bando contrario. Frente a los combatientes, que anhelaban una paz blanca con el cese de las hostilidades, en Francia se creía que la guerra

no podía acabar sino con la victoria sobre el agresor y su rendición incondicional. En el fondo se advierte en todo ello la tensión entre la aplicación de la moral de la guerra, que permite declararla al agresor injusto hasta eliminar la injusticia, y la diplomacia, que busca caminos de entendimiento para acabar con la barbarie de la destrucción y la muerte indiscriminadas. Benedicto XV no fue por delante, se mantuvo más bien a la expectativa buscando reaccionar en cada momento de acuerdo con las posibilidades que se iban abriendo: fue más un diplomático que un profeta; pero su palabra no dejó de ser escuchada en todo momento, aunque fuera para discrepar. Ello muestra lo delicado de su posición, sobre todo si se tiene en cuenta que estas críticas salían también de la boca de cardenales y obispos cuando hablaban confidencialmente (como tantas veces recoge Baudrillart), y llegó a tener manifestaciones muy llamativas (como la intervención del dominico Sertillanges en el discurso que pronunció en la iglesia de la Madeleine de París tras la Nota de 1917, que llevó al límite la tensión entre la Santa Sede y una buena parte de la jerarquía francesa).

[Ildefonso Camacho Laraña]

CRUZ LEÓN, A., *Galileo y a su amigo el Papa Urbano VIII*, Madrid 2017, Letras de Autor, 206 [978-84-16958115]

Nos encontramos con un nuevo libro sobre Galileo Galilei concentrado principalmente en una época limitada de su vida, desde 1623, cuando Maffeo Barberini accede al papado como Urbano VIII, hasta 1633 cuando se produce el juicio y condena a Galileo. Se realiza una exposición de las relaciones que mantuvo Galileo con Urbano VIII y todo el proceso que lleva a la publicación del “Diálogo” libro por el que es condenado Galileo. Nos muestra también un aspecto relevante y algo desconocido sobre el juicio a Galileo: la influencia que España y el embajador español en el Vaticano, Gaspar Borgia, ejercieron sobre Urbano VIII y que potencialmente afectaron a la resolución del caso Galileo.

El análisis del libro gira, principalmente, sobre dos aspectos: la relación de Galileo con el papa Urbano VIII y la influencia que pudo tener en el proceso contra Galileo la política exterior española a través de su embajador en la Santa Sede. Se concentra en aspectos humanos y teológicos, dejando a un lado el contexto histórico-científico del caso Galileo. Aunque no aporta novedades en el tema del caso Galileo que permitieran aportar nuevas hipótesis a dicho caso, analiza con profundidad dos aspectos que pudieron ser muy relevantes en la condena al genio de Pisa. Usualmente, el caso Galileo es tratado de manera tan simplificada y errónea, que sólo se menciona como tesis el resultado de un ataque de la Iglesia a la ciencia en el que se olvidan todas las variables que llevaron a aquella condena, como las que trata aquí el libro: la personalidad y relación con Urbano VIII y la política exterior española. No es éste un libro científico, no es el libro ideal para saber y estudiar las relaciones entre Astronomía, Filosofía natural y Teología, pero es útil para una persona que haya leído sobre el caso Galileo y quiera aprender más sobre aspectos políticos y humanos usualmente marginados en el estudio de dicho caso.

[José Ramón Jiménez Cuesta]

EGIDO [LÓPEZ], T., *Martín Lutero. Una mirada desde la historia, un paseo por sus escritos*, Sígueme, Santander 2017, 269 [978-84-301-1971-4] W. KASPER, *Martín Lutero. Una perspectiva ecuménica*, Sal Terrae, Santander 2016, 95 [978-84-293-2559-1] J. BOTEY VALLÈS, *A 500 años de la reforma protestante, Cristianisme i Justícia* (Cuadernos 204), Barcelona 2017, 32 [978-84-9730-395-8] MARTÍN LUTERO (edición de T. EGIDO) *El Magnificat seguido de Método sencillo de oración para un buen amigo*, Salamanca (Ichthys) 2017, Sígueme, 142 [978-84-301-1977-6]

Cuatro publicaciones formalmente diferentes que giran en torno a Lutero en el 500 aniversario de la conmemoración de la reforma protestante. El ensayo-folleto debido a Jaume Botey Vallès, profesor de Historia de la Cultura en la Universitat Autònoma de Barcelona (del que hay versiones en catalán y en inglés, disponibles electrónicamente) es una presentación sintética, bien construida, sobre Lutero en perspectiva ecuménica. La justificación es tratada junto a ciertas anotaciones biográficas. Una segunda parte trata de las controversias como el clima de construcción del pensamiento del fraile alemán, culminada en los grandes tratados de 1520. El episodio de la guerra de los campesinos y una conclusión completan el texto con algunas reflexiones sobre *solus Christus*, sobre laicidad y sobre la *theologia crucis*. La comprensión histórica del autor, honesta y bien informada, quizá esté superada en cuanto a su acercamiento a la complejidad y a la fuerza renovadora de Trento en relación con Lutero. También en perspectiva ecuménica se sitúa el cardenal Kasper, subrayando los elementos del factor de transición entre mentalidad medieval y humanista, entre confesionalidad y nuevo confesionalismo post-reformado, y a propósito de la identidad. La pretensión ecuménica de Kasper queda reflejada en el título, así como en los tres capítulos finales consagrados a lo que pudiera ser la tesis del breve ensayo: la época ecuménica, es decir, el siglo XX, sobre todo su segunda mitad en el mundo católico, en el que Kasper ha ejercido un duradero y notable protagonismo, ha sido la ocasión de redescubrir la catolicidad de Lutero. El autor lo formula así: “precisamente la extemporaneidad de Lutero y su mensaje constituye hoy su actualidad ecuménica”. Otro libro, una monografía más clásica, de un notable historiador y buen conocedor de los climas espirituales de la reforma católica española de los siglos XV y XVI, el profesor de Historia moderna en la Universidad de Valladolid, Teófanos Egido, carmelita, especialista en Teresa de Ávila y en Juan de la Cruz entre otros autores, también ofrece alguna novedad editorial. Una de ellas es precisamente la inclusión de cuatro escritos de Lutero que viene a ocupar la mitad exacta del libro. Estos son sus títulos: “Charlas de sobremesa” (las famosas e inmensas *Tischreden*, obviamente en este libro una pequeñísima selección), “A los magistrados de todas las ciudades alemanas, para que construyan y mantenga escuelas cristianas”, “Misiva sobre el arte de traducir” y “La libertad del cristiano”. Cuatro breves notas introductorias nos presentan al Lutero íntimo, al pedagogo, al traductor y al autor espiritual. Conviene recordar que ya en 1977 el profesor T. Egido editó en un tomo unas *Obras* de Lutero (Salamanca 1977, Sígueme), que sigue siendo de referencia para quienes se quieren acercar en castellano a los textos del reformador, libro hasta ahora único en su género. La biografía de Lutero que contiene la primera parte del libro comienza visualmente con la escena del pliego de tesis académicas expuestas para el debate, como era usual, que en poco tiempo se convierte en un reguero

de difusión de las nuevas ideas y sensibilidad en un mundo saqueado y sacudido por la concesión de indulgencias, el cuadro del comienzo. Lutero pasa entonces a ser un “hereje” que se desliza por el terreno de la propaganda y que actúa en el púlpito sonoro de la Dieta imperial de Worms. El capítulo seis refleja el período biográfico de Lutero como traductor del Nuevo testamento al alemán, generador de un nuevo canon cultural de la lengua. Los siguientes vienen marcados por diversas rupturas: guerra de los campesinos, ruptura con el humanismo erasmista, referencias a las cuestiones económicas, a los judíos, a las prácticas económicas. El último capítulo se consagra al Lutero traductor de la Biblia –aproximándose a sus criterios hermenéuticos de relectura del pasado– y al Lutero, autor espiritual el llamado “colofón” o último capítulo. Como es apreciable una biografía a partir de los grandes hitos, acompañado de una bien hecha selección de textos. El cuarto libro es una cuidada edición también debida a T. Egido de un par de libros de oración nacidos de la pluma de Lutero: *El Magnificat* traducido y comentado por el reformador en su exilio interior en el castillo de Wartburg (1520-1521) y un *Método sencillo de oración para un buen amigo* (1535). Ambos textos presentan no al Lutero polemista, más conocido, sino a un profundo autor espiritual que se entusiasma ante la grandeza de Dios. Los destellos de contemplación que aparecen en el comentario de Lutero sobre María, toda don, y ante el Dios encarnado, todo don, se acercan mucho, según Egido, a las experiencias místicas de Teresa de Jesús o de Juan de la Cruz. El otro texto traducido y editado por Egido es una breve y bella exhortación a la plegaria en la vida cotidiana. La presentación (pp. 11-19) se debe a T. Egido y permite situar estas dos piezas en su contexto. La clave de lectura del cántico lucano es, para Lutero, la humildad, la pequeñez engrandecida de María, engrandecida por Dios: en María todo es don. El pequeño texto *Método sencillo...* también es presentado brevemente por el editor. Lutero propone una forma de orar con sencillez a partir del Padrenuestro y de los Mandamientos. “... el que esté ejercitado puede muy bien tomar un día los diez mandamientos, otro un salmo o un capítulo de la Escritura, que sea como el pedernal que encienda el fuego en su corazón”. Un útil índice de fuentes escriturísticas cierra el libro.

[José M. Margenat Peralta]

FERNÁNDEZ COLLADO, A., *Los arzobispos de Toledo en la Edad Contemporánea. Episcopologio toledano*, Toledo 2017, Cabildo Primado – Catedral, 297 [978-84-15669-46-3]

En este episcopologio se presta atención a la semblanza de todos los arzobispos de Toledo, a partir de 1482, prestando atención a todo lo relativo a sus personas, así como a sus circunstancias eclesiales, políticas, sociales y culturales. También se incluyen de manera especial sus actuaciones pastorales en el ámbito de la archidiócesis de Toledo. Probablemente lo que más destaque de los datos de la vida de los distintos arzobispos sea su diversidad, tanto en ascendencia familiar como en los ámbitos políticos y culturales a los que pertenecieron, sin descuidar la importancia que tuvieron en cada caso la edad y la salud con las que fueron promovidos a la sede toledana. Se pretende con este trabajo mejorar y completar los estudios previos que ya existían sobre los arzobispos de Toledo. Muchos de estos prelados son relevantes para la historia de la sede toledana pero también

para la historia de la Iglesia Española y de la Iglesia Universal. El resultado de estos estudios resume la labor de investigación de veinte años. El autor pretende reunir en este volumen una gran cantidad de datos que se encontraban dispersos hasta la llegada de esta publicación. Como complemento valioso están los datos relativos a la heráldica arzobispal, para los que ha contado con un selecto grupo de especialistas en la materia. Los datos heráldicos están acumulados al final del volumen, con reproducción de gran calidad tipográfica de cada uno de los escudos. En el índice están presentados los arzobispos por orden cronológico y, tras la semblanza de cada uno de ellos, se ofrece una selecta bibliografía.

[Miguel Gutiérrez]

FROGER, J.-F. y SÁNCHEZ, J.-M., *Sainte Marie-Madeleine. Apôtre des apôtres*, Paris 2017, Grégoriennes, 127 [978-2-36766-005-9]

Este libro nace con ocasión de la iniciativa del papa Francisco por la cual la fiesta de santa María Magdalena ha pasado de ser una simple *memoria* a tener la consideración de *fiesta*, apoyando esta decisión suya en el hecho de que la tradición de la Iglesia honró siempre a la santa con el título de *Apóstol de los Apóstoles*. Con ello eleva el papa el grado de celebración litúrgica de la santa al mismo rango que tiene la celebración de cada uno de los apóstoles. Añade además que la misión que llevó a cabo la convierten en un ejemplo y un modelo para cualquier mujer cristiana. En algunos lugares de Francia, tras la revisión litúrgica de 1962, se siguió celebrando la fiesta de la santa con la misma solemnidad que la de los apóstoles. Ahora esta manera de honrarla se ha hecho extensiva al todo el ámbito de la Iglesia católica. Aunque muchas personas tienen una visión contraria a la realidad de los hechos, no fueron los orientales los primeros en darle el título de *Apóstol de los Apóstoles*, sino los occidentales. En concreto parece que fue Hipólito de Roma el primero en darle ese título en su comentario al Cantar de los Cantares. El interés de los franceses de Provenza por la santa se basa en una tradición poco creíble según la cual se retiró a esa zona de la Galia transalpina en los últimos años de su vida. Lo que es cierto es que, tanto en esa región, como en el resto de Francia, se le ha tributado desde antiguo una devoción especial. Al presentar el personaje los autores se decantan por la hipótesis según la cual María de Betania sería María Magdalena y también la mujer anónima que se echó a los pies de Jesús en la casa del fariseo, pareciéndoles la hipótesis más plausible sobre la identificación de estas tres mujeres. Para ello utilizan los textos canónicos, tanto griegos como latinos. Para la historia de su residencia en Provenza, puesto que no se hallan documentos fehacientes que la corroboren, se centran en las implicaciones teológicas y los frutos que se han seguido de esa posible presencia en el sur de la Galia, subrayando las hondas raíces que echó el cristianismo en esta provincia romana, siempre de la mano de la devoción a santa María Magdalena. En relación con la santa se subraya de modo especial la amistad con que estuvo unida a Jesús, tal como se deduce de los textos evangélicos. El libro se divide en dos partes: en la primera se comentan los textos del evangelio en los que ella aparece, dejando para la segunda todo lo relacionado con lo que los autores denominan como *la gloria de la Provenza*. En esta segunda parte se citan lugares de culto dedicados a ella, distinguiendo el espacio de oriente y el de occidente. También se sigue su

rastró en la liturgia, el arte y la música. Para terminar se recopilan unas cuantas oraciones dedicadas a la santa, entre las cuales se encuentran unas letanías compuestas en su honor. Además de todo lo dicho anteriormente vale la pena reseñar que esta publicación tiene una presentación magnífica, con reproducciones gráficas de gran calidad, que la hacen apta también para ser considerada como un libro adecuado para regalo.

[Antonio M. Navas]

GATO CASTAÑO, P., *Un viaje a Indias de ida y vuelta. Manuel Mingo, 1726-1807*, Cáceres 2017, Universidad de Extremadura y Fundación CB, 438 [978-84-7723-985-7]

Purificación Gato hace notar al lector que el documento que se reproduce al final del volumen es un documento único, que ella considera una auténtica joya que le salió al paso impensadamente. Aunque el documento no lleva firma ni fecha, la autora consigue descifrar que su autor no es otro que Manuel Mingo de la Concepción, franciscano que lleva a cabo su labor misionera en el Colegio de *Propaganda Fide* de Tarija. En su labor de reclutar misioneros para el Nuevo Mundo redactó este documento para facilitar el camino a quienes posteriormente llevarán a cabo esta misma tarea. La gran complejidad que llevaba consigo el reclutamiento de nuevos misioneros queda de relieve en el contenido del documento. El título original del mismo (*Instrucción para saber con acierto traer misión de España para este Colegio de Tarija, dadas en 1779 y 1789*) muestra bien a las claras su intencionalidad pedagógica para el cumplimiento de dicho encargo. Es por tanto un documento que el que el autor no buscó en ningún momento el medro personal, sino que sirviera de utilidad a quien lo relevara en el cargo de comisario para llevar misioneros desde España a las Indias. El texto descubre en Mingo una gran dosis de sentido común, por cuanto recomienda a quien tome el relevo de su cargo, que se sirva de esta instrucción hasta que tenga suficiente experiencia, ya que le será muy útil para no partir de cero en su labor. Manuel Mingo muestra una gran flexibilidad cuando afirma que cualquier cosa que pudiera encontrar, capaz de hacerle mejorar la instrucción, está dispuesto a acogerla de buen grado y a incorporarla al texto. Purificación Gato ha encontrado también aportaciones documentales de la *Real Hacienda Indiana*, que ayudan a esclarecer los elementos financieros de las expediciones misioneras y eso la ha llevado a entrever, al menos, algunos de los entresijos del gigantesco aparato económico de las Indias, en el que quedaban incorporados también los asuntos de la Iglesia. También cita la autora una serie de cartas en las que se constata el desánimo que invade a Manuel Mingo ante la imposibilidad de publicar (imposibilidad que se concretó finalmente como tal) una obra que tenía escrita sobre la *Historia de las Misiones Franciscanas de Tarija*. Como pórtico amplio a la edición de la instrucción ya aludida, la autora completa el contenido de la misma con aportaciones de diversa índole que sirven de introducción histórica competente a la propia lectura del documento. En esos capítulos se tratan temas como el recorrido histórico de la Congregación de Propaganda Fide, las reducciones franciscanas entre los Chiriguano, cuestiones varias sobre la propia personalidad de Manuel Mingo, sus contactos en el Virreinato de La Plata y en Madrid, datos que proporciona sobre

la vida de los conventos, junto con un capítulo interesante dedicado a lo que ella denomina como la «trastienda» de la instrucción. Con todo ello Purificación Gato ha completado una publicación altamente interesante en el campo de la historia de España en América, así como de historia de la Iglesia en aquel continente.

[Antonio M. Navas]

GONZÁLEZ VELASCO, M., *Tres priores del Monasterio de El Escorial martirizados en Paracuellos. Beatos Benito Rodríguez González, Mariano Villa Rico, Juan Monedero Fernández*, San Lorenzo de El Escorial (Madrid) 2015, Escorialenses (Testigos de Cristo), 343 [978-84-15659-28-0]

GONZÁLEZ VELASCO, M., *Cuatro agustinos burgaleses martirizados en Paracuellos. Beatos Francisco Marcos del Río, Benito Alcalde González, Benito Velasco Velasco, Lucinio Ruiz Valtierra*, San Lorenzo de El Escorial (Madrid) 2015, Escorialenses (Testigos de Cristo), 238 [978-84-15659-32-7]

GONZÁLEZ VELASCO, M., *Seis mártires leoneses agustinos del Alto Cea. Beatos Sabino Rodrigo, Balbino Villarroel, Matías Espeso, Nemesio Díez Fernández, Julio Marcos Rodríguez y Gerardo Pascual Mata*, San Lorenzo de El Escorial (Madrid) 2009, Escorialenses (Testigos de Cristo), 333 [978-84-89788-78-7]

GONZÁLEZ VELASCO, M., *Tres palentinos mártires en Paracuellos. Beato Miguel Cerezal OSA, Beato Dámaso Arconada OSA, Beato Juan Baldajos Pérez OSA*, San Lorenzo de El Escorial (Madrid) 2015, Escorialenses (Testigos de Cristo), 191 [978-84-15659-36-5]

GONZÁLEZ VELASCO, M., *Cinco agustinos de Tierra de Campos (Palencia), mártires en Paracuellos. Beatos Constantino Malumbres Francés, Isidro Mediavilla Campo, Bernardino Calle Franco, Luis Abia Melendro, Marcos Pérez Andrés*, Guadarrama (Madrid) 2017, Agustiniana (Testigos de Cristo), 197 [978-84-92645-57-2]

Es realmente encomiable el trabajo llevado a cabo por el padre agustino Modesto González Velasco para biografiar (quizá fuera mejor decir hagiografiar) a los mártires agustinos de la guerra civil española. Conforme a la mejor tradición investigadora de la Orden, los cinco volúmenes suministran las fuentes y la bibliografía en que se han basado las semblanzas que aquí comentamos, dotándolas de la mejor base documental deseable en estudios de este tipo. Solamente en uno de los volúmenes (por alguna razón desconocida) no ha utilizado las oportunas notas a pie de página que figuran en los otros tres. Siempre que le es posible acompaña el relato con ilustraciones gráficas referentes a lo que se narra. Se dan los datos pertenecientes a su procedencia, tanto de su tierra como de su familia, su paso por la Orden de los Ermitaños de San Agustín, las actividades a las que se dedicaban cuando estalló la persecución religiosa en España, para terminar con el relato de sus respectivos martirios. Considero una gran idea esta colección *Testigos de Cristo*, consagrada a conservar la memoria de los agustinos que dieron la vida por Cristo en testimonio de su fe y que, en el caso de los agustinos, forman un grupo realmente numeroso. El padre González Velasco hace gala del estilo propio

de un cronista realmente experto. La manera en que se expresa es tan sobria y tan precisa que el lector se sumerge con gran facilidad en la historia que el autor le va contando. Además de todo lo dicho considero que estos libros fomentarán la fe y la piedad de quienes los lean. La pena es que no los lean los sucesores de quienes los martirizaron y que siguen dando muestras de una aversión irracional contra la fe cristiana.

[Antonio M. Navas]

IBARRA BENLLOCH, M., *Emilia «La canastera», Mártir del Rosario*, Madrid 2017, Palabra, 205 [978-84-9061-535-5]

Emilia Fernández «La canastera» es la primera gitana beatificada por la Iglesia católica. Su vida no habría tenido nada de particular si no fuera por su conversión ya en la cárcel y su negativa heroica a revelar quién la había enseñado a rezar el Rosario. Por tanto su martirio no es sólo testimonio de piedad hacia la piadosa práctica del rezo del Rosario sino testimonio heroico de caridad cristiana al proteger la vida de la persona que la inició en su rezo. En el relato se parte de su infancia y juventud, con atención también al mundo de los gitanos de la localidad de Tíjola, en Almería, en la que nació Emilia. Esto ocupa la primera parte del libro. En la segunda parte se presta atención a los momentos de inquietud y zozobra que se dieron en los años de 1936 a 1938, y que incluye la celebración de la boda entre Juan y Emilia, así como la detención de ambos, por haber sido declarado prófugo su marido. En la tercera parte se narra su ingreso en la prisión provincial de «Gachas colorás», compartiendo prisión con mujeres corrientes, religiosas y prostitutas. Cómo allí aprendió a rezar el “rosario”, movida por verlo rezar a sus compañeras de reclusión, hasta que se la puso en la alternativa de delatar a quien la había enseñado a rezarlo o ser llevada a celda de castigo. Esto lo sobrellevó con paciencia heroica en los últimos meses de embarazo hasta el punto de morir después de dar a luz, a causa del mal trato recibido por su firmeza en no delatar a la persona que le solicitaban. En la cuarta parte se incluyen algunas consideraciones con el formato pregunta respuesta para llevar al lector a una serie de reflexiones importantes para conocer mejor a Emilia. También contiene esta parte todo lo relacionado con la fama de santidad y el proceso de beatificación, así como la ruta de Emilia en la localidad de Tíjola. Al final del volumen se incluyen un árbol genealógico de la beata, una cronología, un índice de abreviaturas y un índice general. Como volumen me parece que ofrece un testimonio conmovedor de una vida sencilla que se fue volviendo poco a poco desde una vida corriente hasta centrarse plenamente en Dios.

[Antonio M. Navas]

AL KALAK, M. (editor), *Egidio Foscarari – Giovanni Morone. Carteggio durante l'ultima fase del concilio di Trento (1561-1563)*. Edizione critica, Münster 2018, Aschendorff, 267 [978-3-402-10527-6]

La extraordinaria importancia del Concilio de Trento en el momento de su celebración provocó que se quisiera tener información de primera mano a través de numerosas cartas enviadas a personajes de relieve así como a cardenales, todos

ellos interesados en la marcha y en las determinaciones del concilio. Esta correspondencia refleja de manera admirable el clima interno de la asamblea, así como las diversas perspectivas que se relacionaron o enfrentaron en el curso de los debates. Egidio Foscarari era obispo de Modena y mantuvo correspondencia con el cardenal Giovanni Morone, que lo había precedido como obispo en dicha ciudad y que presidía la asamblea conciliar a partir de 1563. Foscarari, en contacto con Morone, promovió una profunda reforma de la iglesia de Modena. Participó en todas las sesiones del concilio y, una vez terminado éste, fue llamado a Roma por el papa Pío IV, con vistas a completar la obra llevada a cabo por el concilio. Formó parte de las comisiones para la redacción y reforma del Índice de Libros Prohibidos, del Catecismo, del Breviario y del Misal. Fue un amigo fiel de Morone, al que defendió con ocasión de sus pasos de ortodoxia sospechosa, como seguidor del hereje español Juan de Valdés. Según expresión de Foscarari, lo tenía al corriente «de las cosas diarias que suceden en Trento». En estas noticias se describen los debates y las discusiones doctrinales, añadiendo cuestiones de mayor alcance, que todavía hoy merecen la pena de ser sometidas a reflexión. Foscarari muestra en sus cartas una actitud flexible, ya que opinaba que el concilio debería revisar todo lo examinado hasta el momento, para que pudiera llegarse a un entendimiento con los protestantes, en contra de los padres españoles, que pretendían que no se cambiara nada de lo determinado hasta entonces. Morone y Ercole Gonzaga eran de su misma opinión, así como los padres de procedencia imperial. En algo en lo que difirieron seriamente fue en la cuestión de la *residencia de los obispos*, defendida por Foscarari como de derecho divino mientras Morone se unía al punto de vista de la Curia Romana que la consideraba de derecho eclesiástico. Esta correspondencia enriquece la comprensión del propio concilio, al aportar el punto de vista de dos protagonistas importantes, como fueron Foscarari y Morone. Foscarari es partidario de que el concilio fundamente sus afirmaciones en la Biblia y en la Tradición. Por su parte Morone se muestra interesado en rehabilitar su imagen ante la Curia Romana, oponiéndose a una supuesta excesiva independencia de los obispos frente a la autoridad pontificia. En su caso no es fácil saber si cambió de convicciones durante el concilio o si se dejó llevar de un cierto oportunismo para mejorar su imagen eclesiástica. La edición de la correspondencia va completada con una excelente introducción, así como con la exposición de los criterios que se han seguido para su edición. Con todo ello ve la luz un volumen de indudable interés para ampliar el conocimiento de los entresijos internos del concilio de Trento.

[Antonio M. Navas]

KAUFMANN, TH., *Les juifs de Luther*, Ginebra 2017, Labor et Fides, 228 [978-2-8309-1616-4]

Como cualquier historiador conoce, Lutero atacó a cualquier persona o institución que no estuviera de acuerdo con sus convicciones sobre la fe. En este sentido, atacó a los judíos, a los turcos y a los papistas. Al final de su vida, en cuanto respecta a los judíos, defendía que habría que convertirlos y bautizarlos, o bien expulsarlos del país, al que, en su opinión, acarrearaban graves daños. Para justificar esta postura antijudía afirmaba que la «sangre judía» había degenerado profun-

damente respecto a la existente en la época de Cristo. Lutero consideraba a los judíos que practicaban la medicina como potenciales envenenadores de cristianos, de manera que sus víctimas sobrevivían solamente unos meses o pocos años, sin que pudiera luego demostrarse su culpabilidad. Esta inquina contra los médicos judíos se extendía a quienes solicitaban sus servicios, como cómplices de sus malas artes, quizás olvidando el peligro a que ellos mismos se exponían, en el caso de que la hipótesis de Lutero hubiera resultado correcta. Para Lutero, cualquier judío que rehusara convertirse, era por ello mismo un calumniador de Cristo, que no buscaba otra cosa que sangrar a los cristianos y matarlos, si encontraba ocasión para ello. En su último sermón público ponía en guardia contra los judíos, como contaminadores del cuerpo social cristiano, blasfemos y reos de comportamientos perversos tanto en el campo económico como en otras facetas de la vida. Consideraba que su vida estaba en peligro por las asechanzas de los judíos, dado que él los consideraba como calumniadores y adoradores de ídolos a los que Dios acabaría aplastando. Uno de sus escritos contra los judíos, *Sobre los judíos y sus mentiras*, terminó sufriendo una prohibición imperial de ser publicado. Acabó consiguiendo que fueran expulsados de Eisleben, aunque su expulsión duró solamente un año. Lo extraño es que al principio de su docencia Lutero había defendido a los judíos, hasta el punto de postular una tolerancia incondicional hacia ellos. Esto ha hecho que, posteriormente, tanto los que han defendido a los judíos como los que los han atacado, se han apoyado en Lutero para defender sus puntos de vista. Es indudable también que el sesgo profundamente antijudío que tomó la postura de Lutero a lo largo de su vida impregnó de alguna manera la prevención de las iglesias luteranas hacia los judíos. Con todo, el partido nazi echó en cara a las iglesias protestantes que se habían *judaizado*. Gran parte de la animosidad de Lutero contra los judíos provenía de su deseo de demostrarles que Jesús era el Mesías anunciado por los profetas. Este aspecto quedó postergado en muchos casos por la polémica pro y antijudía, surgida de otros presupuestos. El apasionamiento de las expresiones de Lutero en tantos casos (en éste también) hizo que algunos historiadores del nacionalsocialismo consideraran a Lutero como precursor de Hitler y sus planes de exterminio. El autor de este estudio tiene interés en dejar claro que la opinión de Lutero, tan claramente adversa a los judíos, no tenía nada de objetiva, sino que correspondía a una especie de fantasma interior que tenía respecto a ellos. Sus prevenciones contra los judíos eran fruto más bien de prejuicios que de experiencia real, ya que apenas tuvo ocasión de tratarlos.

[Antonio M. Navas]

LENG, R., SCHNEIDER, W. y WEIDMANN, S. (editores), *Julius Echter, der umstrittene Fürstbischof. Eine Ausstellung 400 Jahren*, Katalog zur Ausstellung, Würzburg 2017, Echter, 381 [978-3-429-04326-1]

Esta magnífica publicación es el catálogo de la exposición que tuvo lugar en el Museo de la Catedral de Würzburg, de Junio a Septiembre de 2017, en honor del polémico príncipe-obispo Julius Echter, uno de los príncipes-obispos más notables de Würzburg. Su vida es especialmente interesante en el mundo de la vida de fe, de la Iglesia y del gobierno. Las palabras *reforma*, *hospital* y *universidad* forman un conjunto especialmente significativo en todo lo relacionado

con su persona. Sus formas de gobierno fueron tan avanzadas para su tiempo que sobrevivieron a la gran crisis que supuso la guerra de los *treinta años*. No era especialmente complaciente hacia quienes ponían obstáculos a su poder. En el interior del obispado procuró intensificar la disciplina, así como la homogeneidad confesional. Favoreció el destierro de los judíos y de los protestantes; además se vio involucrado en procesos contra brujas. Junto a esta intensa actividad pública apenas si hay datos sobre su propia persona. Aun así las impresiones que producía en quienes lo conocían oscilaban entre la compasión y la implacabilidad. Su memoria ha sido objeto de veneración por unos y de rechazo por otros. Esta exposición intenta aclarar aspectos tan contradictorios de su personalidad. Para ello se analizan las bases históricas que puedan aclarar este enigma. Todo un conjunto de encuentros, coloquios y conferencias sirvieron para preparar una exposición tan valiosa como la que se presenta en esta publicación. Varios artículos introductorios preparan adecuadamente al lector para poder disfrutar a continuación de la gran calidad gráfica que presenta el catálogo. Todo un homenaje impreso para un personaje tan importante como controvertido.

[Antonio M. Navas]

MARSHALL, P., *Heretics and believers. A History of the English Reformation*, New Haven (Connecticut, Estados Unidos) – Londres 2017, Yale University, 19+152 [9780300170627]

Peter Marshall ofrece en estas páginas una nueva lectura sobre las circunstancias traumáticas que vivió el pueblo inglés en el curso de la reforma del siglo XVI, al intentar encontrar los medios adecuados de dar culto a Dios en un ambiente religioso particularmente turbulento. Le interesa especialmente delimitar qué tipo de reforma fue la que se produjo en Inglaterra y para ello aporta una serie de argumentos propios, sin entrar en polémica con la gran cantidad de historiadores que ya han abordado este período de la historia inglesa. Da por supuesto que los conflictos que se derivaron de la reforma tenían un origen religioso principalmente, sin olvidar que la religión está íntimamente relacionada con la política, la cultura, el género de las personas, el arte, la literatura o la economía. De lo dicho se deduce que la religión no constituye precisamente un aspecto superficial de la existencia, sino que es de una gran profundidad en la vida de las personas. En este estudio analiza cómo, junto con el hecho de la sustitución de la Iglesia católica por una nueva Iglesia Protestante, cambió en la sociedad la forma de vivir la religión tanto por iniciativas políticas como personales, hasta desembocar en una serie de cambios que resultaron irreversibles. En este cambio tuvo un protagonismo especial la intervención del estado, al igual que sucedió en otros procesos reformadores en el resto de Europa. Uno de los efectos más dañinos de la reforma fue el de convertir al pueblo inglés en un conjunto de personas bastante más conformistas de lo que eran anteriormente, con menor capaz de resistencia ante los abusos o con poca capacidad de pensar por sí mismos, como resultado de la uniformidad impuesta en el terreno religioso. Pero Peter Marshall opina que el pluralismo y la división crecientes fueron transformando paulatinamente la naturaleza de la religión y el puesto que acabó ocupando en la sociedad. Influyó también en esto la permisividad de Enrique

VIII respecto a los reformadores evangélicos, que llevaban con ellos mismos la semilla de la división. Los juramentos impuestos a la hora de incorporarse a cargos relevantes testimoniaban el afán por defenderse de planteamientos de fe diferentes de los oficiales. La insistencia en no tolerar la diversidad en asuntos de fe hizo que los comportamientos oficiales ingleses durante el siglo XVI produjeran un considerable número de mártires, con lo que esto suponía de exaltación de tales personas como héroes, aun cuando oficialmente fueran considerados traidores. Mucho tuvo que ver el hecho de que la política inglesa sufrió bandazos considerables en muy corto espacio de tiempo, con la consiguiente confusión en el pueblo, que optó por el conformismo y la pasividad, a la vista de las obsesiones religiosas de los personajes más relevantes de la Iglesia y el Estado. Esto no obstaba para que el tema religioso fuera motivo de conversación en las diversas circunstancias de las relaciones sociales. Existían personas que consideraban que los monarcas no se comportaban como auténticos servidores de Dios, sino incluso como adversarios de sus preceptos. Otras no veían la conveniencia de aplicar a sus vidas las ordenaciones oficiales de la vida religiosa en el país. En este cuadro hay que situar a los católicos, los anabaptistas y los puritanos, todos los cuales diferían de la vía religiosa oficial del estado. Cada uno de estos grupos, y otros más existentes en el país, se fueron destacando progresivamente por la conciencia de pertenecer a ellos y no a los otros grupos de diferente tendencia religiosa, pero sin apoyarse en una base intelectual de la propia fe o en el conocimiento a fondo de sus doctrinas, sino más bien como una reacción grupal más producto de atavismos que de reflexiones serias. Todos ellos quedaron afectados por una especie de etiqueta, de índole tópica, que impedía el acercamiento real y profundo en materias de religión, ante la importancia que se concedía a la identificación con su propio grupo religioso. La firme actitud uniformista de las autoridades acabó provocando en la población una actitud habitual de ocultación o disimulo en términos religiosos, contra la que nada podían hacer las repetidas condenas lanzadas por los clérigos contra esta manera de proceder. El hecho de que los católicos aceptaran la autoridad de la reina Isabel I exclusivamente en los asuntos civiles, introducía una distinción en los creyentes de la época, que habría sido impensable para los fieles a finales de la Edad Media. La necesidad del disimulo y la ocultación produjo una sociedad en la que no era fácil distinguir a los creyentes de los herejes. Unos y otros se debatían a la búsqueda de la victoria sobre los adversarios o bien a la búsqueda de una paz social por encima de las diferencias de credo. A finales del siglo XV la reforma religiosa en Inglaterra se consideraba necesaria, aunque sin tener claro cómo llevarla a cabo. La mentalidad de ese momento no era completamente opuesta a la mentalidad medieval anterior, sino que tenía elementos de continuidad con dicha mentalidad, al mismo tiempo que ofrecía aspectos renovadores desordenados en muchos casos. El autor cree que esto puede comprobarse, al menos en algún sentido, tras leer sus conclusiones sobre la vida devocional, las aspiraciones y deficiencias de la Iglesia como institución, la relación entre la Iglesia y la autoridad secular, las tendencias a disentir en asuntos religiosos, todo ello en torno al año 1500. También se muestra convencido de que la coincidencia de la rebelión de Lutero con la imposibilidad de obtener el divorcio Enrique VIII, explican en gran manera la inestabilidad e incoherencia con la que se llevó a cabo la reforma del rey. De todo lo anterior se deduce que el pueblo

captó el hecho de que había diferentes formas de enfrentarse al fenómeno religioso y de que ese pluralismo no tenía por qué verse reducido necesariamente a la uniformidad pretendida por el estado y por la Iglesia oficial. Como afirma con toda razón Peter Marshall, Inglaterra acabó configurándose a base de creyentes y herejes que formaron parte fundamental de su entramado religioso y social.

[Antonio M. Navas]

MELLONI, ALBERTO (director), *Lutero. Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017*, Bolonia 2017, Mulino, 2 vs., 29+1645 [978-88-15-27318-5] y 11+647 [978-88-15-27318-5]

Alberto Melloni recuerda el retrato de Lutero, obra de Lucas Cranach, en la introducción a estos dos volúmenes de trabajos en colaboración, para advertir al lector de que en ellos se pretende respetar la complejidad de la figura de Lutero, gracias a la aportación de muchos puntos de vista diversos sobre él. No se pretende proporcionar una lectura edificante y tampoco un mero catálogo de problemas históricos o teológicos que estén todavía sin resolver. Con este conjunto de aportaciones tampoco se busca elaborar una síntesis ni defender una tesis. Después de tener en cuenta cuanto se ha investigado y publicado sobre Lutero, la intención de esta obra busca ofrecer al lector un recorrido que abarque desde las articulaciones de la vida de Lutero hasta la filología de su escritura; desde la imagen propia que proyecta hasta su pensamiento teológico; desde la herencia dejada tras sí hasta su capacidad como predicador para orientar de manera diversa la teología; desde la propia fortuna a la reconstrucción de su pensamiento. Todo lo que aquí se presenta no busca otra cosa que intentar comprender el peso de su ser como cristiano y de su querer ser cristiano. Lutero dejó una profunda huella en cuanto al hecho de en qué consiste propiamente ser cristiano así como al hecho de cómo interpretar la historia. Se sintió movido siempre por una urgencia evangélica, que solamente acepta ser juzgada conforme a los cánones propiamente evangélicos. Muchos expertos de diferentes disciplinas han intentado describir o comprender al cristiano Lutero: los filósofos, los economistas, los estudiosos del arte o de la música, los juristas, los psicólogos, los sociólogos y, sobre todo, los teólogos. Lutero ha provocado en el campo de la teología problemáticas a las que no han podido sustraerse ni partidarios ni adversarios. En 1999 luteranos y católicos llegaron a un acuerdo sobre el tema crucial de la justificación, que nadie habría podido imaginar unos años antes. Los estudios que se publican aquí intentan descubrir con exactitud las razones y los modos a través de los cuales la insurgencia evangélica sedujo a aquel hombre, contando con las fases y contradicciones de su vida concreta, todo lo cual ha pasado a formar parte de las iglesias cristianas, que no han podido evitar compararse con él y con su pensamiento. En este sentido es interesante comprobar hasta qué punto ha sobrevivido el legado de Lutero en el seno de la Iglesias, cuyo aparato de funcionamiento tiende a oscurecer la frescura de su mensaje. En estos estudios no se intenta camuflar la agresividad física y verbal de Lutero, que se comporta siempre como maestro y portador de una palabra que no admite réplica, que es la forma en que se manifiesta lo más profundo de su personalidad. Lutero representa un contrapunto al cristianismo de Erasmo, y que impregnó de un modo particular el cristianismo europeo a partir de su aparición en la historia. El responsable de

esta obra en colaboración cree importante conservar lo que él denomina como la *insoportabilidad* de Lutero, por lo fundamental que resulta para comprender la época en la que vivió, con su fe, su polémica y su teología. Los colaboradores han huido de presentar a Lutero como el producto anodino que nunca existió. Se subraya la continuidad de Lutero con el medioevo latino, como un elemento indispensable para comprenderlo como reformador. Lutero acaba con todo lo que viene de ese mundo: el derecho canónico, la escolástica, el imperio, el papado, el latín en la Biblia, el monacato, el celibato y el distanciamiento del mundo. Se confía solamente en la fuerza de la Palabra de Dios. Con ella fue capaz de asumir y re-escribir la esperanza de reforma que alentaba en la Iglesia de occidente desde los siglos XIII y XIV. Reacciona dramáticamente contra la modernización del papado humanista y los abusos de la acumulación de diócesis en un solo sujeto. Es evidente también que Lutero se comporta como un auténtico alemán, que simboliza las grandes aspiraciones y los sentimientos profundos del pueblo al que pertenece. Pero, a través de sus relaciones con el emperador y con la dieta alemana, también se convierte en un personaje europeo. También el papa, con su condena de Lutero lo convierte en un personaje de trascendencia universal. Trascendencia que puede constatar en el hecho de que forzó a la propia Iglesia católica a una reforma a fondo en el concilio de Trento. Los estudios que aquí se publican proporcionan al lector la posibilidad de asomarse a la vida de Lutero desde puntos de vista no contemplados desde otros enfoques sobre su persona. El conjunto de los trabajos incluidos en estos dos volúmenes está organizado en nueve grupos de estudios, que ayudan al lector a orientarse dentro de una masa realmente ingente de temas sobre Lutero que, de otra manera podrían desconcertar. En conjunto estamos ante una obra fantástica de acercamiento a Lutero en el centenario de 2017, que será un referente para los estudios sobre él en el futuro.

[Antonio M. Navas]

MELLONI, A. (director), CAVAGNINI, G. y GROSSI, G. (editores), PAROLIN, P. (prólogo) *Benedetto XV. Papa Giacomo Della Chiesa nel mondo dell' "innutile strage"*, Bolonia 2017, Mulino, 2 vs, 26+580 y 14+590 [978-88-15-27317-8]

Esta magna obra en dos volúmenes tiene como objetivo conmemorar al papa Benito XV, papa Giacomo Della Chiesa, en el centenario de su elección pontificia y su actuación durante la primera guerra mundial. El libro se estructura en cuatro partes: etapas, tanto contextuales como biográficas; problemas (en el primer volumen); relaciones con países e iglesias locales y herencia (en el segundo volumen). El prólogo del cardenal secretario de Estado (pp. xv-xxi) y la introducción del director de la obra (pp. xxiii-xxvi) y una conclusión completan un conjunto de 90 monografías dedicadas a diversas cuestiones, obra de otros tantos autores (sólo una monografía es conjunta de dos, y en algún caso se repite un autor). Al final, unas conclusiones permiten una lectura global del conjunto de intervenciones del simposio celebrado en Bolonia. En un marco unitario muy concreto, las cuestiones tratadas son tan diversas como algunas de las siguientes: Génova y su patriciado, la vocación y la formación de papa Della Chiesa los secretarios de Estado Merry del Val y Rampolla del Tindaro, el pontificado boloñés de Della Chiesa, "ideas de guerra, ideas de paz", intervencionismo y neutralidad

italiana, diplomacia humanitaria, intentos de mediación, las misiones el anti-modernismo y sus consecuencias, el ecumenismo, las devociones y la novedad teológica, las relaciones con Francia, Italia, Alemania, Rusia y Ucrania, Austria, Inglaterra, Checoslovaquia, Polonia, Irlanda, China, Yugoslavia los Estados Unidos, México, Brasil, Japón, hasta Finlandia (¡ninguna referencia a España!, lo que tras este elenco llama aún más la atención); la paz y los Tratados de Versalles y algunos aspectos mucho más concretos derivados de la acción de papa Dalla Chiesa o modificados tras su muerte. Entre los autores hay nombres nuevos y algunos consagrados en la historiografía de la Iglesia novecentista como M. Guasco, G. Turbanti, G. Formigioni, G. Vian, É. Fouilloux, R. Morozzo della Rocca, Ph. Chenaux, E. Farrugia o D. Pelletier entre otros. El libro cuenta con el apoyo, anotado en el prólogo por el cardenal secretario de Estado de la Santa Sede, de la presidencia de la República y de la del consejo de ministros de Italia, las administraciones municipal de Génova y regional de Emilia-Romagna, las archidiócesis de Génova y Bolonia, la Universidad de Bolonia y otras varias instituciones culturales o económicas. El libro aparece con el apoyo científico del comité de la “Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII” de Bolonia. El conocimiento histórico se basa en un nuevo interrogatorio de las fuentes, pero sin dar a este término un sentido policial-judicial anacrónico (en italiano se puede oponer más fácilmente “interrogatorio” a “interrogazione”), porque como dice Melloni en la introducción “las fuentes bajo tortura pueden confesar todo lo que quiera el inquisidor”. Las preguntas generan “incomprensiones” (H. Jedin) que nos sirven para acercarnos a una nueva comprensión más allá de cualquier pretensión de levantar tribunales de la historia como ciencia con usos políticos o apoloéticos. La apertura del *Archivio segreto vaticano* (ASV) ha servido para empezar a construir una historiografía, y muy concretamente una biografía compleja, de Benito XV, hasta estos momentos “olvidado”. La que muestra este libro es la historia de un “rampolliano”, según Melloni, el primero que llegó a Papa y que trabajó para el debilitamiento de la burocracia curial y un acercamiento al mundo de la inteligencia historia y teológica. La Iglesia sólo recuperó el retraso causado por la crisis modernista a mediados de los 1960, pero fue sin duda mérito del papa Dalla Chiesa haber restablecido el orden tras la persecución antimodernista, la conocida públicamente y la de las redes secretas. El libro subraya una posición hoy ya adquirida en la historiografía eclesiástica sobre la guerra: hay un cambio entre el primer llamamiento papal a la paz cuando se piensa en una “guerra relámpago” y, tras 1917, el juicio sobre la guerra, tras ser consciente del papa de las dimensiones de la tragedia y sus consecuencias, especialmente tras la revolución soviética. Hubo un estilo “rampolliano” que la “roncalliana” fundación boloñesa gusta de comparar con el segundo “rampolliano” llegado a la sede de Pedro, Juan XXIII. La edición cuidada, elegante, magnífica.

[José M. Margenat Peralta]

MERLO, G. G., *Frate Francesco*, Bolonia 2017, Mulino, 182 [978-88-15-27157-0]

Al autor le preocupa que la continua exaltación de san Francisco haya conseguido que se le considere solamente desde el aspecto trascendente de su persona, prescindiendo de sus normales limitaciones humanas o, peor todavía, intentando

ocultarlas para no empañar la gloria del santo. También cree que las diferentes decisiones que tuvo que llevar a cabo la orden franciscana desde su nacimiento, influyeron para que intentaran basarlas en las actitudes personales del santo, con el riesgo de deformar en un cierto grado la realidad de él mismo como sujeto. La canonización de san Francisco vino a añadir una ulterior dificultad: lo convirtió en un personaje prácticamente inaccesible, por lo excelso de su vida y de su testimonio. Nacen varios modelos de santidad de san Francisco, sobre los que la crítica histórica no ha hecho suficiente hincapié, con vistas a subrayar su diversidad. Se advierte aquí de que las fuentes franciscanas han sido «saqueadas» y explotadas acríticamente, al margen de los elementos exegéticos básicos y de la valoración jerárquica de las fuentes. Éstas más bien han sido presentadas en su conjunto, sin un serio análisis científico, en busca, sobre todo de la exaltación del carisma de san Francisco y de los orígenes franciscanos. Este enfoque llevó a dar por supuesto que san Francisco no podía producir otra cosa que no fueran acciones ejemplares y esto en cada instante de su vida. Con esta manera de acercarse a su persona, el «hermano» desaparece bajo el «santo»; lo cual lleva a que la realidad desaparezca por influencia de la santidad. En esta trampa han caído incluso historiadores profesionales, aunque habría sido de justicia esperar de ellos un comportamiento más acorde con su profesión. La publicación científica de los escritos de san Francisco ha permitido, desde su aparición, la posibilidad de sustraerse al influjo absorbente de su santidad. En estos textos aparecen muchos aspectos de su personalidad y de sus convicciones religiosas, ya que escribe a otras personas y para otras personas. Por ellos sabemos que san Francisco conocía el latín, lengua en la que escribió todas sus obras, salvo tres composiciones poéticas. En estas obras se advierte una notable capacidad retórica y una riqueza apreciable de léxico. Para conocer mejor al sujeto, no hay como analizar a fondo sus escritos y el estilo en el que fueron redactados. El trabajo biográfico llevado a cabo por san Buenaventura tuvo como consecuencia la destrucción de las semblanzas anteriores del santo. El autor ha incorporado en este volumen lo mejor de treinta años de estudios sobre san Francisco, sin ceder a impulsos devocionales, a desviaciones ideológicas, a instrumentalizaciones nacidas del deseo de actualizar su figura, a exaltaciones propias de fábulas o a banalizaciones fantásticas. Como complemento final revelador se describen las numerosas metamorfosis de san Francisco producidas, sobre todo, a raíz de su canonización.

[Antonio M. Navas]

MOLINER PRADA, A., *Episcopado y secularización en la España del siglo XIX*, Bellaterra (Barcelona) 2016, Universitat Autònoma de Barcelona (Documents), 211 [978-84-490-2766-6]

El autor, profesor de la Universitat Autònoma de Barcelona desde 1988, está especializado en la historia de las transiciones del antiguo régimen a las sociedades liberales ibéricas. De su investigación han resultado libros sobre la guerra de independencia española, sobre la semana trágica y sobre otros temas. Este libro aborda en primer lugar el problema de la secularización en Francia y en España, a continuación el impacto de la revolución liberal en la Iglesia española y la percepción y reacción del episcopado ante estos fenómenos. En el cuarto capítulo se

trata de la evolución de la práctica religiosa en este siglo y en las conclusiones se presenta sintéticamente la posición de la Iglesia ante la secularización. Para los obispos hispanos decimonónicos las nuevas doctrinas nacidas del tronco liberal, condujeron a la descristianización y al ateísmo práctico de las masas. En las conclusiones se subraya que en la España del siglo XIX la religión fue un factor de división y una fuerza insoslayable de las ideologías políticas dominantes. Lejos de una comprensión privatizadora de la religión, ésta es un factor social, cultural e incluso político de primera importancia, función que también fue percibida y ejercida por la institución eclesial. Si los sentimientos religiosos personales formaban parte sustancial del comportamiento de los españoles, la Iglesia ejerció su poder social, aún a riesgo de ser instrumentalizada por el poder político, sea en su versión conservadora o en la prístinamente liberal. El regalismo del siglo anterior siguió influyendo en configuración de la Iglesia española, todavía fuertemente “nacional”, lo que finalmente devino en un catolicismo tradicional clerical a partir del Concordato de 1851. El clero se echó en manos de la burguesía, antaño un factor liberal contrario a la Iglesia y a partir de entonces sostén de su estatus social y su influjo político. El estudio destaca asimismo la importancia de los estudios sobre las prácticas religiosas que aún está por hacer en su conjunto, aunque haya algunas investigaciones parciales locales. Este libro de historia social, al tiempo que historia eclesiástica, aporta un interesante elenco de fuentes archivísticas, hemerográficas, publicísticas e impresas utilizadas por su autor, así como bibliografía y un índice onomástico.

[Camilo Salvany de Palou]

REVUELTA GONZÁLEZ, M., *Enigmas históricos de la Iglesia Española contemporánea*, Madrid 2017, Universidad Pontificia Comillas, 319 [978-84-8468-682-8]

El autor ha escogido analizar diez temas que considera interpelantes, porque respecto a ellos se mantienen una o varias incógnitas sin resolver desde el punto de vista histórico. Los trabajos que se presentan son inéditos en parte, mientras que en otros casos han sido publicados con anterioridad. En todos los textos ha procurado pronunciarse con toda la imparcialidad de que es capaz el espíritu humano, huyendo siempre de interpretaciones simplistas, que acaban desfigurando la realidad de lo sucedido. Todos estos temas han sido objeto de juicios dispares, propiciados en muchos casos por las diferentes ideologías o por olvidar la importancia del contexto a la hora de ponderar lo sucedido. Frente a todo lo que es posible encontrar en estos temas, de enigma, contradicción, sorpresa o novedad, Manuel Revuelta arroja una luz lo más objetiva posible para decantarse por la versión más razonable de los hechos analizados. Los temas abordados merecen ser citados, aunque no sea más que porque anuncian la disparidad de contenido de esta publicación: la Guerra de la Independencia, la institución de la Inquisición, la restauración de la Compañía de Jesús, el caso de un cura de mentalidad liberal exaltada, la desamortización de bienes culturales, la devoción al Corazón de Jesús, la santidad del jesuita José María Rubio, el régimen político de la Segunda República, la cultura católica en el siglo XX y los religiosos durante ese mismo siglo. En el apéndice el autor ofrece una lista completa de sus publicaciones, aprovechando que se encuentra a punto de cumplir 50 años dedicado a la enseñanza e investigación históricas. En dicho

apéndice se pueden comprobar la extensión y calidad del conjunto de su obra. La luz que proyecta sobre los diez temas citados no siempre llega al mismo tipo de conclusiones. En algunos casos éstas son claras y diáfanas, en otros casos son solamente probables o posibles, en otros pueden incluso faltar ese tipo de conclusiones por la complejidad o indefinición de las fuentes que han llegado hasta nosotros. En cualquier caso es un libro de gran competencia y sapiencia histórica, de gran utilidad para comprender momentos especialmente críticos de nuestra historia desde el punto de vista de un excelente historiador.

[Antonio M. Navas]

RUSCONI, R., *Habemus papam. Il papato da Pietro ai nostri giorni*, Bolonia 2017, Mulino (Farsi un'idea), 134 [978-88-15-27067-2]

El autor ha escrito varios títulos sobre el papado. Éste ofrece de forma concisa una visión clara de muchas cuestiones sobre esta institución bimilenaria, primero en una escena más reducida como eran Italia y el Mediterráneo occidental, pero más tarde Europa, y hoy una escena mundial, que ha cambiado profundamente. El Papa sigue siendo una figura mundialmente conocida, un actor global, con una especial autoridad moral en el planeta. El autor se pregunta sobre la historia y sobre el influjo de los papas en ésta. El complejo mundo global en que vivimos, ¿afectará a esta institución? Los seis capítulos del libro tratan de la condición de Papa (¿quién es el Papa?, de la transición del obispo de Roma a pontífice (precisamente ahora, momento en que el actual Papa gusta de llamarse de nuevo y simplemente “obispo de Roma”), de la elección papal y el cónclave, de la Curia y de la relación del Papa con cardenales y obispos; de la vida de los Papas y finalmente una reflexión sobre el Papa en un mundo globalizado. Una interesante cronología completa y detallada, así como una selecta bibliografía comentada concluyen útilmente el libro.

[Camilo Salvany de Palou]

SÁNCHEZ, G., *La música en el monasterio del [sic] Escorial: Los niños del Seminario de los Jerónimos (1567-1837)*, Madrid 2015, Escorialenses – Universidad Autónoma de Madrid, 399 [978-84-8344-464-1]

El extenso período al que se refiere el presente estudio coincide con la estancia de la Orden de los Jerónimos en el Monasterio de El Escorial, ya que ellos fueron los encargados de la ocupación y gestión del monasterio por voluntad expresa del rey Felipe II. La institución tuvo durante todo este tiempo el rango de seminario de formación filosófica y teológica para seminaristas con vistas al presbiterado. Tales seminaristas estaban normalmente destinados a la diócesis de Toledo, que utilizaba el monasterio de El Escorial como cantera para sus presbíteros, ya que no contó con seminario propio hasta el año 1847. En estas páginas se ofrece una visión general y completa de dicha institución, con el añadido de los abundantes sucesos históricos que tuvieron lugar, sobre todo en los años de su fundación y durante el siglo XIX, períodos ambos en que tales sucesos se produjeron en mayor número, en contraste con el período que transcurrió entre ambos extremos. Respecto a la documentación se constata la abundancia de documentos sobre la institución para los siglos XVI y XVII, así como la escasez de partituras para este período. Por el contrario el siglo

XVIII ofrece una extraordinaria floración musical del monasterio. Los seminarios no han sido estudiados con profundidad en general, debido en parte a que durante el siglo XIX se los consideró como reductos del oscurantismo. Sin embargo a partir de la segunda mitad del siglo XX se los ha ido revalorizando históricamente por su innegable labor en la educación del clero y de la juventud del país. Al ser relativamente reciente tal valoración, el autor no cuenta con suficientes trabajos de referencia respecto a otros seminarios y ha tenido por ello que trabajar duramente en la reconstrucción de la historia del monasterio de San Lorenzo de El Escorial, con la dificultad añadida de investigar en una fundación vinculada estrechamente a la monarquía. La dispersión de las fuentes entre numerosos archivos nacionales e internacionales también ha sido un obstáculo que ha tenido que superar el autor, tratándose en muchos casos de fuentes primarias e inéditas. Por ese camino se han podido rescatar gran cantidad de datos referentes a la vida diaria, la liturgia y el ceremonial del monasterio de El Escorial, en el marco de tres siglos de historia de la orden jerónima. Igualmente se dan a conocer los fines educativos del centro, su profesorado y alumnado, así como las enseñanzas no musicales. Se completa el volumen con un apéndice biográfico con los seminaristas más destacados musicalmente, y un apéndice documental con los documentos más representativos del seminario. Con todo lo dicho este volumen es una magnífica aportación a la historia de la música española, especialmente en el ámbito monástico, con especial atención al papel de los niños dentro del mismo.

[Antonio M. Navas]

SERRA ESTELLÉS, X. – TORREGROSA VALLS, V., *Inventari dels Arxius Parroquials de l'Alcoià, l'Alt Vinalopó i El Comtat*, Valencia 2017, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 258 [978-84-95269-75-1]

Esta publicación constituye el volumen XV de la serie *Monumenta Archivorum Valentina*. Como indica el mismo título, los archivos parroquiales que ven la luz en estas páginas son los pertenecientes a l'Alcoià, l'Alt Vinalopó y El Comtat. Todos estos pueblos coinciden en que están situados en la provincia de Alicante, aunque eclesiásticamente pertenecen a la diócesis de Valencia. Esta ambivalencia en todas estas poblaciones ha llevado a los autores a prescindir del estudio de otras de la misma provincia que sí pertenecen a la diócesis de Alicante. Con gran criterio científico, de orientación para posibles investigadores, se enumeran todos estos pueblos que han quedado fuera de la investigación presente. La importancia de estos archivos reside en que reflejan tanto la historia actual de estas poblaciones como la historia de los siglos pasados. Todas ellas han estado atendidas por rectores que tenían que atender a más de una parroquia. Esta circunstancia explica el que los investigadores se hayan encontrado con frecuencia documentos pertenecientes a una parroquia, archivados en otra diferente. Siempre que les ha sido posible (que no ha sido posible siempre), han devuelto tales documentos a su parroquia de origen. En la página web del coordinador de la serie se puede encontrar un nomenclátor que ayuda a localizar la documentación que ha quedado definitivamente en una parroquia a la que no pertenece. Otro elemento a tener en cuenta es que ha habido parejas de parroquias en que una era la matriz y la otra un anejo pero que, con el paso del tiempo, han invertido su status, pasando

a anejo la que era matriz y a matriz la que era anejo. Prescindiendo de momentos especialmente críticos (el movimiento iconoclasta de los años 60, la guerra del 36 o la guerra de la independencia), los autores han podido constatar una gran pérdida de documentos en los últimos veinte años. Los párrocos siguen resistiéndose a dejar sus archivos en depósito en el Servei Diocesà d'Arxius Parroquials, lo que ha llevado a los autores a tener que digitalizar prácticamente todas las fuentes históricas. Esto no es lo ideal, porque se siguen perdiendo documentos originales pero, al menos la pérdida es menor. En el Fons Històric de l'Arxiu Diocesà se puede encontrar la documentación de gran número de parroquias. También se deja constancia de que han depositado sus archivos en el Archivo Diocesano más de 50 parroquias. En este volumen se vuelve a recomendar un libro clásico sobre el tema, la *Guía Pallarés*, en la cual se puede encontrar la referencia a cada uno de los pueblos que se estudian en este trabajo. La parte menos agradable de dicha guía es que permite constatar la gran cantidad de documentos que se han perdido en los últimos 50 años. Este estudio se sitúa en línea con una orientación investigadora de fuentes históricas de gran valor, no sólo para la Iglesia en la región estudiada, sino para la propia sociedad que residía en ella.

[Antonio M. Navas]

SERVET, M., *Apologie contre Leonhart Fuchs* (texte établi et traduit par Jean DUPÈBE), Ginebra 2017, Droz, 148+48 [978-2-600-05836-0]

En este escrito Miguel Servet pretende defender a su maestro lionés, Symphorien Champier, católico convencido, contra los ataques del luterano Leonhart Fuchs, médico alemán docto. Este folleto proporciona al lector la posibilidad de sumergirse en las numerosas controversias que enfrentaban entre sí a los universitarios de Francia, Italia y Alemania, con componentes tanto religiosos como científicos. Con esta defensa pretendía principalmente Miguel Servet ganarse el favor de su maestro, a fin de ingresar en la Universidad de París bajo la tutela de un amigo suyo, el médico helenista Jacques Dubois. El texto está reproducido en el latín original y en traducción francesa. En la introducción que precede a la edición del texto se analiza a fondo la figura de Champier, que es estudiado como maestro, profesor y pedagogo. Sus obras contenían elementos que podrían considerarse un verdadero plagio en nuestros días pero que en aquellos momentos no alcanzaban tal categoría, dado que mucho del saber existente se fundamentaba en el saber de otros que habían precedido, a los que no siempre se sentía la necesidad de citar. Champier también es examinado como humanista y como médico profundamente católico. A continuación se ofrece al lector una semblanza de Miguel Servet como alumno de Symphorien Champier y de fray Tommaso Pagnini, presentando las ideas principales de su apología. La cuestión de la fe y las obras, en las que la salvación se produce por la fe, aunque las obras que la siguen son necesarias y meritorias, afirmando que existen premios y castigos para las buenas y las malas obras. Luego aborda el problema sobre el uso de un purgante muy poderoso, la *convolvulus scammonia*, apoyando las teorías de su maestro al respecto aunque, más adelante, cambiará claramente de opinión. También intenta distraer a los adversarios de Champier, a propósito de sus incoherencias sobre el llamado *mal francés*. Es curioso constatar cómo un año después de componer la Apología,

en otra obra suya dedicada al uso de los siropes, se desmarcó de su maestro para mostrar sus ideas médicas personales. Como ya se ha indicado anteriormente el mayor interés de esta Apología radica el cuadro de controversias médica de la época, que encuentra el lector a lo largo del texto.

[Antonio M. Navas]

SOMAVILLA RODRÍGUEZ, E. (director), *Los agustinos en el mundo de la cultura*, XIX Jornadas Agustiniánas, Madrid 2017, Centro Teológico San Agustín, 447 [978-84-92645-58-9]

Estas Jornadas agustinianas están inspiradas de fondo por la actitud mantenida por san Agustín, respecto a la relación entre la razón y la fe, actitud que se resume en que la razón puede convertirse en camino hacia la fe y en que la fe, una vez aceptada, debe ser iluminada en su entraña por la razón. Los agustinos siguieron a su patriarca por los caminos del pensamiento y de la enseñanza, en especial durante los siglos XVI y XVII, principalmente en la Universidad de Salamanca, antes de continuar con su actividad en América y las Filipinas. En muchos casos los estudios universitarios tuvieron acogida de calidad en torno a los conventos de la época, no sólo de los agustinos, pero también de ellos. Los trabajos emanados de estas jornadas están agrupados bajo epígrafes orientadores del contenido específico de cada uno de los mismos. El primero de ellos analiza la influencia de San Agustín en la cultura de nuestro tiempo. Luego se pasa a presentar la figura de monseñor fray Toribio Minguella y Arnedo, como ejemplo de un obispo agustino (en este caso de la diócesis de Sigüenza), plenamente inscrito en la tradición teológica de la orden. Otro personaje analizado es del padre Ángel R. de Prada, por su aportación valiosa a las ciencias del universo. Aparte sus conocimientos específicos sobre el planeta Tierra, relacionó los cambios climatológicos con los datos procedentes de observatorios astronómicos y se posicionó ante las teorías de la evolución y la relatividad. Otro trabajo está dedicado a la importancia concedida a las lenguas autóctonas por los misioneros agustinos, como vehículo importante de enculturación y evangelización. En otro estudio se presenta el Museo Oriental de los Agustinos de Valladolid, como punto de encuentro con el Extremo Oriente, con secciones china, filipina y japonesa. Dentro de las aportaciones de los agustinos al mundo de la cultura, otro análisis las concreta en ser testimonios del Dios vivo, una cultura de la gratuidad, el cultivo de la interioridad personal y el cuidado del medio natural. Otra ponencia sugerente describe con minuciosidad la importancia de Salamanca para la Orden de San Agustín, a la que describe como una especie de capital no oficial de la propia orden. Las aportaciones de los agustinos a la biología también están presentes en estas jornadas, con mención especial para los guisantes, hongos y mariposas. Se incluye también una visión panorámica de las obras culturales de los agustinos españoles durante el siglo XIX. El volumen se completa con dos comunicaciones. La primera está dedicada a fray Tomé de Jesús y su espiritualidad. La segunda hace notar la pervivencia de san Agustín en el libro VI del actual Código de derecho canónico. Este interesante libro se completa con una semblanza personal de los colaboradores, muy útil para orientar el lector.

[Antonio M. Navas]

Tosco, C., *Andare per le abbazie cistercensi*, Bolonia 2017, Mulino, 155 [978-88-15-048-1]

Este estudio forma parte de una colección que lleva por título *Ritrovare l'Italia* (Reencontrar Italia), que en este caso se centra en la historia de las abadías cistercienses, con la conciencia de que su existencia ha tenido una influencia relevante en la historia italiana, a través de su espiritualidad y su arte. Los centros más numerosos pertenecen a la orden benedictina, pero se incorporan centros de una adscripción diferente: desiertos, prioratos, cartujas. Como los organizadores de la colección pensaron en un formato más bien reducido, en este volumen se ha limitado el autor a presentar la realidad de las abadías cistercienses, para no sobrepasar la extensión permitida. En esta elección ha tenido mucho que ver la gran impronta que dejó la orden en la Europa medieval, tanto en la historia como en el arte y el desarrollo de la vida religiosa. Porque los centros cistercienses, actuales o pasados, están diseminados por toda la geografía europea. La investigación comprende todo el territorio italiano, desde el Piamonte a Sicilia, aunque realizando una selección de los lugares más significativos y mejor conservados. En el caso de cada abadía se destaca la época de su fundación, las preferencias arquitectónicas, las huellas de la presencia monástica en su entorno geográfico. No sólo se busca en este libro describir monumentos, sino también descubrir el carácter propio de cada emplazamiento, así como las características peculiares de los diferentes paisajes en que se enclavan. Gran cantidad de datos históricos los toma el autor de los elementos de la construcción que existen en los edificios, en los que él descubre un verdadero lenguaje con el que se expresa la arquitectura. Ésa es la razón de ser de los diseños gráficos (todos ellos trazados por el autor) con los que busca dar a conocer algunos principios fundamentales que proceden de la cultura de la época y que él pone al alcance del lector medio y no precisamente de especialistas en la materia. La manera en que los cistercienses han sabido relacionarse con las autoridades laicas y eclesiásticas, al igual que con las tradiciones locales y las diversas culturas territoriales, conecta esta historia limitada con la gran historia en la que se mueven soberanos y papas, incorporando batallas políticas y religiosas que han marcado profundamente la historia medieval de Italia. Todo un logro que agradecerá tener en sus manos cualquier lector sensible.

[Antonio M. Navas]

7. Teología, historia y espiritualidad de la Compañía de Jesús

CALVERAS I SANTACANA, J. [edición de Jaime PÉREZ-BOCCHERINI STAMPA; prefacio del editor; prólogo de José RICO PAVÉS; estudios de Cándido DE DALMASES y de Josep M. RAMBLA; epílogos de ALBERTO MUNTANÉ y de ENRIQUE ARREDONDO], *Oración y discernimiento ignaciano. Estudios sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Madrid 2017, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC MAIOR 127), 18+1100 [978-84-220-1964-0]

El jesuita catalán José Calveras i Santacana marcó una nueva época en la renovación de los estudios sobre los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio y sobre

sus fuentes. En la portada del libro, que reproduce un óleo que se encuentra en la capilla de la residencia de profesores de la Facultad de Teología de Granada, se hacen constar sus años de vida: 1890-1964. Enrique Arredondo le llamó “maestro de los modos ignacianos”. Este verdadero monumento de estudios sobre los “ejercicios” recoge 61 artículos del padre Calveras publicados en su mayor parte en la revista *Manresa* entre 1925 y 1971, y también en otras revistas: *Archivum historicum Societatis Iesu*, *Estudios Eclesiásticos* y *Miscelánea Comillas*. Calveras había destacado como estudioso del texto de los “ejercicios” y como filólogo romanista y como encargado en 1947 de editar el tomo de *Monumenta historica Societatis Iesu* (MHSI) sobre los *Ejercicios espirituales* “debido a su singular competencia en dar e interpretar los ejercicios, junto con su ciencia filológica”, tarea empezada por Calveras y finalmente realizada por Dalmases, que fue publicada en Roma en 1969 (MHSI 100). Formado junto a Ignasi Casanovas, preparándose para dirigir la sección filológica románica de Balmesiana, un ejemplo del esplendoroso desarrollo del catolicismo cultural catalán anterior a la guerra de española, Calveras a partir de 1939 se consagró al texto ignaciano de los *Ejercicios espirituales* y a la práctica de “dar modo y orden” de los mismos a sacerdotes y jesuitas de toda España. Junto a otros jesuitas catalanes, José Calveras, tomando como centro espiritual e intelectual la “Santa Cova” de Manresa, representa lo mejor del renacimiento del conocimiento fiel y científico de los *Ejercicios*. El prefacio del autor explica el origen del libro y los sucesivos momentos en que la herencia de Calveras ha quedado silenciada. Los 61 artículos se presentan agrupados en cuatro partes: I. Orígenes históricos y espirituales. II. Cuestiones doctrinales y técnicas. III. Concreciones pedagógicas. IV. Estudios sobre praxis ministerial. Los escritos de los otros autores indicados, tanto los dos introductorios de Dalmases, Rambla) como los dos epilogares (Muntané, Arredondo) aparecieron en *Manresa* tras la muerte de Calveras. Dos fueron publicados en 1965, uno en 1966 y otro en 2013. Obra interesante para un nuevo acceso a estudios clásicos sobre los *Ejercicios* y sobre los “ejercicios” que puede suscitar nuevos planteamientos o fundamentarlos. Calveras fue experto en los “ejercicios”, en la pedagogía de darlos, de enseñar a darlos y de difundirlo. Esta obra lo testimonia y es por ello destacable en la bibliografía ignaciana, pues puede prestar gran ayuda a los estudiosos de la misma.

[Camilo Salvany de Palou]

GARCÍA GUTIÉRREZ, F., *La Compañía de Jesús, puente cultural entre Oriente y Occidente*, Sevilla 2016, Compañía de Jesús (Sevilla), 207 [978-84-617-5800-5]

Fernando García Gutiérrez rinde homenaje en estas páginas a los misioneros jesuitas contemporáneos de san Francisco Javier, subrayando la admiración que le produce su solidez interior. En el bagaje cultural que compartieron con otros mundos tan diferentes del suyo propio, iban preparados en Matemáticas, Astronomía y Arte, como instrumentos adecuados para poder llevar adelante su tarea evangelizadora, que era lo que les importaba de modo prioritario. Supieron aprender de otras culturas y asimilarlas hasta el punto de poder expresarse en ellas con la difícil propiedad de manejarse en ellas como si se tratara de sus culturas nativas. Alcanzaron los más altos honores o fueron ferozmente perseguidos. En algunos casos estos dos aspectos aparentemente contradictorios se realizaron en la

misma persona. En muchos casos fueron reconocidos y respetados como sabios, honestos y fiables. Fernando García Gutiérrez sigue aquí (según propia confesión) la recomendación de dos misioneros en el Japón moderno (Arrupe y Pittau), que invitan a seguir el camino de tales pioneros, situándose en su misma actitud, o sea: aprendiendo, dialogando, trabajando, descubriendo las riquezas que pone Dios en el corazón de los demás y mostrándoles a ellos el tesoro que cada uno de los humanos lleva en su interior. Con todos sus aciertos y despistes estos hombres siguen siendo un auténtico modelo con el que contar a la hora de recorrer el camino de la evangelización. El enfoque de nuestro autor se dirige especialmente a los jesuitas que se implicaron en evangelizar a través de la cultura, un campo no siempre cuidado en la Iglesia a la hora de dar a conocer el Evangelio. La experiencia del autor como misionero en Japón, hace que esta cultura tenga un lugar relevante en la publicación, con un ‘excursus’ específico relacionado con su evangelización a través de la cultura y el arte. A los ocho jesuitas escogidos de los que vivieron antes de la supresión temporal de la Compañía de Jesús, se suman otros cuatro tomados de entre los misioneros de los últimos tiempos. El libro tiene una excelente presentación, que acompaña un relato sintético y muy acertado, que cumple perfectamente con la intención expresada por el autor.

[Antonio M. Navas]

GIMÉNEZ LÓPEZ, E., *La Compañía de Jesús, del exilio a la restauración. Diez estudios*, Sant Vicenç del Raspeig (Alicante) 2017, Universitat d’Alacant, 277, 978-84-9717-524-1

El autor ha llevado a cabo su estudio con un planteamiento temático y multidisciplinar, facilitado por la estructura del libro, que recoge una recopilación de diez ensayos suyos publicados entre 2002 y 2015. Una vez analizados se comprende que la cuestión de la crisis, la supresión y la posterior restauración de la Compañía de Jesús, sigue planteando numerosos interrogantes, hasta el punto de constituir un tema de especial interés para los investigadores actuales de su historia. Como soporte de los datos aportados el autor cuenta con un gran volumen de documentación procedente de archivos, en los cuales se encuentra una gran diversidad de opiniones; esto contribuye a que se presenten diferentes perspectivas de los hechos que se narran. En estos estudios se hace eco de la llamada leyenda negra antijesuítica, concretada en diversos lugares comunes repetidos hasta la saciedad (en un total de 959 publicaciones antijesuíticas que aparecieron entre 1757 y 1773): la búsqueda del poder temporal; la manipulación de la voluntad de sus fieles (de todo sexo y condición social); el control educativo sobre las clases elevadas; la defensa de teorías subversivas como el regicidio, el probabilismo o el laxismo; la adopción de ritos paganos en el trabajo de sus misioneros. Se subraya el hecho de que la mayor parte de estas acusaciones contra la Compañía de Jesús no son fruto del siglo XVIII, sino de finales del siglo XVI y de todo el siglo XVII, aunque fuera a mediados del XVIII cuando todas estas acusaciones fueron utilizadas hábilmente para provocar un verdadero debate público sobre la conveniencia o no de mantener en la Iglesia Católica a la Compañía de Jesús. El hecho de que la restauración de la orden coincidiera con la Restauración política en Europa dio a la Compañía un tinte reaccionario que llevaría consigo durante bastante tiempo.

Toda una serie de textos de jesuitas expulsos intentarían contrarrestar la ya mencionada leyenda negra con un relato de signo absolutamente contrario. Aunque el autor no es partidario de aceptar la teoría de la confabulación contra la orden, no cabe duda de que sus adversarios pusieron en marcha una auténtica maquinaria de propaganda contra ella, que acabaría convirtiendo este asunto en una cuestión de interés público general. Como el mismo título del libro indica, estos diez estudios tienen conexión con el tema de fondo, aunque no constituyen en su conjunto un relato continuado. Pero los asuntos tratados (unos de carácter más general que otros) proporcionan al lector un acercamiento muy válido a la gran crisis que supuso en la Iglesia y en Europa tanto la supresión como la restauración de la Compañía de Jesús.

[Antonio M. Navas]

GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (GARCÍA DE CASTRO, J., coordinador) *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira*, Bilbao–Santander–Madrid 2017, Mensajero– Sal Terrae– Universidad Pontificia Comillas (Manresa), 887 [978-84-271-4060-8; 978-84-293-2672-7; 978-84-8468-686-6]

Es una antología de los escritos de autores jesuitas especialmente notables, pertenecientes a la segunda mitad del siglo XVI. Supone un trabajo enorme realizado con la colaboración de seis jesuitas coordinados por el padre José García de Castro. Ha pretendido ofrecer a los lectores una selección de escritos de los primeros jesuitas que pongan en contacto con el tipo de espiritualidad vivida por ellos: la que transmita el modo de ser y vivir ante Dios de los primeros seguidores célebres del carisma ignaciano. Además de los diez primeros compañeros, se han escogido algunos autores jesuitas cuya producción escrita se enmarca en la segunda mitad del siglo XVI. Entre los escritos escogidos como más significativos hay autobiografías, diarios espirituales, cartas, tratados, memoriales, catecismos, exhortaciones, directorios, etc. pues no todos los autores escogidos nos han dejado el mismo tipo de recuerdos escritos que nos ayuden a conocer algo más su experiencia de vida espiritual. “Manresa” es colección de espiritualidad y el grupo responsable de esta antología es un grupo de espiritualidad ignaciana. Los escritos de cada autor se presentan, no por orden cronológico, sino agrupados en tres secciones: “Experiencia”, “Doctrina” y “Práctica”. Tampoco en cada sección se guarda un orden cronológico de los trozos escogidos. No se facilita con ello el seguimiento de la evolución de cada personaje, sea en su experiencia espiritual, que en su vida práctica y en su doctrina. Difícil era también, como ellos mismos lo notan la separación de esos escritos, si pertenecen a un aspecto o a otro. No cabe duda que hay detrás de esta antología en colaboración, como lo afirman, una serie de conversaciones y discusiones entre los miembros del equipo, prolongados por varios años, sobre los autores y textos que habría que elegir como más representativos para el fin deseado, el modo de presentarlos, etc. Por ello dije, desde el comienzo, que hay que reconocer y alabar el trabajo ingente que supone esta obra en colaboración. Los textos escogidos de cada autor aparecen precedidos de una breve presentación biográfica de su vida, y de una Bibliografía, distribuida en “Fuentes”, “Biografía” y “Estudios”. En este caso es claro que la calidad, la abun-

dancia y la selección hecha de los estudios y obras citadas es muy variada según sea el autor presentado y quien lo presenta, cuyo nombre desconocemos. Entre las fuentes se ha tenido en cuenta, en cuanto posible, la edición de *Monumenta Historica S.I.*, en otros casos se ha acudido a ediciones más modernas. Pero al querer ofrecer una edición accesible al público en general, han decidido presentar bastantes veces traducciones del latín, italiano, francés, portugués y a servirse de licencias en los giros, cambios de expresión o de palabras adaptadas. Así nos encontramos, a veces, traducciones demasiado libres, para facilitar la comprensión de los textos originales; por ejemplo, no es lo mismo decir “Ego ero vobis Romae propitius” que decir “Roma os será propicia” (p. 318); o sobre el voto de Montmartre, cuando se traduce “comenzar el día señalado a dejar los padres, las redes *excepto alguna ayuda para el camino*” (p. 202) y el texto dice “*praeter viaticum*” en el sentido que en esa época y ese caso tiene. En la sección bibliográfica, notamos que entre las referencias se han introducido, a veces, libros o estudios que no aportan nada valioso para entender seriamente al autor presentado (por ejemplo, García Hernán, algunos artículos, etc.) y no aparecen otras biografías o estudios importantes. Así lo vemos por ejemplo en la bibliografía referente a san Ignacio y en la de los *Ejercicios* o las *Constituciones*; la de san Pedro Fabro, de Nadal, Mercuriano o Baltasar Álvarez. Más bien parecen centradas en los trabajos de origen español y en los publicados en la colección Manresa; aunque se citan también algunas de las obras más importantes y recientes de otras lenguas. Es verdad, hay que admitir las diferentes preferencias en los presentadores. Sobre los trozos escogidos como representativos de cada autor de la antología se podría discutir; pero hay que decir que, en general, representan suficientemente la experiencia vital jesuítica de cada uno. En algunos, de fama más bien negativa en la historia, quizás por el deseo de revalorizarlos, los han dejado algo extraños en su conjunto; pues si sus valores positivos conviene tenerlos en cuenta, no se pueden olvidar los negativos como si no hubiesen existido en sus vidas. Me parece conveniente advertir que en el párrafo de san Ignacio 159 [d] (p. 153) se han puesto puntos suspensivos en una parte del párrafo muy importante, donde el santo afirma sobre las inclinaciones recibidas de Dios en la consolación: “...necesario es conformarnos [que nos conformen] con los mandamientos, preceptos de la Iglesia y obediencia de nuestros mayores y lleno de toda humildad...”. Con respecto al padre Baltasar Álvarez, convendría haber tenido en cuenta que el mismo Visitador, enviado por Mercuriano, quedó satisfecho, porque el padre Baltasar no reconocía como bueno el papel enviado a Roma, al General, sobre su modo de oración. Por tanto, no son los párrafos de ese papel los que muestran mejor lo que él tenía como doctrina y como enseñanza propia sobre la oración, sino más bien el que entregó a su padre provincial, y en éste último afirma claramente que para enseñar la verdadera doctrina sobre la contemplación no hay que salir del método de los *Ejercicios*. No se deberían haber publicado como significativos suyos los de su carta al padre General. Y, si se compara la doctrina de su carta al Provincial con los avisos que le dejó por escrito el Visitador sobre el método de orar propio de la Compañía, el mismo padre Baltasar no encontraría en esos avisos algo contrario a su propia doctrina. Los cargos que se le encomendaron a continuación de la visita demuestran que los superiores mayores no habían perdido en él la confianza. Pero la ausencia que sorprende más entre los autores escogidos es la del padre Gil González Dávila (1532-1596). Su vida, sus escritos, sus pláticas, los cargos que tuvo en la Compañía

ña y en la Congregación General V (en ella presidió la comisión que preparaba la edición oficial del *Directorio de los Ejercicios*), el “Memorial” presentado a Felipe II sobre las decisiones de la Congregación, su correspondencia con santa Teresa, sus “Annotationes pro Directorio” y sobre todo sus *Pláticas sobre las Reglas de la Compañía de Jesús*, cuyo influjo se dejará notar en el *Ejercicio de perfección* del padre Rodríguez, pienso que son más significativos de la experiencia espiritual ignaciana de los jesuitas de la segunda mitad del siglo XVI que muchos otros de los que aparecen en esta antología. El índice de materias es abundante, pero sería muy útil haber añadido el de personas y lugares. Con todo, ninguna de estas observaciones quiero que nuble la valiosa aportación que esta antología de *Escritos esenciales de los primeros jesuitas* supone para los deseosos de conocer la espiritualidad de los autores jesuitas de ese tiempo. Los estudiosos podrán servirse de las referencias de cada trozo escogido a la fuente de donde procede. El público en general, tendrá la posibilidad de encontrarse con escritos de difícil acceso para él; algunos de especial importancia y desconocidos para muchos. Para citar algunos, me parece muy importante que se haya publicado aquí la carta de Polanco sobre la reforma de la Iglesia universal, menos conocida para muchos por encontrarse en *Monumenta Lainii* VIII. Se puede leer en esta antología, ocupando varios numerales de sus escritos (45-49) y varias páginas de esta “Antología” (660-664). También la carta de fray Luis de Granada al padre Ribadeneira sobre la biografía de san Ignacio, entre los textos que se refieren a Ribadeneira (717-718). La vida de Cordeses, en cambio, merecía, a mi parecer, una presentación más positiva. Los avisos del padre Mercuriano sobre el modo de gobierno propio de la Compañía son muy valiosos; aunque no sus textos sobre el modo de orar propio de la Compañía, que han quedado ya superados. Para no alargarme más, esta Antología puede ayudar en la biblioteca actual de muchos jesuitas y lectores de espiritualidad ignaciana a conocer más ampliamente muchos personajes y escritos de los autores jesuitas de la segunda mitad del siglo XVI. Merece una especial felicitación el trabajo inmenso que supone para el director y la eficaz colaboración que la ha permitido llegar a su término.

[Manuel Ruiz Jurado]

IMBRUGLIA, GIROLAMO, *The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568-1789)*, Leiden (Países Bajos) 2017, Brill, 7+323 [978-90-04-35060-5]

Girolamo Imbruglia, al lanzarse a esta investigación sobre las Reducciones del Paraguay constata de entrada que los jesuitas han sido prácticamente los únicos cronistas de su existencia, mostrando a menudo una cierta inconsistencia en sus relatos. En la actuación de los jesuitas con los pueblos indígenas reconoce una tensión entre la historia y la utopía cristiana buscada por ellos en las Reducciones, que constituye propiamente el objeto de este libro. Se da por sentado que los jesuitas supieron aprovechar de manera particular las condiciones culturales de los pueblos que pretendían evangelizar, en particular del pueblo guaraní, más que incidir prevalentemente en actitudes impositivas. En el siglo XVIII interesó especialmente el hecho de que los jesuitas hubieran logrado un equilibrio entre la naturaleza, la religión y la cultura dentro de lo que se contemplaba como un estado

político prácticamente perfecto. Ese mismo siglo, que acuñó el término de *utopía*, vio en las Reducciones del Paraguay la posibilidad de que una utopía (irrealizable por definición) pudiera convertirse en realidad. Precisamente estas Reducciones mostraron la relación existente entre la religión y la imaginación política, algo que puede ayudar a repensar los caminos por los que llegó hasta nuestra época la secularización. En la relación entre la utopía y las Reducciones el autor distingue cuatro momentos. El primero muestra el ideal de misión entre los jesuitas, que habría tenido un carácter profético. El segundo mostraría cómo los misioneros pasaron de este ideal profético a seguir los modelos sociales de la utopía. El tercer momento lo propone Montesquieu cuando niega a las Reducciones el carácter de utopía, encuadrándolas sin más en el modelo del colonialismo europeo. El cuarto mostraría la evolución desde la utopía social hasta el ideal de felicidad, que podrían ser el paradigma para crear nuevas comunidades y nuevos estilos de vida. Con todo, esta aspiración a la felicidad se hallaba teñida de pesimismo, ya que se consideraba que ni la república, ni cualquier otro sistema de gobierno, serían capaces de garantizar la felicidad a sus ciudadanos. No obstante la civilización europea cayó en la contradicción de imponer su concepto de verdad y de imponer su verdad en la construcción de una nueva sociedad. Con todo lo dicho el lector tiene acceso a una visión original sobre el fenómeno de las Reducciones del Paraguay, que ha sido objeto de tantos puntos de vista incluso encontrados.

[Antonio M. Navas]

MARTÍNEZ D'ALÒS-MONER, A., *Envoys of a Human God. The Jesuit Mission to Christian Ethiopia, 1557-1632*, Leiden (Países Bajos) 2015, Brill, 33+419 [978-90-04-28914-7]

Este estudio está basado en un trabajo concienzudo en archivos y bibliotecas, con el añadido también del trabajo de campo. La lista de instituciones visitadas para tener acceso a los documentos y estudios que permitieran llevar a buen término la investigación presente es realmente amplia. El autor destaca el hecho de que su trabajo se inscribe en una corriente generalizada de investigaciones que tienen por objeto estudiar la labor misionera de los jesuitas en el mundo. De manera particular han abundado también las aportaciones sobre el período de influencia portuguesa en Etiopía, detalle éste que ha ayudado al autor a llevar adelante su tarea. Su trabajo no ha descuidado el poner en relación la misión jesuita de Etiopía con el resto de las misiones jesuitas contemporáneas a lo largo del mundo. En este sentido, se interesa por la red misionera de los jesuitas en la India, en particular a partir de sus casas en Goa y Diu, ya que de estas casas salieron para Etiopía recursos humanos y económicos, así como iniciativas pastorales para ayudar a esa misión. También se comprueba la influencia de las misiones en la India portuguesa sobre la misión de Etiopía, al trasplantar a este país elementos de la cultura en la que vivían. Igualmente se puede comprobar una influencia destacable de la cultura mongol en los misioneros de Etiopía. En este sentido el autor subraya que le queda por llevar a cabo un estudio sobre la influencia que tuvo la arquitectura mongol en el país. Buscando elementos comunes en la evangelización, tal como la llevaban a cabo los jesuitas, estas páginas bucean también en el trabajo misionero llevado a cabo entre los nativos Hurones del Canadá o los Urus que habitaban

junto al lago Titicaca. Los estudios han dejado claro que el fracaso final de la misión tuvo mucho que ver con el rechazo de la población cristiana de Etiopía hacia el catolicismo tal como lo proponían los misioneros. La evangelización de los jesuitas hizo especial hincapié en las enseñanzas de san Pablo, así como en la importancia del nombre de Jesús, como integrante del propio nombre de la Compañía. Los misioneros subrayaron especialmente los aspectos humanos de la vida de Jesús, cuando la sensibilidad etiópica se centraba de manera especial en la majestad de un Dios inaccesible. Este fue otro de los elementos que impidieron la conexión del catolicismo con el cristianismo etiópico de corte oriental, más bien monofisita. Con este excelente trabajo el autor contribuye a sentar las bases para ulteriores investigaciones, centradas sobre todo en los intercambios culturales que se llevaron a cabo entre los misioneros occidentales y las estructuras eclesiales del África precolonial.

[Antonio M. Navas]

McCOOG, TH. M. (ed.), *Mercuriano. La cultura jesuítica (1573-1580)*, Madrid-Santander-Bilbao 2017, Universidad Pontificia Comillas – Sal Terrae – Mensajero, 358 [978-84-271-4004-2]

Esta publicación contiene un estudio de gran valor histórico por varias razones: consta de casi mil páginas centradas en siete años de historia de la Compañía de Jesús, en torno a un propósito general que se hacía cargo de la institución en un momento muy tenso y delicado de su historia. El elenco de historiadores que colaboran en este trabajo confirma la valía de la investigación que se ofrece en este volumen. Dentro del marco histórico se incluye también el marco espiritual, entendido como el trabajo realizado por el Espíritu a través de los ministerios de los jesuitas a la hora de evangelizar. Los autores por ello se interesan en el quehacer pneumatológico que tiene su fuente en la *Contemplación para alcanzar amor*, que cierra la experiencia de los *Ejercicios Espirituales*. La obra original, redactada en inglés, se titula *The Mercurian Project* y comprende un total de treinta artículos pero el consejo editorial de la colección “Manresa” decidió publicar una selección de nueve artículos de entre los treinta que constituyen la edición original. La selección de estos nueve artículos tiene que ver con que algunos de ellos pertenecen a la historia de la Compañía universal; otros se refieren más concretamente a temas vinculados con la historia de los jesuitas en España, con atención particular a sus relaciones con las órdenes tradicionales y otros se centran en la posible rehabilitación de dos jesuitas del primer momento de la Compañía, que se caracterizaron por sus actitudes desconcertantes. Dentro de esta selección se ha tenido en cuenta recoger alguno de los artículos que tratan sobre el conflicto generado por los maestros espirituales Baltasar Álvarez y Antonio Cordeses, con motivo de sus modos de proponer la oración a los jesuitas. Respecto a los jesuitas Simón Rodrigues y Nicolás de Bobadilla, sus figuras son suficientemente polémicas como para que hayan sido objeto de rehabilitación personal en sendos artículos dedicados a ellos. Cuando se tiene el volumen en las manos queda la impresión de que se reciben trozos, algo sueltos e incompletos, de una obra mucho más amplia que, quizás, habría sido bueno publicar en su totalidad. Pero no es eso lo que ahora cuenta sino subrayar que cada uno de los

artículos es de gran valía y contribuye de forma sólida tanto a la presentación del preposición general Everardo Mercuriano, como a la historia general de la Compañía de Jesús a finales el siglo XVI.

[Antonio M. Navas]

MCGREEVY, JOHN T., *American Jesuits and the World. How an embattled religious order made modern Catholicism global*, Princeton y Oxford 2016, Princeton University Press, 190 [978-0-691-17162-3]

La parte central de este estudio está constituida por el estudio cinco casos particulares de jesuitas que tuvieron problemas en los contextos en que se movieron. Con ellos el autor, que pertenece a la Universidad de Notre Dame, pretende seguir el rastro a jesuitas europeos que fueron a Estados Unidos a lo largo del siglo XIX y a jesuitas norteamericanos que salieron de su país en el siglo XX con destinos misioneros. De este modo el autor quiere ilustrar cómo la Compañía de Jesús trabajó por la globalización del catolicismo, aunque lo hiciera con distintos tonos a lo largo de la época estudiada.

El punto de partida de este trabajo es la restauración de la Compañía de Jesús, obra del papa Pío VII en 1814, una decisión que no fue bien recibida por quienes veían en los jesuitas los aliados de las fuerzas ultramontanas y los mayores enemigos del progreso y el cambio, una amenaza constante para la libertad individual y para el movimiento político que sustenta a los modernos Estados-nación. Durante el siglo XIX esta incompatibilidad de la Compañía con la modernidad explica que los jesuitas fueron expulsados en numerosas ocasiones de diferentes países europeos. Y muchos de los expulsados terminarían en tierras americanas, llevando allí las formas de la Iglesia decimonónica: si ello sirvió para reforzar a las iglesias locales de Estados Unidos, contribuyó también a una cierta globalización del catolicismo, no raras veces marcada por la voluntad de uniformizar.

Varios son los casos que ilustran estos conflictos. El jesuita suizo John Bapst se enfrenta en Ellsworth, Maine, en 1854 a quienes pretenden imponer en las escuelas una lectura generalizada y directa de la Biblia. En Missouri, donde la guerra civil se manifestó con especial virulencia durante los cuatro años que duró, un jesuita belga, Ferdinand Helias es criticado por mostrarse partidario de la Confederación y acusado de traición por ocultar espías y armas. En Grand Couteau, Louisiana, los jesuitas, en este caso franceses, son acusados por defender a una mujer que afirma haber sido objeto de un milagro en el marco de la piedad católica del siglo XIX, tan arraigada en el pueblo como sesgada a veces hacia posiciones más sectarias. Otro jesuita suizo, Buchard Villiger, es origen de un nuevo conflicto en Philadelphia por su pretensión de construir una de las iglesias más grandes del lugar y un colegio para los jesuitas.

A estos cuatro casos sigue uno de signo distinto, situado ya en el siglo XX, cuando los jesuitas norteamericanos son tan numerosos que empiezan a ser enviados a misiones fuera de su país. Filipinas fue para ellos la empresa misionera más importante en ese tiempo. Y en Manila, junto con jesuitas españoles y a veces en situaciones no exentas de tensión con ellos, se esforzaron para

poner en marcha y consolidar un gran centro de estudios superiores, el Ateneo de Manila. Y aquí se comienza a percibir ya en los jesuitas un cambio de rumbo, que se irá consolidando con la experiencia de la primera, y sobre todo de la segunda, guerra mundial.

La Conclusión sintetiza estos cambios ulteriores en la Compañía de Jesús, vistos desde la óptica propia del autor que subraya la aportación de muchos jesuitas norteamericanos a difundir una cultura de tolerancia, basada en la libertad religiosa y en la democracia política. Grandes teólogos jesuitas (Karl Rahner, Henri de Lubac, Bernard Lonergan, Augustin Bea) contribuyeron a crear puentes entre la piedad individual, basada en lo mejor de la espiritualidad ignaciana, y la responsabilidad pública del ciudadano. La referencia final, muy breve, al papa Francisco quiere marcar como el culmen de esta evolución de los jesuitas desde la oposición cerrada a la modernidad hacia las posturas más aperturistas que les caracterizan hoy.

[Ildefonso Camacho Laraña]

SCHATZ, K., *Geschichte der Schweizer Jesuiten (1947-1983)*, Münster, 2017, Aschendorff, 12+378 [978-3-402-13240-1]

Esta publicación corresponde al tomo sexto de la *Geschichte der Deutschen Jesuiten (1814-1983)*, desarrollada a lo largo de cinco volúmenes anteriores por el propio autor. Tras narrar los primeros pasos de los jesuitas en Suiza, con anterioridad a la primera guerra mundial, tras ésta se da a conocer la actividad que llevan a cabo en la confederación, que se enmarca claramente en el apostolado específicamente jesuita: trabajo con jóvenes, atención al mundo de los estudiantes, formación de sacerdotes y teólogos, misiones populares, ejercicios espirituales y dedicación al apostolado de publicaciones dedicadas a analizar los acontecimientos mundiales. El trabajo con estudiantes no se limitó al ámbito del centro católico de Friburgo, sino que se extendió a universidades protestantes como Zúrich, Basilea o Berna. No siempre los resultados correspondieron a las expectativas pero no por eso dejaron de ser atendidos los grupos católicos establecidos en ambientes universitarios de Basilea, Zúrich, Lugano o Berna, con especial atención a las minorías que utilizaban un idioma diferente al imperante en estos lugares. La movilidad que tuvo lugar en estos momentos llevó a numerosos católicos a relacionarse con ambientes modernos secularizados. El impacto del concilio Vaticano II contribuyó a que los jesuitas suizos mostraran una imagen más moderna, con tintes específicamente democráticos, desconocidos anteriormente en el país. Este viraje en el comportamiento de la Compañía de Jesús en Suiza trajo consigo tensiones tanto dentro como fuera de la propia orden, afectando directamente a las publicaciones *Orientierung* y *Choisir*. Otra de las consecuencias fue el abandono de la publicación *Stella matutina*. Hasta 1973 gozó incluso de alguna presencia en el extranjero, por el prestigio de los artículos que publicaban en ella los jesuitas. El reconocimiento del derecho pleno de los jesuitas a residir en Suiza, llevó a una concentración de esfuerzos por parte de los miembros de la Compañía de Jesús, que tuvo como consecuencia la suspensión de *Stella Matutina*, en lugar de la transformación en publicación internacional, que parecía con anterioridad

constituir su futuro más probable. Un apartado final proporciona una estadística de la Provincia, el año de entrada y evolución de los sujetos, los nombres de los provinciales y de los superiores locales, un glosario político suizo y datos personales de los jesuitas. Para acabar se consigna un registro de personas, lugares y cosas. Una excelente contribución a la historia de la Compañía de Jesús y de la Iglesia católica, con reflejos interesantes de la historia europea contemporánea.

[Antonio M. Navas]

THOMPSON, R. H., *A Jesuit Missionary in Eighteenth-Century Sonora. The Family Correspondence of Philipp Segesser*, Albuquerque (Estados Unidos) 2014, University of New Mexico Press, 39+336 [978-0-8263-5424-2]

Esta edición contiene un total de 69 cartas del jesuita Philipp Segesser, que fue misionero en la región de Sonora, en el noroeste de Nueva España, durante el siglo XVIII. Las cartas están dirigidas a su familia y contienen todo un retrato de las vicisitudes de la misión. El estilo en que están escritas es un estilo sencillo y familiar, como corresponde a las relaciones afectuosas que siempre mantuvo con su familia. Este comercio epistolar con su familia se prolongó a lo largo de 30 años y muestran un retrato sincero e íntimo de la vida misionera en las remotas regiones en las que ejerció su ministerio. Uno de los aspectos que destaca el padre Segesser es que el papel del misionero no era el que él había esperado vivir, en una situación de aislamiento práctico entre los indígenas paganos, sino que se encontró formando parte del imperio español en lo social, en lo económico y en lo político. Tuvo contactos personales con rancheros, mineros, comerciantes, soldados y administradores. Vivió sobre todo en el seno de la tribu Pima, cuyo lenguaje dominaba pero su trabajo misionero se extendió a otras tribus nativas como los Yaquis, los Seris o los Papagos. Las autoridades españolas apreciaban mucho su capacidad para atraer de nuevo a la misión a los indios que desertaban de ella en un momento dado. En lo que concierne a la diócesis de Durango, a la que pertenecía, celebró numerosos bautismos, matrimonios y sepelios, atendiendo también a las confesiones de los fieles o consolando a quien lo necesitara de entre los ciudadanos que habitaban en la diócesis. Todo esto sin dejar de percibir las tensiones que creaban las ambiciones de los rancheros y colonos españoles, que codiciaban poseer las tierras controladas por la misión. Sus cartas no tienen el más mínimo parecido con ningún tipo de documento oficial, por ello el padre Segesser se permite comentarios sarcásticos y humorísticos, incluso relacionados con su propia persona. Se podría decir que su trabajo era el más semejante al de un hombre para todo (arquitecto, pastor de ovejas, sacristán, cocinero, docente de paganos), atendiendo siempre a lo que hiciera falta, por inesperado que fuera. Todo esto en medio de un clima y una geografía especialmente duros, propios del desierto de Sonora. Esta publicación constituye todo un descubrimiento de la vida interna de los misioneros, sin ribetes de censura ni adaptaciones más o menos oficiales de su labor evangelizadora

[Antonio M. Navas]

8. Historia de las religiones y diálogo interreligioso

CHAGALL, M., *Chagall sueña la Biblia. Bocetos inéditos y gouaches*, Barcelona – Buenos Aires – México 2017, Libros del Zorro Rojo, 205 [978-84-946744-8-8]

Marc Chagall ilustró numerosos pasajes de la Biblia y en este volumen se publican sus bocetos inéditos y *gouaches*. El reconoce que la inspiración le venía de los cantos de rabinos que repetía su madre en su casa y de las lecturas de la Biblia que hacía su padre. Según él mismo sus imágenes son fruto de una experiencia mística, tal y como concibe cualquier expresión artística, que no podría ver la luz sino bajo el impulso de una experiencia mística vivida por el artista. Quiere revivir la gesta del pueblo judío y su grandeza. Por eso sus preferencias artísticas se manifiestan en tres grupos: los grandes antepasados fundadores de la comunidad judía, que recibieron el Pacto de la Alianza y la Ley; los que completaron la edificación de la nación judía (Josué, Sansón, David y Salomón); los profetas, personajes íntegros y solitarios, visionarios de Dios que anunciaron las desdichas y los consuelos de Israel. En la gran riqueza iconográfica de sus *gouaches* bíblicos es posible descubrir la influencia de la pintura rusa y europea, además del arte clásico y del arte de los iconos. En los bocetos es posible descubrir una influencia constante de las obras del pasado, no para imitarlas, sino para trascenderlas como elementos inspiradores tanto en lo formal como en lo conceptual, en camino hacia una iconografía completamente personal. En todas sus obras (especialmente en los *gouaches*) se puede descubrir el mensaje espiritual que pretende expresar a través de sus imágenes. También se descubre en todos ellos el momento en que vieron la luz: el período de entreguerras, caracterizado por serios brotes de antisemitismo, llevados hasta el linchamiento masivo de judíos. Con esta forma de pintar manifiesta su toma de postura política, que no es sino un reflejo de las circunstancias históricas en las que le tocó vivir. La impregnación mística de su obra, además de convertirla en un testimonio conmovedor de su tiempo, la convierte en un planteamiento teológico expresado con la fórmula de un poema, que puede considerarse como un mensaje que Chagall envía a la humanidad entera. La presentación del libro está extraordinariamente cuidada, en particular en cuanto a la calidad de las reproducciones artísticas.

[Miguel Gutiérrez]

CLIVAZ, C., MIMOUNI, S. C. y POUDERON, B. (editores), *Les judaïsmes dans tous leurs états aux I^{er}-III^{ème} siècles. (Les judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins)* (Actes du colloque de Lausanne 12-14 décembre 2012), Turnhout (Bélgica) 2015, Brepols, 460 [978-2-503-55465-5]

En este coloquio se manifiesta que los estudios sobre el judaísmo durante los primeros siglos de nuestra era, han sido objeto de gran cantidad de investigaciones en los últimos diez años; estudios que se han tenido en cuenta a la hora de organizar este coloquio. Es importante subrayar que el judaísmo anterior a la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 se caracterizaba por su diversidad, mientras que tras la destrucción del Templo se habría producido una simplificación muy rápida, al desaparecer los movimientos de los saduceos, esenios

y zelotes, potenciando el fuerte incremento de los movimientos de los fariseos y los rabinos. Lo que hoy no se tiene tan claro es que este cambio en el interior del judaísmo se produjera precisamente a raíz de la destrucción del Templo de Jerusalén, aun reconociendo la posición dominante que han alcanzado los rabinos en el seno del judaísmo a lo largo del tiempo. Los editores de los textos de estos coloquios creen más bien que, a la caída de Jerusalén, se produjo una situación que desembocó en la aparición de tres sectores: el de los judíos que se adhieren a las sinagogas siguiendo a sus sacerdotes: el de los cristianos (judíos y griegos) y el de los discípulos que se agrupaban en tornos a sus sabios (los rabinos). Piensan también que el primer grupo era mayoritario con gran diferencia, mientras que los otros dos eran algo más que minoritarios. Esto corrige la visión anterior de que el judaísmo posterior al año 70 era de corte rabínico solamente, ya que se puede constatar en su interior toda una variedad de corrientes o movimientos, unos más mayoritarios y otros más marginales, que constituían «judaísmos» de corte diverso. Por tanto hay que dejar de lado los planteamientos monolíticos, tanto del judaísmo como del cristianismo de la época, puesto que los diálogos y los enfrentamientos entre ambos muestran el intento de conseguir una unidad utópica en el seno de sus comunidades. No se busca examinar los fundamentos de los tres grupos judaicos objeto de los estudios de este coloquio, sino su desarrollo y su coexistencia durante los siglos II y III en el interior del imperio romano. Los trabajos se basan en la documentación sagrada o mística producida por dichos grupos, así como en sus características culturales dentro del mundo greco-romano. El contenido de estas páginas se agrupa en tres partes. La primera está dedicada al judaísmo sinagogal. La segunda a los movimientos cristianos. La tercera a los movimientos rabínicos. El estudio conclusivo está dedicado a los juegos de autoridad en el mundo judío-romano entre los siglos II-V, en concreto, los de los rabinos, los patriarcas y las comunidades sinagogales. En cuanto a las fuentes utilizadas, algunas de ellas fueron consideradas de procedencia cristiana o rabínica pero se utilizan también aquí otras fuentes de origen arqueológico, epigráfico y numismático, de procedencia judía y que no son documentación rabínica. En estos estudios se revisa la terminología, por el hecho de que está inevitablemente impregnada de ideología. Aun así se reconoce que esta publicación no consigue presentar una síntesis coherente y nueva, por el hecho de que todo el tema está inmerso en una profunda revisión. Esto no le quita nada al interés indudable que suscita el contenido de este volumen sobre el judaísmo y el cristianismo de los tres primeros siglos de nuestra era.

[Antonio M. Navas]

LÉVINAS, E. (MEDINA DELGADILLO, J., editor), *Nuevas lecturas talmúdicas* (Paris 1996) Salamanca 2017, Sígueme (Hermeneia 111), 126 [978-84-301-1955-4]

Impreso el original francés a los pocos meses de la muerte de Lévinas, sin haber revisado la última versión, este libro es como un “testamento” del filósofo judío-francés, nacido en Lituania. Se trata de un alegato por un humanismo radical que inicia al camino de la justicia hecha misericordia que va desde la política a la ética, que parte de la inspiración rabínica de Lévinas por lo que no

“seculariza” los contenidos humanistas de la Escritura, sino que afirma que la Biblia “es el *Libro de los Libros*, donde se dicen las cosas primeras, las que *debían* ser dichas para que la vida humana tuviera un sentido”, abriéndolo en la profundidad. Desde la hermenéutica rabínica que le es propia (p. 106) Lévinas se pregunta por lo que el judaísmo aporta al mundo. La traducción ha cuidado algunas correcciones necesarias en la edición original francesa y se ha confrontado con otras traducciones de obras talmúdicas de Lévinas. Los tres capítulos corresponden a sendas conferencias de 1974, 1988 y 1989: “La voluntad del cielo y el poder de los hombres”, “Más allá del Estado en el Estado” y “¿Quién es uno mismo?”. Un apreciable epílogo del editor aporta algunas claves sobre Lévinas como lector de la Torah y del Talmud.

[Camilo Salvany de Palou]

NAHMAN DE BRATSLAV (edición y traducción de J. FERRER y J. SIDERA) *Contes cabalísticos*, Barcelona 2017, Fragmenta (Sagrats i Clàssics), 647 [978-84-92416-59-4]

En una cuidadosa edición bilingüe (hebreo – catalán) se publican trece cuentos, precedidos de una amplia introducción de los dos editores y traductores, que facilita las claves hermenéuticas de acceso a la simbología de la experiencia mística. La introducción (casi una cuarta parte del libro) presenta sucesivamente el significado del hasidismo y de la cábala en el contexto del judaísmo dieciochesco, para hacer después lo propio con el autor y su obra. La tercera parte de la introducción es una explicación crítico-filológica sobre el texto.

Los editores y traductores del libro poseen una amplia formación en filosofía, ciencias sociales, teología cristiana y judía, estudio comparado interreligioso y filología semítica. La traducción al catalán está realizada a partir de la edición hebrea bilingüe (Jerusalén 1975) que apareció bajo el título “Libro de las historias de hechos” con el texto hebreo y la versión yiddish, sirviéndose también de una edición anterior (Berlín 1923). La traducción de un texto, originariamente oral y sagrado, siempre demanda respeto a la literalidad del mismo, que se ha mantenido; así mínimo los editores aclaran que sus comentarios son simples pistas para abrir una reflexión y, de ninguna manera, interpretaciones acabadas. Cada cuento viene precedido de una breve contextualización y a cada uno siguen las claves alegóricas de lectura y, en tercer lugar, algunas reflexiones de los editores. En un cuarto momento corresponde a cada lector construir su propia narración interpretativa.

Estos son los títulos de los trece cuentos: La princesa perdida, El rey y el emperador, Un cuento con un cojo, El rey que decretó la conversión, El hijo del rey de las piedras preciosas, El rey modesto, La mosca y la araña, El rabí y el hijo único, El sabio y el ignorante, El mercader y el pobre, El hijo el rey que fue cambiado por el hijo de la sirvienta, El maestro de oración y, por último, Los siete mendigos.

Por medio del cuento, la tradición espiritual de la cábala se hacía más accesible. Así la mística, cerrada para muchos pero abierta sólo para los iniciados, se hacía comprensible para un mayor círculo de oyentes y lectores. Nahman de Bratslav fue un rabino ucraniano y escritor visionario de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Perteneciente a la corriente hasidista, parte de la visión cosmológica propia de la cábala para mostrar por medio de narraciones ejempla-

res algunas verdades espirituales y hacer accesible la presencia divina en un más allá que se escapa continuamente. Los trece cuentos fueron escritos entre 1806 y 1810. La calidad e interés literario de estos no está reñida con su profunda espiritualidad al servicio de la renovación del judaísmo. Una de las claves de ésta es la integración corporal del individuo en el cosmos que es divino, de manera que la cotidianidad recupere en su simbolismo la dimensión sagrada que le es propia. Estos cuentos de Nahman no son una concesión a la fantasía sino un ejercicio de verdadera imaginación purificada por el sentido de lo justo para la meditación espiritual de los discípulos del rabí de Bratslav.

[Camilo Salvany de Palou]

ROMERO, E., POMEROY, H. y REFAEL, SH. (editores), *Actas del XVIII Congreso de Estudios Sefardíes. Selección de conferencias* (Madrid, 30 de junio – 3 de julio, 2014), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2017, 348 [978-00-10293-7]

Para este congreso se presentaron 50 conferencias y 12 comunicaciones breves. Tras una serie de condiciones consideradas a la hora de seleccionar las que deberían ser publicadas, aparecen en este volumen 16 artículos, 13 en español y 3 en inglés. La gran variedad de temas abordados movió a los editores a ordenar los trabajos por orden alfabético de los autores. Entre los temas presentes en estos estudios hay que subrayar la lengua de los sefardíes, su literatura patrimonial, la literatura tradicional, la memoria e identidad, los géneros adoptados y el tema de los conversos. Para la identidad sefardí se ha echado mano de literatura de viajes de los siglos XV-XVI. Igualmente habría que encuadrar en este horizonte el estudio dedicado a los romances y canciones sefardíes que se encuentran en la colección de partituras de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En el mismo sentido se estudian los cantares de las antiguas sefardíes, tal como se conservan en las celebraciones del norte de Marruecos. Se examina también una obra teatral de inspiración sefardí pero incorporada al repertorio teatral israelí contemporáneo: *Locos con seriedad*. Otro texto que se estudia es la *Historia del jerosolimitano*, que es un cuento hebreo y sefardí. Otro cuento, *La salvación*, muestra la acomodación lingüística y la variación diatópica del idioma en sus diversas versiones sefardíes. Se estudian las relaciones intelectuales o literarias de una familia sefardí, la casa de Nassí. También hay un estudio dedicado a una fuente desconocida de poesía tradicional judeoespañola. Interesó también el contacto lingüístico entre sefardíes y latinos en los Estados Unidos. De gran interés también el análisis de la pre-koiné judeoespañola durante las dos primeras generaciones de los expulsados. Se ponen de relieve las diferencias de lenguaje en dos libros escritos en ladino. Se da a conocer igualmente la influencia del midrás en las coplas sefardíes de Purim, llenas de contenido histórico y bíblico. Curioso el estudio que relaciona la importancia que se daba a la forma de vestir, como expresión de poder, en la cultura sefardí. Se termina con un trabajo dedicado a la gente noble de España y a la descripción de la colección de Moshé Attias en el Archivo Sonoro de la Biblioteca Nacional de Israel. Todo el contenido tiene una importancia especial para quienes se interesen por la cultura y tradición sefardíes. El congreso fue organizado por el Centro de Ciencias Humanas y Sociales

(CCHS) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), aunque con colaboración de otras entidades especializadas en temas hebreos.

[Antonio M. Navas]

SCHMIDT-LEUKEL, P., *Religious Pluralism & Interreligious Theology*, Maryknoll (Nueva York) 2017, Orbis, 291 [978-1-62698-230-7]

El profesor Schmidt-Leukel enseña Estudios Religiosos y Teología Intercultural en la Universidad de Münster. En esta obra el autor desarrolla el texto de su intervención en las Conferencias Gifford – espacio de reflexión de la Universidad de Glasgow de 2015 de gran prestigio –, para hacer una propuesta de gran alcance de una teología interreligiosa.

El libro tiene un hilo central que trata de la teología interreligiosa que el autor propone, y luego varias miradas más concretas ya sea a religiones particulares o a casos concretos de diálogo interreligioso. Lo más valioso del libro es ese hilo de fondo que va reapareciendo donde el autor hace una lectura de la situación actual del campo de la teología de las religiones, propone un acercamiento concreto y una interpretación de la presencia de las diversas religiones. Los capítulos donde relee lo interreligioso en cada religión o compara las figuras fundadoras de cada una de las religiones son más aplicaciones concretas de su tesis de fondo.

La tesis de fondo de Schmidt-Leukel es que el acercamiento teológico pluralista a la diversidad de religiones es irrenunciable. El autor al comienzo repasa los diferentes paradigmas interreligiosos existentes: negación de la verdad de toda religión, exclusivismo, inclusivismo y pluralismo. Comenta también como en muchos casos, al menos en el campo del cristianismo, se mira con recelo el pluralismo por su peligro de relativismo y eso lleva a buscar otros acercamientos a lo interreligioso. Finalmente, Schmidt-Leukel afirma que sólo el acercamiento desde el paradigma del pluralismo puede dar razón de la pluralidad de religiones y antes o después hay que afrontarlo.

El autor comenta como la teología comparada se ha mirado como una forma de evitar los conflictos que surgen en el acercamiento pluralista a las religiones. Sin embargo para él, antes o después la teología comparada tiene que dar razón de la pluralidad de religiones y entonces debe hacer recurso al pluralismo.

Por todo ello, el autor propone pensar la teología del futuro como una teología interreligiosa donde se haga teología usando fuentes de diversas tradiciones religiosas diferentes, acercamiento que es coherente con la realidad del pluralismo. Esta teología interreligiosa tendría cuatro características para el autor, habría así de ser perspectivista, imaginativa, comparativa y constructiva. Para ilustrar como sería esta teología el autor reflexiona sobre como los fundadores de diferentes religiones (Jesús, Mahoma y Buda) son considerados en las otras confesiones mostrando muchas conexiones. Igualmente muestra como podría ser una teología interreligiosa de la creación.

Al repasar las notas a pie de página se percibe como el autor toma como inspiraciones principales de su teología interreligiosa los últimos desarrollos de la teología de Paul Tillich y la obra del teólogo canadiense Wilfred Cantwell Smith. Igualmente, aunque no se inspira directamente en él, el autor reivindica la figura de John Hick y su comprensión del pluralismo religioso.

Finalmente, el autor propone una explicación del pluralismo religioso de la humanidad a partir de la categoría matemática de los fractales. Así las diferentes entre religiones representan diferentes aspectos de la experiencia humana que vuelven a repetirse al interior de cada religión y de nuevo al interior de cada creyente.

Esta obra es sin duda una reflexión de altura y muy significativa en el campo de la teología de las religiones. Llama la atención el conocimiento tan agudo y claro que tiene el autor de este campo de la teología y de sus caminos de crecimiento. Aunque el autor parece querer proponer un tipo de teología que responda a los desafíos del diálogo interreligioso hoy hay que ver el libro más bien como un estudio certero de esos desafíos y algunas propuestas de desarrollo. La posición del autor en el tema evidentemente plantea dudas sobre cómo mantener una ortodoxia intra-confesional con su metodología, pero en cualquier caso es una reflexión importante que permite estar al tanto de la teología de las religiones hoy.

[Gonzalo Villagrán Medina]

9. Espiritualidad

CASADO VELARDE, M., *Cuando rezar resulta emocionante. Poesías para orar*; Madrid 2017, Cristiandad, 280 [978-84-7057-633-1]

A pesar de que las poesías contenidas en este libro pertenecen a un buen ramillete de autores, no cabría considerar a Manuel Casado como un mero editor, ya que las ha organizado temáticamente, de manera que esta organización proporciona al lector un cuadro orientador que le permiten disfrutar mejor del contenido de cada uno de los poemas. Como puede comprobarse en el Índice de Autores, el número de los seleccionados es considerablemente alto, lo que supone por su parte un conocimiento poco corriente del mundo de la poesía. El nervio conductor para la selección ha sido el de ofrecer poemas relacionados con la actividad espiritual de orar. Se subraya en todos ellos el parentesco cercano que existe entre plegaria, poesía, mística y lirismo. La poesía tiene la virtud de ayudar a quien la lee a habitar en el mundo de una manera diferente, orientada a los valores más profundos del ser humano. Manuel Casado destaca cómo la lengua española (la de ambos lados del Atlántico) ha sido especialmente fecunda en poesías que expresan los gritos o suspiros que brotan del corazón humano, vueltos hacia el Cielo tanto para adorar como agradecer, implorar perdón, alabar o pedir. Frente a los planteamientos doctrinales, preferentemente mentales, la poesía proporciona el complemento de encarnación, tan adecuado a la condición humana. Con esta antología el autor pretende ofrece un cauce al lector para hablar con Dios. Al mismo tiempo es posible contemplar cómo en la buena poesía de todos los tiempos se dan cita la verdad, la bondad y la belleza. Esta condición suya explica el que la poesía es el arte que menos palidece en su papel a lo largo de los siglos. La selección ha tenido en cuenta que el lector pueda utilizar los textos para un diálogo directo

con un tú, para un diálogo directo con Dios. A este criterio selectivo ha sumado el de incorporar a esta colección de poemas algunas traducciones literarias de secuencias o himnos clásicos, generalmente compuestos en latín. La presente edición no está pensada para eruditos y por ello la ortografía, el aspecto gráfico y la puntuación se han modernizado para mayor comodidad del lector de tipo medio. Es bueno recordar que el propio autor comprende que la adjudicación de los poemas a un capítulo determinado es una adjudicación meramente razonable. En muchos casos podrían haber sido incluidos en capítulos diferentes de aquel en el que figuran.

[Miguel Gutiérrez]

DOLAN, T. M., *¿A quién iremos? Lecciones del apóstol Pedro*, Madrid 2017, Cristiandad, 173 [978-84-7057-593-8]

El autor ha tomado como guía al apóstol san Pedro para la composición de este libro. El apóstol le va a servir para desvelar conocimientos valiosos sobre lo que significa seguir a Jesús y la mejor forma de llevarlo a cabo. Por una parte las expresiones del apóstol en los evangelios le han servido de motivo de abundante reflexión al cardenal Timothy M. Dolan y también le han proporcionado materia para diverso tipo de plegarias. Es curioso que lo proponga como un ejemplo para todos precisamente por los aspectos que considera más desconcertantes de su carácter, como la torpeza, la pecaminosidad, la cobardía o el orgullo. Ya en la introducción narra la anécdota de un director espiritual, a quien el ejemplo de san Pedro, y lo que fue capaz de lograr Dios en su vida, lo ayudaron a superar una seria crisis personal, provocada por un asunto de infinita menor importancia que las negaciones de Pedro o sus salidas de tono. Esta anécdota es una muestra de lo que pretende el autor: que nos dejemos asesorar por el ejemplo de Pedro, de manera que nos ayude a seguir adecuadamente los pasos de Jesús. Todo el libro no pretende otra cosa que invitar al lector a situarse al lado del apóstol Pedro, para percibir su benéfica influencia espiritual. También en la introducción cita al mártir santo Tomás Moro, que encontró en el ejemplo de Pedro fortaleza para la confesión de su fe a pesar del miedo natural que sentía hacia el suplicio con el que se le amenazaba. Como consejo para el lector, le recomienda que utilice el libro según las directrices de san Ignacio de Loyola en los Ejercicios Espirituales: haciéndose presente a las escenas que se describen y dejándose llevar luego por lo que el Espíritu de Dios vaya inspirando. Esto hace que todo el contenido del libro esté transido de una unción espiritual realmente profunda y atractiva.

[Miguel Gutiérrez]

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M. E., *María Josefa Segovia Morón. La mujer de los ojos abiertos*, Madrid 2017, Narcea, 304 [978-84-277-2331-3]

Esta biografía es el primer título de una colección que lleva por título *Mujeres en la historia*, en la que se incluirán las de otras mujeres que fueron relevantes a lo largo de la vida de la Institución Teresiana. Tiene su razón de ser que la primera biografía esté dedicada a Josefa Segovia, tanto por su importancia objetiva en el

nacimiento y primer desarrollo de la Institución Teresiana como porque ella misma, respecto a Pedro Poveda, se consideraba *hija más que hija*. Además de eso fue su secretaria, su confidente, la mujer de la que se valía para realizar su Obra. Se analiza en estas páginas su contexto cercano para tratar de adivinar algo de lo que ella vio, percibió y de lo que motivó su modo de actuar. La autora aspira a que contemplemos a Josefa Segovia con los mismos ojos con los que la contemplaron Pedro Poveda y sus contemporáneos. Se incorpora una gran cantidad de testimonios personales de quienes la conocieron y transmitieron la impresión que les dejó Josefa Segovia. Con ello pretende que el lector la perciba, nada menos que en *su verdadera realidad*, pero que también sea capaz de transmitir a otros lo que perciba de ella. A esto ayudará el que la autora ha incorporado gran cantidad de dichos suyos, así como exposiciones orales más largas, en las que se retrata un gran número de rasgos de su personalidad. Igualmente se constata que Josefa Segovia volvía una y otra vez sobre los mismos temas, dato que resulta muy significativo para descifrar la vida interior que la animaba. Todo empieza situando a Josefa Segovia en el contexto del tiempo que le tocó vivir, para organizar todo el relato en tres etapas. En la primera se narra lo que la protagonista considera el milagro de su fe. En la segunda se da razón de por qué ella decía que *compartía con él* (Pedro Poveda) *la ejecución del trabajo* en la obra teresiana. En la tercera se desarrolla su experiencia a partir del momento en que ella afirmaba, refiriéndose a la Institución Teresiana: «Esta obra que me dejó en las manos sin palabras», con las que aludía a su convicción de que Pedro Poveda contaba con ella para llevarla adelante cuando él no estuviera, aunque las circunstancias de su martirio le impidieron delegar en ella explícitamente. El volumen se cierra con una interesante antología breve de sus escritos y una relación de libros sobre Josefa Segovia.

[Miguel Gutiérrez]

LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, M., *Subiaco. Un relato de silencio*, Bilbao 2017, Desclée de Brouwer, 126 [978-84-330-2916-4]

Subiaco, pequeña ciudad de Italia central, está según Petrarca ‘en el confín del paraíso’. El apólogo de López Casquete de Prado no tiene pretensión literaria ni historiográfica, sino un declarado fin moral. Es una fábula o relato iniciático a partir de los aprendizajes de un joven monje que va descubriéndose en viajes, montañas, ríos, pozos, cumbres, mercados y palacios. El protagonista –una alegoría del lector universal, pues todos tenemos vocación de monje, de ‘mónachos’, personas unificadas – aprende a aprender la oración de quietud, la herida de la memoria, la visión interior de quietud, la observación desde fuera y desde abajo. El joven novicio Casiano/Cano lo descubre gracias a otros, el abad, Giuseppe, Leonardo, Gaël, Geneviève. Estamos ante una narración espiritual que bordea, pero no traspasa, las regiones acuáticas-fusionales (Subiaco viene de “debajo del lago”) ni las gnósticas. Es un pequeño cuento ejemplar cristiano que introduce en el agustiniano “hombre interior” en que habita la verdad. Detrás del personaje, la máscara, hay una persona cuyo centro, abajo y adentro, empieza a descubrir el joven. “Se trata de vivir y de amar, sólo eso” dice el maestro al joven. Por eso no es esencial para el camino que lleva a vivir en la plenitud el “qué” sino el “desde dónde”: soledad, sosiego, serenidad, silencio. Sólo desde el silencio de la cueva

(otra etimología de Subiaco, ‘spelunca’, ‘espluga’) ahí se puede captar lo que somos, una ‘chispita’, un asomo de Dios, una Presencia a captar desde nuestra presencia y el silencio

[Camilo Salvany de Palou].

MOYA CORREDOR, J., *Para ser otro Cristo*, Madrid 2017, Cristiandad, 389 [978-84-7057-629-4]

Este libro intenta ayudar a recorrer las etapas que san Josemaría Escrivá de Balaguer dejó señaladas en su libro *Camino*: «Que busques a Cristo: Que encuentres a Cristo: Que ames a Cristo». Intentan orientar al fiel cristiano sobre cómo conocer mejor a Jesucristo, amarlo más, parecerse más a Él imitándolo. La meta final sería la de convertirse en «otros Cristos», ya que Él es camino, verdad y vida y constituye para sus discípulos el modelo supremo de santidad. Estas páginas intentan animar al lector a que se parezca a Cristo en todos los momentos de su vida: cuando trabaja, cuando descansa, en la vida familiar y en la vida social. Claramente indica el autor que no presenta ni una biografía de Jesús, ni un tratado de Cristología. Se mantiene expresamente en la vía ascética, a base de verdades extraídas del Evangelio. En este sentido, ha procurado tocar todos los temas que se consideran esenciales en la ascética cristiana, poniendo en el centro la persona de Jesús, como alguien al que todos los creyentes deberían imitar, como hijos suyos y como personas llamadas a la santidad y al apostolado. Algunos capítulos están redactados más en forma de oración que de relato. Algo pensado expresamente por el autor, para animar al lector a dialogar personalmente con Jesús y a ponerse a la escucha de lo que pueda recibir de Él. De entre los santos que podrían ayudar a completar la labor espiritual de estas páginas se destacan dos: san Juan Pablo II y san Josemaría Escrivá. Se pone especialmente el acento en que la renovación de la Iglesia en sus estructuras es menos importante que la renovación interior de quienes pertenecen a ella. Tal renovación se llevará a cabo más eficazmente cuanto más cerca se esté de Jesús y más se le imite en toda su persona. La aspiración de este trabajo es que cada lector esté cada vez más cerca de Jesucristo, se parezca cada vez más a Él y se comporte como si Cristo mismo ocupara el lugar del creyente. Como consecuencia de la espiritualidad del autor, es en la vía de la reforma personal (casi exclusivamente) en la que él ve la posibilidad de que se reforme la Iglesia, aunque finalice la introducción con una cita del papa Francisco en que éste habla también de que «toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual».

[Miguel Gutiérrez]

PARADISO, M., *Adrienne von Speyr: Una donna nella Chiesa*, Asis 2016, Cittadella, 234, 978-88-308-1545-2

El autor ha estudiado previamente la figura de Adrienne von Speyr en otra publicación y ahora profundiza sobre su vocación eclesial. Recuerda cómo Hans Urs von Balthasar la consideró, como el papa Juan Pablo II entre otros, una mística de nuestro tiempo, con la misión de comunicar un nuevo impulso al corazón de la fe bajo la inspiración del Espíritu Santo. En estas páginas se subraya que el papel

de Adrienne von Speyr consistió en restituir, de manera viva y central, para las gentes de este tiempo, los tesoros nuevos y antiguos de la Revelación cristiana. Se sintió impulsada a fundar la *Comunità di San Giovanni*, compuesta de un grupo de mujeres consagradas, dedicadas, como ella, a la profesión y a la meditación de la sagrada escritura, a pesar de no tener ninguna formación teológica previa. Su espiritualidad está profundamente enraizada en la vida trinitaria, que hace a los humanos partícipes de la naturaleza divina. Para ella amar como Dios ha amado exige fidelidad y paciencia, obediencia y confianza en el amor con el que siempre precede al hombre. También presta una atención especial a la intencionalidad que mueve a Jesús a entregarse a los hombres como resultado del amor que tiene a su Padre. En este estudio se aspira a mostrar los aspectos más escondidos de la espiritualidad de Adrienne von Speyr, que la llevó a vivir una vocación inclasificable, que puede aportar determinados frutos a la Iglesia y al mundo de hoy. La utilización de su obra, como fuente, ha sido posible, gracias al trabajo de redacción llevado a cabo por Hans Urs von Balthasar, que ha respetado su legado sin interferir con sus propios planteamientos. El autor intenta ofrecer una presentación del carisma propio de Adrienne, que oriente al lector potencial de sus escritos. Von Balthasar, que sobrevivió a Adrienne, era de la opinión de que la obra de ella era más importante que la suya propia. Estuvieron unidos espiritualmente a lo largo de 27 años y Von Balthasar repetía que sólo se comprendería su labor teológica si se comprendía la obra de Adrienne. Subraya que ella le proporcionaba inspiración para su labor teológica, llevando normalmente la iniciativa y llevando a Von Balthasar a su propio terreno interior. Esto desemboca en que no sea posible diferenciar la aportación de cada uno de los dos, ya que de hecho funcionaban como una sola persona. También se trata del conflicto entre von Balthasar y la Compañía de Jesús, cuando la orden no aceptó sus planteamientos sobre Adrienne. Lo que la Compañía de Jesús no aceptó, para nuestro autor resulta una nueva manera revolucionaria de relacionarse hombre y mujer en los terrenos de la fe. La conclusión a la que llega es que la relación entre Adrienne y Hans no puede definirse como una mera amistad espiritual de dos almas cercanas a Dios. Su experiencia personal es algo mucho mayor y mucho más diverso que cualquier otra experiencia de pareja de las que han existido en diversas ocasiones a lo largo de la historia de la Iglesia.

[Miguel Gutiérrez]

RATZINGER, J. (con un prefacio del autor y una introducción de BLANCO SARTO, P.; traducción de BELLO RIVAS, M. X.) *Las homilias de Pentling* [Roma 2015, Libreria editrice Vaticana, y Ratisbona 2016, Schenell y Steiner GmbH], Cristiandad, Madrid 2017, 130 [978-84-7057-626-3]

Este volumen contiene una colección de diez homilias inéditas de Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), con un prefacio del Papa emérito (de 6-III-2016). Diez homilias diez, perlas pronunciadas durante los meses de verano en la iglesia de San Juan de Pentling, un pueblo a las puertas de Ratisbona, el lugar de nacimiento del entonces cardenal Ratzinger. Reflejan los temas principales de la reflexión teológica y pastoral del entonces arzobispo de Múnich-Freising: el misterio del amor de Dios, el origen y la naturaleza de la Iglesia y el significado y la importancia crucial de la adoración correcta de Dios, la cuestión de la relación entre libertad y

verdad, entre la fe y la razón y de la fe y la política, y su voluntad de llegar a todos gracias a un lenguaje sencillo dictado por el corazón. Estos son los títulos de las homilias pronunciadas entre agosto de 1986 y agosto de 1999: “Vale la pena el esfuerzo de ponerse ante el Señor”, “Lo que mantiene unidos a la parroquia y al municipio”, “Más allá del medio y de la autocomplacencia: el camino del paciente esfuerzo”, “La eucaristía nuestro pan «esencial»”, “Sonidos de lo eterno”, “El primer lugar y el último”, “Espíritu y libertad. Libertad y alianza”, “Sólo el bueno hace el bien verdaderamente bien”, “Prepararle al Señor una morada en el mundo y prepararse para la casa del Padre” y “Las llaves del Reino de los cielos”. El conjunto de las homilias viene a representar algo más de la mitad de esta pequeña joya literaria y espiritual, si descontamos los textos bíblicos que preceden a cada homilía. El predicador y teólogo Ratzinger hace partir su interés y cuidado por la homilía del “compromiso” con los pasos de aquellos que se dirigen a la Iglesia: “Si acudo al templo es para encontrar aquello que no hemos imaginado ni yo, ni éste ni el otro, sino para encontrar aquello que nos precede y que nos puede sustentar a todos en una fe de la Iglesia que recorre los siglos” (p. 11, cita de un texto de 1968). En la introducción sobre el arte de la homilía, debida al profesor Blanco, de la Universidad de Navarra y especialista en la obra de Ratzinger, aquél estudia “las implicaciones teológicas y las motivaciones pastorales” de todo acto de predicación. La homilética es una forma específica de retórica en la que confluyen tensiones diversas: historia-relación, dogma-hermenéutica, actualidad-tradición, doctrina-kerigma, rigor conceptual y claridad pedagógica. El ensayo “El arte del buen decir” de K. Spank (edición castellana, Barcelona 2002) motivó al profesor Blanco a profundizar en esta cuestión que ya había abordado en otros escritos anteriores. La edición italiana contenía una nota del editor Giuseppe Costa, director de la editorial vaticana, en la que la traducción italiana se debía al profesor Pierluca Azzaro; la edición castellana, por su parte, se debe a Pablo Blanco Sarto, que incluye una amplia introducción (pp. 9-44) y la traducción del alemán a María Xesús Bello Rivas, revisada por el editor.

[Camilo Salvany de Palou]

SCHÖNBORN, C., *Creados para ser felices*, Madrid 2017, Cristiandad, 209 [978-84-7057-594-5]

Estas páginas giran todas ellas, a pesar de su heterogeneidad, sobre la felicidad, como un bien al que los humanos no renuncian en ningún caso, aunque su vida se llene de contradicciones que den la impresión de que esa felicidad no les llegará en ningún caso. La heterogeneidad del contenido proviene de haberse agrupado en él textos del cardenal dominico Christoph Schönborn que no son en su conjunto un tratado homogéneo. En la primera parte se trata del deseo de todo ser humano de alcanzar la felicidad, felicidad que Tomás de Aquino identifica con la amistad, dando por supuesto que la amistad mejor se da precisamente con Dios, aunque ni siquiera esta felicidad esté libre de fluctuaciones. En la segunda parte el autor se centra en la revelación del nombre de Dios en la Sagrada Escritura, con acento especial en su cercanía y en su misericordia. También se incluyen dos homilias de cuaresma que tratan sobre la posible contradicción que implica la bienaventuranza en el caso de los que lloran y de cómo podría reencontrarse Europa

en este momento para no perder la esperanza. La tercera parte contiene sermones relacionados con cuatro personalidades austriacas. La cuarta parte se focaliza en la gran tragedia del siglo XX, en el que las ideologías excluyentes prometieron la vida afortunada sobre la tierra, para acabar produciendo frutos como los campos de concentración inhumanos y el exterminio planificado del pueblo judío. La quinta parte está dedicada a la literatura, con muestras de especial admiración hacia Gertrud von Le Fort, C. S. Lewis y W. Shakespeare. Con todo lo dicho se ha confeccionado un libro con sólidos contenidos teológicos, con valoraciones de la buena literatura y con ribetes de tratado de autoayuda, tanto para el individuo como para la propia Europa. La unidad interna que le falta no es obstáculo para que se capte sintéticamente la intención que movió a su autor a componerlo.

[Miguel Gutiérrez]

TOLENTINO MENDONÇA, J., *Pequeña teología de la lentitud (Pequena teologia da lentidão)*, 2017), Fragmenta (Fragmentos), Barcelona 2017, 74 [978-84-15518-72-3]

El autor, doctor en teología bíblica por el PIB de Roma, actualmente profesor de la Universidad Católica de Lisboa, es un reputado ensayista y exégeta, además de estar ocupado en el diálogo cultural. Este libro, traducido por Teresa Matarranz, tiene 17 breves capítulos. Todos abordan alguna cuestión que centralmente tiene que ver con nuestra incapacidad o capacidad para hacernos presentes a la presencia, a la nuestra y a la que nos trasciende. El autor presenta 17 artes o consejos prácticos para serenarse, perdonar, cuidar, saber esperar, agradecer lo inesperado o lo no recibido, encontrar lo perdido, alegrarse, morir incluso no saber, entre otras artes. Precisamos de una lentitud que nos proteja de las prisas y las precipitaciones, de las repeticiones y las compulsiones. Hemos de desaprender para encontrar la presencia que nos habita y en la que habitamos, tantas veces, extrañados. Alcanzar y ofrecer esta invitación al asombro es la esperanza que habita a José Tolentino al escribir este libro.

[Camilo Salvany de Palou]

10. Filosofía, Ciencias humanas y Ciencias sociales

AYUSO, M. (editor), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*, Madrid 2016, Marcial Pons, 235 [978-84-9123-164-6]

Entre los análisis sobre la reforma protestante con ocasión del quinto centenario hay que contar los dedicados a estudiar las consecuencias jurídicas y sociopolíticas. Este volumen recoge las conferencias tenidas en las V Jornadas Hispánicas de Derecho Natural, celebradas en México. Tras una breve presentación de Miguel Ayuso, se ofrecen una serie de estudios centrados en la problemática teológica: Naturaleza y gracia en Lutero (J. A. Widow); Lutero y los orígenes religiosos de la secularización (J. F. Segovia); La conciencia y sus consecuencias en el orden moral (J. L. Widow); La génesis protestante del pueblo moderno y sus

consecuencias eclesiológicas (D. Castellano); El orden ‘occidental’ y ‘europeo’ desde la cristiandad (J. Rao). Otra serie de estudios se centran en aspectos jurídicos: La libertad protestante y los ordenamientos jurídicos contemporáneos (A. Ordoñez); La progenie protestante del derecho subjetivo y los derechos humanos (H. Gómez); La pena como remedio del pecado en un nuevo derecho penal (R. Dip); El nuevo pacto protestante y el derecho de bienes y contratos (M. McCall). Completan el panel de conferencias las que se centran en los aspectos políticos: Los orígenes protestantes del Estado moderno (L. M. De Ruschi); La democracia protestante como premisa de las doctrinas políticas modernas (G. Dumont); Capitalismo, conflictos y lucha de clases como efectos de la doctrina protestante (J. A. Ullate); La matriz protestante de la política y del derecho modernos ((M. Ayuso). Un índice onomástico final completa el volumen, que se caracteriza por su dispersión y su carácter introductorio. Se abordan una gran variedad de temas, algunos de gran actualidad otros más de carácter histórico, en general desde una perspectiva de divulgación, expuesta de forma pedagógica y con claridad.

[Camilo Salvany de Palou]

CROSBY, J. F., *El personalismo de John Henry Newman*, Madrid 2017, Palabra, 365 [978-84-9061-551-5]

John F. Crosby, profesor de filosofía y experto conocedor de grandes personalistas como Max Scheler, Karol Wojtyła o Dietrich von Hildebrand, hace ahora un interesante recorrido por la vida y el pensamiento de John Henry Newman desde la perspectiva de la filosofía personalista, que sigue teniendo un fuerte arrastre académico en la actualidad. Como no puede ser de otra manera siendo Newman el objeto de su investigación, el autor no deja al margen la vertiente profundamente teocéntrica de su pensamiento, valorando en Newman su lucha contra la disolución del principio dogmático en una teología edulcorada y deformada por la influencia de una cultura que ha sustituido el dogma por la historia. De hecho, este carácter teocéntrico de su vida y doctrina, lejos de estar en contradicción con el principio antropocéntrico, respalda y plenifica la irrenunciable dignidad humana de una manera parecida a como lo haría el concilio casi un siglo después: *El misterio del hombre no se aclara en verdad si no es en el misterio del Verbo encarnado* (GS 22).

En lo que él considera que es una sociedad atiborrada de palabras, nuestro autor hace, muy acertadamente, un acercamiento reflexivo sobre el poder magnético de su persona (y no sólo de su personalismo) como condición *sine qua non* de su arrastre intelectual y espiritual. A lo largo de estas páginas dibuja al Newman convencido, valiente y profético; un hombre capaz de combinar el amor y el temor, la objetividad y la subjetividad, la indulgencia y la firmeza, la luz y la oscuridad. Valora precisamente de Newman su capacidad de conciliación mediante la unión de opuestos, sin ceder a las convenciones ni a las corrientes de pensamiento predominantes. Un pensador cuyo lema es *cor ad cor loquitur* y que, sin negar el poder de la razón, concede mayor importancia a la voluntad que al intelecto: *Estoy lejos de negar la fuerza real de los argumentos como prueba favor de Dios [...] pero estos no me conforman e iluminan; no me libran del invierno de mi*

desolación, ni hacen que se abran los capullos y crezcan las hojas en mi interior; ni tampoco causan regocijo en mi ser moral". Nuestro autor está convencido de que nos presenta a una figura capaz de responder a los interrogantes de una Iglesia que tiene en nuestros días un parecido nada desdeñable con la Iglesia en crisis del siglo XIX en la Inglaterra anglicana que a Newman le tocó vivir. Este paralelismo cultural y la huella profunda que el impulsor del movimiento de Oxford dejó en el corazón de John F. Crosby son las motivaciones principales de este sugerente libro que no dejará indiferente al lector.

[Abel Hernández Llanos]

DONATI, PIERPAOLO, *Más allá del multiculturalismo. La razón relacional para un mundo común*, Madrid 2017, Cristiandad, 222 [978-84-7057-587-7]

El punto de partida de este volumen se sitúa en la constatación del fracaso del multiculturalismo a la hora de hacer evaluación de su impacto en la sociedad, ya que, en opinión del autor, la filosofía inclusiva de culturas diferentes ha fragmentado la sociedad, ha separado a las minorías y ha dado lugar a un relativismo cultural en la esfera pública, altamente empobrecedor. La pregunta de fondo es si la *interculturalidad*, que ahora se ofrece como alternativa al multiculturalismo, ofrecerá también la deseada integración social que su predecesor no logró llevar a cabo. Según Pierpaolo Donati, la ventaja de la interculturalidad está en que tiende puentes entre las diversas culturas, haciendo posible el que se eviten conductas discriminatorias hacia quienes tienen características particulares, como el color de la piel o la etnia. Los aspectos presuntamente positivos de la interculturalidad no podrán ser percibidos mientras en cada una de las culturas no haya un cierto grado de reflexión que las haga más flexibles, en lugar de aferrarse a las propias creencias reiterándolas en un comportamiento defensivo e inamovible. Tampoco ayudará la carencia de una plataforma común de los sujetos que las componen, que sea capaz de gestionar las diferencias entre culturas hasta el punto de evitar la guerra entre ellas o la exclusión mutua. En las iniciativas que toman los organismos internacionales para mejorar las condiciones de vida de la humanidad tampoco es posible encontrar esta plataforma intercultural, ya que sus planteamientos se limitan a buscar una mera elevación del nivel de vida, entendido de forma puramente instrumental, funcional y materialista. La ciudad de Jerusalén es un buen ejemplo en el que la discrepancia cultural promueve un estado habitual de conflicto o de tensión, ya que no se acepta compartir lo que se considera como exclusivo o propio. El autor aspira a entrelazar la cultura y la sociedad, de manera que se tenga siempre en cuenta la dimensión simbólico-expresiva, como parte integrante de la relación social. Para ello propone la *razón relacional*, que debería servir para fomentar una sinergia relacional entre las diversas culturas y sus valores fundamentales. Porque esta actitud haría a los sujetos capaces de comprender los móviles de las culturas que no comparte, basando sobre este conocimiento, imbuido de comprensión, la relación armónica entre culturas incluso contrapuestas.

[Miguel Gutiérrez]

DUCH, LI, *El exilio de Dios*, Barcelona 2017, Fragmenta (Fragmentos), 92 [978-84-15518-71-6]

Lluís Duch, monje montserratino, es profesor de Antropología en el Studium monástico de Montserrat y en la Universidad Autónoma de Barcelona. Hace diez años apareció un muy importante libro suyo, *Dios un extraño en nuestra casa*, del que este breve ensayo de ahora podríamos considerar una prórroga en la tertulia que aquel ensayo mereció. Este librito vuelve a subrayar que en los últimos sesenta años Dios se ha convertido en un extraño, distante, ajeno e inexistente, casi como ese *deus otiosus* de algunas tradiciones africanas. ¿Qué significa esta ausencia?, ¿ha dejado Dios de estar presente efectivamente en nuestra vida?, ¿le hemos cargado de un peso tan excesivo que ya no suscita nuestro interés, ni siquiera nuestra curiosidad? El exilio a que hemos sometido a Dios en nuestra cultura parte del insoportable egoísmo o egocentrismo falsamente ilustrado o de la torpe ingenuidad que nos domina. Para muchos de nuestros contemporáneos –y de nosotros mismos– creer en Dios sólo es plausible si se acomoda a los códigos legal y culturalmente sancionados de nuestra religión, no como novedad o irrupción imprevista. El autor suscita la sorpresa y la sospecha de un *Deus semper maior* y “otro” que el que conciben nuestros esquemas reductores, no abriría otro discurso o un discurso “otro” sobre Dios. En el primer capítulo trata de la crisis de Dios hoy, en el segundo de un aspecto particular, pero esencial de ésta, que es el retorno de la gnosis, para adentrarse, ya en la conclusión, en la cuestión central: qué es lo imprescriptible cristiano. El editor del libro, Ignasi Moreta, dice de ésta que es “una obra de fácil lectura” (lo que es cierto, fácil y apasionante), pero también lo es que no deja indiferente. De forma respetuosa, aunque algo provocadora, nos hace entrar desde el principio en la crisis de la imagen del Dios de la tradición judeo-cristiana que se expresa en el muy acelerado proceso de desoccidentalización de la imagen de Dios en último siglo. Nuestra religión “real” ya no es la de Dios, sino la de un capitalismo que ofrece sucedáneos de paraíso y equivalente funcionales de medianas transcendencias y espiritualidad gnóstica que nos llega por tantos cauces, reduciéndola a “formas de autoayuda terapéutica con rasgos autocomplacientes” (I. Moreta); sin embargo, la presencia de Dios siempre y sólo es alusiva y elusiva, no rotunda ni banal. El ensayo de Duch engarza muchas lecturas personales asimiladas e integradas en un potente discurso que nos pone otra vez delante de aquella crisis de lo creíble que anunciara Michel de Certeau hace cincuenta años, engrandecida por la profunda perversión del deseo a que nos ha sometido el obsceno capitalismo triunfante. Una manifestación de esa banalización es el provocador capítulo segundo sobre la gnosis. Esta crisis del discurso de Dios afecta hondamente a la crisis de las Iglesias en general, pero en ella sólo podemos avanzar a través de una ineludible iconoclastia.

[José M. Margenat Peralta]

LETTA, ENRICO, *Contro venti e maree. Idee sull'Europa e sull'Italia. Conversazione con Sébastien Maillard*, Bolonia 2017, Mulino, 156 [978-88-15-27036-8]

Estamos ante un libro-entrevista. El entrevistador es un periodista experto en cuestiones europeas y corresponsal de distintos diarios (en la actualidad, del

francés *La Croix* en Roma). El entrevistado es suficientemente conocido: nacido en Pisa pero con una larga estancia de juventud en Estrasburgo por razones familiares, dedicó muchos años a la actividad política de partido (Democracia cristiana, y después Partido democrático), fue miembro del Parlamento italiano y del Europeo, ocupó distintos cargos en el gobierno italiano y llegó a ser primer ministro de Italia en 2013-2014, cargo del que fue apartado bruscamente para terminar dimitiendo un año después como parlamentario. Pues bien, esta larga y variada carrera política es esencial para comprender su ocupación actual como director de la Escuela de asuntos internacionales del Institut de Sciences Politiques de París (IEP).

En la larga entrevista recogida en este libro resume sus reflexiones en estos dos años alejado de la política activa pero nada desinteresado de la política en sentido profundo. El tema central de la entrevista es Europa. ¿Qué se puede esperar de Europa en la actual coyuntura? ¿Adónde deberíamos conducirla?

El mundo está atravesando un cambio de grandes dimensiones. Las nuevas tecnologías y las redes son responsables de ello, y muestran una gran facilidad tanto para permitir rápidos ascensos como para provocar caídas espectaculares. Este nuevo contexto ha hecho al individuo más libre e independiente. Y los partidos políticos se muestran incapaces de responder a esta nueva situación: son ya meras cajas de resonancia del líder de turno. En este contexto no es raro que surjan populismos: aunque detrás de esta palabra se escondan realidades muy distintas, todas coinciden en no ser reconducibles a los partidos clásicos occidentales. Al mismo tiempo, las clases medias, que fueron las referencias de dichos partidos, ven cómo se desmoronan sus tradicionales certezas y amenazan con desmoronarse. El triunfo del Brexit y la victoria de Trump son dos manifestaciones de todo ello y anuncian un tiempo nuevo que exige una revisión del proyecto europeo.

Letta se define como un europeo convencido. Para él la Unión Europea es un medio, no el fin: el fin es Europa. Pero esta Europa ya no es referente económico en el mundo, solo puede ser referente político y de valores. Y en este sentido tiene mucho que seguir aportando. Ahora bien, la Unión Europea es una opción: mientras fue un gran sueño que se mantuvo al margen de los mecanismos tradicionales de la política, no inquietó a nadie y fue vivida como un plus para todos sus miembros; fue el euro y la crisis que sobrevino después dejando en evidencia las lagunas de la unión monetaria lo que ha desatado la crisis. Inglaterra con el *brexit* quiere estar fuera de Europa, pero sin estarlo del todo: y eso plantea el problema de toda la Europa que no pertenece a la Unión. Por otra parte lo que fue gloria de Europa, la eliminación de las fronteras, se convierte ahora en amenaza y alimenta los movimientos nacionalistas y populistas.

Todo esto es para Europa una ocasión para su maduración, para hacerse adulta. Frente a Trump con su *America first*, Europa tiene que hablarle a América de igual a igual, tomando la iniciativa y no limitándose a reaccionar a las americanas. Pero esto exige una Europa que sea “una unión de minorías” como decía Prodi donde nadie impone su ley, que profundice en la democracia como una alternativa a los *referéndum* que tan fácilmente se manipulan, que haga una propuesta positiva y no se limite a alternativas para lo peor.

En resumen, Letta ha reflexionado mucho y sus conclusiones hacen pensar, abren horizontes. Él siempre invoca además el eco de estos enfoques en los jó-

venes europeos que desfilan por la institución parisina que dirige. Ahí radica su principal fuente de esperanza.

[Ildefonso Camacho Laraña]

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica*, Madrid 2015, Universidad Francisco de Vitoria (Digital), 342 [978-84-15423-92-8]

Este texto es una reimpresión del ensayo del mismo título publicado por editorial Gredos en la colección Biblioteca Hispánica de Filosofía en 1977. A pesar de los años transcurridos, llama la atención la actualidad de los temas abordados en él por el autor. Alfonso López Quintás, nacido en 1928, fraile mercedario gallego, discípulo de Romano Guardini y Ernesto Grassi en Múnich, es catedrático emérito de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y miembro de la Real Academia Española de Ciencias Morales y Políticas, de la Academia Internacional de Arte en Berna y de la Sociedad Internacional de Filosofía en Armenia, entre otros cargos, además de asesor de la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid y fundador de la Escuela de Pensamiento y Creatividad. Escritor prolífico, entre los títulos de su producción filosófica destacan “Metodología de lo suprasensible” (1963), “El triángulo hermenéutico” (1971) y “El libro de los valores” (1996).

El objetivo del autor en este estudio es el de “mostrar la posibilidad y la necesidad de ampliar el radio de acción de la experiencia humana extendiéndola a los planos más hondos de lo real” (p 7), entendiendo al hombre como ‘ser distenso en la realidad entorno’, esto es, en cuanto que constitutivamente abierto al mundo circundante. Ese objetivo se concreta en cinco campos de ‘ampliación’, que a su juicio constituyen las principales tareas de la filosofía contemporánea: ampliación de la experiencia filosófica en cuanto tal, del concepto de verdad, de la noción de realidad, de la comprensión de la existencia humana y del esclarecimiento del acto de intelección.

Para ello, la obra se esfuerza por analizar algunos problemas fundamentales de la filosofía reciente, como lo relativos a la función de la creatividad en el conocimiento, la conexión entre verdad e historicidad, las posibilidades del pensamiento circular, la concepción relacional de la realidad o el carácter inmediato e indirecto de la intuición intelectual. Ese mismo esfuerzo pretende denunciar la extrapolación indebida de categorías y esquemas mentales que, a su juicio, subyace en diversas propuestas reduccionistas actuales acerca de lo que significa la experiencia filosófica.

El estudio se desarrolla en tres pasos o partes. La primera parte, apoyándose entre otros en los análisis de Husserl y el primer Heidegger, aborda la cuestión de la ampliación de la experiencia filosófica en la articulación entre inmediatez y distancia, en la dialéctica de apelación y respuesta y el círculo hermenéutico, así como en el vínculo entre realidades expresivas e intuición intelectual inmediata indirecta y en la concepción relacional de la realidad. La segunda parte desarrolla, en diálogo con diferentes pensadores, la ampliación de la experiencia filosófica en vertientes tan diversas como la experiencia filosófica fundamental (Descartes), la experiencia dialógico-trascendental (Kant), la experiencia axiológico-ontológica (Lavelle), la experiencia de inmersión cocreadora en realidades envolventes

(Marcel), la experiencia del pensamiento en suspensión (Jaspers), la experiencia de apertura al infinito en el reconocimiento del otro (Levinas), la experiencia de la lógica de las realidades existenciales (Newman), la experiencia de la fenomenología realista de las formas vivientes (Hildebrand) y experiencia de la historicidad del conocimiento humano (Dilthey). La parte tercera se centra en la crítica al reduccionismo de la experiencia filosófica desde el medievo (Ockham) hasta el s XX (neopositivismo y filosofía analítica).

López Quintás propone al lector moverse por las distintas tramas de ‘realidades ambivalentes’ o abiertas que constituyen el mundo en el que se despliega la creatividad pensante personal, con la finalidad de descubrir la pregnante riqueza del lenguaje humano y de las ‘experiencias reversibles’, que alcanzan su plenitud en las ‘experiencias de encuentro’. El modo de pensar relacional y abierto, con su mirada profunda sobre la realidad, se alimenta también del paralelismo que el autor establece entre experiencia filosófica y creatividad estético-musical. El estudio de la creatividad filosófica, por lo demás, abre la ruta para el cumplimiento de la meta fundamental de ‘integrar lo irracional en una razón ampliada’ que Merleau-Ponty asignaba a la filosofía del s XX. En palabras de su autor, otro título de este libro podría haber sido: “La riqueza del pensamiento relacional. Heidegger, Marcel, Jaspers, Lavelle”.

[Antonio Miguel Martín Morillas]

ROLAND, N. TH. *Jacques Maritain. La sanctification du monde profane. Généalogie théologique-politique*, Cerf (Patrimoines), París 2016, 264 [978-2-204-11135-5]

En el origen de esta monografía hay una conversión (1993) y una tesis (2013). De la primera nos informa la misma autora a partir de su propia experiencia. El libro consta de una introducción, nueve capítulos en cuatro partes y un epílogo “*Sanctification du monde profane et primauté de l’espérance*”. En la introducción se propone la hipótesis del concepto maritainiano de nueva cristiandad como parte del proceso de búsqueda de un modelo alternativo, y se aborda la fenomenología de la secularización. La primera parte está centrada en la génesis del conflicto teológico-político en la modernidad, donde se exponen las conocidas tesis de Maritain sobre el origen “seminal” de la secularización y del racionalismo, y la relación entre medios y fines en la frontera entre lo espiritual y lo temporal (capítulo 1). La antropología maritainiana reacciona contra un olvido, una negligencia consciente (capítulo 2). La segunda parte trata de la escatología y la modernidad. En primer lugar hay una referencia a la intuición espiritual de Descartes y su certidumbre del mundo interior: yo soy otro (capítulo 3). Escatología y utopía social, presentadas en confrontación con Rousseau (capítulo 4) llevan a la autora más allá, a otra confrontación entre ciudad ideal e ideal transformador o ideal secularizado de la originaria ciudad de Dios. El núcleo de la obra está en la tercera parte en la que se plantea la tensión, consustancial a la historia de occidente, entre las dos ciudades. En primer lugar se trata del debate en el siglo XX (capítulo 5) desde el que en el siguiente capítulo se pasa al debate trinitario, sobre todo a partir de Schmitt y de Peterson (capítulo 6). La última parte aborda la visión escatológica de la historia de Maritain a partir de la concepción de una primera cristiandad

“medieval”, un sistema que intentó la edificación de las dos ciudades: la autora se aproxima también a concepciones milenaristas como la de Joaquín de Fiore y a los intentos de anticipar la utopía celestial en la tierra (capítulo 7). En los capítulos siguientes trata de la dimensión escatológica de la transcendencia (capítulo 8) y de una reflexión sobre la reconciliación de Israel (capítulo 9). El libro carece de bibliografía y de índices analíticos (conceptos o nombres).

[José M. Margenat Peralta]

TELLO BIANCHI, E. (editora), *Sociedad, valores y economía: Aproximaciones a la complejidad de nuestro tiempo*, Antofagasta 2016, Universidad Católica del Norte, 256 [978-956-287-389-5]

Este libro es parte del trabajo del departamento de pastoral de la Universidad Católica del Norte en Chile, que sabiamente incluye entre sus tareas la publicación de obras relacionadas con temas que se quieren introducir en la pastoral. En este caso se trata de un libro de colaboración, con contribuciones de profesores chilenos –la mayoría de la Universidad Católica del Norte– y profesores españoles de la Universidad Loyola Andalucía. La temática del libro es la dignidad humana y la concreción de sus exigencias en la realidad del norte de Chile. La obra compagina muy bien el ofrecer un marco teórico de amplias miras con el aplicarlo en la práctica. Así, varias contribuciones nos dan las claves intelectuales para pensar la dignidad humana: el lugar de la religión en la sociedad, la teoría crítica de los derechos humanos, la aproximación cristiana a éstos. Por otra parte, las contribuciones finales aterrizan en la realidad del norte de Chile y en la ciudad de Antofagasta. En general son contribuciones interesantes que muestran los acercamientos muy interesantes que se están desarrollando actualmente a esta problemática. En este sentido la obra cumple su papel de ofrecer a la pastoral buenas claves teóricas para presentar las exigencias de justicia del evangelio. Habría que decir, sin embargo, que las aportaciones son bastante heterogéneas y faltaría un mayor hilo conductor entre ellas que hiciera el mensaje más cohesionado. En cualquier caso una buena muestra de hasta dónde puede llegar la labor de un departamento de pastoral en una universidad y las enormes posibilidades que tiene.

[Gonzalo Villagrán Medina]

TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (GONZÁLEZ, L., SELLES, J. F. y ZORROZA, M. I., editores), Pamplona 2016, EUNSA, 835 [978-84-31331115]

Nos encontramos ante la primera edición completa en castellano de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, del medieval Tomás de Aquino. Como es sabido, el magisterio propio de los teólogos medievales estaba compuesto de una triple tarea: la *lectio*, la *disputatio* y la *predicatio*. La *lectio* consistía en el deber de hacer comentarios extensos y profundos sobre las Sagradas Escrituras y la *predicatio* estaba referida a la labor de la predicación, que este gran dominico ejerció de modo denodado. Sin embargo, la *disputatio* tenía como punto de partida un tema propuesto que normalmente resultaba problemático o discutido. De ahí el nombre de cuestiones disputadas. En Tomás encontramos siete de estos tratados,

abarcando las siguientes cuestiones: *Sobre la verdad*; *Sobre la potencia*; *Sobre el mal*; *Sobre las criaturas espirituales*; *Sobre el alma*; *Sobre las virtudes* y *Sobre la unión del Verbo encarnado*. En estas disertaciones, que habitualmente eran el resultado de discusiones privadas o públicas, posteriormente consignadas por escrito, se seguía siempre el mismo estilo literario: la exposición de los argumentos a favor y en contra de la cuestión discutida, con el afán no de polemizar, sino de alcanzar una solución satisfactoria. El tratado tomista *Sobre la verdad* fue redactado en la etapa de París, desde los años 1256-1259, cuando Tomás contaba con unos treinta años y ya había publicado su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Las veintinueve cuestiones que componen la obra se articulan en esta etapa del siguiente modo: primer año de la 1 a la 7; segundo año de la 8 a la 20; y tercer año de la 21 a la 29. Esta obra, que solo existía con publicaciones parciales en nuestra lengua, ha usado como base, para la traducción y las notas, el texto de la edición crítica Leonina. Los dos volúmenes, que constarán de una idéntica división o estructura, distinguen: 1. Objeciones; 2. En contra; 3. Solución y 4. Respuestas. Además, cada volumen termina con una abundante selección bibliográfica, tanto de ediciones críticas latinas o de traducciones de la obra a lenguas modernas, así como monografías referidas al tema. Concretamente, el volumen I abarca las primeras catorce cuestiones.

[Serafín Béjar Bacas]

DE UNAMUNO [Y JUGO], MIGUEL, *Cuadernos de juventud* (introducción, edición y notas de Miguel Ángel RIVERO GÓMEZ), Salamanca 2016, Universidad de Salamanca, 433, [978-84-9012-219-8]

Con esta edición de los *Cuadernos de Juventud* de Miguel de Unamuno, el autor ha pretendido enriquecer la base documental de los estudios sobre Unamuno, investigando los años relativos a su formación, que es una de las lagunas importantes que todavía persisten en el estado de los estudios sobre Unamuno. Al ponerlos al alcance del lector en general, y de los investigadores, el autor intenta, además de reparar la carencia antes señalada, propiciar un espacio de reflexión y de debate en torno a unos años que resultarían decisivos a la hora conformar el pensamiento de Unamuno y de sentar las bases de su obra posterior de madurez. Los manuscritos que aquí se publican fueron encontrados en la Casa Museo de Salamanca dedicada a Unamuno y se encontraban todavía inéditos en su mayor parte. Son once los cuadernos de notas que elaboró Unamuno durante su juventud. El autor considera que éste es un momento especialmente propicio para abordar el estudio que él presenta, ya que en la actualidad se cuenta con un trasfondo de publicaciones que le han ayudado en su labor de presentar la obra del Unamuno joven. También opina que no se comete ningún desafuero por publicar textos que estaban dedicados a la intimidad suya con otras personas, por la trascendencia que tienen para conocer mejor el interior de don Miguel. Incluso el propio Unamuno indica esporádicamente que esos textos pueden ser objeto de lectura por parte de otras personas diferentes a las de su intimidad. Miguel Ángel Rivero no es el único en opinar que en su epistolario se encuentran las claves interpretativas de su obra y de su pensamiento, de ahí la importancia de su publicación y de su análisis. Por encima de todo no hay que olvidar que en

estos cuadernos se encuentra la base sobre la que edificaría Unamuno su madurez intelectual y humana. Es la etapa en la que se satura de lecturas, de las que iba extrayendo todo lo que podría servirle para la conformación de su mente. Todo su pensamiento se encuentra en estos textos, pero todavía como un embrión. Ya en ellos se perciben temas tan suyos como el conflicto entre la razón y la fe, la amenaza que supone la muerte, además de realizar incursiones en los terrenos de la ética, estética, filosofía del lenguaje o política. Toda una publicación para comprender mejor el espíritu complejo de Unamuno.

[Antonio M. Navas]

11. Historia cultural, social y de las mentalidades

ARANDA DONCEL, J., COSANO MOYANO, J. y ESCOBAR CAMACHO, J.M., (coordinadores), *La Subbética Cordobesa. Una visión histórica actual*, Córdoba 2017, Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, 651 [978-84-947495-6-8]

En estas páginas se contienen los trabajos presentados en Rute y en Lucena en las «I Jornadas de Historia en la Mancomunidad de la Subbética». La temática que se trata en ellos no ha podido ser más amplia: arqueología, sociedad, cultura, religión, educación, heráldica, política, son apartados que pueden encontrarse en este libro dedicado a la historia de la zona meridional de la provincia de Córdoba. Los trabajos referidos siempre están relacionados con ese territorio geográfico, del que se empieza dando cuenta de en qué estado se halla la investigación prehistórica, con un complemento oportuno en el que se describe la presencia arqueológica de la Subbética en el Museo Arqueológico de Córdoba. Tras pasar por lo sucedido en la época romana se describe lo tocante a la frontera con el reino de Granada, junto con la señorialización de la zona durante la Baja Edad Media. Uno de los artículos describe este territorio asemejándolo a un castillo situado en la frontera entre Castilla y Granada. Interesa también la situación de la vida religiosa cristiana entre los pueblos de dicha frontera. En ese contexto resulta especialmente interesante todo lo referido a la Parroquia de Santa Catalina Mártir, en Rute, que tenía la condición de una iglesia propia del conde de Cabra. Destacan también los franciscanos recoletos de la villa de Rute entre otras órdenes religiosas que se establecieron en el territorio. La villa de Luque también está presente, con un estudio específico sobre las capellanías en la diócesis de Córdoba, en período circunscrito a los siglos XVI y XVII. Hay un estudio dedicado a los «señores y marqueses de Benamejí», que es todo un monumento a la heráldica de la época. Se estudia también específicamente la sociedad egabrense a través de los sínodos diocesanos del siglo XVII. Entre los estudios que complementan el marco histórico de la Subbética podemos encontrar uno sobre la cría caballar en la comarca en época moderna; otro, sobre el último servicio que prestó a Carlos III el conde de Superunda; la semblanza de los Cándidos, dos toreros famosos procedentes de Priego; la primera enseñanza en la villa de Cabra durante el primer tercio del siglo XX; Carcabuey durante el período 1931-1936; la personalidad de Niceto Alcalá-Zamora, diputado en las Cortes Constituyentes de la II República y la dependencia de Cataluña como freno

al desarrollo de la industria textil en Andalucía, con especial atención al caso de Priego. Todo un mosaico de aportaciones valiosas que llevan al lector a sumergirse con profundidad y precisión en la realidad y el alma de la Subbética cordobesa.

[Antonio M. Navas]

Artículos muy determinantes (1968-2016). Todos los ganadores del premio Enrique Ferrán convocado por El Ciervo [Francesc X. PUIG ROVIRA, prólogo], Barcelona 2017, El Ciervo, 399 [978-84-87178-37-5]

Éste es un libro que ha sido realizado con la iniciativa y apoyo de la sobrina de Enrique Ferrán, quien dio nombre a estos premios periodísticos, y con el cuidado de Francesc Xavier Puig Rovira, persona clave en la historia de *El Ciervo* y de su relación con la familia Ferrán y los premios mencionados. Desde 1968 y hasta la actualidad, la revista barcelonesa *El Ciervo* ha convocado un prestigioso premio de periodismo. Los cuarenta y tres artículos premiados están recogidos en este libro, pero en él hay mucho más: un prólogo de veintiséis páginas, la información con las referencias precisas de cada una de esas convocatorias y una tabla final con todos los premios, autores y títulos de los artículos premiados. La calidad de los trabajos, la variedad de los formatos, incluso las lenguas, ya que hay un texto en gallego (1972) y otro en catalán (1973), consiguen un resultado singular como libro. La mayoría de sus textos se publicaron por primera vez en *El Ciervo*, pero algunos fueron premiados tras serlo en otras revistas. Entre los temas abundan los religiosos, sobre Dios, sobre la fe y sobre la Iglesia; los sociológicos, sobre el trabajo, sobre la pobreza y la desigualdad, sobre la objeción de conciencia y la pena de muerte, y otros sobre “regionalismo”, sobre la crisis social, sobre los jueces y sobre periodismo.

[Camilo Salvany de Palou]

DE AZCÁRATE, G., *Minuta de un testamento* (edición de G. CAPELLÁN DE MIGUEL), Madrid 2017, Institución Libre de Enseñanza, 264 [978-84-946375-1-3]

Esta edición de la obra de Azcárate se realiza con ocasión del centenario de su fallecimiento. Además de la nueva edición de la obra se incorpora un apéndice con las reseñas aparecidas en la prensa de la época con motivo de su publicación. Su editor se ha animado a esta publicación porque considera que *Minuta de un testamento* no ha perdido ni un ápice de su valor original. Opina que es especialmente vigente la solución que propone Azcárate al problema religioso contemporáneo. O sea: la libertad de conciencia, el respeto a la diversidad de creencias, la sincera aceptación de la pluralidad de ideas, todo ello en búsqueda de la armonía social, de la superación de los conflictos y de la convivencia en paz. Los pilares con los que contaba para fundamentar una propuesta como ésta eran la libertad, la razón y el derecho. La aparición del libro se debió a las tensiones sociales y personales que surgieron con la progresiva implantación de lo que entonces se denominó el mundo moderno o la civilización moderna, que chocaban en ocasiones con las instituciones y los valores dominantes hasta ese momento. El cambio no se produjo a una velocidad tan alta como muchas veces se ha pensado y tampoco siguió una línea unidireccional. Pero lo indiscutible es que los

protagonistas vivieron todo este cambio con la tensión de quien se enfrenta a una verdadera encrucijada. Con el añadido de que esta encrucijada era considerada como la de caminos excluyentes, que obligaban a optar por una u otra senda, una u otra idea, uno u otro grupo. Estos caminos excluyentes se concretaron en las antinomias en conflicto representadas por: revolución o alianza del altar con el trono; la monarquía o la república; la razón (identificada con la ciencia) o la fe; la libertad o la democracia. Azcárate intenta sacar a la sociedad de una convivencia imposible a partir de estos planteamientos, para ofrecer canales de comunicación y de entendimiento mutuo. Como miembro de la Institución Libre de Enseñanza, de filiación krausista, intentaba buscar en la conciliación una salida aceptable para los conflictos en curso o por venir. El hecho de que los acontecimientos históricos no permitieran a la sociedad marchar por la vía de la reconciliación no ha quitado (en opinión del editor) nada de su valor, a esta obra, para el futuro social, político y religioso. Y aquí encontramos la razón por la que se ha animado a llevar a cabo esta nueva edición de la obra de Gumersindo de Azcárate.

[Antonio M. Navas]

BATTANER, E., *Los Pecados de dos grandes físicos: Newton y Einstein*, Granada 2016, Universidad, 228, [978-84-338-5889-4]

Nos encontramos con un nuevo libro del profesor emérito de la Universidad de Granada, Eduardo Battaner, dedicado a la divulgación sobre muchos temas relacionados con la Física, no sólo de la Astrofísica y Cosmología, áreas en que es un especialista de gran prestigio internacional. Hay que indicar a los lectores que no se van a encontrar con un libro de historia de la ciencia, ni siquiera con un libro que se concentre en la obra científica de dos de los más grandes científicos de la historia humana. Este libro aborda la dimensión humana, psicológica, las rarezas o las bondades de ambos personajes, Newton y Einstein. El profesor Battaner quiere mostrar el lado humano de estos dos grandes científicos y quiere enseñarnos que, aunque una persona haya logrado gigantescos logros intelectuales, siempre queda la condición humana de la cual podemos aprender mucho. Además de profundizar en la de ambos, en el libro podemos encontrar cómo era su relación con otros científicos contemporáneos de ambos; podemos conocer a sus amigos y a sus enemigos y los lectores pueden aprender mucho sobre los “mundos” de ambos. La ciencia esconde muchos misterios en las tortuosas relaciones que se producen entre científicos. En definitiva, se trata de un libro cargado de humanidad sobre dos personajes que, a pesar de ser grandes científicos, también eran personas normales con sus defectos y virtudes.

[José Ramón Jiménez Cuesta]

BETHENCOURT, F., *Razzismi. Dalle crociate al XX secolo*, Bolonia 2017, Mulino, 667 [978-88-15-27162-4]

En estas páginas se disiente de la opinión según la cual la teoría sobre las razas habría sido anterior al racismo. Tampoco se está de acuerdo con la afirmación de que el racismo se remonta a la antigüedad clásica. Por supuesto que tampoco se acepta el aserto de que el racismo sea un comportamiento innato, común a todos

los seres humanos. Lo que se considera acertado es que la aparición de cada tipo de racismo solamente tiene explicación a partir del contexto histórico en el que se produce. Esto es lo que se considera justo porque se considera el racismo como un elemento relacional dentro de la sociedad, que cambia con el tiempo, por lo que hace falta analizar períodos prolongados de tiempo para captar mejor su esencia. La investigación que se ofrece aquí se limita al mundo occidental, en un período de tiempo que va desde las Cruzadas hasta nuestros días. Con ello el autor no pretende afirmar que el racismo sea un fenómeno exclusivo europeo. Simplemente ha limitado el campo de su investigación, consciente de que el racismo se ha producido (y se produce) también en otras partes del mundo. Sí está convencido de que el racismo, entendido como prejuicio relacionado con la descendencia étnica, que mueve a prácticas discriminatorias, ha sido siempre un producto de proyectos políticos. Al autor lo movió a su estudio un hecho sorprendente: una misma persona era considerada negra en los Estados Unidos, mulata en el Caribe o en Sudáfrica y blanca en Brasil. Con el añadido de que la distinción entre raza negra y raza blanca resulta extraordinariamente impropia, si se tienen en cuenta las numerosas gradaciones de color que se dan entre una y otra. Aparte esto, los hebreos nunca fueron clasificados como raza de acuerdo con el color de su piel y, sin embargo, fueron víctimas de un monstruoso genocidio racista. En cualquier caso, el racismo funciona como elemento perturbador de las relaciones sociales cuando da pie a un comportamiento discriminatorio. El autor ha basado su estudio principalmente en fuentes primarias (como publicaciones e ilustraciones) y en la lectura crítica de mucha literatura secundaria de calidad disciplinar. En cuanto a la estructura del libro, la primera parte está dedicada a las Cruzadas; la segunda, a las exploraciones de más allá del océano; la tercera, a las sociedades coloniales; la cuarta, a la teoría de las razas y la quinta al nacionalismo entre otras cosas. El libro concluye con la constatación de que queda todavía un largo camino hasta que la humanidad supere el racismo en la práctica.

[Antonio M. Navas]

BRILLI, A., *Dove finiscono le mappe*, Bolonia 2017, Mulino, 233 [978-88-15-27151-8]

Dove finiscono le mappe es, antes que nada, un libro de viajes. Su autor, el catedrático de Literatura angloamericana de la universidad de Siena Attilio Brilli (n. 1936), es un consumado experto en este género, dentro del cual ha publicado ya numerosas obras. En este trabajo, Brilli se centra en los viajes con finalidad de exploración y conquista; es decir, en aquellos viajes –sobre todo marítimos– que ampliaron las fronteras del mundo conocido hasta entonces.

La obra comienza con el análisis de la llegada de los europeos a América (*Exploración, rutas mercantiles y colonización del Nuevo Mundo*), y avanza a través de la epopeya colonizadora de España y Portugal (el Río de Orellana, el Amazonas, el sueño de Eldorado...). A continuación analiza ese frágil microcosmos que constituían los barcos, en el que hombres de toda clase y condición convivían estrechamente, compartiendo glorias y penas, durante meses o años. Hace a continuación un interesante excursus por la literatura de viajes (deteniéndose especialmente en *Robinson Crusoe* y *Gulliver*), para centrarse después en las

grandes circunnavegaciones y rutas imperiales del siglo XVI, a las que describe como la *apoteosis de los grandes navegantes*.

Tras la descripción de los grandes proyectos de exploración y conquista por mar, aborda el repaso a los viajes de exploración por el interior de los continentes africano (la búsqueda de las fuentes del Nilo, los viajes de Livingstone) y asiático (particularmente, los viajes a la India profunda).

En la recta final del libro, Brilli describe situaciones de aberración colonial (deportaciones, esclavitud) frente a otras que denomina de *sublimación* (como la obra de las reducciones jesuíticas, o la de la London Missionary Society y su lucha contra la esclavitud).

Es particularmente interesante el índice onomástico que aparece al final del texto, y que a buen seguro podrá servir para enriquecer trabajos de investigación más específicos.

Aunque su estilo a veces peca de cierto barroquismo, se trata de un trabajo muy interesante, ampliamente documentado, con abundantes citas de antiguos libros de viajes, de los testimonios de los propios viajeros, así como de los geógrafos, botánicos, filósofos, gobernantes y marinos que protagonizaron aquellos viajes o los narraron. El libro está, además, bellamente escrito, y busca sin disimularlo exponer la grandiosidad de las empresas que describe.

[Manuel López Casquete de Prado]

BROLIS, M. T., *Storie di donne nel Medioevo*, Bolonia 2016, Mulino, 170 [978-88-15-26800-6]

Una de las cosas que se advierten en el relato de las mujeres elegidas por Maria Teresa Brolis es que, si bien es verdad que detrás de cada gran hombre hay una gran mujer, detrás de cada mujer hay uno o más grandes hombres. Piénsese por ejemplo en san Bernardo de Claraval o san Francisco de Asís. Esto por cuanto se refiere a la primera parte, de las dos en las que se divide la obra, dedicada a ocho mujeres, que ella cataloga con razón como célebres. Dado que la segunda parte está dedicada a mujeres consideradas comunes, al faltar el armazón histórico de los grandes acontecimientos, la autora se centra más en los ambientes, los contextos, los ámbitos comunitarios, las fuerzas anónimas y colectivas y cambia con ello el estilo narrativo. Como realización histórica es tan valiosa la primera parte como la segunda, sin que afecte a la calidad el distinto método seguido según la condición de las mujeres de turno. La segunda parte es deudora sobre todo de los archivos de la ciudad de Bérgamo y por ello las protagonistas están relacionadas directamente con la ciudad y su territorio de influencia. De ahí que se incluya una descripción de la ciudad y el territorio de Bérgamo para encuadrar mejor la actividad de sus protagonistas. Con todo ello se ha buscado combinar la historia importante con la historia local, tan diversa y tan esclarecedora. Renuncia a la cantidad de mujeres biografiadas en aras de la calidad de las semblanzas que lleva a cabo. Considera que *sus* mujeres no tienen necesidad de ella, sino que es ella la que tiene necesidad de *sus* mujeres. Su trabajo sobre estas mujeres se ha prolongado a lo largo de treinta años y por ello han llegado a formar parte de su vida. Reconoce claramente que ha elegido protagonistas hacia las que la mueve una simpatía personal y espera contagiar al lector de esta misma simpatía hacia ellas.

El período en el que se desarrolla la vida de todas discurre entre los siglos XII y XV. Con la diferencia de que en la primera parte se tocan esos siglos, mientras que en la segunda todo está concentrado en el siglo XIV. Todo el estudio está seriamente fundamentado, como puede comprobarse con las fuentes y la bibliografía que figuran al final del volumen.

[Antonio M. Navas]

BRUNETEAU, B., *Les «collabos» de l'Europe nouvelle*, CNRS, París 2016, 468 [978-2-271-09022-5]

La primera edición de este estudio apareció en 2003 (éditons du Rocher, París). En él se pone de relieve algo que quizá pueda sorprender: en una Europa ocupada por los ejércitos del tercer Reich alemán se pone en marcha un proyecto de una en una Europa “nueva”, una forma racional de federación bajo hegemonía alemana: la Europa alemana. La comunidad económica europea se diseña como reacción continental frente al falso universalismo. Muchos temas que posteriormente seguirán por otros derroteros, aparecen ya entonces: búsqueda del espíritu europeo, interés por el espacio euroafricano, papel de la historia y papel de los intelectuales, pacifismo y utopismo. Las referencias a Aristide Briand son continuas en el libro, donde también son citados con frecuencia Benda, Beuve-Méry, Clerc, Coudenhove-Kalergi, Dauphin-Meunier, Déat, Delais, Drieu, Fabre-Luce, de Keyserling, Jouvenel, Le Fur, Luchaire, Maritain, Mounier, Perroux, Riou, Valois, Vibraye, Zoretti, entre otros, son los autores de que se trata abundante y reiteradamente. Es ésta una historia intelectual francesa, en la que los católicos aparecen como otros muchos en medio de esa generación atravesada por el rechazo a trabajos forzados y a confiscaciones en ambos casos a favor de los alemanes, pero también al descubrimiento de un simbolismo de esperanza anunciada en una nueva Europa unida, que podía acelerar la voluntad de Hitler. Del orden nuevo no se veían sólo las monstruosidades, sino las oportunidades. Evidentemente no todos los nombre citados estuvieron entre esos “colaboracionistas” (“collabos”, según la jerga política del momento), porque hubo también resistentes y críticos, pero fueron más los intelectuales de Vichy que luego siguieron influyendo en el proyecto federal europeo de lo que frecuentemente se quiere reconocer. Por eso es muy pertinente un libro como éste para conocer y analizar la compleja historia de mediados del siglo XX.

[José M. Margenat Peralta]

BRUNI, L. y ZAMAGNI, S., *Civil economy*, Newcastle (Reino Unido) 2016, Agenda [L'Economia Civile, Bolonia 2015, Mulino] 12+163 [978-1-911116-00-4]

El actual capitalismo financiero global ha desgastado la moral económica de la que en última instancia dependen todos los intercambios. Luigino Bruni (LUMSA, Roma) y Stefano Zamagni (Universidad, Bolonia), autores de este libro, a quienes podríamos asociar a Leonardo Bechetti, profesor en la universidad Tor Vergata (Roma), son los grandes especialistas de la escuela originariamente italiana de economía que no pretende otra cosa que recuperar una

tradición intelectual y cívica que estuvo vigente en Italia, al menos entre los siglos XIV y XVIII. El más grande teorizador de esta posición fue el profesor de la Universidad de Génova, Antonio Genovesi (1713-1769), autor de las *Lezioni di Economia civile* (1765-1770), que podrían contraponerse como modelo al ensayo de Adam Smith *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), obra fundadora de la economía clásica y del liberalismo económico. Ésta no es la primera obra que ambos autores conjuntamente, o cada uno particularmente, publican sobre economía civil, pero quizá sí es la primera en intentar definir en qué consiste esta corriente (capítulo 1) y presentar algunos de los autores clave, entre ellos el citado Genovesi (capítulos 2 a 5: Giacinto Dragonetti, John Ruskin, Achille Loria, concluyendo en el democristiano del siglo XX, Amintore Fanfani y su “espíritu católico” del capitalismo). La segunda parte trata de algunas ideas consideradas desde el punto de vista de la economía civil: ¿por qué el PIB (GDP), como medida agregada de la producción igual a la suma de los valores brutos agregados de todas las unidades institucionales y residentes dedicadas a la producción (más cualquier impuesto, y menos cualquier subsidio, sobre los productos no incluidos en el valor de sus productos), según la definición de la OCDE, no sirve como concepto; Los bienes comunes, el bienestar civil y a responsabilidad social de empresas y consumidores son otras cuestiones. Una bibliografía selecta, una propuesta de lecturas y un útil índice analítico completan el libro sobre esta rica tradición italiana, originada a partir del humanismo cívico, que pone en la reciprocidad, y no en el interés partible, acumulable y privatizable, el criterio regulador de los intercambios en el mercado.

[Camilo Salvany de Palou]

CRESPO LÓPEZ, M., *Biografía de Marcelino Menéndez Pelayo*, Valencia 2016, Institució Alfons el Magnànim, 377 [978-84-7822-690-0]

Esta biografía ve la luz aprovechando el centenario del fallecimiento de Marcelino Menéndez Pelayo en 1912. La biografía no discurre por caminos temáticos, como ha sido el caso de obras anteriores, sino que se encuadra dentro del marco cronológico. Por ello, empieza el relato con su nacimiento y se termina con su muerte. Se aprovecha un material existente muy abundante, tanto epistolar, como de hemeroteca. Esto no evita una cierta heterogeneidad que permite, sin embargo, asistir a la evolución personal del protagonista. Las obras y el contexto histórico que rodeó a nuestro personaje, se ven iluminados de forma muy especial por el contenido de las cartas que escribió y las que recibió. En este ámbito Marcelino Menéndez Pelayo constituye un hito de la literatura epistolar, ya que se conservan de él más de quince mil cartas, entre las enviadas y las recibidas. Su publicación alcanzó los veintitrés volúmenes en edición de la Fundación Universitaria Española entre 1982 y 1991. Con todo este epistolario se cuenta a la hora de componer esta biografía, que huye tanto de los críticos sistemáticos, como de los que lo tratan como si fuera un santo de altar. Los anteriores biógrafos no dispusieron más que de parte de semejante material, hoy al alcance de cualquier investigador, con las facilidades que proporciona la digitalización. Han sido aprovechadas las mejores ediciones de las obras completas de Marcelino Menéndez Pelayo, así como

las bases de datos relativas a los documentos de hemeroteca de la época, también de gran valor para el investigador. Todo esto se ofrece al lector, reconociendo que sólo los que lo conocieron personalmente pudieron captar un atractivo especial que emanaba de él, y al que no pueden tener acceso quienes lo conocen solamente a través de sus escritos. Se ha evitado un exceso de notas a pie de página, para premiar el texto principal, a pesar de la utilidad que habrían tenido tales notas para justificar el texto o para proporcionar pistas sobre la ampliación o corroboración de determinadas cuestiones. Se cita la Fundación Ignacio Larramendi para quienes deseen acercarse a cualquiera de los textos de las obras completas, con la facilidad que proporciona dicha fundación para enlaces rápidos y búsqueda de fragmentos o referencias. Se añaden tres anejos: una cronología básica; una semblanza de su hermano Enrique, persona de gran importancia en su vida y en la organización de su biblioteca; un comentario sobre la bibliografía que existe sobre Marcelino Menéndez Pelayo y su obra. La semblanza de su hermano Enrique quizás contribuya, aunque parcialmente, a llenar la laguna que tienen las personas que no pudieron conocerlo personalmente.

[Antonio M. Navas]

FLORIDIA, A., *Un'idea deliberativa della democrazia*, Bolonia 2017, Mulino, 385 [978-88-15-26754-2]

El subtítulo del volumen, “Genealogía y principios” de la idea deliberativa de la democracia, es el que mejor ofrece su contenido. La primera parte, “La fase constituyente de la democracia deliberativa”, ignora los antecedentes griegos y los elementos básicos del parlamentarismo medieval, a pesar de la importancia que han tenido en la concepción de la democracia. El autor se centra en la tradición anglosajona, sobre todo a partir del constitucionalismo americano, analizando las aportaciones de Benjamin Barber, Jane Mansbridge, J.M. Bessette y Cass R. Sunstein y Jon Elster, B. Manin (y la confrontación entre la deliberación de todos y la voluntad general de Rousseau), J. Cohen y J. Fishkin. Un balance final resalta los distintos acentos y las dos corrientes principales en debate, así como las diferencias entre el concepto de participación y el de deliberación. Se omiten referencias a las confrontaciones decimonónicas entre liberales y socialistas y a las diversas interpretaciones del concepto de republicanismo vinculado y diferenciado del de democracia.

La parte segunda, la más importante del libro, está dedicada a la política deliberativa de Habermas, con su concepto de la comunicación discursiva y su énfasis en el procedimentalismo como vía de legitimación de las normas. Analiza también brevemente la discusión entre Habermas y Cohen en torno a la esfera pública. Echo de menos una mayor atención a la vinculación entre ética y política, y concretamente a la inspiración del republicanismo de Kant en la concepción de Habermas. A continuación se centra en Rawls, en la razón pública como paradigma deliberativo y en el consenso entrecruzado (overlapping) como clave de la democracia en su teoría de la justicia. A partir de ambas posiciones analiza el debate entre ambos y las distintas matizaciones que hace Habermas al liberalismo de Rawls, sin que se pueda hablar de una diferencia de fondo. El autor lo llama “discusión en familia” y la asume como base teórica de una democracia liberal.

La conclusión final resalta la importancia de las mediaciones para la democracia. Una buena selección bibliográfica y un índice de nombres completan el estudio, que resalta por su saber erudito y enciclopédico, y que tiene como mayor carencia un análisis de las aportaciones socialistas y socialdemócratas, críticas tanto con Habermas como con Rawls.

[Juan A. Estrada Díaz]

FRENKEL, F. (prólogo de Patrick MODIANO, traducción del francés de A. GARCÍA ORTEGA), *Una librería en Berlín (Rien où poser sa tête*, París 2015, Gallimard), Barcelona 2017, Seix Barral (Biblioteca Formentor), 293 [978-84-322-2999-2]

Tras la publicación en 1945 de *Rien où poser sa tête* en Ginebra se perdió la pista de la escritora, fallecida en Niza en 1975. El libro fue “re-descubierto” en 2015 y comparado a la *Suite francesa* de Irène Némirovsky. Modiano la ha considerado “un testimonio imponente”. La novela trata de la resistencia judía en la Europa central durante los años treinta y la segunda guerra mundial. El libro empieza narrando la fundación por una pareja judía, Françoise Frenkel y su marido Simon Raichenstein, de una librería francesa en 1921 en Berlín, “La Maison du Livre”, tras lo que en 1933 debieron huir por el ascenso del nazismo, y a continuación va narrando las vicisitudes de la autora en su errático deambular por la Francia controlada por Vichy.

[Camilo Salvany de Palou]

KENNEDY, D., *Storia della decolonizzazione*, Bolonia 2017, Mulino, 112 [978-88-15-27056-6]

El autor hace una descripción, en estas páginas, de todo el proceso de descolonización, que hizo que la Organización de las Naciones Unidas pasara de tener 51 estados miembros en su seno, hasta la cifra de 193, que son el total de los que ahora la componen. Partiendo del presupuesto de que el colonialismo supone una violación de los derechos fundamentales del hombre, la descolonización supone devolverle sus derechos, a través del reconocimiento de la independencia del estado-nación al que pertenecen, sin entrar en más honduras de tipo de régimen o de organización interna. También se supone que el proceso de descolonización debería haberse llevado a través del entendimiento entre la potencia colonial y el nuevo estado emergente, o sea, de una manera pacífica y no violenta. En muchos casos los actos solemnes de independencia enmascararon la realidad de las tensiones o los enfrentamientos previos a su consecución. También se produjo el hecho lamentable de que las potencias coloniales destruyeron numerosos documentos que atestiguaban los desórdenes o la violencia de los últimos años del colonialismo. Por su parte los nuevos gobernantes de las antiguas colonias promulgaron amnistías que permitieran olvidar las cuentas pendientes delictivas, así como dejaron de lado a los miembros de sus propios estados que pudieran propugnar un modelo de independencia diferente del que ellos mismos defendían. Al utilizar el término descolonización se sugiere de alguna manera que no hubo en los procesos lo que realmente hubo en muchos casos: guerra, terror, revolución. Todo este

proceso ha provocado la fragmentación de algunos imperios, la reconstitución y la expansión de otros, al par que el nacimiento de gran número de nuevos estados. El período que se estudia en estas páginas va desde la mitad de los años cuarenta hasta el final de los años sesenta del siglo XX. Entre las razones que justifican este libro está el recuerdo de un pasado que condiciona todavía mucho las relaciones internacionales. La descolonización, con sus logros y sus fracasos, representa uno de los mayores desafíos a nivel mundial y hay que contar con todo lo que supuso para abordar con competencia las situaciones que se dan entre los diversos estados.

[Miguel Gutiérrez]

KREEFT, P. *Cómo ganar la guerra cultural*, Madrid 2017, Cristiandad (Debate), 158 [978-84-7057-592-1]

El presente libro ofrece una reflexión sobre la situación moral de las sociedades cristianas. Se trata de una obra escrita por el profesor Peter Kreeft, divulgador de autores clásicos como Sócrates o Santo Tomás. Sigue una línea de marcado carácter apologetico en sus temas y en su estilo. La colección Debate en la que se publica este libro reúne una serie de títulos que intentan dar una respuesta cristiana al desafío del relativismo moral. Para contextualizar su reflexión el autor se sirve de la imagen de la guerra. Una guerra en la que está inmersa toda la sociedad. Diferenciamos tres partes en el desarrollo del ensayo: (1) el análisis de los efectos que está produciendo la guerra, (2) el desvelamiento de la causa de la misma y (3) la propuesta para ganarla. En la primera parte el profesor Kreeft describe una sociedad moralmente indiferente que está consintiendo su propia muerte. Se han normalizado divorcios y abortos, cosificado el sexo y promovido las prácticas homosexuales. Desde el punto de vista del autor quien está detrás del bando enemigo es un ser sobrenatural, el demonio. Su estrategia no es otra que la de desarmar nuestra conciencia. Para Peter Kreeft la revolución sexual ha sido el mecanismo más efectivo para ello. Esta segunda parte imita el estilo de la obra *Cartas del diablo a su sobrino* de C. S. Lewis. En la parte final del ensayo, con un lenguaje más espiritual y un tono esperanzado, el autor indica cuáles son las armas que derrotarán a este enemigo: los santos. Kreeft profesor está convencido de que los santos revitalizarán a la Iglesia y a la sociedad. Son los únicos que pueden dar testimonio de paz sin renunciar a la verdad. Observamos varias carencias en la obra. Parece que el autor sólo quiere llegar a cristianos de una determinada sensibilidad, cerrándose a otro paradigma moral. Se aprecia en Kreeft una visión inmovilista de la historia, ya que ante desafíos nuevos ofrece las mismas respuestas de siempre. Tampoco concibe que los cambios que se producen en la sociedad puedan servir a la Iglesia para revitalizarse. Pero podemos destacar algunos elementos de mucho valor. El autor considera a las otras religiones monoteístas combatientes en el mismo bando y deposita gran confianza en la victoria del amor, ya que el amor no puede perder, Dios no puede perder. El original inglés es de 2002, lo que explica que este ensayo comparta la gran preocupación que tuvo Benedicto XVI en su pontificado: la amenaza del relativismo moral. Una obra políticamente incorrecta, pero innegablemente profética.

[José Manuel Marín Mena]

LEVICK, B., *Catilina*, Bolonia 2017, Mulino, 154 [978-88-15-27057-3]

Semblanza de Lucio Sergio Catilina, un hombre reprobado ásperamente por Cicerón, que lo combatió con toda su fuerza en nombre de la república, y que transmitió a la posteridad la imagen de un perfecto delincuente sin excusas para su conducta. Pero desde finales del XIX empezó a abrirse camino la imagen de Catilina como héroe popular. Al autor le gustaría que el lector se acercara a Catilina no como a un conjurado declarado sino como a un presunto conjurado, para concederle el favor de la duda, aunque siempre hay que tener en cuenta que la documentación que utiliza Cicerón parece bastante sólida. El volumen se completa con una cronología y una lista complementaria de lecturas para quien quisiera ampliar el tema. No hay que olvidar que Catilina se presentó tres veces al consulado, de forma legal y que, por tres veces, fue derrotado, antes de concebir el presunto asalto al poder. El asunto se complica más si se tiene en cuenta que se presentaba como el defensor de los ciudadanos indigentes y los propietarios terratenientes empobrecidos, todos ellos susceptibles de ser considerados como fautores de subversión social. Se describe acertadamente el entorno de Catilina para conocer mejor los compañeros de aventura que estuvieron a su lado, a los que se unieron todos los que se consideraban desfavorecidos por el desarrollo de la política romana, especialmente por las disidencias entre Mario y Sila. Por supuesto que ocupa un puesto muy importante en toda esta historia el gran orador Marco Tulio Cicerón, que ya ensayó con Catilina una defensa del régimen republicano romano, que volvería a llevar a cabo en los tiempos de Julio César, ante la evolución de la autoridad en el imperio hacia un gobierno autocrático. También se pone de relieve que la iniciativa de Cicerón en realidad era ilegal, aunque contaba con el apoyo del senado, debido a la inestabilidad en algunas zonas de la península itálica, con lo que complicó a Pompeyo su retorno a Roma. Para colmo de todo, Cicerón acabó cayendo en desgracia y en el exilio, mientras Catilina era objeto casi de veneración por personajes importantes de Roma. De hecho, aunque le salió mal, Catilina intentó saltar la valla institucional que le impedía llegar a gobernar la república, tal y como más adelante haría Julio César, aunque en este caso con éxito. La posible rehabilitación de Catilina es uno de los aspectos más importantes de este estudio, que tiene a su favor embarcarse en la tarea de descifrar una personalidad tan sugerente y enigmática como la de Catilina.

[Miguel Gutiérrez]

MAYANS Y SISCAR, G., *Vida del Gran Duque de Alba precedida de la correspondencia entre Mayans y el duque de Huéscar*, Valencia 2016, Institució Alfons el Magnànim, 516 [978-84-7822-688-7]

Ve la luz en estas páginas un proyecto fallido, el de la Vida del Gran Duque de Alba, de Gregorio Mayans y Siscar, que fue abordado por encargo del duque de Huéscar, heredero del duque de Alba en aquel momento, que no llegó a buen término por varias razones, entre las que hay que señalar que el proyecto de Mayans y el del duque de Huéscar no coincidían. A esto contribuyó también la aparición de otra biografía de D. Fernando Álvarez de Toledo, que pisó el terreno a la de Mayans en un momento anímico delicado para éste. Estas circunstancias quedan

iluminadas de forma particular por la inserción de la correspondencia entre Mayans y el duque de Huéscar. En esta correspondencia quedan patentes la inconstancia y el doble juego del duque de Huéscar, que fueron elementos decisivos a la hora del fracaso del proyecto biográfico. Debido a estas contrariedades esta publicación no aspira a otra cosa que a dar a conocer que la historiografía del siglo XVIII sobre el duque de Alba, habría podido verse enriquecida con una obra de altos vuelos, de no ser por todo lo que se cruzó en su camino y que consiguió frustrar finalmente el proyecto. Por eso el mismo editor reconoce que estas páginas no constituyen nada más que un *amasijo de cartas y notas*. No obstante tratarse de una obra inconclusa, la condición de historiador crítico de Mayans durante el siglo XVIII la convierte en un producto valioso de la historiografía hispana y europea. Tanto más cuanto que en ella intentó una biografía diferente de cualquiera otra anterior, hasta convertirla en un auténtico *manual de política militar, civil y cristiana*. Los tiempos en que acometió esta biografía fueron de relativa calma en Europa, frente a la inquina que suscitaba la figura del tercer duque de Alba, para los veneradores de la “leyenda negra” antiespañola, aunque reconociendo en algunos casos algunas de sus virtudes más características. Pronto, sin embargo, arreciarían los ataques contra su figura, contrastados por las opiniones de los literatos españoles que lo describían como la quintaesencia del héroe español, e incluso del supuesto carácter severo, patriótico y católico de cualquier español. Se aporta la opinión de algún crítico europeo, dispuesto a conocer su grandeza humana, a pesar de tacharlo de bárbaro y cruel. La obra de Gregorio Mayans y Siscar no brilla precisamente por su originalidad, ya que la trama histórica en la que la insertó era bien conocida y familiar en la España de mediados del siglo XVIII. Puede ser, con todo, que en una segunda revisión hubiera incluido reflexiones políticas, sentencias morales, corrección de errores o de lugares comunes. Nada de esto pudo llevarse a efecto por la interrupción de la obra. Con los materiales que se aportan en esta edición el editor busca contribuir al mejor conocimiento de la figura del tercer duque de Alba, a una mejor comprensión de la historia y a la mejor memoria del duque en ámbito español.

[Antonio M. Navas]

OREJA AGUIRRE, M. (prologuista), VELARDE FUERTES, J., MUÑOZ MACHADO, S., CEREZO GALÁN, P., NIETO GARCÍA, A., TAMAMES GÓMEZ, R. y LAMO DE ESPINOSA, E., *La cuestión catalana en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid 2015, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 175 [978-84-7296-356-6]

Ninguno de los grandes asuntos que se debaten en nuestro tiempo queda fuera de la reflexión colectiva de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, la institución convocante y editora del ciclo de conferencias, organizado en otoño de 2014 sobre un tema candente, entonces y no menos en 2017, cuestión que se hallaba “en el centro del debate político”, al que la Academia ni podía ni debía ser ajena, según el prologuista. Favorecer e impulsar dinámicas de comprensión, entendimiento y solidaridad dentro de España es la pretensión del libro. El libro recoge las intervenciones sobre la cuestión catalana, desde una perspectiva multidisciplinar, de los profesores Velarde, sobre la economía en su relación con la

política, Muñoz Machado sobre la reforma constitucional, Cerezo sobre la “unidad en la diversidad” de España, Nieto García sobre analogías y diferencias entre 1934 y 2014, Tamames y sus consideraciones sobre la hispano-catalanidad y, por último, Lamo de Espinosa sobre el lugar de España en Cataluña.

[Camilo Salvany de Palou]

PALOMARES, J., *Fortuna de Fray Luis de León en la literatura española (siglos XVI-XVIII)*, Guadarrama (Madrid) 2016, Agustiniiana, 526 [978-84-92645-52-7]

El autor se basa en un rico trabajo filológico, basado en investigaciones muy amplias, que le han llevado años a la hora de plasmar la interpretación y la influencia de fray Luis de León en la literatura española (y no española), desde el último tercio del siglo XVI hasta el siglo XVIII, en donde se detiene este volumen, que tendrá continuación en algún otro. Pero, para que la recopilación de datos sea más amplia, se ha incluido su influjo en otras artes, como la pintura o la escultura. El autor confiesa que el tema es tan amplio, que resulta difícilmente abarcable, a menos que se lleve a cabo con un plan colectivo e interdisciplinario. En estas páginas se lleva a cabo un intento serio de ofrecer una visión integral del pensamiento de fray Luis de León, que se convirtió en síntesis del Renacimiento español. Todo esto teniendo en cuenta que, a la hora de acercarse a fray Luis, ha primado el interés por lo literario, dejando más descuidado su importantísimo aspecto de pensador y docente. Abordó ámbitos como el de la poética teológica, utilizó un estilo retórico propio, tuvo gran capacidad de comunicación, brilló en el sentido de lo trascendente, se sirvió de la imitación compuesta y llevó a cabo una asimilación sincrética y singular de las fuentes. Con todo lo dicho se asomó a todos los aspectos del humanismo español del siglo XVI. Este estudio ofrece un panorama crítico general de cada siglo y un estudio individual y orgánico de casi medio centenar de autores. También se presta atención a los paratextos, por ser un lugar privilegiado de la dimensión pragmática de la obra, o sea de la capacidad que tiene para influir en el lector. Se destaca también la cualidad de clásico que tiene fray Luis de León, por su capacidad de seguir invitando a los estudios nobles y a trabajar la corteza de la letra. Fue además un adelantado del proyecto de paz universal, bastante antes de que Kant abogara por esta idea, hasta tal punto que se pueden encontrar en sus obras puntos de coincidencia con las *luces* del siglo XVIII. Con todo ello es fácil constatar la diversidad de las direcciones que sigue la investigación del autor, desembocando siempre en conclusiones esenciales y visiones de conjunto. Los autores citados empiezan siendo los del contexto temporal del propio autor, como Pedro Malón de Chaide y Benito Arias Montano. Pero es que, a partir del siglo XVII, el elenco de autores de primer nivel examinados, muestra bien a las claras la influencia de fray Luis de León en el mundo literario posterior a él mismo: Miguel de Cervantes, Félix Lope de Vega, Francisco de Medrano, Francisco de Quevedo, Luis de Góngora, por citar algunos de los más señeros. Interesante descubrir los *ecos* de fray Luis que es posible encontrar en *El Quijote*, o en la obra de Lope de Vega. Fue precisamente Francisco de Quevedo el primer editor de sus obras; hecho que, por sí mismo, ya indica el aprecio de que gozaba fray Luis ante su primer editor. Igualmente nos muestra el autor cómo la estima de

la obra literaria de fray Luis de León, al mismo tiempo que era apreciada durante dos siglos largos, lo era en cada momento con matices diferenciados, propios de cada momento histórico. Con todo lo dicho es de justicia concluir que este estudio es una aportación realmente importante a la historia de la literatura.

[Miguel Gutiérrez]

PÉREZ, B., *Les Marchands de Séville. Une société inquiète (XV^{ème} – XVI^{ème} siècles)*, París 2016, Université Sorbonne, 427 [979-10-231-0524-7]

La autora confiesa que, a la hora de proponerse un tema susceptible de necesitar mucho tiempo de dedicación, el único que siempre ha tenido atractivo para ella ha sido el mundo mercantil y, en concreto, el mundo mercantil de Sevilla en la situación social en que se encontró la sociedad en el siglo XVI. Para entrar en este ámbito de investigación la han impulsado dos ideas fundamentales: una idea temática, llevando a cabo el intento de descubrir los mecanismos profundos de la promoción en los sectores socialmente favorecidos, con pretensiones incluso de alcanzar la nobleza; otra idea metodológica, consistente en intentar vencer las dificultades que plantea la investigación a base de archivos notariales, que ella considera apasionantes y necesarios, pero que introducen a un mundo de una gran aridez. Tanto en sus trabajos anteriores sobre los judeoconversos, como en éste sobre los comerciantes de Sevilla, encuentra (hacia el final del reinado de los Reyes Católicos) una sociedad en ebullición, con una fuerte renovación política y una base para la posterior construcción de la nación española en los siglos siguientes. A pesar de que se sintió abrumada en un primer momento por la enorme documentación de origen notarial correspondiente a los años de transición entre finales del siglo XV y principios del XVI, acabó dedicándose con gran interés a todo lo relacionado con la historia social. Tales documentos acabaron proporcionándole una visión tangible, palpable, casi carnal, del latir diario de una ciudad. Descubrió una especie de latido doble, uno que mostraba todo lo relacionado con el Nuevo Mundo y las nuevas tierras descubiertas; otro que miraba hacia el comercio interior, mostrando interés por ganar para el propio comercio las poblaciones del interior y, dedicándose, para ello, a la búsqueda de las rutas más rentables. La autora siempre pensó que llegar al fondo del conocimiento profundo de esta red comercial abierta a los cuatro puntos cardinales le daría la clave de los caminos por los que se llevaba a cabo la promoción social de los individuos. En sus investigaciones da a conocer al lector las noblezas locales, el mundo informe y silencioso del pequeño negocio, el artesanado que se enriquecía a base prestar atención a la venta ambulante en las localidades cercanas a la capital, la vuelta una y otra vez sobre los mismos personajes, hasta llegar a descubrir su pragmatismo, su materialismo, sus esperanzas o sus ambiciones secretas. Con ello acaba describiendo a los comerciantes desde diferentes puntos de vista que enriquecen su perfil: comerciante que es a la vez artesano, con algo de banquero, algo de noble, hombre de negocios, pero sin descuidar su salvación eterna por atender a sus intereses terrenos. Siendo imposible abarcar toda la documentación, ha escogido una serie de denominaciones de referencia sobre las que orientarse en su trabajo: mercader, tratante, corredor, factor, tendero, menudero, trapero, especiero, sedero, aceitero, por citar sólo algunos. Todo ello lo ha completado con los informes fiscales a partir del siglo XV. Procede en todo partiendo de la teoría y

concluyendo en la práctica para poder describir mejor lo que ella misma denomina como una *sociedad inquieta*.

[Antonio M. Navas]

POVEDA [CASTROVERDE], Pedro, *Obras. II. Ensayos y proyectos pedagógicos* (edición crítica y estudio de Margarita BARTOLOMÉ PINA; prólogo de Maite URIBE BILBAO), Madrid 2016, Narcea, 131+1144 [978-84-277-2160-9]

La Institución teresiana inició hace ahora trece años la edición de las obras del padre Poveda, su fundador entonces recientemente canonizado. Algunas pequeñas obras, varias antologías y otros escritos ocasionales eran ya conocidos, sea en ediciones accesibles para todo el público, sea en publicaciones difundidas tan sólo en el ámbito de la Institución teresiana. La edición crítica, de la que ahora aparece la tercera entrega, se debe al impulso y dirección de las profesoras M^a Dolores GÓMEZ MOLLEDA y Carmen Rita GARCÍA FERNÁNDEZ. El volumen I, *Creí, por eso hablé* (2005), contenía los escritos espirituales. Una primera entrega del epistolario apareció en 2012 (volumen V), que habrá de ser será completado con otros tres (VI, VII y VIII); los reglamentos internos de la Institución conformarán otro volumen (III) y los diarios y apuntes autobiográficos uno más (IV). La editora de éste, *Ensayos y proyectos pedagógicos* (volumen II), ha sido Margarita Bartolomé Pina, autora también de un fundamental estudio introductorio “San Pedro Poveda, humanista y pedagogo”. Los criterios usados para la edición son ampliamente expuestos por la editora. Un prólogo de la actual directora general de la Institución desde 2012 abre el libro. Los 176 escritos povedianos introducidos y editados críticamente, se agrupan cronológicamente en seis etapas (1902-1905, 1906-1910, 1911-1916, 1917-1924, 1925-1930 y 1931-1936). La documentación sobre las *academias* y sobre las universidades y un elenco selecto los títulos existentes en la biblioteca del padre Poveda y en las bibliotecas de las *academias*, concretamente en el internado de Jaén, cierran la documentación complementaria. Los índices de esta edición modélica y definida se agrupan en tres apartados: temático, alfabético de títulos de los 176 escritos (pp. 3-1041) y de los 11 documentos (1047-1097) publicados, onomástico y, finalmente, un índice general. Para la bibliografía se remite al tomo I ya publicado (2005). Para comprender la intención y el aliento que empujaron a Poveda, ya antes de Covadonga, pero sobre todo con su intento a partir de 1911 de fundar una Institución Católica de Enseñanza implicada en el gran movimiento regenerador de la España moderna en una clave distinta a otras propuestas, la lectura de estas obras completas povedianas en curso de edición, y en particular de este volumen, será esencial para futuros estudios de pedagogía, así como de historia cultural, social y de las mentalidades de España y de la Iglesia católica contemporáneas.

[José M. Margenat Peralta]

PRODI, PAOLO, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Mulino (Biblioteca paperbacks 99), Bolonia 2017, 602 [978-88-15-27154-95]

Este libro, cuya primera edición fue en 1992, se ha convertido en un clásico de la historia política, de “extraordinario interés” (C. Gallo), “uno de los más

grandes” (A. Bureau). El historiador modernista de la universidad de Bolonia, conocido por sus monografías sobre el papado, la justicia en la historia, la propiedad y otras como *Occidente senza utopia* (2016), escrita conjuntamente con Massimo Cacciari, aborda a partir de una análisis exhaustivo de fuentes y documentación bibliográfica (recogidas en las páginas 525 a 602) la historia del juramento como lugar teológico-político en que se dan cita la historia constitucional, la liturgia religiosa o civil, la lucha por la soberanía estatal y la crítica de la misma. La sacralización de la política, que no es lo mismo que la llamada “religión policía”, cuyo ejemplo máximo pudo ser el fascismo italiano, es una de las consecuencias permanentes de este primer intercambio de símbolos y sus significaciones. En el fondo, no es otra cosa que una historia del poder desde las formas simbólicas de origen religioso, recorrida desde Grecia y la Biblia hasta la actualidad.

[José M. Margenat Peralta]

SETTIA, A. A., *Castelli medievali*, Bolonia 2017, Mulino, 176 [978-88-15-27053-5]

El castillo es un producto típicamente medieval que, juntamente con la iglesia como edificio, son los dos únicos restos que quedan de aquella época lejana como se recuerda al lector. Dado que el castillo ha perdurado a lo largo de los siglos, su orientación básica hacia temas de defensa se ha ido adaptando a los diversos momentos de la historia. Dejando de lado la significación que ha tenido el castillo en otras épocas, actualmente se lo considera como el lugar típico de residencia de las clases privilegiadas. Pero su interés se ha mantenido probablemente debido a dos factores confluyentes: la pervivencia de las ruinas medievales y la idealización a que se vio sometido durante el romanticismo. La mayor parte de los elementos que se consideran prácticamente indispensables en un castillo (almenas, puente levadizo, torres generalmente cilíndricas techadas a ser posible en forma de cono, ventanas biforadas o triforadas, arcos góticos, estancias secretas, cámara de tortura, pasadizos), por supuesto con todas las variantes imaginables posibles, dado el número extraordinario de castillos que se conserva, en realidad responden a reconstrucciones tardías del Medioevo, propias del siglo XIX. El autor está convencido de que actualmente tiene más fuerza el arquetipo del castillo que el propio castillo real que, para muchos, resultaría decepcionante. En este estudio, llevado a cabo por un medievalista competente, se intenta combatir este medievalismo lleno de estereotipos románticos, insistiendo sobre todo en la evolución que sufre el castillo a lo largo del tiempo como *fortaleza habitada*. Las fuentes en las que se ha inspirado este trabajo provienen de la Italia central y septentrional, incorporando los logros recientes de la arqueología medieval. Se asiste así a la génesis de esta creación arquitectónica, para pasar después a la descripción de la vida que se desarrolla dentro de sus muros, su influencia en las ciudades en las que fueron edificadas, cuando estaban situados en las cercanías de las mismas, o su papel cuando se trataba de castillos rurales. Al final se describe su adaptación hasta su caída en desuso. Estudio en conjunto muy interesante y bien fundamentado, que versa sobre un tema de gran interés para el lector medio.

[Antonio M. Navas]

STEFANILE, M., *Andare per le città sepolte*, Bologna 2017, Mulino, 149 [978-88-15-27047-4]

Italia tiene una riqueza increíble en lugares arqueológicos, que contienen la herencia dejada por griegos, etruscos, romanos y otros pueblos de la península itálica. Son innumerables las termas, ninfos, villas, edificios privados, lugares de culto, monumentos funerarios o acueductos. Es un patrimonio tan abundante y tan habitual, que pasa desapercibido en muchos casos para el visitante o para el que vive cerca de tales restos. Esto no se limita a monumentos aislados, ya que se conservan ciudades enteras, tanto en el campo como en la costa, con sus calles, casas, termas, murallas, lugares de culto, zonas comerciales, teatros, anfiteatros y estadios. Su situación también es de lo más variado: sumergidas en el fango, sepultadas bajo tierra, hundidas en el mar, engullidas por la lava, derruidas por el viento y llenas, al mismo tiempo, de escombros o de polvo. Podríamos decir que el autor busca el alma de Italia, a través de todas estas ruinas, con la intención colateral de contribuir a su valoración y posterior conservación. Las ruinas escogidas pertenecen todas a ciudades muertas, o sea, que ya no están habitadas, y que vuelven a tener algo de vida merced al trabajo de los arqueólogos. Las ciudades sepultadas están organizadas en grupos: sepultadas violentamente por la lava, destruidas por la naturaleza, destruidas en la guerra, afectadas por la crisis de diversa procedencia. Eso sí, no son grupos tan claramente diferenciados como para que las ciudades en cuestión no posean cualidades diferentes a las del grupo al que pertenecen. La selección no es exhaustiva; busca proponer ejemplos de todas las partes de la península itálica, para suscitar una curiosidad, que lleve al lector a ampliar el elenco que aquí se le propone. En todas estas ciudades se pueden percibir rasgos importantes de la vida que tuvieron, de las personas que las habitaron. Desde luego este libro constituye todo un monumento a la cultura de calidad, por el hecho de dedicarse en exclusiva a la arqueología.

[Miguel Gutiérrez]

TENBRUCK, FRIEDRICH H., *L'homme aboli ou le triomphe des sciences sociales*, París 2017, L'Homme Nouveau, 262 [978-2-915988-77-2]

Tenbruck (1919-1994) es un sociólogo alemán, asistente de Max Horkheimer en la Escuela de Francfort y sucesor de R. Dahrendorf en la cátedra de sociología de Tubinga. La breve biografía que ofrece la traducción francesa de Pierre Rusch y Véronique Bettig permite situar al autor. La tesis de este libro es notable, ya que se trata de un conocido sociólogo que ha ido tomando distancias de la cientificidad de la sociología que ha cultivado durante decenios, acusándola de reductiva de la sociedad, con su teoría de la sociedad, También del hombre, al que acaba despojando de su individualidad, el hombre objeto de observación, y de su inserción en la realidad, siendo víctima de una ideologización por el sistema abstracto que promueve la sociología.

Tras un breve prefacio e introducción se estudia la irrupción de las ciencias sociales en la vida y la sociología como postulado y como visión del mundo. En un segundo capítulo se analiza la visión del mundo de la ciencia, la historia y la sociología, que procede de una forma reduccionista. En el capítulo tercero, el

éxito de la sociología, se estudia su historia, su vinculación con la Ilustración y el carácter de dominación ideológica que ha tenido. Se profundiza en el capítulo cuarto, el espíritu de la sociología, dedicado a la investigación social como ideología, a la invención de la sociedad, a la abolición del individuo, a las estrategias de inmunización, a los guardianes de la conciencia y al espíritu del tiempo. Es el capítulo que mejor refleja su análisis global y los problemas ideológicos que le plantea la sociología contemporánea. En ellos se centra el capítulo quinto, el dilema de las ciencias sociales, con la anatomía de la ciencia, las paradojas de la sociología y el dogmatismo de las concepciones seculares del mundo. El resumen conclusivo es el capítulo sexto, ¿Qué ciencia de la sociedad?, y una referencia bibliográfica final en la que analiza las obras en las que basa su estudio, y el índice final de autores. Se trata de un sugerente estudio en el que entra en confrontación con el positivismo, el utilitarismo y las teorías sobre la crisis de la sociología, en su mayoría alemanas y de lengua inglesa. También hay referencias al marxismo y a la sociología que estudia los fenómenos religiosos, siempre desde una perspectiva crítica cercana a la Escuela de Francfort. Es un libro polémico y sugerente de un especialista en las ciencias sociales que analiza críticamente el saber teórico que ha desarrollado.

[Juan A. Estrada]

ZATTONI, P., *Gli Almohadi (1120-1269). Un movimento rivoluzionario islamico medioevale*, Bolonia 2017, Mulino, 294 [978-88-15-26801-3]

Este libro pretende huir de las generalizaciones históricas, muchas de las cuales son muy posteriores a los acontecimientos históricos de referencia. Al estudiar el movimiento almohade, una de las primeras cosas que se advierte es que comenzó siendo un movimiento puramente religioso, que acabó transformándose en un organismo político-militar. Fenómeno que se ha repetido en el Islam a lo largo de su historia, como puede constatarse si se tiene en cuenta la aparición de los jenizaros en el mundo otomano y, más adelante, el movimiento de los *jóvenes turcos*. Tanto en la oleada almorávide, como en la almohade que la suplantó, se produjeron víctimas, no sólo cristianas, sino también hebreas o musulmanas, como fue, por ejemplo el caso de Averroes. El relato refiere la génesis y la evolución de la aventura almohade. El autor nos muestra cómo el imperio almohade tuvo muchas características propia de un estado moderno: recaudaciones fiscales serias y regulares, una administración compleja que estaba centralizada y una organización militar a base de soldados profesionales con paga. Por el contrario, su realidad tribal minaba la solidez de las estructuras de poder, al mismo tiempo que dificultaba grandemente el control de todo el territorio del imperio. Mientras la inspiración religiosa se impuso a la diversidad de las tribus, el conjunto funcionó pero, a medida que dicha inspiración fue decayendo, la disgregación tribal socavó los fundamentos del imperio almohade. En esta disgregación tuvo importancia también el elemento religioso en cuanto que acabó cuestionando la legitimidad religiosa de la suprema autoridad del imperio. Se subraya cómo el imperio almohade, por el hecho de constituir un movimiento religioso, militar y político, que buscaba la regeneración del mundo musulmán, tuvo un gran empuje en la fase de conquista pero generó la desilusión en la fase de asentamiento. En conjunto este

estudio muestra una península ibérica, a caballo de los siglos XII y XIII en que las cosas no son tan simples como se han querido presentar en libros de historia más movidos por la ideología que por la fidelidad a las fuentes.

[Antonio M. Navas]

Autores de las recensiones: Luciano M. AUDISIO OAR, Facultad de Teología, Granada. Ildefonso CAMACHO LARAÑA SI, Facultad de Teología, Granada. Juan Antonio ESTRADA DÍAZ SI, Facultad de Teología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada. Abel HERNÁNDEZ LLANOS, Facultad de Teología, Granada. José Ramón JIMÉNEZ CUESTA, Facultad de Ciencias, Universidad de Granada. Manuel LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, Universidad Loyola Andalucía, Sevilla. José Manuel MARÍN MENA CMF, Facultad de Teología, Granada. Antonio Miguel MARTÍN MORILLAS, Facultad de Teología, Granada. Manuel RUIZ JURADO SI, Universidad Gregoriana, Roma. Residencia Compañía de Jesús, Sevilla. Gonzalo VILLAGRÁN MEDINA SI, Facultad de Teología, Granada; y los miembros del Consejo editorial; Miguel GUTIÉRREZ y Camilo SALVANY DE PALOU son heterónimos.

Índice de libros recensionados

AHREN, K., CLARK, M. J., HEYER, K. E. Y JOHNSTON, L. (editores), <i>Public theology and the global common good.</i> <i>The contribution of David Hollenbach, SJ</i>	218
ÁLVAREZ LÁZARO, P., CIAMPANI, A. y GARCÍA SANZ, F. (editores), <i>Religión, laicidad y sociedad en la historia contemporánea</i> <i>de España, Italia y Francia</i>	236
ARANDA DONCEL, J., <i>Culto y devoción a Santa Teresa de Jesús</i> <i>en la Córdoba del siglo XVII</i>	237
ARANDA DONCEL, J., COSANO MOYANO, J. y ESCOBAR CAMACHO, J.M., (coordinadores), <i>La Subbética Cordobesa. Una visión histórica actual</i>	291
<i>Artículos muy determinantes (1968-2016). Todos los ganadores</i> <i>del premio Enrique Ferrán convocado por El Ciervo</i> [Francesc X. PUIG ROVIRA, prólogo]	292
AUSTIN, N., <i>Aquinas on Virtue: A Causal Reading</i>	228
AVOGADRI, C., <i>Erich Przywara. Sull'uomo, sul mondo e su Dio.</i>	229
AYUSO, M. (editor), <i>Consecuencias político-jurídicas</i> <i>del protestantismo. A los 500 años de Lutero</i>	282
DE AZCÁRATE, G., <i>Minuta de un testamento</i> (CAPELLÁN DE MIGUEL, G., editor)	292
BATTANER, E., <i>Los Pecados de dos grandes físicos: Newton y Einstein</i>	293
BERTEN, I., <i>Les divorcés remariés peuvent-il communier?</i> <i>Enjeux ecclésiaux des débats autour du Synode sur la</i> <i>famille et d'Amoris laetitia</i>	219
BETHENCOURT, F., <i>Razzismi. Dalle crociate al XX secolo</i>	293
BOTEY VALLÈS, J., <i>A 500 años de la reforma protestante</i>	241
BRILLI, A., <i>Dove finiscono le mappe</i>	294
BROLIS, M. T., <i>Storie di donne nel Medioevo</i>	295
BRUNETEAU, B., <i>Les «collabos» de l'Europe nouvelle</i>	296
BRUNI, L. y ZAMAGNI, S., <i>Civil economy</i>	296
CACCIARI, M., <i>Generare Dio</i>	229
CACCIAPUOTI, P., <i>La natura del peccato originale. Tra Paolo</i> <i>di Tarso e Agostino d'Ippona</i>	214

- CALVERAS SANTACANA, J. (PÉREZ-BOCCHERINI STAMPA, J., edición y prefacio; RICO PAVÉS, J., prólogo; DE DALMASES, C. y RAMBLA, J. M., estudios; MUNTANÉ, A. y ARREDONDO, E., epílogos), *Oración y discernimiento ignaciano. Estudios sobre los Ejercicios de San Ignacio* 260
- CALVINO, [J.] (GARCÍA-ALONSO, M. editora y traductora), *Textos políticos* 238
- CASADO VELARDE, M., *Cuando rezar resulta emocionante. Poesías para orar* ... 276
- CHAGALL, M., *Chagall sueña la Biblia. Bocetos inéditos y gouaches* 271
- CHRISTOPHE, P., *Benoît XV et la Grande Guerre* 239
- CHUNG, J. M., *Gottes Weg mit den Menschen. Zur Verbindung von Christologie und Ekklesiologie in Matthäusevangelium* 209
- CLIVAZ, C., MIMOUNI, S. C. y POUDERON, B. (editores), *Les judaïsmes dans tous leurs états aux I^{er}-III^e siècles. (Les judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins)* 271
- CRESPO LÓPEZ, M., *Biografía de Marcelino Menéndez Pelayo* 297
- CROSBY, J. F., *El personalismo de John Henry Newman* 283
- CRUZ LEÓN, A., *Galileo Galilei, Galileo y a su amigo el Papa Urbano VIII* 240
- DOLAN, T. M., *¿A quién iremos? Lecciones del apóstol Pedro* 277
- DONATI, P., *Más allá del multiculturalismo. La razón relacional para un mundo común* 284
- DUCH, LI, *El exilio de Dios* 285
- EGIDO [LÓPEZ], T., *Martín Lutero. Una mirada desde la historia, un paseo por sus escritos* 241
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vie de Constantin*, (F. WINKELMANN, texto crítico; PIÉTRI, L., introducción y notas; RONDEAU, M. J., traducción) 230
- FÉDOU, M., *La voie du Christ. III. Évolutions de la christologie dans l'Occident latin d'Hilaire de Poitiers à Isidore de Séville (IV^e-VII^e siècle)* 215
- FERNÁNDEZ COLLADO, A., *Los arzobispos de Toledo en la Edad Contemporánea. Episcopologio toledano* 242
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. M., *Las Iglesias Orientales Católicas. Su nuevo contexto e identidad eclesial* 216
- FLETCHER-LOUIS, C., *Jesus monotheism. Christological Origins: The Emerging Consensus and Beyond* 217
- FLORIDIA, A., *Un'idea deliberativa della democrazia* 298

- FRENKEL, F. (MODIANO, P., prólogo; GARCÍA ORTEGA, A., traducción),
Una librería en Berlín. 299
- FROGER, J.-F. y SÁNCHEZ, J.-M., *Sainte Marie-Madeleine. Apôtre des apôtres* 243
- GARCÍA ÁLVAREZ, J. (editor), *San Agustín. Aproximación a su vida,
 obras y acción pastoral* 230
- GARCÍA ÁLVAREZ, J. (editor), *San Agustín. Aproximaciones a su
 pensamiento teológico y espiritual* 230
- GARCÍA GUTIÉRREZ, F., *La Compañía de Jesús, puente cultural
 entre Oriente y Occidente* 261
- GARRIGUES, J.-M. y THOMASSET, A., *Une Morale souple mais non
 sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux
 à propos d'Amoris laetitia* 220
- GATO CASTAÑO, P., *Un viaje a Indias de ida y vuelta.
 Manuel Mingo, 1726-1807* 244
- GIMÉNEZ LÓPEZ, E., *La Compañía de Jesús, del exilio
 a la restauración. Diez estudios* 262
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M. E., *María Josefa Segovia Morón.
 La mujer de los ojos abiertos* 277
- GONZÁLEZ VELASCO, M., *Tres priores del Monasterio de El Escorial
 martirizados en Paracuellos. Beatos Benito Rodríguez González,
 Mariano Villa Rico, Juan Monedero Fernández* 245
- GONZÁLEZ VELASCO, M., *Cuatro agustinos burgaleses
 martirizados en Paracuellos. Beatos Francisco Marcos
 del Río, Benito Alcalde González, Benito Velasco
 Velasco, Lucinio Ruiz Valtierra* 245
- GONZÁLEZ VELASCO, M., *Seis mártires leoneses agustinos del Alto Cea. Beatos
 Sabino Rodrigo, Balbino Villarroel, Matías Espeso, Nemesio Díez
 Fernández, Julio Marcos Rodríguez y Gerardo Pascual Mata* 245
- GONZÁLEZ VELASCO, M., *Tres palentinos mártires en Paracuellos.
 Beato Miguel Cerezal OSA, Beato Dámaso Arconada OSA, Beato
 Juan Baldajos Pérez OSA* 245
- GONZÁLEZ VELASCO, M., *Cinco agustinos de Tierra de Campos (Palencia),
 mártires en Paracuellos. Beatos Constantino Malumbres Francés,
 Isidro Mediavilla Campo, Bernardino Calle Franco, Luis Abia Melendro,
 Marcos Pérez Andrés* 245
- GRAULICH, M. y WEIMANN, R. (editores), *Deus caritas est.
 Porta di Misericordia* 212

GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (GARCÍA DE CASTRO, J., coordinador), <i>Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira</i>	263
HENNE, PH., <i>La Biblia y los Padres. Recorrido histórico sobre la utilización de las Escrituras en los primeros siglos de la Iglesia</i>	210
IBARRA BENLLOCH, M., <i>Emilia «La canastera», Mártir del Rosario</i>	246
IMBRUGLIA, G., <i>The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568-1789)</i>	265
IRWING, K. W., <i>A Commentary on Laudato si'. Examining the Background, Contributions, Implementation, and Future of Pope Francis's Encyclical</i>	220
AL KALAK, M. (editor), <i>Egidio Foscarari – Giovanni Morone. Carteggio durante l'ultima fase del concilio di Trento (1561-1563)</i>	246
KASPER, W., <i>Martín Lutero. Una perspectiva ecuménica</i>	241
KAUFMANN, TH., <i>Les juifs de Luther</i>	247
KENNEDY, D., <i>Storia della decolonizzazione</i>	299
KREEFT, P., <i>Cómo ganar la guerra cultural</i>	300
LENG, R., SCHNEIDER, W. y WEIDMANN, S. (editores), <i>Julius Echter, der umstrittene Fürstbischof. Eine Ausstellung 400 Jahren</i>	248
LERSCH, M. y SCHEULE, R. M. (editores), <i>Tora und Evangelium. Grenzgänge zwischen Altem und Neuem Testament</i>	211
LETTA, E., <i>Contro venti e maree. Idee sull'Europa e sull'Italia. Conversazione con Sébastien MAILLARD</i>	285
LEVICK, B., <i>Catilina</i>	301
LÉVINAS, E., <i>Nuevas lecturas talmúdicas</i> (MEDINA DELGADILLO, J., editor)	272
LITTLEJOHN, W. B., <i>The Peril and Promise of Christian Liberty: Richard Hooker, the Puritans, and Protestant Political Theology</i>	232
LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, M., <i>Subiaco. Un relato de silencio</i>	278
LÓPEZ QUINTÁS, A., <i>Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica</i>	287
LUTERO, M., <i>El Magnificat seguido de Método sencillo de oración para un buen amigo</i> (EGIDO, T. editor)	241
LYNCH, R. J., <i>Care: An Analysis</i>	222
MARSHALL, P., <i>Heretics and believers. A History of the English Reformation.</i>	249
MARTÍN GARZO, G., <i>No hay amor en la muerte</i>	212

- MARTÍNEZ D'ALÓS-MONER, A., *Envoys of a Human God. The Jesuit Mission to Christian Ethiopia, 1557-1632* 266
- MAYANS Y SISCAR, G., *Vida del Gran Duque de Alba precedida de la correspondencia entre Mayans y el duque de Huéscar* 301
- McCOOG, TH. M. (editor), *Mercuriano. La cultura jesuítica (1573-1580)* 267
- MCGREEVY, J. T., *American Jesuits and the World. How an embattled religious order made modern Catholicism global* 268
- MELLONI, A. (director), *Lutero. Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017* 251
- MELLONI, A. (director), CAVAGNINI, G. y GROSSI, G. (editores), PAROLIN, P. (prólogo), *Benedetto XV. Papa Giacomo Della Chiesa nel mondo dell' "innutile strage"* 252
- MERLO, G. G., *Frate Francesco* 253
- MOLINER PRADA, A., *Episcopado y secularización en la España del siglo XIX* 254
- MOYA CORREDOR, J., *Para ser otro Cristo* 279
- MUSHIPU, D., *L'Eucharistie, lieu de déploiement des récits de vie* 213
- NAHMAN DE BRATSLAV, *Contes cabalistics* (FERRER, J. y SIDERA, J. edición y traducción) 273
- NEBEL, J. (editor), *Cardenal Leo Scheffczyk (1920-2005). El legado de su pensamiento para la actualidad* 232
- O'BRIEN, D. J. y SHANNON, TH. A. (editores), *Catholic Social Thought. Encyclicals and Documents from Pope Leo XIII to Pope Francis* 223
- OREJA AGUIRRE, M. (prólogo), VELARDE FUERTES, J., MUÑOZ MACHADO, S., CEREZO GALÁN, P., NIETO GARCÍA, A., TAMAMES GÓMEZ, R. y LAMO DE ESPINOSA, E., *La cuestión catalana en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 302
- PALOMARES, J., *Fortuna de Fray Luis de León en la literatura española (siglos XVI-XVIII)* 303
- PARADISO, M., *Adrienne von Speyr. Una donna nella Chiesa* 279
- PÉREZ, B., *Les Marchands de Séville. Une société inquiète (XV^{ème} – XVI^{ème} siècles)* 304
- PORTER, J., *Justice as a Virtue: A Thomistic Perspective* 233
- POVEDA [CASTROVERDE], P., *Obras. II. Ensayos y proyectos pedagógicos* (BARTOLOMÉ PINA, M., edición crítica y estudio; URIBE BILBAO, M., prólogo) 305

PRODI, P., <i>Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente.</i>	305
RATZINGER, J., <i>Las homilías de Pentling</i> (prefacio del autor; BLANCO SARTO, P., introducción; BELLO RIVAS, M. X., traducción)	280
REVUELTA GONZÁLEZ, M., <i>Enigmas históricos de la Iglesia española contemporánea</i>	255
ROBLES MUÑOZ, C., <i>El Modernismo Religioso y su Crisis. I. Preliminares. II. La condena (1906-1913). III. Después de Pío X</i>	234
ROLAND, N. TH., <i>Jacques Maritain. La sanctification du monde profane. Généalogie théologico-politique</i>	288
ROMERO, E., POMEROY, H. y REFAEL, SH. (editores), <i>Actas del XVIII Congreso de Estudios Sefardíes. Selección de conferencias (Madrid, 30 de junio – 3 de julio, 2014)</i>	274
RUSCONI, R., <i>Habemus papam. Il papato da Pietro ai nostri giorni</i>	256
RUSCONI, G. E., <i>La teología narrativa di papa Francesco</i>	214
SÁNCHEZ, G., <i>La música en el monasterio del Escorial: Los niños del Seminario de los Jerónimos (1567-1837)</i>	256
SARMIENTO, A., <i>Al final vence el amor (Para llevar a la práctica la Exhortación Amoris laetitia sobre el amor en el matrimonio y en la familia</i>	224
SCHATZ, K., <i>Geschichte der Schweizer Jesuiten (1947-1983)</i>	269
SCHMIDT-LEUKEL, P., <i>Religious Pluralism & Interreligious Theology</i>	275
SCHÖNBORN, C., <i>Creados para ser felices</i>	281
SELLING, J. A., <i>Reframing Catholic Theological Ethics</i>	225
SERRA ESTELLÉS, X. y TORREGROSA VALLS, V., <i>Inventari dels Arxius Parroquials de l'Alcoià, l'Alt Vinalopó i El Comtat</i>	257
SERVET, M., <i>Apologie contre Leonhart Fuchs</i> (DUPÊBE, J., edición y traducción)	258
SETTIA, A. A., <i>Castelli medievali</i>	316
SOMAVILLA RODRÍGUEZ, E. (director), <i>Los agustinos en el mundo de la cultura</i>	259
STEFANILE, M., <i>Andare per le città sepolte</i>	307
TARDIOLI, E., <i>Il rappresentante pontificio all'ONU: la novità nella continuità</i>	226

TATAY NIETO, J., <i>De la cuestión social (RN) a la cuestión socio-ambiental (LS) La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891-2015</i>	227
TELLO BIANCHI, E. (editora), <i>Sociedad, valores y economía: Aproximaciones a la complejidad de nuestro tiempo</i>	289
TENBRUCK, F. H., <i>L'homme aboli ou le triomphe des sciences sociales</i>	307
THOMPSON, R. H., <i>A Jesuit Missionary in Eighteenth-Century Sonora. The Family Correspondence of Philipp Segesser</i>	270
TOLENTINO MENDONÇA, J., <i>Pequeña teología de la lentitud</i>	282
TOMÁS DE AQUINO, <i>Cuestiones disputadas sobre la verdad</i> (GONZÁLEZ, L., SELLÉS, J. F. Y ZORROZA, M. I., editores)	289
TOSCO, C., <i>Andare per le abbazie cistercensi</i>	260
DE UNAMUNO [Y JUGO], M., <i>Cuadernos de juventud</i> (RIVERO GÓMEZ, M. Á., introducción, edición y notas)	290
VILLAGRÁN MEDINA, G., <i>Teología pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales</i>	227
ZATTONI, P., <i>Gli Almohadi (1120-1269). Un movimento rivoluzionario islamico medioevale</i>	308

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 patristica*. 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 Iglesia 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, *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 y E. OLIVARES. Granada 1991, 572 págs. 28 ilustraciones. ISBN 84-600-7905-8.
26. M. PEINADO MUÑOZ, *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) y la Sagrada Escritura*. Granada 1992, 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. M^a. 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. M^a 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. BIRSACK, *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. CZESLAW 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. Invenções 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.

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. COLOGÁN 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. COLOGÁN 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 CANDELER, 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. DUE 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 M. *Sigmund Freud y Oskar Pfister. 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, M^a 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 Serafin, *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 páginas. 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, Ildelfonso, *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 Historia del combate 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 el psicoanálisis*. 2016, 81 págs. ISBN: 978-84-85653-76-8
79. VILLAGRÁN MEDINA, Gonzalo, *Conversaciones transformadoras. Una metodología para diálogo islamo-cristiano en el campo del pensamiento social religioso*. 2017, 61 págs. ISBN: 978-84-85653-77-5

