Vol. 79

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

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

Vol. 79 - 2016

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

2016

Facultad de Teología - Apartado 2.002 - G R A N A D A

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

Anuario para la historia de la Teología en el período
1500-1800

DIRECCIÓN Y REDACCIÓN
(Originales, Obras para recensión, intercambios)
Facultad de Teología
Apartado 2002
E-18080 GRANADA
atg@teol-granada.com

Estudios

Wenceslao Soto Artuñedo, S. I., *Alonso de Barzana, S. I. Apóstol de Andalucía y Sudamérica* 5-130

Gabriel María Verd Conradi, S.I., *La «Regla de vida cristiana» de San Francisco Javier* 131-192

Ignacio Jericó Bermejo, *Sobre los comentarios salmantinos al artículo décimo* 193-258

Inéditos

Luis del Alcázar S.I., *Prefatio in Jeremiam* 259-277

Bibliografía

I. Boletín de Historia de la Teología 279-288

II. Otras Obras 289-436

III. Índice de libros recensionados 437-444

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

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

VOL. 79 - 2016
Facultad de Teología - Apartado 2002 - GRANADA

Con las debidas licencias

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

Archivo Teológico Granadino 79 (2016) 5-130

Alonso de Barzana, S. I.
Apóstol de Andalucía y Sudamérica

Wenceslao Soto Artuñedo, S. I.

Sumario:

El P. Alonso de Barzana, uno de los componentes de la segunda expeción de misioneros jesuitas a Perú, fue una figura clave para la evangelización de aquellas gentes, por su celo apostólico, virtud y dominio de lenguas nativas. Nació en Belinchón (Cuenca), estudió en la Universidad de Baeza (Jaén) y fue uno de los discípulos de San Juan de Ávila. Entró en la Compañía siendo sacerdote experimentado y desde el noviciado pidió al superior general San Francisco de Borja que lo enviase a misiones, lo que consiguió en 1569, zarpando en la expedición del virrey Francisco de Toledo.

Palabras clave:

Alonso de Barzana, Universidad de Baeza, Argentina, Bolivia, Paraguay, Perú, misionero jesuita.

Summary:

Father Alonso de Barzana, one of the components of the second expeción of Jesuit missionaries to Peru was a key figure to the evangelization of these people, by his apostolic zeal, virtue and mastery of native languages. He was born in Belinchón (Cuenca), he studied at the University of Baeza (Jaén) and was one of the disciples of San Juan de Avila. He entered the Society being experienced priest, and from the novitiate he asked the Superior General San Francisco de Borja to send him to missions, which won in 1569, setting sail in the expedition of Viceroy Francisco de Toledo.

Keywords:

Alonso de Barzana, University of Baeza, Argentina, Bolivia, Paraguay, Peru, Jesuit missionary.

En este trabajo pretendemos estudiar los 39 años vividos en España, antes de zarpar para Perú, aportando datos procedentes, sobre todo, de archivos y bibliografía españoles, pero no exclusivamente. La etapa en España, incluido el viaje a Perú, pretende ser exhaustiva al utilizar toda la información encontrada. La estancia y actividad en América, que es más rica porque se disponen de muchos más datos, también es más conocida, por lo que en este trabajo no pretendemos desarrollarla sino sólo indicarla para completar la biografía.

1. Nacimiento

El **nombre** suele aparecer como Alonso pero, a veces, también como Alphonso, Alfonso o Alphonsus. El apellido figura con distintas variantes: Barzana, Barçana, Varçana, Barsana, Barcena, Varcena, Barzena, Barzenas, Barsena, Bárcena.

Como **lugar de nacimiento** se indican distintas ciudades que presentamos por orden alfabético:

Baeza (Jaén)

Los Catálogos trienales de Perú lo hacen nacer en Baeza: el de 1583[1] indica "Vaeça en el Andalucía", así como el de 1595[2]. Varios historiadores de la Compañía insisten en este origen geográfico como Saldamando (1882)[3]. Bartolomé Alcázar (1710) lo hace nacer Baeza o Vélez-Málaga, y para Baeza cita a Ximena Jurado (1654)[4]; Pedro Lozano (1754)[5] recoge distintas opciones, al igual que Pablo Pastell (1912)[6]. En la reconstrucción de la lista de embarque que hace Agustín Galán (1995)[7] se indica que su origen era Baeza (Jaén), su formación, sacerdote, y la fecha de ingreso en la Compañía, 1555 (pero en realidad ese es el año de su ordenación), el lugar de origen, la pro-

[1] Catálogo de la Provincia del Perú, 2 enero 1583, Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI], *Perú 4/I,* ff. 6-14v., *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Volumen 88. *Monumenta Missionum Societatis Iesu*, Vol. XVIII, *Misiones Occidentales*. *Monumenta Peruana* III, (1581-1585, Instituto Historicum Societatis Iesu, Roma 1561, [en adelante *Monumenta peruana*], 217 ss.

[2] Catálogo de la Provincia de Perú, 14 marzo 1595, ARSI, *Perú 4/1,* ff. 31-47v., *Monumenta Peruana* V, 780; Guillermo FURLONG, S.I. "Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional", *Estudios* 49 (1933) 450-459.

[3] Enrique TORRES SALDAMANDO, *Los antiguos jesuitas del Perú: biografías y apuntes para su historia*, Imprenta Liberal, Lima 1882, 31ss.

[4] Bartolomé ALCÁZAR, *Chrono-historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Toledo y elogio de sus varones ilustres,* Década III, Año IX, Cap. V, § I (1569), Madrid, por Juan Garcia Infaçon, 1710, pág. 270.

[5] Pedro LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay*, I, Madrid, 1754, Libro III, cap. II, 290-293.

[6] Pablo PASTELLS, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay*, I, Madrid, 1912, 11.

[7] Agustín GALÁN GARCÍA, *El "Oficio de Indias" de Sevilla y la organización económica y misional de la Compañía de Jesús (1566-1767)*, Fundación Fondo de Cultura Sevillana, Sevilla 1995, 191-196, 301.

vincia de Andalucía, el lugar de la espera: Sevilla y Sanlúcar de Barrameda (si bien solo esperó en Sanlúcar). Pero no aporta fuentes para estos datos en concreto, más allá de la descripción genérica de las fuentes que utiliza, con las dificultades que presentan.

Los historiadores locales asumen su origen baezano, probablemente de modo interesado: Rus Puerta (1640)[8]; Martín Ximena Jurado (1654), que sigue al anterior[9], así como el jesuita Francisco de Torres (1677)[10]. No encontramos alusiones en otros autores locales, como Vilches (1653)[11], lo que no deja de sorprendernos[12], Cózar (1884)[13] y Molina Hipólito (1964)[14]. Finalmente, el historiador giennense contemporáneo Caballero Venzalá recoge todas las atribuciones en una última biografía: "*Varias ciudades se disputan el honor de ser la patria chica: Cañete (Córdoba), Baeza, Belinchón (Cuenca) y Vélez-Málaga*" [15].

En principio, Baeza parecería el lugar más fundamentado como nacimiento de Barzana, dada la cantidad de testimonios, algunos de ellos muy autorizados, como son los catálogos trienales, cuya información proviene, en última instancia, del propio Barzana. No obstante, Baeza es de las pocas ciudades

[8] Biblioteca Nacional España, Ms 5582, 121v-122: Francisco DE RUS PUERTA, "Obispos de Jaén - Segunda parte de la Historia Eclesiástica de este Reino y Obispado. Tomo II" 1640.

[9] Martín de XIMENA JURADO (1615-1664), *Catálogo de los Obispos, de las Iglesias, catedrales de Jaén y Anales Eclesiásticos de este Obispado*, Domingo García y Morras, Madrid, 1654. Edición facsímil con estudio preliminar e índices de José Rodríguez Molina y M.ª José Osorio Pérez, Granada, 1991, 507.

[10] Francisco de TORRES, S. J., *Historia de Baeza*, (1677), National Library, Londres, ff. 210), Estudio y edición por José Rodríguez Molina, Diputación Provincial, Jaén 1999, 162.

[11] Francisco de VILCHES, *Santos y santuarios del obispado de Jaen, y Baeza. prueba de lo resuelto por los santos, &c. Al eminentissimo señor Don Baltasar de Moscoso y Sandoval, Presbytero Cardenal de la Santa iglesia de Roma, Titulo de Santa Cruz en Gerusalen, Arçobispo de Toledo, Primado de las Españas, del Consejo de Estado de su Magestad*, Madrid, por Domingo GARCÍA y Morràs. Año de M.DC.LIII.

[12] Por ejemplo, fuerza, sin argumentarlo, el nacimiento del discípulo de Ignacio de Loyola, Diego de Hoces, en Baeza contra lo más plausible que es su nacimiento en Málaga: Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, "Diego de Hoces. El primer jesuita malagueño", *Isla de Arriarán (Málaga)*, VI (1995), 309-323.

[13] Fernando de CÓZAR MARTÍNEZ, *Noticias y documentos para la Historia de Baeza*, Establecimiento tipográfico de los señores Rubio, Jaén 1884. Edición facsímil, estudio preliminar por M.ª Antonia Carmona Ruiz, Granada 2006.

[14] José MOLINA HIPÓLITO, *Guía de Baeza*, Langa y Cía, Madrid, 1964.

[15] Manuel CABALLERO VENZALÁ, *Diccionario Bio-Bibliográfico del Santo Reino*, Tomo I A-B, Instituto de Estudios Giennenses Diputación Provincial, Jaén 1976-2006, 206-208.

estudiadas que cuenta con registros bautismales desde el siglo XVI, y en ellos no encontramos a Alonso de Barzana[16]; en la de San Pablo, que contiene los archivos de parroquias antiguas extinguidas, como San Marcos, tiene registros bautismales desde 1494, pero no aparece Barzana[17]; en Santa María del Alcázar y San Andrés hay datos desde 1522[18], pero tampoco figura Barzana. Luego, Baeza se puede descartar como lugar de nacimiento de Barzana.

El hecho de que varias fuentes indiquen este origen puede deberse a que fue su lugar de referencia, donde estudió y vivió quizás un mayor número de años. Probablemente cuando le preguntaban por su origen, decía que era de Baeza, pues dada la vida itinerante anterior, era la ciudad de su asiento, donde se educó y se hizo hombre, pues según el refranero popular "*se es donde se pace, no donde se nace*".

Belinchón (Cuenca)

El único documento que aporta este dato es una carta del sacerdote Juan Baptista[19], firmada el 18 de diciembre de 1608 en Iznatoraf (Jaén), fiable por la cantidad de detalles precisos que aporta sobre el origen de Barzana y su vida antes del ingreso en la Compañía. El autor estuvo al servicio de Barzana en su etapa de misión en Iznatoraf, y recibió muchas confidencias, pues nos informa de los nombres de sus padres y hermanos y otras circunstancias, reconociendo que "*en lo q^{e} toca a la verdad de todo lo escrito, si no es de aver andado mui corto no ai en otra cosa que dudar*". Entre otros datos, indica: "*Era natural de Vilinchon Arçobispado de Toledo"*[20]. Esta fuente parece seguir Lopetegui

[16] En los registros bautismales de la parroquia de El Salvador hay un Alonso de Baeça, hijo de Francisco de Baeça y Juana de Peralta, bautizado el 4 de octubre de 1529, que, aunque la fecha podría cuadrar, no puede ser identificado con Barzana.

[17] Comunicación de los párrocos a través del presbítero D. Francisco Javier Díaz Lorite.

[18] José M.ª MARTÍ BONET (Dir), *Guía de los Archivos de la Iglesia en España*, Archivo Diocesano, Barcelona, 2001, 367.

[19] Podría tratarse de Juan Baptista de Sarantes, que era profesor de la Universidad de Baeza, al menos desde 1558, en que figura como consiliario, hasta 1562, y de 1564 a 1565. Posrterioemente hizo el doctorado en Teología en la Universidad de Osuna, y en 1564 pidió que lo recibiesen por doctor en Teología, en Baeza. Archivo Universidad Baeza, "Libro y Memorial del claustro de esta dicha universidad de Baeça donde se an de asentar los acuerdos q en el dho claustro se determinaren", vol I 1558-1582.

[20] Juan Baptista, Iznatoraf (Jaén) 18 diciembre 1608, ARSI, Hist. Soc. 177 tomo 2, ff. 309-310 "Vocationes Illustres". Ver el texto de la carta en Wenceslao Soto Artuñedo, "El deseo de las

(1942), al poner como nacimiento Velinchón, arzobispado de Toledo[21]. Esta ciudad es la que asumen como nacimiento de Barzana tanto Storni (1980)[22] como el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (2001)[23], dos autorizadas publicaciones históricas recientes. No obstante, en su parroquia solo se conservan registros de bautismos desde el año 1847[24].

Los historiadores locales de la Edad Moderna no dicen nada de Barzana, como Baltasar Porreño (1630), que incluye al final del texto una nómina de "*personas ilustres en santidad*" del obispado conquense. Porreño, se refiere, sobre todo, aunque no sólo, a frailes franciscanos con fama de santidad, tal vez porque su propio hermano, fray Julián de Cuenca, pertenecía a esa orden y le posibilitaba conocer mejor los detalles de los biografiados[25]. Los historiadores locales contemporáneos, como García Parés, asumen este dato, pero, sin aportar documento ni bibliografía. Alguna página web se hace eco de esta información citando el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*[26]. También lo recoge el blog del difunto especialista, corredactor de la voz Barzana en el *DHSI*, Javier Baptista Morales (1934-2008)[27].

Juan Baptista nos informa de que Belinchón (en la actual provincia y obispado de Cuenca) pertenecía al arzobispado de Toledo. Efectivamente, así fue hasta 1569 en que pasó a la Corona. Curiosamente, el virrey Francisco de Toledo (con quien Barzana viajó a Perú) tuvo relación con esta población, al poseer propiedades en sus inmediaciones y un palacio que es actualmente la sede del Ayuntamiento. El archivo municipal desapareció durante la invasión francesa, por lo que su primer documento es de 1814. También, probablemente, se destruyó el archivo parroquial, y lo que quedó fue arrasado durante la Guerra Civil cuando la iglesia fue desvalijada. Incluso, parte de lo poco que

---

Indias: las cartas "indípetas" del P. Alonso de Barzana (1530-1598)", Archivum Historiscum Societatis Iesu, 170, a. LXXXV (2016), 303-341.

[21] León LOPETEGUI, *El P. José de Acosta SJ, y las Misiones*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1942, 108.

[22] Hugo STORNI, *Catálogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay (Cuenca del Plata)* 1585 – 1768, IHSI, ROMA 1980, 32-33.

[23] Charles E. O'NEILL, Joaquín M.ª DOMÍNGUEZ, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontifica Comillas / Instituto Histórico SI, Madrid / Roma, 2001.

[24] José M.ª MARTÍ BONET *o.c*., 2001, 275. Esto mismo confirma el párroco D. Germán Jiménez Tirado.

[25] Baltasar PORREÑO, *Santuarios del Obispado de Cuenca (Madrid 1630)*, edición introducción, estudio y notas por Pilar Hualde Pascual, Aache, Guadalajara 2015.

[26] http://www.euskalnet.net/laviana/monografias/belinchon.htm

[27] http://javierbaptista.blogspot.com.es/2007/07/alonso-de-barzana-naci-en-1530-en.html

quedaba del patrimonio documental y bibliográfico se perdió en las obras de restauración de 1972[28].

Cañete de las Torres (Córdoba)

Señala este lugar la crónica anónima de 1600, si bien el autor escribió primero Cazorla, lo tachó y puso al margen Cañete[29]; y de ella lo toma Juan de Santibáñez (1650)[30]. Pablo Pastells, según refiere Furlong (1933)[31], indica este lugar, si bien en otra publicación recoge las distintas opciones[32]. También lo asume una web argentina[33]. Cañete de las Torres sólo conserva registros bautismales desde 1895[34], pues aunque comenzaban en 1527, los antiguos fueron destruidos durante la Guerra Civil (1936-1939)[35].

---

[28] M.ª Ángeles GARCÍA PARÉS, *Belinchón. Datos sobre su Historia*, Grafes. Artes Gráficas, 1998, 36-37, 44-45, 77, 86-89.

[29] ANÓNIMO, *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional.* Tomo I: *Historia General y del Colegio de Lima*, editado por Francisco MATEOS, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1944, 6.

[30] Archivo España de la Compañía de Jesús - Alcalá de Henares (AESI-A), Fondo Alcalá, C-64, ff. 80-81; Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús", Parte I, libro III, Universidad de Granada, Biblioteca Hospital Real, Caja B-50, 145v y 146; Juan SANTIBÁÑEZ, Archivo España de la Compañía de Jesús - Alcalá de Henares (AESI-A), Fondo Alcalá C-182: Cuatro Centurias de Varones Ilustres de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús, compuestos por el P. Juan Santibáñez, de la misma Compañía, que han florecido desde el año de 1552 hasta el de 1650. [Copia] Madrid 1899, 160.

[31] "Prólogo" de Pastell, Roberto LEVILLIER, *Organización de la iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, Volumen 1, Sucesores de Rivadeneyra (s.a.), Madrid, 1919, p. 363. Cfr. Guillermo FURLONG, S.I., "Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional", *Estudios* 49 (1933) 450-459.

[32] Pablo PASTELLS, *o.c.*, 11.

[33] *El Barrio online*, Año 9 Nº 100, Julio 2007 (editado en Buenos Aires, Argentina): http://www.periodicoelbarrio.com.ar/auxjulio2007.asp?url=N100nota1.asp&anio=9&nro=100&mes=JULIO&fecha=2007

[34] José M.ª MARTÍ BONET, *o.c.*, 276.

[35] Nos lo confirman el historiador cordobés D. Juan Aranda Doncel y D. José Ruiz Osuna, párroco de la Asunción, de Cañete de las Torres.

Córdoba

Alegambe (1643) dice de él "*patria Cordubensis*"[36]; lo sigue y lo traduce Nieremberg (1645)[37], y los dos son citados por Alcázar (1710), aunque este último toma la opción de Baeza o Vélez-Málaga[38]. También lo hace cordobés Patrignani (1730)[39]. Techo (1897) se inclina por esta ciudad como puede verse en una de las notas manuscritas que puso a un códice de su historia, en la Biblioteca Nacional de Madrid[40]. Sommervogel (1890) también lo hace nacer en Córdoba, si bien indica que otras fuentes le asignan la patria de Baeza o Málaga[41]. Igualmente, el historiador local Ramírez de Arellano (1921) lo adscribe a esta ciudad[42]. No sabemos si dicen Córdoba queriendo incluir a su obispado también, o queriendo referirse a Cañete ampliando el horizonte inmediato. En cualquier caso, al ser las únicas referencias a esta ciudad, y al tratarse de autores extranjeros, es posible que escriban por referencias, sin fundamentar mu-

[36] Philippo ALEGAMBI, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu, post excusum Anno MDCVIII. Catalogum R. P. Petri Ribadeneirae Societatis Iesu eiusdem Theologi. Nunc hoc novo apparatu librorum ad annum reparatae salutis MDCXLII editorum concionata & illustrium virorum elogiis adornata, Antverpiae, Apud Ioannem Meursium*, Anno MDCXLIII, 17.

[37] Juan Eusebio NIEREMBERG, *Honor del gran patriarca San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, en que se propone su vida y la de su discípulo el apóstol de las Indias S. Francisco Xavier. Con la milagrosa historia del admirable Padre Marcelo Mastrilli y las noticias de gran multitud de hijos de S. Ignacio, varones clarísimos en santidad, doctrina, trabajos y obras maravillosas en servicio de la Iglesia, en Madrid, por María Quiñones*, 1645, 489-491.

[38] Bartholomé ALCÁZAR, *Chrono-Historia de la Compañía de Jesús, en la Provincia de Toledo, y elogios de sus varones illustres, fundadores, bienhechores, fautores e hijos espirituales, Primera parte, Madrid, por Juan García Infançon*, 1710, 270, 272.

[39] Giuseppe PATRIGNANI, *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù* [...] dall'Anno 1538 fino all'Anno 1728, Tomo primo, Venezia, Presso Niccolò Pezzana, MDCCXXX, 11.

[40] Nicolás del TECHO, *Historia de la Provincia de Paraguay*, versión del texto latino por Manuel Serrano y Sanz, Tomo I, Madrid Librería y casa editorial A. de Uribe y Compañía. Asunción del Paraguay 1897, 248-249; Cfr. Guillermo FURLONG, S.I. Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional. *Estudios* 49 (1933) 450-459.

[41] Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Première partie: Bibliographie par les Pères Augustin et Aloys de Backer. Seconde partie*: Histoire par le Père Carayon. Nouvelle édition par Carlos Sommervogel, S.J. Tome I Abad-Boujart, Bruxelles / París MDCCCXC, 997-999.

[42] Rafael RAMÍREZ DE ARELLANO, *Ensayo de un Catálogo Biográfico de escritores de la provincia y diócesis de Córdoba, con descripción de sus obras*. Tomo I, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1921, 73.

cho el dato. Varias parroquias disponen de registros bautismales de esta época. Así, la parroquia del Apóstol Santiago los tiene desde 1548; San Andrés desde 1569; San José desde 1570; San Juan desde 1542; San Lorenzo desde 1568; y San Pedro no consta[43], pero, según se nos informa, en la base de datos del archivo histórico diocesano, no figura ningún Barzana.

Ocaña (Toledo)

La única fuente que indica este nacimiento es el Catálogo 1572, elaborado cuando Barzana estaba en Cuzco[44]. No hay registros de bautismos antes de 1676[45]. Una solución conciliadora, si bien demasiado fácil y que solo reduce el problemae, podría ser la confusión entre Ocaña y Cañete.

Vélez-Málaga (Málaga)

Alcázar (1710) lo hace de Baeza o Vélez-Málaga. Para el primer lugar cita a Martín Ximena Jurado y para el segundo refiere que en "*el Catálogo del Archivo y Procuraduría General de las Indias de este Collegio Imperial hallé (como ya dije) ser natural de Vélez-Málaga*"[46]. Es la única referencia y no sabemos a qué Catálogo se refiere, incluso se suscita la duda de si pudo confundir Vélez con "Velinchon" en caso de una grafía dudosa. En la parroquia Santa María de la Encarnación solo hay registros bautismales desde 1870[47], y en la de San Juan no queda ningún documento anterior a 1936 pues todo fue destruido durante la Guerra Civil[48].

Como **conclusión**, la primera evidencia es la falta de unanimidad sobre el lugar del nacimiento. Esta diversidad de hipótesis, en última instancia, viene de la falta de coherencia del mismo Barzana en las respuestas a la pregunta sobre su origen, explicable quizás por su infancia en varias poblaciones o su nacimiento accidental en Belinchón.

---

[43] José M.ª MARTÍ BONET*, o.c.*, 258.

[44] Catálogo Perú 1572 ARSI *Peru, 4/I,* ff. 4-5v, *Monumenta Peruana* I, 514.

[45] José M.ª MARTÍ BONET, *o.c.*, 859.

[46] Bartolomé ALCÁZAR, *o.c.*, 270 y 272-273.

[47] José M.ª MARTÍ BONET, *o.c.*, 482.

[48] Vidal GONZÁLEZ SÁNCHEZ, *Archivo Histórico Diocesano Málaga* (A.H.D.M.).Catálogo General de Documentación, Málaga, 1997.

Las fuentes de la Compañía, no interesadas en hacerlo nacer en ninguna población concreta, indican distintos lugares, de los que parece el más fundado, la ciudad de Baeza, pero descartable por no aparecer Barzana en los registros parroquiales. También se puede descartar Córdoba, por la misma razón. Menos fundadas nos parecen las hipótesis de Cañete de las Torres, Ocaña y Vélez-Málaga, por tratarse de referencias escasas y lejanas.

Belinchón parece ser la hipótesis más plausible hasta poder documentar más fehacientemente el nacimiento de nuestro personaje. Si bien sólo indica este nacimiento una fuente original, se trata del único documento de un autor que convivió mucho con Barzana antes de su ingreso en la Compañía, por lo que aporta datos concretos de su familia y juventud, con gran conocimiento de esas circunstancias.

En la **fecha de nacimiento** tampoco hay unanimidad, pues en esa época se usaba más referir los años (sin especificar si eran cumplidos o incoados) que el año de nacimiento y mucho menos la fecha exacta. Por ejemplo, los catálogos trienales de la provincia Bética indican la edad de cada sujeto, y sólo desde 1692 ponen la fecha de su nacimiento en lugar de la edad.

Algunos historiadores locales evitan indicar el año de nacimiento; pero bastantes de ellos yerran la fecha o elucubran sobre ella. Rus Puerta (1640)[49] lo hace nacer en 1528 al indicar que murió en 1598 con 70 años, al igual que Martín Ximena Jurado (1654)[50]. Ramírez de Arellano (1921) sitúa su nacimiento en 1527[51].

Los historiadores de la Compañía también manejan distintos años. Nieremberg (1645)[52] no pone la fecha del nacimiento pero sitúa la muerte en 1 enero 1598 "*teniendo más de 70 de edad*", luego, naciendo en 1528. Similar argumento escriben Alegambe (1643)[53], Nadasi (1655)[54], Alcázar (1710)[55],

[49] BNE, Ms 5582, 121v-122: Francisco DE RUS PUERTA, "Obispos de Jaén - Segunda parte de la Historia Eclesiástica de este Reino y Obispado. Tomo II", BNE, Ms 5582, 121v-122.

[50] Martín de XIMENA JURADO, *o.c*, 507.

[51] Rafael RAMÍREZ DE ARELLANO, *o.c*., 73.

[52] Juan Eusebio NIEREMBERG, *o.c*., 489-491.

[53] Philippo ALEGAMBI, *o.c*., 17.

[54] Ioannes NADASI, *Annvs diervm memorabilivm Societatis Iesv sive Commentarius quotidianæ virtutis, notabilem unius, vel plurium in Societate vita functorum virtute quapiam insignium memoriam in menses diesque quibus obiere partitè distributa complexus, Antverpiæ, Apud Iacobvm Mevrsivm* M.DC.LXV, 2, 1º Enero.

[55] Bartolomé ALCÁZAR, *o.c*. 272-273.

Lozano (1754)[56], Patrignani-Boero (1859)[57] y Pastell (1912)[58]. El año 1528 indican Jouvancy (1710)[59], Saldamando (1882)[60] y Guilhermy (1902)[61].

Algunas de las fuentes coetáneas no aciertan, como el P. Pablo José de Arriaga (1599) que dice que murió con 70 años (nacido, pues, en 1528) y con 39 de Compañía, datos incorrectos, al igual que la fecha del viaje a Perú ("*Al cabo de seis o siete años que estubo en ella [En la Compañía], passó a estas partes*")[62], pues marchó antes de tener 4 años de Compañía y murió con 32 de Compañía. Más certeros, aunque no siempre, son los catálogos trienales de Perú. El de 1572[63], probablemente redactado a final de 1571, dice que tenía 41 años y 5 de Compañía, lo que nos remite a 1530 como año del nacimiento y 1565 como año de ingreso. El Catálogo de primero de enero de 1576 le asigna 46 años, remitiendo a 1530[64]. El de 2 de enero de 1583 dice que tenía 53 años, luego nacido en 1530[65]. Sin embargo, el de 14 de marzo de 1595 le asigna 61 años (nacimiento en 1534) y 29 años de Compañía (ingreso en 1566) y añade que ya tiene "flacas fuerças"[66].

La mejor autoridad es la del propio P. Barzana que dice tener 36 años en mayo de 1566, luego, nació entre mayo de 1529 y mayo de 1530[67]. Lo con-

[56] Pedro LOZANO, *o.c*. 290.

[57] Giuseppe PATRIGNANI, *o.c.* 11; Giuseppe PATRIGNANI y Giuseppe BOERO, *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù*: *che fiorirono in virtù e santità, raccolte dal MDXXXVIII, al MDCCXXVIII*, Roma**,** Civiltà cattolica, 1859.

[58] Pablo PASTELLS, *o.c*., 12.

[59] Josepho JUVENCIO, *Historiæ Societatis Jesu pars quinta. Tomus posterior ab anno Christi MDXCI ad MDCXVI*, Romae, Ex Typographia Georgii Plachi, MDCCX, 725.

[60] Enrique TORRES SALDAMANDO, *o.c.*, 31ss. Contiene algún que otro error, como adscribir la ciudad de Baeza, donde lo hace nacer, a la diócesis de Córdoba. Lo llama Bárcena.

[61] Elesban de GUILHERMY, *Ménologe de la Compagnie de Jésus. Assistance d'Espa*gne. Première partie, Typographie M.-R. Leroy, Paris, 1902, 1-3.

[62] P. Pablo José de Arriaga [Ex commiss.], Lima 29 abril 1599, ARSI, FG 1488, II, 5, *Monumenta Peruana* VI, 675-677.

[63] Catálogo Perú 1572 ARSI *Peru, 4/I,* ff. 4-5v., *Monumenta Peruana* I, 514.

[64] Juan de la Plaza, Cuzco, 12 diciembre 1576·ARSI, FG 1488/2/2*, Monumenta Peruana* II, 111ss.

[65] Catálogo de la Provincia del Perú. 2 enero 1583. ARSI, ARSI, Perú 4/I, ff. 6-14v., *Mon. Peruana* III, 217ss.

[66] Catálogo de la Provincia de Perú, 14 marzo 1595 ARSI, Perú 4/1, ff. 31-47v., *Monumenta Peruana*, V, 780.

[67] ARSI, *Hisp. 103,* ff. 210-211v, *Monumenta Peruana*, 1, 83-85: Alonso de Barzana a Francisco de Borja, 26 de mayo de 1566,

firma cuando el 27 de julio de 1567 dice que tiene 37[68], dato que valida en la carta de septiembre de 1567[69]. Todas estas referencias apuntan a 1530, y, si se quiere afinar más, entre septiembre de 1529 y mayo de 1530, por lo que Lopetegui (1942) deduce que nació a finales de 1529 o a principios de 1530[70]. El año de 1530 es el que transmite Santibáñez[71] y la mayoría de los autores, incluidos Storni[72] y el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*.

2. Su familia

El estilo hagiográfico, ya instalado en los informes contemporáneos, desvirtúa la realidad al aplicar estereotipos y magnificar las virtudes, tradición que se mantiene en los escritos posteriores. Este tipo de fuentes definen a su familia y sus años en el seno del hogar paterno con estereotipos pero sin referencia concreta a datos biográficos. La Historia anónima de 1600 dice "*inclinado desde su niñez a toda virtud, mansíssimo de condición y de perpetua alegría en su semblante*"[73]. "*Hijo de padres onrrados, aunque de mediana suerte*"[74] recoge Santibáñez; "*de padres tan cristianos como nobles y honrados, quienes con la enseñanza y el ejemplo fomentaron en su hijo el amor á la virtud",* supone Saldamando[75], que también alude a las "*condiciones favorables de la hidalguía de su casa*", de las que no hemos encontrado ninguna traza. "[…] *de padres honrados; en la niñez y adolescencia se distinguió por la bondad de sus costumbres* […]", declara Nicolás del Techo[76].

Más explícito es Juan Baptista[77], quien nos dice que su padre era médico y era conocido como doctor Barzena; su madre era M.ª Catalina Gutiérrez. Tenía

[68] ARSI, Hisp 106, 156-157: Alonso de Barzana, Sevilla, 14.07.1567.

[69] ARSI, Hisp. 107, 51: Alonso de Barzana, Sevilla, 25.09.1567.

[70] León LOPETEGUI, *o.c.*, 108.

[71] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 146.

[72] Hugo STORNI, o.c., 32-33.

[73] ANÓNIMO (1600), o.c., 204-214

[74] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 149.

[75] Enrique TORRES SALDAMANDO, o.c., 31ss.

[76] Nicolás del TECHO, *o.c.* 248-249.

[77] Juan Baptista, Iznatoraf (Jaén) 18 diciembre 1608, ARSI, Hist. Soc. 177 tomo 2, ff. 309-310 "Vocationes Illustres".

cuatro hermanos, uno clérigo, conocido como el bachiller Barçena[78], y tres mujeres: Catalina Gutiérrez, Elvira Suárez y Mariana de Barçena[79], "*todos de vida recogida*", que es quizás lo que quieren expresar los hagiógrafos. Su hermano había aprendido el oficio de médico de su padre y lo ejerció en Segura de la Sierra.

El padre de Barzana ejerció de médico en varias ciudades, por lo que su infancia fue itinerante con estancias más o menos prolongadas en varias poblaciones: Iznatoraf[80] (Jaén), Baeza (Jaén), Montilla (Córdoba) y Alcaudete (Jaén) donde murió el padre. Después de esto, la viuda decidió marchar con sus hijos a Baeza, donde debían tener contactos que les ayudarían a vivir. Alonso debía ser el mayor de los hermanos, por lo que adquirió la responsabilidad de mantener a la familia, razón por la cual no pudo entrar en la Compañía hasta que no los dejó con algunos ingresos fijos, como veremos después.

Furlong[81] sugiere el origen judío de Barzana, y hay datos para proponerlo. Uno de ellos es la profesión de médico de su padre, dada la gran tradición de médicos judíos en España[82]. Otro dato es un gesto propio de los judíos en el momento de la muerte:

---

[78] El bachiller Julián de Barzana, quizás en honor de San Julián obispo de Cuenca, lo que podría confirmas una estancia conquense de esta familia. Con el nombre completo aparece en la Archivo Universidad de Baeza, Libro de Cuentas 1547 a 1561**;** *Obras Completas del B. Mtro. Juan de Ávila. Edición crítica. Epistolario, escritos menores biografía,* introducciones, edición y notas del doctor don Luis SALA BALUST, BAC, Madrid 1952, Tomo 1, 138.

[79] Siendo hermanos tienen distintos apellidos, pues aunque la costumbre tendió a normalizar los apellidos, esto no se regula en España hasta la Ley de Registro Civil de 17 de junio 1870 que establecía (articulo 48) que todos los españoles serían inscritos con su nombre y los apellidos de los padres y de los abuelos paternos y maternos. A modo de ejemplo de la pluralidad de apellidos dentro de una misma familia, el jesuita malagueño de una familia de conversos musulmanes, se llamaba Alonso de Valencia; sus padres, Guillén de las Casas y Leonor Álvarez; y sus hermanos, Gonzalo de Cózar y María Álvarez de las Casas. Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, *La fundación del colegio de San Sebastián, primera institución de los jesuitas en Málaga,* Studia Malacitana nº 25, Universidad / Real Academia de Bellas Artes de San Telmo, Málaga, 2003, 99.

[80] No lo dice expresamente el autor, pero se deduce, ya que en la plaza de este pueblo, siendo ya sacerdote, quiso predicar a menudo, para compensar las travesuras que en ese mismo lugar había hecho y dicho de niño o muchacho.

[81] Guillermo FURLONG, S.I., "Alonso Barzana S.J." , 211-222.

[82] Sobre la tradición e importancia de la medicina judía en España, ver, por ejemplo RON BARKAI "Perspectivas para la historia de la medicina judía española", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.ª Medieval*, t. 6, 1993, 475-492; Luis SÁNCHEZ GRANJEL, *El ejercicio médico de judíos y conversos en España. Discurso para la recepción pública del Académico electo leído el 11 de marzo de 2003*, Real Academia Nacional de Medicina, Madrid 2003.

> "*Item quando está una persona al artículo de muerte, le buelven hacia la pared [...]. Item el bolver al judío la cara hacia la pared quando se quiere morir, signiffica quando al rey Eccechías dixo el propheta Issaías: ó rey, luego te morirás y no vivirás, dispone de tu cassa; que entonces el rey Eccechías bolvió la cara á la pared y lloró su pecado, y Dios le prolongó la vida por quince años*[83]*; y por esta prolongación de vida los judíos quando se querían morir volvían la cara hacia la pared por llorar su peccado*"[84].

Cuando Alonso de Barzana estaba para morir, realizó este gesto según nos transmite un contemporáneo en 1599: "*estando muy al cabo y reclinando a la pared* […]"[85]. Santibáñez también lo narra con su contexto: "*Estando ya el P. Barzana en aquel artículo y vuelto a la pared el rostro, los que se hallaban presentes le pidieron que volviese la cabeça. Realmente no le ayudavan las fuerças; o otra contemplaçion de la eternidad, que ia ia [sic] le abria las puertas, le detenía o tirava la alma. Pero como si de nuevo le uvieran añadido espiritu, se bolvio luego que oio la voz de su enfermero, que le insinuo se bolviese de esta parte. Que aunque muertos los miembros de el cuerpo no lo estava su espiritu ni su obediencia*"[86]. Un tercer indicio es el interés que mostró Barzana en ofrecerse para la conversión de los judíos, en la carta que escribe a Borja en mayo de 1566: "*como también fuera muy de grado a la empresa del judaísmo si viera llegada la hora tantas veces prometida por irme tras el que la prometió. Pero pues esta postrera no parece que aún a llegado*"[87]. No olvidemos, finalmente, la ascendencia judía de san Juan de Ávila por parte de su abuelo Alfonso de Ávila, así como algunos de sus discípulos, como Gaspar Loarte[88]. En aquella época especialmente sensible y pre-

[83] Cfr. Is 38, 2.

[84] *Archivo general central de Henares*, legajo 299, 182 y 186, Cfr. Ramón SANTA MARÍA, "Ritos y costumbres de los hebreos españoles", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 22 (1893), 181-188.

[85] Gregorio de Cisneros al P. Claudio Aquaviva, Cuzco 20 enero 1599, ARSI, *Perú 12,* ff. 146-165v., *Monumenta Peruana* VI, 609ss, 629-641.

[86] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 146v.

[87] Alonso de Barzana a Francisco de Borja, Sevilla, 26 de mayo 1566. ARSI, *Hisp. 103,* ff. 210-211v, *Monumenta Peruana*, 1, 83-85.

[88] Gaspar Loarte, Superior, predicador, escritor espiritual. Nació hacia 1498, en Medina del Campo (Valladolid); ingresó en la Compañía de Jesús en enero de 1553, Oñate (Guipúzcoa), y murió el 8 octubre 1578, en Valencia.

venida contra los cristianos nuevos, tampoco escapaba de la sospecha la propia Compañía, especialmente el colegio de Córdoba[89].

Una de sus hermanas, Mariana, vivió en Córdoba, con dos hijas. Con el tiempo, Barzana, desde Perú debió pedir ayuda económica para ella, pues el 19 de mayo de 1586 el P. General ordena al provincial de Andalucía, Gil González, que ayude a medias con la provincia de Perú a la hermana del P. Barzana, "*pues poco será necessario para ayudarla*"[90]. Pero "*es más de lo que se puede remediar con una limosna ordinaria*" y en la Bética no había medios[91]. Finalmente, esa ayuda le llegó, si bien por cuenta de Perú: "*A la hermana del Padre Barzana, a cuenta del Pirú, se le acude ahora con 300 reales, y deseara yo tener algo con que poderla ayudar, pues todo lo merece el P. Barzana, pero la provincia [Bética] está cargada de deudas comunes, que solas las que me dexó mi predecesor pasan de 1.500 ducados*"[92]. El P. General en 1589 vuelve sobre el mismo asunto escribiendo al P. Ordóñez:

> "*V. R. hará muy bien de acudir al remedio de la hermana del Padre Barzenas [sic], porque de más de ser obra de misericordia, es raçon hacerlo por aquel Padre, que, como muy buen obrero, se emplea y siempre se ha empleado en el ayuda de los indios con mucha diligencia y mucha religión. En lo que toca a la quantidad que se le deve dar, comuníquelo con el Padre Visitador [de Andalucía, P. Acosta], que yo me remito a su parecer, y avise al Padre Barcena de lo que se hace, porque se consolará de entender él que se tiene cuidado de su hermana* ‘’[93].

[89] Por ejemplo, se decía del colegio de Sevilla que no entraban caballeros porque "*hay mucha nota en los nuestros que en aquella casa viven de ordinario de gente no muy limpia*", Juan Legaz a Juan de Polanco, Sevilla, 22.12.1572 ARSI, Hisp. 118, 30; "*el mal nombre que este colegio [de Córdoba] tiene de rescebir gente que tiene alguna nota*" Juan Legaz a Juan de Polanco vicario general, Córdoba, 31.12.1572 ARSI, Hisp. 118, 39; "*y en aquella ciudad [Córdoba] particularmente estamos desto notados*", Juan Cañas, Granada, 24.06.1573 ARSI, Hisp. 119, 26.

[90] El P. Claudio Aquaviva al provincial Gil González, 19 de mayo de 1586, ARSI, Baet. 2, 28v.

[91] Gil González a Aquaviva, Córdoba, 25 de febrero de 1587, ARSI, Hisp. 132, 352v.

[92] Gil González a Aquaviva, Baeza, 29 octubre 1587, ARSI, Hisp. 132, 32.

[93] Aquaviva a Juan Ordóñez, 27 de noviembre 1589, ARSI, Baet. 2, f. 109v.

El P. General confirma la necesidad de esta ayuda, entre otras, aumentando la cantidad: "*me parece que el procurador que está en Sevilla*[94] *les acuda a cuenta de esa Provincia, a la hermana del P. Barzana con 400 ó 500 reales al año*"[95].

Aún en 1594 se mantenía esta ayuda familiar: "*Sólo queda aora [de donativos] la hermana del Padre Barzena, a la qual damos cada año quinientos reales, como el Padre Diego de Zúñiga*[96] *me lo dejó dicho y que traía orden de V. P. para añadille docientos sobre los trecientos que ya antes le dava; y está muy bien empleado por su necesidad y lo mucho que el Padre Barzena merece ser consolado*"[97].

Al principio del año en que murió el P. Barzana, la hermana presenta una nueva petición para la dote de dos de sus hijas que quieren hacerse monjas. El P. General escribe al procurador de Perú en Sevilla, P. Hernando Morillo:

> "*Mariana de Barzana hermana del buen P. Barzana, que vive en Córdoba me ha pedido algunas veçes que del Perú la ayuden para meter monjas dos hijas que tiene y pareceme que siendo la obra tal y tan debida a los buenos trabajos del P. Barzana no se puede dexar de acudirla, pero atento que passará algun tiempo antes que del Perú le venga el socorro, deseo que V. R. vea si podrá començar a ayudarla con algo, mientras que de mi parte avisa al P. Provincial del Perú, para que se allá sea ayudada esta obra: Yo le responde que se avisará al Perú la ayuden y que ella escriva a V. R. para que lo procure*"[98].

Y también escribe a la propia Mariana: "*Deseo como otras veces he escrito a v. m. que su necesidad sea ayudada, y desto se dará aviso al Perú, como v. m. lo pide, y obliga la razón que ay de acudir a obra tan pia, y escribo sobre lo mismo al P. Hernando Morillo que en Sevilla hace el oficio de procurador por aquella provincia para que el lo solicite. Será bien que*

---

[94] P. Juan Ordóñez.

[95] El P. Claudio Aquaviva al P. Juan Sebastian, [Abril] 1591, en el arch. de la Vicepr. Per., *Cartas de Generales,* ff. 212 s. *Monumenta Peruana*, IV, 787.

[96] Procurador del Perú enviado a Roma.

[97] Juan Ordoñez, procurador de Sevilla, al P. Claudio Aquaviva. Sevilla 26 Diciembre 1594, ARSI, *Hisp. 138*; ff. 40-41v*, Monumenta Peruana*, V 637ss.

[98] Aquaviva a Hernando Morillo, 18 enero 1597, ARSI, Baet 3/I, 302.

v. m. le escriba y se lo acuerde"[99]. De Perú alegan que ya le ayudan con alimentos, y que la provincia tiene una gran necesidad, pero el P. General insiste que esa no es excusa y que procure "*hallar algún modo de ayudar al dote de las hijas que quieren ser monjas y confíe en Dios que lo que en esto se gastare por otra vía lo augmentará su divina magestad, a quien se desea hacer este pequeño servicio, y también el P. Barzana merece que se haga en esto lo que se pudiere*"[100].

La estima hacia la persona del P. Barzana queda patente en la concesión de esta ayuda, que, fundamentalmente se hace porque él lo merece.

3. Estudios en Baeza

En Baeza se había fundado el Colegio de Estudios Generales de la Santísima Trinidad, el 14 de marzo de 1538, cuando el doctor Rodrigo López de Molina[101], consiguió la bula fundacional "Altitudo divinae Providentiae" del papa Paulo III, y renunció a sus beneficios en diversos pueblos de Jaén para erigir con sus rentas un colegio donde se había de dar catecismo, y enseñar a leer y escribir, y más tarde Gramática y Sagrada Escritura. Con lo restante de las rentas, se dotaron doncellas casaderas y se creó un premio para que los estudiantes que "*aprendan el Evangelio o las Epístolas de S. Pablo o algún tratado de la Escritura y lo reciten de memoria tengan un estímulo a su trabajo*"[102]. En 1540, por bula de Paulo III, fueron nombrados dos patronos o administradores: Juan de Ávila y Diego de Sevilla, prior de la Casa del Espíritu Santo en Baeza. En 1542 el pontífice autorizaba conferir grados, siendo otorgados los primeros el 1 diciembre 1549 a los lectores de

[99] Aquaviva a Mariana Barzana en Córdoba, 18 enero 1597, Baet, 3/I, 302, *Monumenta Peruana*, VI, 243-244.

[100] Aquaviva a Hernando Morillo, 2 agosto 1597, Baet, 3/I, 316, *Monumenta Peruana* VI, 270-271.

[101] El doctor Rodrigo López de Molina era baezano, oriundo de conversos, hizo carrera eclesiástica y llegó a ser notario y familiar de Paulo III, y acumuló fortuna. Anciano ya, decidió dejar sus bienes para la fundación de un centro cultural en su Baeza natal, por consejo de San Juan de Ávila.

[102] No sería extraño que Barzana hubiera optado a este premio e incluso lo hubiera conseguido, pues hacía gala de su buena memoria y le interesaban especialmente las cartas de San Pablo.

Teología Bernardino de Carleval[103] y Gaspar Loarte, y a los lectores de Artes Hernando de Herrera[104] y Diego Pérez[105].

En 1549 Juan de Ávila[106] daba poder a Bernardino de Carleval para que nombrase canciller, lo que hizo a favor de Diego de Flores, arcediano de Castro, pero el colegio de estudios generales no tomó nombre de universidad hasta la bula de 1565, pedida en 1561 y retrasada por la muerte de Pío IV. A partir de 1568, Pedro Fernández de Córdoba, sobrino de Rodrigo Pérez de Molina, a cuya muerte fue nombrado administrador de la fundación, construyó un nuevo edificio y fue elaborando el cuerpo legislativo. Los patronos administraban la obra fundacional; el claustro con el rector, regía la vida académica. Los Estatutos de la Universidad que se conocen son posteriores a Barzana, formalizados en 1571 y redactados en 1609, pero recogían la práctica anterior, por lo tanto, lo que vivió nuestro personaje.

Barzana llegó a Baeza por el año 1545 ó 1546, con 15 ó 16 años:

> "*en traje muy galan, pulido y preçiado; q[u]ᵉria campear y ser conoçido como en efeto donde quiera qᵉ estaba el lo era, por ser de buena disposiçion de cuerpo tan proporcionado, y de tan agradable rostro sereno qᵉ se haçia querer: era abil,*

[103] El doctor Bernardino de Carleval, siendo colegial y rector del Colegio Real de Granada, predicando en esta ciudad el Padre Maestro Ávila, dijo un día a un compañero: Vamos a oír a este idiota, veamos como predica. Después de oírlo se encontró tan afectado que se hizo seguidor de Ávila. Fue después profesor, rector y patrono en la Universidad de Baeza.

[104] Casi todo el profesorado estaba constituido por cristianos nuevos lo que levantó las sospechas de La Inquisición, que encausó a varios de ellos acusándolos de alumbrados. Así, varios fueron encarcelados bajo acusaciones de herejía que incluían la adoración demoníaca, pero las acusaciones no lograron ser probadas, y tanto la causa contra el maestro Ávila como las llevadas contra Hernán Núñez, Hernando de Herrera, Diego Pérez de Valdivia o Bernardo de Carleval, entre otros, fueron finalmente abandonadas y la vida universitaria pudo seguir su curso. Cfr. Alvaro HUERGA TERUELO, *Los alumbrados de Baeza*, Instituto de Estudios Giennenses, Excma. Diputación Provincial, Jaén 1978.

[105] Diego Pérez de Valdivia (Baeza 1525? - Barcelona 1589) fue un sacerdote y teólogo del Humanismo español, discípulo de San Juan de Ávila y profesor de las universidades de Baeza (1549-1577) y de Barcelona.

[106] San Juan de Ávila (Almodóvar del Campo, Ciudad Real, 06.01.1501 - Montilla, Córdoba, 10.05.1569) fue un sacerdote y escritor ascético español. Creó una escuela de apóstoles en Andalucía, muchos de los cuales entraron en la Compañía de Jesús. Él mismo mantuvo muy buena relación con la Compañía, y, si bien no llegó a ingresar en ella, quiso que su cuerpo reposara en la iglesia de los jesuitas de Montilla, casa que frecuentaba mucho. Ver, por ejemplo, Juan de ÁVILA, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1970; nueva edición crítica, introducciones, edición y notas de Francisco Martín Hernández y Luis Sala Balust, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007.

discreto, comedido, y formal, amigo de burlas y entrenim[ien]tos, que estas fueron y eran sus maiores travesuras, otras ni supe ni oi que tuviese"[107].

El edificio donde estudió fue el primero que tuvo el colegio, que se encontraba intramuros, no muy lejos del alcázar de la ciudad, que había pertenecido a la familia de los Acuña y había sido incautado por Carlos I por haber servido de lugar de reunión a los comuneros baezanos. Terminadas las obras del nuevo edificio en 1593, se realizó el traslado solemne en 1595, quedando en la primitiva fundación la enseñanza primaria hasta que pasó, definitivamente, al nuevo edificio en 1814. Hoy en día alberga el museo de Baeza, y conserva, tras la última restauración, la antigua portada de arco de medio punto con columnas estriadas y una inscripción latina alusiva a la fundación[108].

No sabemos cuándo se incorporó Barzana en los estudios de Gramática, pero debió de ser hacia 1547, después de haber aprendido las primeras letras y algo de Gramática. Se incorporó al grado de mayores[109], que hizo con el maestro Juan Giménez, y "*el prim[er]º dia q[u]e entró llegó a la cathedra y le dio un papel en el qual contava a su pareçer sus desdichas y cosas pasadas en octavas, tan discretas y contritas y lamentables, qe á poder averles se pudieran mui bien imprimir; las quales dieron harto en qe entender a las escuelas, por donde se echó de ver lo qe ntro. S[eñ]or en él avia puesto*".

Con 18 años, hacia 1548, comenzó la Filosofía, siendo un alumno mayor, pues lo normal era que con 13 años estuvieran en condiciones de empezar la Filosofía, después de haber cursado la Gramática. Durante el tiempo de sus estudios, su familia y él fueron mantenidos por D. Luis Chacón, persona importante y piadoso, que les suministraba en abundancia lo que necesitaban "*porque tenia a cargo un hijo suio llamado de su propio nombre de grandes prendas y virtud (como guiado por tal m[aestr]º y aio [Barzana])*".

---

[107] Juan Baptista, Iznatoraf (Jaén) 18 diciembre 1608, ARSI, Hist. Soc. 177 tomo 2, ff. 309-310 "Vocationes Illustres".

[108] Seguimos en la presentación de la historia y ambiente de la Universidad de Baeza el estudio de María E. ÁLVAREZ, "La Universidad de Baeza y su tiempo (1538-1824)" *Boletín de Estudios Giennenses* 27 (1961) 9-174; 28 (1961) 9-142. Ver también Inmaculada ARIAS DE SAAVEDRA, "La Universidad de Baeza en la Edad Moderna. Estado de la cuestión y síntesis de su trayectoria", en Luis Enrique RODRÍGUEZ SAN PEDRO BEZARES y Juan Luis POLO RODRÍGUEZ (coords), *Universidades hispánicas: colegios y conventos universitarios en la Edad Moderna*, Vol. 2, Universidad de Salamanca, 2010, 15-44.

[109] Era el último grado de Gramática. Cfr. Pedro Antonio MARTÍNEZ DE CABREDO, *Breve modo de aprender gramática, en diálogo, en el que con toda claridad, y concisión se explica a los estudiantes los quatro estados de Mínimos, Menores, Medianos y Mayores*, Herederos de Martínez, Pamplona 1768.

Oyendo un sermón del discípulo de Ávila, doctor Bernardino de Carleval, "*fue Dios servido de mudarle en otro hombre nuevo, y haçerle tal que alma y cuerpo dio a la virtud y just[ici]ª con mucho mas fervor que estaba entregado a las niñerías d[i]chas.*"[110], según nos narra Juan Baptista. Esto debió ocurrir cuando tenía 18 años, hacia 1548, según reconocía Barzana a Borja en 1566: "*Mi edad es treinta y seis años, los diez y ocho [años] gastados en [210v] tiniebla y pecados*"[111]. Lozano elabora este encuentro pensando que al llegar a la universidad, para evitar los peligros del contacto con otros jóvenes, buscó un maestro espiritual en un discípulo de San Juan de Ávila, y no será hasta después de graduarse cuando buscó a Ávila para expresarle su deseo de entregarse a la salvación de las almas[112].

Quiso expresar su cambio en el atuendo: Se quitó "*unas calças largas acuchilladas y amarillas, las medias, çapatos y gorra qᵉ era el uso de los galanes de aquel tiempo"* y en vez de eso vistió sotana y manteo *"a el modo de la honestidad de Baeza[113] y comenҫo un recogim[ien]ᵗᵒ y penit[-tenci]ª con disҫiplinas, vigilias, Aiunos y siliҫios y otras asperezas, con don de lagrimas y exҫeso*".

Nadie pudo conseguir que aminorase el rigor de las disciplinas durante siete años, por lo que cayó enfermo muchos días, sin poder valerse por sí mismo. Cuando era reprendido por los doctores de la universidad, respondía: "*valame Dios si io e hecho todos estos hierros y ecҫesos contra mi mesmo con estas aspereças y son dignos de tanta reprehensión! no están esos ospitales llenos de g[en]ᵗᵉ enferma que por sus hierros y culpas están casi muertos, ¿por qᵉ no van allá y les reprehenden a ellos, y me dejan descansar a mi?*"

Una vez que se recuperó, moderó las penitencias. Aquí inició una práctica devocional que conservó durante toda su vida, todas las noches de los jueves del año:

> "*acompañar a n[ues]tro. S[eñ]ᵒʳ quando estubo atado a coluna y preso, las quales gastava en oraҫion, ya de rodillas, ya en pie, ya algún poco sentado, dando gra[cia]s. a el sᵒʳ por tanta m[erce]*

[110] Juan Baptista, Iznatoraf (Jaén) 18 diciembre 1608, ARSI, Hist. Soc. 177 tomo 2, ff. 309-310 "Vocationes Illustres".

[111] Alonso de Barzana a Francisco de Borja, Sevilla, 26 de mayo 1566. ARSI, *Hisp. 103,* ff. 210-211v, *Monumenta Peruana*, 1, 83-85.

[112] Pedro LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay*, I, Madrid, 1754, Libro III, cap. II, 290-293.

[113] Según los Estatutos de la Universidad de Baeza, el traje académico debía ajustarse "*a la gravedad del Santo sacerdocio, pues todos están en ese estado o caminan para él*", María E. ÁLVAREZ, o.c.

> *[d] rogando a su m[a]g[esta][d] por si y por todo el mundo y al[m] as del purgatorio*". En su casa decían que "*estando en oraçion muchas vezes oieron en su aposento grande tropel y estellidos como de animales nunca vistos, y cosas extra ordinarias para poblado, y q[e] el bueno de el m[aestr][o] no se movia ni haçia mas sentim[ient][to] q[e] si fuera de bronce*".

En estos siete años de penitencia estudió Artes (Filosofía) y Teología, según él mismo dijo a Borja en 1566. Baptista nos informa de que tuvo por maestros a los doctores Bernardino de Carloval, Hernando de Aguayo, Diego Pérez de Valdivia, Hernando de Herrera, "*todos g[en][te] q[e] si militaban en la carne vivian en el sp[iri]tu. y viviran en el çielo*"[114].

En los tres cursos de Filosofía estudiaban las obras de Aristóteles, distribuidas en un año de Summulas, otro de Lógica y otro de Filosofía, con el mismo profesor, que daba dos horas y media de clase por la mañana y hora y media por la tarde y al acabar la clase de la mañana, salía al patio una media hora, donde apoyado en una columna, respondía a las preguntas y dificultades de los alumnos, en un acto conocido como el "poste". Los sábados se reunían los tres catedráticos con sus alumnos en el Teatro para unas conclusiones o ejercicios de recapitulación. Los estudiantes "defendientes" presentaban varias proposiciones de Filosofía de las materias de su curso, y tres "*arguyentes" de cada curso le daban la réplica, "de tal manera que el filósofo arguya contra el defendiente lógico y el sumulista; y el sumulista proponga dos argumentos contra sus compañeros*". Al final del acto, el catedrático que presidía resumía las conclusiones[115].

Se pasaba de curso sin examen final y no había documento que certificase la suficiencia del graduado. Por eso, para conseguir el grado de bachiller había que presentar tres testigos (podrían ser compañeros) que jurasen que el alumno había oído un curso de Summulas, otro de Lógica y otro de Filosofía, especificando durante cuánto tiempo, que, en Baeza, era de ocho meses por curso. Acabado el curso tercero, el claustro nombraba tres examinadores: el presidente; el catedrático que leía el tercer curso de Filosofía; y cualquier persona que pareciese bien al claustro. Se hacía un examen previo como en París y Alcalá de Henares: "*primero pregunten de la verdad de una proposición dificultosa que comúnmente llaman sophisma, en la cual exerciten al estudiante en todas las materias de las Summulas, como oposición, conversión, equipolencia, modales exponibles y demás materias*". A continuación, uno

[114] Baptista, Iznatoraf, 18.12.1608.

[115] María E. ÁLVAREZ, o.c..

de los miembros del tribunal leía "*un texto de los predicables de Porphirio para que el estudiante diga en qué capítulo está y le haga repetir parte del texto del dicho capítulo y le propondrá una o dos cuestiones más graves del dicho capítulo, disputando sobre ellas como un cuarto de hora. Y el mismo estilo se guarde en los demás libros de la Dialéctica, que con Predicamentos, Periahearmenias, Priore, Posteriores, Pópicos, Elenchos*". Por último, se preguntaba al examinado sobre el llamado "*tema phísico*" una cualquiera "*proposición de Philosophía natural*", que el alumno había preparado previamente. Respecto del orden de los exámenes, el sorteo se hacía con solemnidad ante el rector, consiliario y catedráticos de los alumnos examinados. Primero se sorteaban los lugares de los cuatro alumnos mejores de la clase: el que obtenía el primer lugar o la primera piedra se examinaba el primero; el del segundo lugar o "*postrera piedra*", el último, y los otros dos, el segundo y el tercero; a continuación se sorteaban los demás alumnos, de cuatro en cuatro, y con el mismo método. El examen de cada alumno no debía durar más de medio día (mañana o tarde).

No se admita a este examen a estudiante que no sea al menos, medianamente virtuoso, "*esto es que no haya sido notado de vicio infame, de juego, de mujeres, paseador, escandaloso y de mal ejemplo en las Escuelas, en las Iglesias o en el pueblo. Y se informen si ha recibido la Santa Comunión algunas veces en el año*". No era admitido quien no tuviera suficiente habilidad y preparación. La entrega del grado era el Domingo de la Santísima Trinidad. Uno o dos días antes, se reunía el rector con los consiliarios de la facultad y graduados en ella, y juntados en claustro, "*llamados los estudiantes examinados cada uno por sí les agradezcan y alaben sus trabajos y virtud del que lo mereciere, exhortándoles a la perseverancia. Y si hubiera alguna causa, le reprendan. Previo pago de los derechos correspondientes, se les otorgaba el grado de bachiller*[116].

Cuando Barzana acabó el curso de Física era rector de la universidad el doctor Bernardino de Carleval, quien le confirió el grado de bachiller en Artes el 18 de octubre de 1551, junto con su grupo de condiscípulos, en total, eran 25. Según el sorteo realizado, se examinaron por este orden: Cristóbal Gallego, Alonso Pletel, Antón García, Juan García de Pedrosa, Alonso Gil, Pero Nieto, Paulo Ferrer, Juan Vizcaíno, Cristóbal de Almagro, Juan del Arco, Francisco del Pino, Jorge de Reolí, Alonso Barzana, Alonso de Villareal, Melchor de Vergara, Alonso de Galeote, Alonso de Perochico, Diego de Baeza, Francisco Cano, Baltasar de la Maestra, Luis Gómez, Diego Sánchez, Cristóbal Ibáñez, Andrés López, y Pío Delgado. En la concesión del grado fueron testigos el

[116] María E. ÁLVAREZ, "La Universidad de Baeza y su tiempo" 27 (1961) 69-83.

corregidor Juan Velázquez y los canónigos Pedro de Sevilla y Peñuelas, actuando de secretario el bachiller Nicolás de Torres[117]. Por el orden del examen sabemos que Barzana no estaba dentro de los 4 mejores de la clase, que fueron los 4 primeros.

Una vez cursados los cursos para licenciado, el alumno solicitaba que el rector autorizase los tres actos o ejercicios correspondientes, en los meses de febrero y marzo de cada año: responsiones magnas, repetición, y secreto. Las Responsiones magnas se celebraban ante tribunal presidido por el maestro que había tenido el graduando u otro que estuviera leyendo entonces, durante 4 horas, por la tarde. Previamente, el estudiante había facilitado al rector, para su aprobación, una copia de las 30 conclusiones o materias del acto, para ser entregadas a los arguyentes y publicadas para conocimiento de los asistentes. El presidente y los seis maestros de Filosofía argüían para que el graduando probara sus conclusiones "*con la mayor erudición que pudiere*". Se hacía una repetición en la que el aspirante entregaba al rector las conclusiones, también por la tarde, en el Teatro de la Universidad ante un tribunal presidido por el maestro que le dio clases u otro, con tres condiscípulos concurrentes, u otros señalados por el rector.

Barzana tardó 4 años en cubrir estos cursos, y realizó la previa repetición preceptiva el 19 de septiembre de 1555, a las 6 de la tarde, en una sesión presidida por el doctor Valentín Vélez, siendo testigos los bachilleres Francisco Pérez, Antonio Marín y Hernán López, y secretario el bachiller Prieto[118].

Acabado el acto, los componentes de la facultad acordaron el pase al siguiente ejercicio: El examen secreto. Según la costumbre, el 16 de octubre de 1555, Barzana pidió al rector, el doctor Hernando de Aguayo que le "*señalase capítulos para examen secreto como es uso y costumbre*". El rector "*abría tres veces cortando las hojas*" con una daga una Filosofía de Aristóteles y, entre ellas, Barzana escogió el cuarto capítulo del quinto de los Físicos. Se repitió el rito con una Lógica de Aristóteles y escogió el primer capítulo del primero de priores[119].

Al día siguiente, ante el tribunal formado por cinco maestros de la facultad (sin el profesor que le había dado clase al alumno), hubo de impartir la lección que había escogido, durante más de una hora, y después de un pequeño descanso, la de Dialéctica por algo menos de media hora. Después, los cinco examinadores hacían preguntas. Acabado el acto, que duraba 4 horas y no era

[117] Archivo Universidad Baeza, Libro de Grados Nº1, de 9 de septiembre de 1549 al 20 de junio de 1580 de la Universidad de Baeza, fol. 16.

[118] Idem, fol. 26.

[119] Idem, fol. 27v.

público, los examinadores, por votos secretos, otorgaban el grado de licenciado. El claustro debía determinar en su voto secreto si, en caso de que solicitara el grado de Maestro, se le podía conceder sin más requisitos (ponían en su papeleta una A) o se había de realizar un nuevo examen llamado Tentativa magna (poniendo una T). Se llamaba al estudiante y se le comunicaba la forma de concesión de su grado. Barzana fue examinado por los doctores y maestros presentes siendo aprobado por unanimidad para el "*grado de lic[encia]^{do} con condición que el grado de maestro quede a la determinaçion del claustro qu[and]^{o} lo pidiere*"[120]. Semanas después, el 25 de noviembre, don Diego Lucas de Córdova, arcediano de Jaén, le entregó el grado de licenciado en artes junto con los bachilleres Luis Gómez, Hernán López y Maestro de Jesús en el coro de la catedral de Baeza[121], a las cinco de la tarde, en presencia del rector Bernardino de Carleval[122] y de los demás doctores y maestros presentes y de muncha gente. Fueron testigos oficiales el canónigo Sevilla, el racionero Moreno y el bachiller Manuel de Zaya[123].

No debía ser admitido al examen

> "*si fuera distraido, jugador, vicioso en tratos de mujeres, sedicioso, bandolero, escandaloso, salvo si con la enmienda muy manifiesta y de largo tiempo no se hubiese purgado la dicha infamia*" y "*sea de buen nombre, fama, modesto, ejemplar, observador de los usos de estas Escuelas, mayormente del ejercicio de la Santa Confesión y Comunión. Debe ser bastante para leer todas las artes liberales o alguna de ellas, o al menos que honre a las letras...*"[124].

El flamante licenciado en Artes contaba 25 años, por lo que exageran Lozano cuando dice que a los veinticuatro años de edad obtuvo el grado de maestro en sacra teología[125].

---

[120] Ibidem.

[121] Alonso de Barzana no conoció la actual catedral de la Natividad de Nuestra Señora, de Baeza, sino la que había comenzado a construirse en 1529, plateresca de tres naves y bóvedas de crucería, que acabó desplomándose en el año 1567. Durante esos años, y bajo la dirección de Ginés Martín de Aranda, se reedificó la torre en 1545. Después comenzó la construcción de la actual, con diseño de Andrés de Vandelvira.

[122] En el documento original, el 25 de noviembre de 1555 figura como rector Bernardino de Carleval (fol. 29), mientras que en 16 de octubre de 1555 lo era Hernando de Aguayo (fol. 27v).

[123] Archivo Universidad Baeza, Libro de Grados Nº1, de 9 de septiembre de 1549 al 20 de junio de 1580, de la Universidad de Baeza, fol. 29.

[124] María E. ÁLVAREZ, "La Universidad de Baeza "27 (1961) 85-87.

[125] Pedro LOZANO, *o.c.* 290-293.

Después de un tiempo dedicado a los ministerios, continuó su formación en Teología. En 1609 había cuatro cátedras de Teología en Baeza: tres de Teología escolástica (Prima, vísperas y Durando) y una de Teología positiva llamada también de Sagrada Escritura o de Biblia. En Teología escolástica se estudiaban las cuatro partes de Santo Tomás; el catedrático de Durando leía en los cuatro años materias del Maestro de las Sentencias Pedro Lombardo que el rector y los consiliarios indicaban cada año, procurando que no coincidieran con las materias que leían los catedráticos de Santo Tomás. En Teología positiva se estudiaba un año el Antiguo Testamento y otro el Nuevo. Había tres lecciones cada semana y el viernes se decía la doctrina cristiana. Se encomendaba al catedrático que tuviera cuidado "*de que los estudiantes aprendan de memoria los capítulos más señalados de la Divina Escritura, como son los tres capítulos del Sermón del Monte, y el Sermón de San Juan, algunas epístolas de San Pablo; algunos capítulos de Isaías y Jeremías; algunos textos de Proverbios, Eclesiastés, Eclesiástico"* aprendizaje que aprovechó mucho Barzana pues sus cartas están salpicadas de citas bíblicas latinas. Cada clase de hora y media comenzaba con un dictado de unos 3/4 de hora, después se repetía la lección vocalmente y al salir de clase, el catedrático se ponía "al poste" media hora. Había frecuentes actos públicos o ejercicios de recapitulación. Los sábados por la tarde se celebraba el acto de conclusiones presidido por tres catedráticos alternativamente. Los jueves por la mañana el acto de "quodlibetos", en el que "*juntos todos los catedráticos de Teología, arguyan cuatro estudiantes, dos contra dos, primero cuatro argumentos escolásticos,... de suerte que en un año se dé vuelta a toda la Teología escolástica. Después, dos estudiantes se preguntarán el uno al otro la exposición de un lugar dificultoso de la Sagrada Escritura; y los otros dos se pregunten un caso de conciencia el uno al otro*", según la materia señalada previamente por los catedráticos. Otro ejercicio hacía mensualmente la Cátedra de Sagrada Escritura en el que un estudiante frente a sus compañeros "leía" (explicaba y comentaba) una parte del Evangelio u otro capítulo de la Biblia. Al final de cada curso se hacía en todas las cátedras un acto solemne que duraba todo el día en el que un estudiante, previamente encargado desde el principio de curso, sustentaba un ejercicio universal y solemne de la materia tratada durante el año[126].

Para conseguir el bachillerato en Teología, el estudiante tenía que buscar tres testigos que juraban que había asistido a los cursos necesarios y realizado los ejercicios habituales ("*prueba de cursos*"), pudiéndose realizar un curso en dos años. El aspirante pedía licencia al rector para realizar los ejercicios, y el rector convocaba a la facultad de Teología para decidir si el aspirante

[126] María E. ÁLVAREZ, "La Universidad de Baeza" 27 (1961) 88-93.

reunía los requisitos, señalando el rector y claustro "*día y presidente para la tentativa*". Las materias que el graduando había de tratar eran examinadas por el rector u otro doctor; y, aceptadas, se ponían en el tablón para conocimiento público. El primer acto era la tentativa, que podía ser magna (más difícil si aspiraba después al título de licenciado y doctor) o parva (si terminaba sus estudios con el bachillerato en Teología). En la magna, el presidente proponía una cuestión principal del Maestro de las Sencencias que debía explicar con erudición y el presidente proponía argumentos contra dichas sentencias que le había dado el respondiente. En la magna se trataban al menos diez cuestiones de los cuatro libros de Sentencias, en la parva solo 12 cuestiones, con el mismo sistema. El segundo ejercicio era el examen de lecciones: el graduado leía cuatro lecciones una de cada uno de los libros de las Sentencias, o dos de Teología escolástica y dos de Sagrada Escritura; cada lección debía durar más de media hora. Acabado esto, el doctor presidente daba el grado de bachiller, que era solicitado por el interesado en un elegante discurso y, después de concedido, lo agradecía con otro discurso[127].

Barzana realizó el preceptivo "*acto quodlibetos*" para el bachillerato en Teología durante todo el día del sábado 23 de octubre de 1557. Presidió el acto el doctor Valentín Vélez y actuaron de "colibetes" y argumentaron los maestros Ferrer, Diego de Ávila, Melchor Hernández, y Bautista. Acabado el acto le concedió el grado el presidente Valentín Vélez, siendo testigos el licenciado Diego de Valcárcer, y los bachilleres Melchor de Molina y Julián Sánchez, actuando de secretario Sebastián Rodríguez[128].

Aún completó sus titulaciones con el grado de maestro en Artes, siendo uno de los primeros de esta universidad[129]. El alumno debía comparecer ante el rector y pedir claustro (sin su maestro), que comprobaba en el libro de actos y grados cómo había sido calificado (A o T), y otras condiciones (más de 20 años, letras, virtud...), y comprobaron que cuando le concedieron el título de licenciado habían acordado que el de maestro en Artes quedase a determinación del claustro cuando lo pidiese. Finalmente, le fue entregado el título por el canciller de la universidad Juan Ocón, el 12 de octubre de 1558, a las 5 de la tarde, en la catedral, en presencia del rector Diego Pérez de Valdivia, los doctores Valentín Vélez y Hernando de Herrera, los maestros Venegas, Sánchez, Pedro Díaz Soriano, Molina, Luis de la Torre, Pedrochico, Baptista, Alonso Garzón y Luis de Medina, siendo

[127] María E. ÁLVAREZ, "La Universidad de Baeza" 27 (1961) 106-108.

[128] Archivo Universidad Baeza, Libro de Grados Nº1, de 9 de septiembre de 1549 al 20 de junio de 1580, de la Universidad de Baeza, fol. 35.

[129] Francisco de TORRES, S. J., 162.

testigos los licenciados Francisco Marín, Diego Hernández, Hernando de Molina y Cristóbal Vázquez[130]. En el claustro de 15.10.1559, al que no asistió Barzana, al "maestro Alonso de Barçana le perdonaron los dichos rectores y consiliarios sus derechos y de el arca"[131]. Suponemos que se refiere a los pagos que tenía que hacer por conseguir el grado, pero debió pagar los derechos de bedeles pero no hay ninguna referencia en el libro de grados de nuevos títulos, aparte los que ya sabemos[132].

Por su inclinación a la predicación, estudió con más dedicación las cartas de San Pablo. Cultivó la poesía religiosa[133].

4. Profesor en la Universidad de Baeza

Alonso de Barzana formó parte del claustro de la Universidad de Baeza temporalmente. Así, figura como claustral en el libro de actas del claustro de los cursos 1559-62[134]. Por esta época también fue contratado por la misma universidad de Baeza su hermano el bachiller Julián de Barzana. En la anotación de 27/1/1560 del Libro de Cuentas de 1547 a 1561 figura que ha recibido "*cinco mil maravedis por mandato del dicho sr. doctor [Valentín Vélez], con carta de pago*"[135], lo que refrenda con su firma. Probablemente corresponda a los emolumentos por un trimestre de docencia, la cuarta parte del salario anual de 20.000 mrs. Desde junio de 1559 a febrero de 1560 fue lector de la escuela de niños (en la cátedra de menores), por lo que le pagó la parte correspondiente del salario, 13.333 maravedís, según consta en la anotación del 31/12/1560:

> "*Ytem de la cathedra de gramatica de menores que leyo el bachiller Julian de bárzana hasta en fin de febrero desde año de LX dende el fin de junio de LIX, que son ocho meses a razón de*

[130] Archivo Universidad Baeza, Libro de Grados Nº1, de 9 de septiembre de 1549 al 20 de junio de 1580, de la Universidad de Baeza, fol 42v.

[131] Archivo Universidad Baeza, Libro y Memorial del claustro de esta dicha universidad de Baeça donde se an de asentar los acuerdos q en el dho claustro se determinaren, fol. 6v.

[132] Archivo Universidad de Baeza Libro de Grados y el Libro de Pruebas 1560-1572

[133] Pedro LOZANO, *o.c.* 290-293.

[134] Archivo Universidad de Baeza, "Libro y Memorial del claustro de esta dicha universidad de Baeça donde se an de asentar los acuerdos q en el dho claustro se determinaren": http://dspace.unia.es/handle/10334/1866

[135] Archivo Universidad de Baeza, Libro de Cuentas 1547 a 1561, Anotación de 27/1/1560.

veynte mil mrs. por año montan los dchos ocho meses treze mil y trezientos y treinta y tres maravedis. "[136]

Los claustros se celebraban en la capilla de la Universidad, a las 7 de la mañana, previa convocatoria por el bedel el día anterior, por orden del rector. El primero en el que figura el maestro Alonso de Barçana, si bien, nombrado en último lugar, es el de 15 de septiembre de 1559, para elección de rector, elección que se hacía para un curso, como los consiliarios, pero parece que el procedimiento no estaba fijada en esta época, por lo que constan varios métodos. Así, el 8 de septiempre de 1558 los claustrales dieron facultad al rector saliente Bernardino de Carleval para que "*como rector y no como patrón, por esta vez sola, pudiese elegir conforme a su voluntad, rector y consiliarios hasta que determinasen otro modo más conveniente*". Eligió a Diego Pérez de Valdivia y como consiliarios al doctor Valentín Vélez, Hernando de Herrera, maestro Godino y maestro Baptista de Sarantes[137]. En 1559 se hizo por votación secreta de todos los claustrales, resultando elegido como rector el doctor Diego (Jacobo, como solía firmar) Pérez de Valdivia y como consiliarios Valentín Vélez, el doctor Hernando de Herrera, el maestro Godino, y el maestro Luis de Medina[138]. En el curso siguiente, claustro de 8.10.1560, también eligieron al rector por votación secreta de todos los claustrales, siendo elegido el doctor Valentín Vélez de Mendoza[139].

Al comienzo del curso siguiente, el 9.09.1561 eligieron rector en un claustro general compuesto por el rector y otros 12 claustrales que fueron llamados por su nombre al claustro. Antes, el doctor Diego Pérez dijo la misa del Espíritu Santo, por acuerdo del claustro para que se eligiese a la persona "*que nuestro Señor se oviese de servir y para más bien y provecho de la universidad*". Valentín Vélez pidio que no lo eligiesen a él, pues así se lo habían pedido algunos de los claustrales presentes y votaron hacer la elección ese día sin salir del claustro. El secretario repartió unas hojas con el nombre de todos los doctores y maestros para que cada uno tomase el nombre que le pareciese mejor en conciencia, y el secretario recogió en

[136] Archivo Universidad de Baeza, Libro de Cuentas 1547 a 1561**;** *Obras Completas del B. Mtro. Juan de Ávila. Edición crítica. Epistolario, escritos menores biografía,* introducciones, edición y notas del doctor don Luis SALA BALUST, BAC, Madrid 1952, Tomo 1, 138.

[137] Libro y Memorial del claustro, fol. 1.

[138] Asisten: Dr. Diego Pérez, Dr. Valentín Vélez de Mendoza, Dr. Hernando de Herrera, mº Godino, mº Ramírez de Molina, mº Diego de Ávila, mº Pedrochico de Haro, mº Baptista de Sarantes, mº Martín Ligero, mº Alonso Garçon, mº Luys de Medina, y el mº Alonso de Barçana. Libro y Memorial del claustro, fol. 5v.

[139] Libro y Memorial del claustro, fol. 8.

el bonete las papeletas, que fueron contadas por el maestro Soriano y el secretario, sin indicar el número de votos de cada uno, sino quién había obtenido mayor número. Resultó elegido el doctor Diego Pérez de Valdivia, a quién tomó juramento el maestro Juan de Medina "*para que usara bien y fielmente el dicho oficio*". Después todos los claustrales dieron su obediencia, el primero Valentín Vélez, como rector del año anterior. Fueron elegidos consiliarios: Pedrochico, Soriano, Juan de Córdoba, Diego de Ávila y Alonso Garzón, que aceptaron. Igualmente fueron elegidos "*tenedores del arca*" Diego Pérez, en cuanto rector, y Pedro Díaz de Soriano y Juan de Córdoba, como consiliarios más antiguos[140].

En el claustro de comienzo de curso, el 09.09.1562 decidieron que la elección de rector la hiciesen los dos patronos, el rector saliente y los dos consiliarios elegidos por el claustro a principio de curso para este cometido. No podían ser reelegidos ni el rector ni los consiliarios. Fue votado rector por unanimidad el maestro Hernán Núñez. Después todos los presentes eligieron por voto secreto a los dos consiliarios que al comienzo del curso siguiente elegirán al rector junto con los patronos y el rector saliente. Fueron elegidos Diego Pérez, y Luis de Medina. El doctor Carleval les recibió juramento sobre unos Evangelios[141].

En los dos cursos en que fue profesor, Barzana no asistió a todos los claustros, sino al 68 %, y en los primeros aparece en último lugar, quizás por ser de incorporación reciente[142]. El primer claustro en el que figura (nombrado en último lugar) es el del comienzo del curso 1559/60, y el último, es el del 30 de mayo de 1562, por lo que suponemos que con el final de ese curso dio por finalizada su carrera académica y se dedicó a la pastoral.

En la época en que estuvo Barzana en el claustro, los asuntos de gobierno que se trataron, y nos dan una imagen de las ocupaciones y preocupaciones de los profesores, fueron los siguientes:

Asuntos académicos: Licencia para que se provean los estudiantes del maestro Baptista de Sarvantes, desde el día de San Miguel para que se puedan graduar para San Andrés (20.09.1559)[143]. Elección de examinadores para

[140] Libro y Memorial del claustro, fol. 8v-9.

[141] Libro y Memorial del claustro, fol. 12.

[142] Sólo consta su presencia en los siguientes: 15.09.1559 (nombrado en último lugar), 28.09.1559 (nombrado en último lugar), 7.10.1559 (nombrado en último lugar), 9.11.1559 (nombrado en último lugar), 23.02.1560 (nombrado en último lugar), 8.10.1560, 9.09.1561, 18.09.1561, 10.10.1561, 20.10.1561, 6.11.1561, 3.12.1561, 20.01.1562, 16.02.1562, 30.05.1562.

[143] Libro y Memorial del claustro, fol. 6.

el curso del maestro Baptista (28.09.1559). Se le dé el grado de bachiller de Teología al maestro Melchor Hernández, acabado el tercer acto (15.10.1559). Grado de licenciado al maestro Pedro Nieto (12.11.1559). Sobre los estudiantes del doctor Diego Pérez (18.09.1561). Sobre conclusiones, y examen secreto (20.10.1561). Examinadores del curso del Dr. Diego Pérez: Doctor Herrera, maestro Luis de Medina, maestro Pedrochico y maestro Alonso Garzón examinen a cuarenta, y los maestros Alonso de Barçana y Diego de Ávila examinen los demás (6.11.1561).

Asuntos de personal: Permiso para no examinar este año a Pedrochico, por encontrarse de viaje (7.10.1559). Se matriculasen los catedráticos y jurasen obedecer al rector. Los catedráticos debían asistir a las conclusiones y los debates; no asistan sino a las conclusiones del jueves y no a las del sábado, y todos los demás maestros asistan a todos los actos públicos (10.10.1561). Fue nombrado Francisco de Herrera, arcediano de Jaén, como canciller todo el tiempo que allí estuviese (3.12.1561).

Asuntos económicos: Se le perdonan todos los derechos del bachiller en teología, al maestro Melchor Hernández, salvo los de los bedeles y secretario, y que se examine el sábado día de San Simón y Judas, y al "*maestro Alonso de Barçana le perdonaron los dichos rectores y consiliarios sus derechos y de el arca*" (15.10.1559). El secretario y bedel se repartan a medias los derechos del otro bedel, con la condición de que cuando hayan de salir a grados pusiesen otro bedel, pero no para las cosas de casa (29.10.1559). Que el rector tome cuenta cada año del arca y de los utensilios para la misa (9.11.1559). Escribir a Pedro Gutierrez para que devolviese los dineros que ganó irregularmente, y si no lo hace, se dara queja de él al vicario general para que lo castigue (23.02.1560). Eligieron a Luis de Medina distributario y depositario de los dineros del arca para que reparta según corresponde. En los grados de licenciado en artes no se dé de acompañamiento y ayuda al doctor y maestro más de un real (20.01.1562). Sobre el bedel, Bartolomé de Navarrete, al que se debía algún dinero. El bedel agradeció la merced y se obligó a servir como bedel y estar "*con su maça*" en todos los actos y grados que fuese menester solamente con que con ello se le dé "*los derechos que a el dho oficio están situados sin otro salario ni recompensa*" (16.02.1562). Que el bedel acudiese cada dia una vez por la mañana y otra por la tarde, "*a ver si es menester alguna cosa a el señor rector y proveer lo necesario para la gobernación de la casa, y que por este oficio le diesen dos ducados hasta en fin de junio del dho año que es el tiempo dos meses y mandaron al secretario se los diese de los derechos del arca*" (29.04.1562). Que la fiesta del santo sacramento en la parroquia de San

Pedro[144], se haga a costa del arca (30.05.1562). Se le "*soltasen los derechos del arca y de mº propio al bachiller gabriel de ávila atento a su pobreça*" (16.08.1562).

Asuntos de gobierno: Además de los claustros de principio de curso para elección del rector y consiliarios, elección de vicerrector (26.10.1559). En el claustro general del 23.02.1560 se trató un tema de **disciplina de los estudiantes**, muy significativo por cuanto muestra el ambiente:

> Los claustrales "*han sido informados de que muchos estudiantes de esta universidad juegan publicamente naypes y otros juegos prohibidos por el derecho y ansi mismo tienen tablaqerias[145] públicas en sus casas, y que de noche salen, en lugar de estudiar y exercitarse en buenas costumbres, con armas y hacen cosas de que los vezinos desta ciudad se agravian[146] de los estudiantes y en desacato del rector y claustro de la dicha universidad entran en ella con dagas y otras armas semejantes. Por tanto proveyendo lo que conviene al bien de la universidad mandaron que de aqui en adelante ningun estudiante ansi matriculado como no matriculado q oyere las leciones en la universidad no juegue ni tenga tablaqueria en su casa, ni entre en casa de juegos, ni se pare a mirar a los que juegan, y si supiese de estudiantes que hazen algo de esto lo venga a dezir; ni salga de noche con armas ni las meta en la dha universidad so pena, por el mismo hecho averiguado por el rector y claustro, sea escluso y no admitido a las lecciones e ingreso de la dha. universidad, y ansimismo no salga de noche con armas ni las meta en el colegio so la misma pena sobredicha, y las armas que metiera se las pueda quitar el rector por perdidas, el qual dho veto claustral se guarde como estatuto de la universidad, y para que venga en noticia de todos los estudiantes, mandaron los dhos señores se saque un traslado del autorizado del secretario y se les publique el primer dia de*

[144] Situada en la calle de su mismo nombre, junto al primitivo Alcázar, mandado derribar por los Reyes Católicos, y cercana a la desaparecida iglesia de Santa María del Alcázar, probablemente constituyó el punto urbano donde se asentó la primitiva población tras la reconquista. Tuvo culto como parroquia hasta mediados del S XIX. Hoy nos quedan el ábside y sus restos están utilizados como vivienda. Las primeras noticias de este templo nos las da el Padre Vilches que relata que al terminar la batalla de las Navas de Tolosa (1212), Alfonso VIII pone cerco a Baeza y Úbeda, encerrándose en una mezquita que luego será la iglesia de San Pedro.

[145] Tablajería: Vicio o costumbre de jugar en los tablajes. Tablaje: casa de juego.

[146] Manifestarse sentidos y quejosos.

lection en los generales y aulas de la dha. Universidad, y despues de leydo se tenga en lugar publico de la dha. Universidad". Firma Jacobo Pérez[147].

5. Discípulo de San Juan de Ávila

El grupo de discípulos de San Juan de Ávila formaba una escuela sin una regla estricta de vida en común. Los caracterizaba el afán apostólico, una vida austera, una misma espiritualidad y el liderazgo de San Juan de Ávila, sin que tuvieran que vivir en comunidad. Los biógrafos de Ávila dicen que el maestro contaba entre sus discípulos predilectos a Alonso de Barzana y no desaprovechaba la ocasión de formarlo en la virtud y comunicarle su fervoroso espíritu[148]. El *Menologio* manuscrito de 1632 nos dice que era Barzana "*uno de los primeros y más queridos discípulos del Maestro Juan de Ávila*". Luis Muñoz[149] mantiene el mismo contenido y el licenciado Martín Ruiz de Mesa, escribe que "*fue de los más fervorosos y queridos discípulos del santo Maestro Ávila el Padre Alonso de Bárcena [o Barzana], hombre de grandes prendas y talento; trájole el Santo Varón predicando por los pueblos de Andalucía, evangelizando el reino de los cielos, como a los más de sus discípulos*..."[150].

[147] Libro y Memorial del claustro, fol 7v.

[148] Guillermo FURLONG, S.I. Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional. *Estudios* 49 (1933) 450-459.

[149] Luis MUÑOZ, *Vida y Virtudes del Venerable varón el P. Maestro Juan de Ávila, predicador apostólico. Con algunos elogios de las virtudes y vidas de algunos de sus más principales discípulos, a costa de Bernardo Sierra, librero de la Puerta del Sol*, Madrid 1671, 95.

[150] *Vida y Obras del Venerable Maestro Juan de Ávila, predicador apostólico de Andalucía, y ahora nuevamente añadido y enmendado por el Licenciado Martín Ruiz de la Mesa, capellán del Consejo Real, dirigido al Señor Don Pedro Ulloa Golfín, Caballero de la Orden de Alcántara del Consejo Real de Castilla, En Madrid por Antonio González de los Reyes*, Año 1674 Libro 2º, Cap. 10. Ver también Obras del Venerable Maestro Juan de Ávila, clérigo, apóstol del ándalucía. Colección general de todos sus escritos. A expensas de don Thomas francisco de Aoiz. Dedicadas al ilustrissimo señor d. Diego de Rojas y Contreras, Obispo de Cartagena, Governador del Real, y Supremo Consejo de Castilla. En Madrid, por Andrés Ortega, Calle de las Infantas, esquiná á la de S. Bartholomé. Año de 1759, 331-332; José FERNÁNDEZ MONTAÑA, El Venerable Maestro Juan de Ávila, Madrid 1889, 30; Nueva Edición de las obras del Beato Juan de Ávila, Madrid 1901, 441-442; Obras Completas del B. Mtro. Juan de Ávila. Edición crítica. Epistolario, escritos menores biografía, introducciones, edición y notas del doctor don Luis SALA BALUST, BAC, Madrid 1952, Tomo 1, 145-146; también indica su relación de discípulo en San Juan de Ávila, Obras Completas. Nueva edición crítica, por Luis Sala Balust y Francisco Martín Fernández, BAC, Madrid 2000.

También indican este dato los historiadores locales de Baeza y Jaén[151] y los historiadores jesuitas, incluso el hagiógrafo Juan de Santibáñez lo hace discípulo desde pequeño, "*casi desde que abrió los ojos*"[152]. Varios testigos del proceso de beatificación de Juan de Ávila en 1624 refieren los discípulos del maestro relacionados con la universidad de Baeza, si bien alguno hace mártir a nuestro Barzana, por ejemplo:

> "*Y deseosos de aprovechar en la virtud y acrecentar el aprovechamiento de las Almas, sin que tratasen de pretender dignidades, puestos ni rentas algunas, particularmente han florecido en virtud y en letras y santidad en esta Ciudad el dicho Doctor Bernardino de Carleval, su tío [del declarante], Doctor Diego Pérez de Valdivia, Doctor Bárzena, que padeció martirio en las Indias por la predicación de Santa Fee Católica. Doctor Hojeda, Doctor Panduro* [...]"[153].

Semejante mención, de persona que se aprovechó de la predicación de Ávila, hace el presbítero Juan Salcedo: "*Y en particular el Venerable Padre Maestro Bárzena, que se fue a las Indias a predicar la Fee Católica, habiendo primero héchose Religioso de la Compañía de Jesús*"[154]. También el bachiller Bernardino de Rus Calatrava: "*A la vigésima sexta pregunta dijo que ha oído decir a las personas referidas que el dicho siervo de Dios trató muchas paces en esta Ciudad de Baeza y que fue Patrono de las Escuelas de ella, en las quales han resultado muchos efectos del servicio de Dios nuestro Señor porque en ella ha habido personas de mucha virtud y //1255v// Letras, particularmente el Maestro Bárzena, que ha oído decir que fue a las Indias a predicar la fee de Jesu Christo,…*".[155]

Ávila creó un centro misional en el Alcázar Viejo de Córdoba, en el verano de 1546 donde llegó a tener más de 24 compañeros, quizás como principio de una orden religiosa que quería fundar, donde residió Ávila unos ocho o nueve

[151] Por ejemplo: Francisco de TORRES, S. J., 162; Manuel CABALLERO VENZALÁ, 206-208.

[152] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía" 146v.

[153] Declaración del Licenciado Alonso Díaz Reyes Carleval, sobrino del doctor Bernardino de Carleval, en la ciudad de Baeza, 12.09.1624. José Luis MARTÍNEZ GIL, *Proceso de beatificación del maestro Juan de Ávila,* BAC, Madrid 2004, 734.

[154] Declaración del Maestro Juan Salzedo, presbítero, en la ciudad de Baeza, 17.09.1624. José Luis MARTÍNEZ GIL, 745.

[155] Declaración del Bachiller Bernardino de Rus Calatrava, presbítero, en la ciudad de Baeza, 18.09.1624. José Luis MARTÍNEZ GIL, 749.

años hasta que en 1555 se trasladó a Montilla. No sabemos si cuando Barzana fue a Córdoba antes de 1565 aún existía ese centro y si pudo integrarse en él de alguna manera ya que tenía la carga familiar de su madre y hermanos, o su relación era más personal y directa con el maestro, independientemente de donde viviera y realizara su apostolado. El hermano jesuita Sebastián de Escabias expresamente lo incluye en ese colegio en su declaración en el proceso de beatificación del maestro Ávila en Jaén, según los datos que le había proporcionado Alonso de Molina, presbítero de Córdoba, uno de los primeros discípulos del Maestro Ávila: "*Y para mayor aumento dél, en la ciudad de Córdoba hizo junta de más de veinte y cuatro sacerdotes, muy doctos y santos, como fueron el doctor Gonzalo Gómez, el P. Diego de Guzmán, hijo del conde de Bailen, y el P. Barajas, y el P. Barzana, y los dos hermanos Carlovales, y otros dos hermanos los doctores Duartes [sic], y el P. Alonso de Molina, v el P. Centenares, y otros munchos [...] que todos se congregaron para leer cátedras y predicar en todas ciencias, y con ello atraer a el servicio de Dios N. S. munchas almas*».[156]

Hemos visto que, probablemente, Barzana entró primero en contacto con los discípulos avilistas de la universidad de Baeza y no sabemos cuándo contactó personalmente con el maestro ni cómo fue ese contacto. Sabemos que Ávila le difirió el ingreso en la Compañía, por las cargas familiares, y lo guiaba espiritualmente y que lo envió a misionar a distintos pueblos de Andalucía. Un relato edificante se contaba de él en relación con San Juan de Ávila, narrado por la Historia anónima[157] y ampliada por Santibáñez:

> "*Otra cosa sucedio a nuestro Barzana estando en la villa de Priego ocupado en sus ministerios de confesar y predicar por la direccion y orden de su adalid y padre el maestro Ávila, que en sus ojos como piedra de toque muestra los altos quilates de una santidad de verdad grande, que echa el sello a sus virtudes, que nos obliga a hazer gran concepto y a esperar de esta sacerdote, aún seglar, que quando religioso alcançara de el demonio ilustrissimo triunfo, pues viviendo ahora consigo y con el siglo, joven de gallardos brios, alcança de si tan ilustre victoria. Hallabase perplexo en la resolucion de cierto caso, que deseó mucho comunicar con su querido maestro. Pidiole liçencia para llegar a Montilla a le comunicar aquel negoçio. Concediósela. Vino. Bien se trasluçe, con*

[156] Proceso de Jaén, declaración de Sebastián de Escabias, S. I., f.. 1138. José Luis MARTÍNEZ GIL, 676.

[157] ANÓNIMO (1600), 204-214.

qué alboroço de su espíritu, con qué deseos de ver a su maestro, y comunicar boca a boca las cosas de su conciencia, caminaria Barzana aquellas siete leguas[158], que dista Priego de Montilla. Llegó a su casa, a su aposento, y hecha la cortesía va a arrojarse a sus //148// braços como la Magadlena a los pies de Cristo resucitado. Pero el maestro Ávila, sin oirle palabra, en viéndole le despachó con estas Vaiase v.m. con nuestro Señor a su oficio. Y despídese Barzana del lado del sabio, sereno el rostro, satisfecho en su conciencia, puntual en su obediencia y sin hablar mas palabra se sale de su aposento, se vuelve a Priego y continua con su sancta ocupación. Estraño suçeso. Y si discursos prestan algo, parece quiso el sancto maestro Ávila hazer una real prueba de la virtud eroica del amado discipulo: ver de experiencia y conoçeer con argumento irrefutable, qué caudal tenía el maestro Barzana para ser religioso. Picava ia en esto y sentía en si los golpes del divino llamamiento; a Cristo colgado de las aldavas, la cabeça llena de roçio y llamando a el coraçon para que se abriera la puerta[159]. Avían ia de esto hablado los dos algunas vezes. Eran vehementes los impulsos que sentía Barzana para entrar en la Compañía de Jesús. No menos estaba inclinado el santo maestro a las conveniencias de que executase esta resoluçion, mas antes de aconsejarle quiso tomar espaçio para tratar con Dios el negoçio. Quando vio tan çiega y puntual obediençia en su querido discipulo, no dudo en que seria mui a propósito Barzana para ser en esta sancta religión un apostol. Y quiça le reveló el çielo que vendria este su discipulo a ser el que executaría en las Indias los deseos tan eçendidos que tuvo el maestro y sus grandes llamamientos para ir a emplearse en la conversion de aquella inculta gentilidad"[160].

Barzana, a su vez, fue guía espiritual de algunos que después entraron en la Compañía. Uno de ellos fue el P. Juan Jerónimo[161] (1545-1605), cuyos

[158] Tomando la medida de la legua castellana (4,19 km) serían unos 29 km, pero en realidad está a unos 50 km.

[159] Lope de Vega: ¿Qué tengo yo, que mi amistad procuras? / ¿Qué interés se te sigue, Jesús mío,/ que a mi puerta, cubierto de rocío, / pasas las noches del invierno oscuras?...

[160] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía"147v-148.

[161] Juan Jerónimo. De origen converso, nació 8 julio 1545, Cabra (Córdoba); ingresó 8 julio 1562, Granada; ordenado 1570; últimos votos 25 febrero 1578; murió 1 julio 1605, Sevilla.

padres lo habían enviado a Baeza, donde trató con Barzana, que era profesor, quien "*le instruyó en la manera de tener oración mental i tomó tan bien la lección que desde entonçes gastó cada día dos oras en ella; una a la mañana , otra a la tarde*". El 8 de julio de 1562 ingresó en la Compañía en Granada[162] y Barzana le escribió al menos una carta desde América.

6. Ministerios

Antes de acabar los estudios en 1558 ya había comenzado a tener ministerios, como él mismo decía en la carta de 1566 a Francisco de Borja: "*Aunque no pude rebolver sobre los estudios por començar a predicar de poco más de beinte y quatro años*", es decir hacia 1554, pidiendo permiso a las autoridades de la universidad de Baeza, "*en el qual exercicio y en confessar gasté onze o doze años hasta entrar en la Compañía*", lo que repite en otro lugar: "*Antes que entrasse en la Compañía avia predicado mas diez años*"[163]. Este mismo dato aporta Juan Baptista: Durante dos años, acabados los estudios "*començo los dias de fiesta a ir por las calles con un Xpto. en la mano, y otras veçes el mesmo tocando una campanilla, y a los niños instruia en la docrina xptiana., allegando grande concurso de g[en]te a los quales haçia platicas spirituales y maravillosas. Oianle siempre con mucho aplauso y provecho de todos*"[164]. Y Santibáñez recoge esa tradición: "*Era de los primeros que salían a las plaças a enseñar la santa doctrina, y en misiones por los lugares de Andalucía, en que se exerçitaba el venerable maestro Ávila, y exercitava a sus discípulos*" [165].

Una de las poblaciones a las que acudía frecuentemente era Iznatoraf (Jaén). La primera vez que viajó allí tenía 24 años (hacia 1554); se fue a la iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Asunción[166] y se instaló en un cuartillo por encima del sacristán, alimentándose de lo que la gente del pueblo le enviaba. Con permiso del prior P. Román, y del vicario Cristóbal Moreno daba pláticas "*y a pocas q^e^ hizo començo todo el pueblo, clerigos y legos a haçer particular mudança en costumbres y exerçiçios y el prior dejo de el*

[162] Martín de ROA, "Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Andalucía", Universidad de Granada. Sección manuscritos. Caja A 49. R. 30.774, cap. 23, fol. 105-106.

[163] ARSI, Hisp. 107, 51: Alonso de Barzana, Sevilla, 25.09.1567.

[164] Juan Baptista, Iznatoraf (Jaén) 18 diciembre 1608, ARSI, Hist. Soc. 177 tomo 2, ff. 309-310 "Vocationes Illustres".

[165] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 146v.

[166] Se trata del edificio anterior, la antigua mezquita. La iglesia actual se construyó entre 1583 y 1591.

todo á Adan el viejo y vestirse de el nuebo; y el con muchos de el pueblo ansi hombres como mugeres davan en exerçiçios de muncha or[a]c[i]on. mortificazion, charidad y recogm[ien]to con la nueba vocazion". Un tío de Juan Baptista, llamado Pedro Mulos le insistió para que se trasladase a su casa "*donde le tuvo y regaló como a hijo y muncho mas*".

En este tiempo se ordenó de presbítero, y Pedro Mulos le ofreció lo que necesitaba para los gastos que ello conllevaba, con mucha generosidad, incluso le dio "*cabalgadura y mozo para ir a granada qe alla se ordeno con reverendas*"[167]. El año de ordenación parece ser el de 1555, que es el que asumen el editor de *Monumenta Peruana* Antonio Egaña[168], Hugo Storni y el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Aunque era sacerdote de la diócesis de Jaén[169], fue a ordenarse a Granada, según el testimonio de Juan Baptista[170], ya que "*por este tiempo, como consta de escrituras, estaba ya vaco este obispado de Jaén por promoción de su obispo el cardenal Dn. Pedro Pacheco al obispado de Sigüenza*"[171]. El cardenal Pedro Pacheco de Villena fue obispo

[167] Antes de ordenarse los aspirantes tenían que acreditar los conocimientos mínimos en un examen ante el provisor y los examinadores sinodales, consiguiendo reverendas, que son Cartas dimisorias en las cuales un obispo o prelado da facultad a su súbdito para recibir órdenes de otro.

[168] *Monumenta Peruana (1565-1604),* editada por Antonio Egaña, 8 volumenes, Instituto Historico Societis Iesu, Roma 1954-1981, tomo 1 (1954), 84.

[169] Juan de la Plaza, Cuzco 12 diciembre 1576·ARSI, FG 1488/2/2 (antes Coll. 115). *Monumenta Peruana* II, 111ss.

[170] Tampoco hemos podido comprobar fehacientemente el lugar y fecha de la ordenación, pues en los distintos archivos diocesanos consultados no hay documentación. En el **Archivo Diocesano de Jaén** no hay nada de Barzana, ni hay expedientes sacerdotales de esos años, pues los que se conservan son posteriores, según comunicación del archivero, actual deán y vicario general, D. Francisco Juan Martínez Rojas, al sacerdote D. Francisco Javier Díaz Lorite. En el **Archivo Histórico Diocesano de Granada,** la archivera D.ª Inmaculada Bertos Maldonado, comunicó al presbítero D. Francisco Javier Martínez Medina que el primer expediente de órdenes sacerdotales que contiene es de 1578 con el Arzobispo Juan Méndez de Salvatierra. En el **Archivo diocesano de Córdoba** se perdió gran parte de su contenido en el incendio del palacio episcopal de 1745 y sólo hay algunos expedientes de órdenes (unos 10) entre 1552-1575, pero entre ellos no hay ningún Barzana, según consulta realizada por el historiador cordobés D. Juan Aranda Doncel. En el **Archivo diocesano de Cuenca,** entre expedientes sacerdotales de esa época no figura Alonso de Barzana, según información del Archivero diocesano D. Marcelino Angulo García. En el **Archivo diocesano de Toledo**, entre los expedientes de órdenes del siglo XVI no se conserva ninguno sobre Barzana, según información del archivero D. Miguel Ángel Dionisio Vivas.

[171] Francisco DE RUS PUERTA, *"*Obispos de Jaén - Segunda parte de la Historia Eclesiástica de este Reino y Obispado. Tomo II" 1640. BNE, Ms 5582, 59. Indica esta circunstancia después de referir la muerte de Juana I de Castilla que ocurrió el 12 de abril de 1555, pero en realidad

de Jaén de 9 junio 1545 a 30 abril 1554, pero estuvo ausente de la diócesis, gobernada por el canónigo Gabriel Guevara, y tuvo como auxiliar en los actos pontificales al canónigo Cristobal de Arquellada, obispo titular de Belén, desde el 4 de julio de 1550 hasta 1558, en que fue nombrado obispo auxiliar de Sigüenza. No hubo obispo en Jaén desde el 30 abril de 1554, fecha en que Pachecho fue nombrado obispo de Sigüenza y en 1555 pasó a Roma, y hasta el 17 de julio de 1555 no fue nombrado sucesor el nuevo obispo Diego Tavera Ponce de León, que aún tardaría un tiempo en incorporarse a la diócesis.

En Granada debió recibir las órdenes sagradas de manos del arzobispo tridentino D. Pedro Guerrero (1501-1546-1576), que había compartido aulas universitarias con el maestro Ávila, quien redactará dos *Memoriales* que el arzobispo granadino presentará en Trento[172]. También fue este arzobispo quien llevó a los jesuitas a la ciudad de la Alhambra en 1554.

Durante los intersticios, o tiempos que hay que dejar entre unas órdenes y las superiores, predicaba en el altar de la iglesia de Iznatoraf los días de fiesta, sentado en una silla, y por la noche, en los escalones de la plaza para compensar las superficialidades que había dicho en esa misma plaza siendo niño o muchacho "*y ansi dicen q^e^ deçia aqui ofendi a mi s^or^ Jesu christo, aqui le e de alavar con palabras a estas equivalentes o mejores, y con grandiss[im]^o^ fervor y aprovecham[ien]^to^".*

Ordenado ya de sacerdote, se dedicó a los ministerios de tal manera que "*muy pronto mereció gozar de gran estimación como orador sagrado y mayor aún como virtuoso*" según afirma Torres Saldamando[173]. Pero hacia 1558, "*mi salud por los demasiados trabajos con próximos a los veintiocho años se agotó quasi del todo, y ansí biví algunos años*", decía en la carta de 1566.

Estando en Iznatoraf le ocurrió un episodio traumático, en agosto de 1555 ó 1556, pues recibió una fuerte paliza por convencer a una señora para que reparara el falso testimonio que había levantado contra otra, según nos narra el testigo Juan Baptista: Isabel Pérez, resentida con otra vecina, *"sembró con artifiçio sutil un rumor y falso testim[oni]^o^ contra ella, y es el testimonio q^e^ avia sido y era alcagueta, y tercera[174] de uno Joan de iruela, en un caso feo de liviandad de que avia mucho escándalo en el pueblo, y mas de la q^e^ se tenia*

quedaba vacante con la promoción del cardenal al obispado a Sigüenza el 30 abril 1554.

[172] Carmen HERREROS GONZÁLEZ y M.ª Carmen SANTAPAU PASTOR, "La formación del arzobispo granadino Pedro Guerrero en el siglo XVI: teología y humanismo", *Berceo* 163 (2012), pp. 101-264; IDEM, *Pedro Guerrero: vida y obra de un ilustre riojano del siglo XVI*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2012.

[173] SALDAMANDO, *o.c.* p. 32; Guillermo FURLONG, S.I. Alonso Barzana S.J., 450-459.

[174] Tercera: alcahuete (persona que concierta una relación amorosa).

por terçera, q^e^ por tal todos le tenian". Isabel oyó un sermón de Barzana y, acabado, acudió a él muy compungida, pidiéndole ayuda para reparar el daño. Barzana le indico que se confesase y comulgase y en un día de fiesta principal restituyese la fama que había quitado, según instrucciones que le dio. Así en la misa mayor, después del ofertorio se puso en las gradas del presbiterio *"deribando el manto, y con grandiss[im]^a^ admiraçion de el auditorio"* reconoció la difamación que había hecho y declaró inocente a la difamada, a quien pidió perdón. Barzana prosiguió desde el pulpito una breve amonestación donde alabó tanto el valor de la penitente y su enmienda que la dejó en mejor estima de la que tenía antes.

Pero Lucas González, tío de Isabel Pérez, rico, poderoso y ambicioso, interpretó este acto como una humillación exagerada e innecesaria y de ello culpaba a Barzana, por lo que:

> *"Un dia de el mes de Agosto, q^e^ si estoy en ello, era anno 1555, o anno 1556, con animo diabólico, abiendo quitado a las cabalgaduras, q^e^ su moço traia cargadas de mies, los hazes, asio el cargador q^e^ suelen traer para este of[ici]^o^ y le vino a buscar a la ermita de S. Christoval*[175] *donde le hallo haçiendo oraçion que este era su prinçipal y mas continuo // exerçiçio q[uan]^do^ no se ocupava en predicar o confesar por la salud de las al[m]as, y con hallarle tan bien ocupado la salutazion q^e^ le hiço fue con un palo dandole muchos, y diçiendo a travajar bellacos q^e^ io tengo 6000 ducados y mirad qual bengo y vos os estais a la sombra, y a esto la resistençia suia fue con muncha alegria deçir sea por amor de Dios, y lucas G[onzále]^z^ dandole palos deçia pues por amor de Dios os doy [y]o hasta que le dejo mui maltratado y un braço quebrado por dos p[ar]^tes^, a lo menos desconçertado. A el salir de la hermita estava sentado un buen h[ombr]^e^ llamado Parra, y diçiendole tambien benis vos a estar con el alumbrado?, y descargandole tambien tieso 4 palos le dijo lo q^e^ a el m[aestr]^o^ a travajar bellacos. Luego el rumor llego a el lugar y acudi yo a ver q^e^ le avia suçedido a el m[aestro]^o^ Barçena y vidome ir el dcho Lucas gonçalez, y dijome veni aca christiano de campanilla mirad qual viene este cargador de dar palos a v[uest]ro.*

[175] Actualmente solo existe en Iznatoraf la ermita del Cristo de la Vera Cruz, del siglo XVII, y no hay memoria de la de San Cristóbal. La "histórica Ermita de San Cristóbal" aparece citada en Mariano SANJUÁN MORENO, "El fuero de Iznatoraf", *Don Lope de Sosa* 1 (1913), 4-7. Es probable que fuese alguna capillita en la última curva del camino de subida al pueblo, conocida actualmente como "revuelta de San Cristóbal".

s^or^ y llevaba el garrote cascado. Yo como ni ahora ni entonçes estoi dispuesto para tanta m[erced]^d^ me desvie y guarde de el, y luego acudio g[ent]^te^ a la hermita y della le llevaron entre dos sustentandole de los braços y del cuerpo como mejor pudieron. Traieronle en casa de Andres gomez q^e^ v[uestra]. m[erce]^d^ conoceria junto de S^t^ joseph[176], hombre recogido y amigo suio, donde le curaron, y de alli le traieron a casa de el dcho P[edr]^o^ de los mulos donde conbalecio.

El Vicario procedio c[ontr]^a^ Lucas g^z^ por el sacrilegio y hiço grandes diligençias entre otras fue un dia a su casa[177] estando io pres[ente]. y le dijo q^e^ si queria pedir a el dcho Lucas gonçalez alguna cosa, y respondio con su acostumbrada modestia q^e^ ninguna cosa, lo qual se le hizo mui nuevo a el vicario y le dijo pues no le dio á v[uestra]. m[erce]^d^ de palos? Respondiolo si, s[eñ]^or^, mas no ve v[uestra]. m[erce]^d^ q^e^ les mereçia io, pues deviendolo como lo devo ¿que le e de pedir? El vicario repetia, pues ¿como dice vuestra] m[erce]^d^, una cosa como esa? Ya q^e^ ansi lo quiere advierto q^e^ tiene m[adr]^e^ y herm[an]^os^ pobres, y se servira Ntro. S^or^ en q^e^ este se castigue y ellas sean socorridas; denos mill ducados pues está rico. Respondio admirandose estas palabras: Jesus S^or^, y ¡dineros por palos! yo no e de pedir cosa alguna. V[uestra] m[erce]^d^ haga lo q^e^ fuere servido, y con esto se fue. Quedamos el m[aestr]^o^ barçena y io solos en su aposento, y alçó los ojos a un cruçifijo, y juntam[en]^te^ se dejo caer de rodillas y las manos puestas en alto dijo con gra[n]de fervor y vivaçidad de fe: S^or^ mio, Vos en una cruz por mi y io, dineros por palos. A[r]rastrado y hecho piezas por las calles me vea yo por v[uest]ro. Amor. Y en este coloquio gasto buen espaçio.

Lucas g[onzále]^z^ se avia recogido[178] al monasterio de S^t^ Joseph, y estando alli un dia, sin saverlo, el m[aestr]^o^ barçena entro a la

[176] Monasterio bajo la advocación de San José fundado en 1540 por el dominico fray Domingo de Baltanás y Mexía (Villanueva del Arzobispo, jaén, 1488 - Alcalá de los Gacules, Cádiz, 1560).

[177] A la casa de Pedro de las Mulas, donde residía Barzana.

[178] Referencia al asilo o acogimiento en sagrado, una de las "instituciones de clemencia" del derecho penal castellano, por la cual cualquier perseguido por la justicia podía acogerse a la protección de iglesias y monasterios. Se basaba en el concepto jurídico de que cualquier oprimido por las leyes de su país podía ser protegido por otra autoridad, fuese civil o religiosa, y derivaba de la antigua costumbre de la hospitalidad. El asilado pasaba a la cárcel del obispado, y se abría procedimiento para que un juez eclesiástico decidiera si existía derecho de asilo.

> *Ygl[les]ia. y encontróse con el, y conoçiendolo se postro de alto delante de el humillandose y pidiendole perdon, y Lucas g[onzále]z tambien se humillo aiudándole a levantar y rogándole no hiçiese aquello, y Barçena le asió la mano derecha y le besó con muncha alegria diçiendo glorificada vea yo, y honrada en la gloria eterna, mano qe tanto bien me a hecho, con un afecto amoroso y apaçible en qe mostró ser verdadero corazón y charidad sus palabras. Todo lo dcho es verdad y muncho qe se queda por deçir que no sabré. Pareçe que oigo a este siervo de Dios deçir lo que S[an]t Reginaldo[179] compañero de S[an]t Domingo, y fue qe contando a un su amigo los travajos qe avia pasado, y aspereças que avia hecho, dijo: Çierto que en q[uan]to e andado y padeçido no e hecho nada porque a sido tanta la dulçura y consuelo que ntro. Sor me a dado que de todo ello no e sentido pena alguna"*[180].

Para la mentalidad de la época, el delito de Lucas González no podía quedar impune, por lo que pocos días después

> *"un criado suio en su propia eredad le dio tantos palos qe quebrantado caio en el suelo, y en efecto le matara si no lo estorvara otro moço suio que a el tiempo qe le iva a dar con el peto de un açadon en la cabeça le dio un empellon y hizo perder el golpe clavando la caperuza q asio de el dcho. Lucas gz y todo el peto en la tierra, y en esto le dejo y se huio. Todo el commun, conoçida la condiçion y fausto de lucas gonçalez, entendio qe avia de destruir a el agresor, pero suçedio de otra manera que él con muncho conocimiento siempre dijo qe como seguiria el a Melchor Rodriguez, su criado qe le apaleo, pues el avia hecho otro tanto, tan injustamte con el siervo de Dios, y esta fue su acusaçion y querella sin haçer otra diligencia alguna. Y lo qe mas es qe estando mui contento, y otorgado con una donçella, Lucas gz, que él deseo muncho, Joan de lucas su sobrino, hijo de su propio herm[an]o, sobre çierta contienda, le dio una cuchillada en la cabeça de qe murió".*

En su momento se recogió el testimonio y certificación de este episodio: "*Remitome a el testimo y certificazion qe V mds tienen en esto*". Su eco, con el

[179] San Reginaldo (1180-París, 1220) fue canónigo de la catedral de Orléans y profesor de Derecho canónico en la universidad de París. En Roma ingresó en la orden dominica.

[180] Juan Baptista, Iznatoraf (Jaén) 18 diciembre 1608, ARSI, Hist. Soc. 177 tomo 2, ff. 309-310 "Vocationes Illustres". El subrayado es nuestro, para facilitar la lectura.

tiempo, adquirió carácter casi mítico, como muestran la Historia anónima[181], y la versión más ampliada de Santibáñez:

> *"En una de aquellas misiones (estrenos de su exerçiçio y gloria de su apostolico zelo) predicava el santo ombre en Iznatorafe, noble villa i de las siete que comprehende el adelantamiento de Caçorla[182], algunas seis leguas[183] de Baeza, predicó un dia y con tanta fuerça de espíritu contra algunos escándalos públicos (achaques de que no se libran aún las aldeas más cortas), uno de los más poderosos de aquel lugar se sintió herido de el golpe que en común amenaçó a todos y no específico a alguno (son pellizcos estos de la propia conciencia que nunca cesa de ladrar contra el dueño), y como si en la cara le uviere el predicador señalado la afrenta, se dio por cargado, y furioso se fue a aconsejar con las leyes de el duelo[184]. Mal aconsejado (que siempre son pésimos consultores la ira, el desseo, ira et cupiditas consultores pessimi), esperóle al salir de la iglesia en la plaça que continúa con ella. Quando la más de la gente salía, y entre ellos Barzana, a quien como de santo besavan la mano, el mezquino ombre ciego con la pasion se arrojó a el predicador y le dio una buelta de palos. Él entonçes hincandose de rodillas y serenando el rostro se ofrecio prompto a recibir estos y otros maiores castigos, como si fuera ángel el que lo hería y executava algún mandato de el supremo Señor. Oh paciencia de apostol!*
>
> *Tan rara paçiençia envuelta en benignidad, como milagro veneraron todos y celebraron con lagrimas acclamando santo a el nuevo predicador. La justiçia echo mano al delinquente y metio*

[181] ANÓNIMO (1600), 204-214.

[182] El Adelantamiento de Cazorla es un señorío que Fernando III de Castilla concedió al Arzobispado de Toledo, en 1231, para implicarlo en la conquista del Reino de Granada. Había 6 poblaciones principales, que servían de centro y apoyo a un buen número de fortalezas, atalayas o torres ópticas y castillos rurales: Cazorla, La Iruela, Villacarrillo, Iznatoraf, Villanueva del Arzobispo y Sorihuela del Guadalimar. En una primera época, también se incluyó la ciudad de Quesada, que fue un tiempo su capital, aunque más tarde se transfirió al concejo de Úbeda en 1331.

[183] Tomando la medida de la legua castellana (4,19 km), serían unos 25 km, pero en realidad está a unos 46 km.

[184] Cfr. Claude CHAUCHADIS, "Libro y leyes del duelo en el Siglo de Oro", *Criticón* 39 (1987) 77-113.

> *en la carçel con grandes açeros*[185] *de exequtar en él // un gran castigo. Tomó Barzana a su cargo defenderle. No se recogio a su posada; no comió; no descansó, hasta que con efecto sacó de prisiones i dejó libre con los suyos en su casa a el delinquente, a quien él amava y tenia en lugar de su bienhechor. En esta quenta lo tuvo siempre. Con todo, la justicia de el çielo no quiso quedase sin público escarmiento tan bárbara crueza. Salió aquel ombre pocas oras después a trillar una parva que tenía en las eras. Regía el por su mano una cobra*[186] *de ieguas i por descuido suio o permissión divina, tanto se enredó el cordel a el braço derecho que alborotándose las ieguas y disparando con no sé qué ocasión arrastraron a el dueño y le trillaron aquel braço, sacrílego instrumento de la enorme maldad. Tan cerca va el castigo a la culpa, que pisa sobre sus huellas, aun calientes, de el furor. Mas, qué avía de hazer el altisimo (patiens, redditor, sufrido pero castigador) viendose lastimado en las niñas de sus ojos, ultrajado su sacerdote y herido su fiel ministro? Vea ahora el mundo como estos devrian ser acatados.*"[187]

Superado el incidente y la convalecencia, continuó con sus ministerios. El contenido de su predicación era siempre alabar las virtudes y reprender los vicios, amenazando con las penas eternas a los pecadores, y prometiendo el premio a los buenos, "*y como el fruto era tanto, no pudo el enemigo de el genero hum[an]º sufrir tan grande aprovecham[mien]to y ansi le busco muchas ocasiones bien apretadas y penosas*". Después de 1558, cuando ya era maestro en Artes, por celos o incomprensión, algunos miembros del cabildo y algunos eclesiásticos empezaron a contradecirlo, tanto estando ausente como presente, acusándolo incluso de ministro del anticristo *"pues en tan poco tiempo avia causado tanta novedad y rebolucion en todo el pueblo"*. Él se defendía aduciendo que lo que predicaba lo decía en público, por lo que se podía saber si eso era acorde con el Evangelio. El vicario se enfadó tanto que le mandó que no hablase en público ni predicase, so pena de excomunión, a lo que Barzana obedeció sin rechistar hasta que el vicario por su cuenta lo volvió a autorizar a predicar, *"salvo qe no avia de ser en silla sino en pie, lo qual él hizo sin exçeder en cosa de lo qe le ordenaron"*. El vicario, estando ausente Barzana, reprochaba a los feligreses que fueran tras él, como una novelería,

[185] Acero: Ánimo, brío, denuedo, resolución.

[186] Cierto número de yeguas enlazadas y amaestradas para la trilla.

[187] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 147.

hasta que *"le reconoçio y se postró a sus pies, y le pidio rogase a ntro. S^or^ por él, cuia m[a]g[esta]^d^ entendia estar mui ofendida por aver inpugnado tanto tiempo y tantas vezes a su divina verdad"*. El vicario aceptó hacer una mortificación que Barzana le propondría: después de un sermón de Barzana hizo una exhortación sobre la mala actitud del vicario que había impedido y contradicho su predicación, anunciando que el mismo vicario se levantaría y reconocería su mal comportamiento, prometiendo cambiar en lo sucesivo. Invitado por Barzana, el vicario se levantó y quitó el bonete descubriendo su cabeza y puesto en pie comenzó a querer hablar sin poder hacerlo por las lágrimas, a las que siguieron las de Barzana y gran parte del auditorio hasta que el predicador hizo una señal y se sosegaron, acabando el acto con *"dulçes palabras en alabanza de S[eñ]^or"^*.

De Iznatoraf marchó a Beas de Segura, con su madre y hermanos, donde permanecieron tres o cuatro años. Su hermano ejercía la medicina en Segura de la Sierra, y a él le pagaban 80 ducados al año por predicar en la iglesia mayor, si bien nunca fue capellán. Como siempre, "*haçia comedias, dançaș y entremeses en fiestas prinçipales; coplas y romançes, y octavas q^e^ todo servia de verdadero sermón"*. En este tiempo sentía *"de contino grandss[im]^as^ ansias de ser mártir*".

El maestro Juan de Cisneros, en su declaración en el proceso de beatificación de Juan de Ávila de Baeza (1624) narra otra paliza en Beas de Segura, pero es probable que se trate de una elaboración de los ecos de la que ya había recibido en Iznatoraf:

> *"Yendo de la Universidad de esta ciudad [Baeza] a la villa de Beas a una misión el siervo de Dios doctor Barzana [en el texto impreso: Barrana], que dicho tiene murió Mártir, llegó un hombre a decir que le confesase; y tenían costumbre estos padres de preguntar primero cuántas eran las personas divinas, y el dicho hombre se enfadó de la pregunta y no quiso confesar. Y viniéndose el dicho doctor de la misión a esta ciudad, le salieron al camino cuatro hombres y le dieron de palos, diciendole: Irregular, ¿no sabemos aquí cuántas son las personas divinas? que son cuatro. Y él dijo con mucha modestia que porque saliesen de aquel error//1226v// estaban bien dados los palos y les declaró el misterio de la Santísima Trinidad, con que quedaron confusos y arrepentidos. Y eso se publicó en la dichas escuelas*"[188].

[188] Proceso Baeza, ff. 1226v-1227r, declaración del Maestro Juan de Cisneros, en la ciudad de Baeza, 11.09.1624. José Luis MARTÍNEZ GIL, o.c., 729.

Decidió que su hermano dejase el oficio de médico en Segura de la Sierra, y desde Beas se fueron a Baeza donde predicó "*con muncha eficaçia y grande crédito en las escuelas, y toda la çiudad, y siempre procurando cómo accomodar su m[adr]ᵉ y herm[an]ᵒˢ para poder entrarse en la compañia de el nomb[r]e de Jesus*".

Durante un tiempo vivieron en Jaén donde una señora

> "*prinçipal rica y hermosa de grande familia començo a seguir su doctrina hasta qᵉ a el le pareçio qᵉ le amava mas de lo justo; començose a retirar, y no la q[u]ᵉria hablar sino solo en la igl[esi]a. con muncho recato; en efe[c]to pasó en amor corporal de p[ar]ᵗᵉ de ella ofreçiéndole persona, regalos y haçienda. Todo lo qual resistio y afeó como quien era, procurando desengañarle, y ella tan preçiada como neçia, viendo su firmeça y entereça le dijo: bien se echa de ver qᵉ sois moço pues no conoçeis la ocasion, y m[erce]ᵈ qᵉ Ntro. Sᵒʳ os ofreçe, y con esto le libro Dios*".

De allí pasaron al obispado de Córdoba donde el obispo le dio licencia para predicar y confesar en toda la diócesis. Estando en Priego, mantenía contacto periódico con el maestro Ávila, como ya narramos antes. Al cabo de un tiempo vacó un beneficio en Alcaudete[189] y el obispo se lo ofreció, pero él le pidió que se lo concediese a su hermano que ya estaba ordenado de sacerdote "*lo qual, anqᵉ con dificultad le alcanço porqᵉ el bachi[ller]. no era de tanta sufiçiençia*".

Así, ya la familia tenía su sustento, por lo que pidió a su hermano que cuidara a su madre y hermanas, y les dio su bendición, quedando libre para ingresar en la Compañía, lo que anhelaba hacía tiempo.

7. Vocación a la Compañía

Barzana pretendía la Compañía desde hacía mucho tiempo. Alcázar (1710) dice que desde los 22 años, hacia 1552[190]. Alegambe (1643) y Nieremberg

[189] Alcaudete es de la provincia y obispado de Jaén, y no de Córdoba. Este dato lo debio conocer el autor de la carta por terceros, por lo que es probable que se equivoque en el nombre. Podría aventurarse que se refiere a Cañete (de las Torres), con similar fonética, y que de aquí el P. Barzana marchara al noviciado, lo que explicaría que alguna fuente indique Cañete como su lugar de origen. Este cambio de nombre explicaría que el autor atribuya el ofrecimiento del beneficio al obispo de Córdoba.

[190] Bartolomé ALCÁZAR (1648-1721), *Chrono-historia de la Compañía de Jesus en la Provincia de Toledo y elogio de sus varones ilustres*, Década III, Año IX, Cap. V, § II (1569), Madrid, por Juan Garcia Infaçon, 1710, pp. 272-273

(1645) refieren que estuvo quince años "*solicitando entrar en la Compañía, con gran perseverancia, teniendo siempre oculto su intento, por que no se lo estorbasen sus parientes y amigos*"[191]. Techo (1680) indica que "*no ingresó antes por que, efecto de dificultades domésticas, los superiores le estorbaron el ingreso durante quince años*"[192].

Él mismo explica que la vocación a la Compañía la experimentó desde 1551 ó 1552 pero no pudo seguir la llamada, aconsejado por Ávila, dadas las cargas familiares que había asumido, una vez muerto su padre. Entonces, "*habiendo estudiado el curso de Artes*", sintió la vocación a la Compañía y lo animaron el Dr. Gaspar Loarte, el P. Diego de Guzmán[193], pensando irse ellos después también a ella[194], pero no llegó a ingresar por no haber ninguna casa de la Compañía en Andalucía, pues la primera no se abre hasta 1553, en Córdoba. Entonces pensó ir a otro sitio donde hubiera casa, pero el maestro Ávila le aconsejó que antes acabara todos sus estudios de Teología "*para que no tubiesse la Compañía que darme estudio*". No obstante, no quiso aceptar cura de almas, para estar libre para cuando llegase el momento de hacerse jesuita[195]. Es decir, si no entró antes fue, porque "*me a sido estorvado con causas temporales y spirituales quasi necessarias por los que me an aconsejado*"[196]. En julio de 1567 lo desarrolla: "*Pero los años se cumplieron y aquel Señor cuyos juizios son incomprehensibles rebolvio de tal manera los negocios con muerte de mi padre, con carga de madre y hermanas pobres, con, desde edad de beynte y quatro años (que avrá ya treze), estar ya todo ocupado en querer ganar a los otros, que (sin ser en mi mano, regido lo más del tiempo por el*

[191] Juan Eusebio NIEREMBERG, *Honor del gran patriarca San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, en que se propone su vida y la de su discípulo el apóstol de las Indias S. Francisco Xavier. Con la milagrosa historia del admirable Padre Marcelo Mastrilli y las noticias de gran multitud de hijos de S. Ignacio, varones clarísimos en santidad, doctrina, trabajos y obras maravillosas en servicio de la Iglesia, en Madrid, por María Quiñones*, 1645, 489-491.

[192] Nicolás del TECHO (1611-1680), *Historia de la Provincia de Paraguay*, versión del texto latino por Manuel Serrano y Sanz, Tomo I, Madrid Librería y casa editorial A. de Uribe y Compañía. Asunción del Paraguay 1897, 248-249.

[193] Diego de Guzmán**,** era hijo de Rodrigo Ponce de León, primer conde de Bailén**.** Operario, catequista. Nació hacia 1522, en Sevilla; ingresó en enero 1552, Oñate (Guipúzcoa); ordenado sacerdote en 1546, probablemente Sevilla; últimos votos el 23 mayo 1560, Roma, Italia; murió el 8 mayo 1606, en Sevilla. Su ayo era Gaspar Loarte.

[194] Ambos ingresaron en Oñate, Guzmán en enero de 1552 y Loarte en enero de 1553.

[195] ARSI, Hisp 106, 156-157: Alonso de Barzana, Sevilla, 14.07.1567.

[196] ARSI, *Hisp. 103,* ff. 210-211v, *Monumenta Peruana*, 1, 83-85: Alonso de Barzana a Francisco de Borja, Sevilla, 26 de mayo 1566.

maduro consejo del P. Ávila) vine a cumplir estos deseos a los 15 años de sperarlos, a los 35 de mi vida ya cansado y caxcado de predicar, confessar, tratar con próximos"[197]. Insiste en septiembre de 1567: "*No a tres años que estoy en la Compañía, pero mas a de diez y seis q estoy de coraçon en ella, impedida la execución por el consejo del P. Avila, por tener ciertas cargas q no las podia dexar; rompí con ellas después de 15 años de deseos*"[198]. Aunque deseó entrar en la Compañía desde aproximadamente 1551 "*quien me a detenido hasta agora es el Padre maestro Avila; quien agora me embió a ella fué él mismo*", según reconocía en 1566.

Baptista dice que entró en Sevilla, pero el Catálogo de Perú de primeros de enero de 1576 indica que fue recibido en Córdoba, el año 1565 y que hizo los votos en 1567[199]. Los dos datos son compatibles, pues pudo ser recibido en Córdoba y de allí marchar a Sevilla para realizar el noviciado.

Respecto del año del ingreso, tampoco coinciden los autores, normalmente con datos indirectos. El *Menologio de Perú* de 1632[200] supone que ingresó en 1558, al indicar que murió en 1598 con 40 años de religioso, dato que toman, entre otros, Ximena Jurado (1654)[201], y Guilhermy (1902)[202]. Lozano (1754) indica que tenía 38 años[203]. Santibáñez deduce que el ingreso fue por el año de 1564, siendo provincial el P. Diego de Avellaneda[204], y que el mismo

[197] ARSI, Hisp 106, 156-157: Alonso de Barzana, Sevilla, 14.07.1567.

[198] ARSI, Hisp. 107, 51: Alonso de Barzana, Sevilla, 25.09.1567.

[199] P. Juan de las Plaza, Cuzco 12 de diciembre de 1576, ARSI, FG *1488/2/*2 (antes Coll. 115). Mon. Peruana II, 111ss.

[200] *Catálogo de algunos Varones insignes en santidad, de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús, hecho por orden de la Congregación Provincial que se celebró en el Colegio de San Pablo de Lima*. Año del Señor, M.VI.XXX, en Sevilla, lo imprimió Francisco de Lyra Barreto, Año M.DC.XXXII, 1. AESI-A, E2, 83,1, Leg. 901.

[201] Martín de XIMENA JURADO (1615-1664), *Catálogo de los Obispos, de las Iglesias, catedrales de Jaén y Anales Eclesiásticos de este Obispado*, Domingo García y Morras, Madrid, 1654. Edición facsímil con estudio preliminar e índices de José Rodríguez Molina y M.ª José Osorio Pérez, Granada, 1991, 507.

[202] *Elesban de Guilhermy, Ménologe de la Compagnie de Jésus. Assistance d'Espagne*. Première partie, Typographie M.-R. Leroy, Paris, 1902, 1-3.

[203] Pedro LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay, I*, Madrid, 1754, 290.

[204] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 147v-148. El Dr. Diego de Avellaneda nació hacia 1527 en Granada. Rector de la Universidad de Osuna y catedrático de teología, ingresó el 12/02/1556, en Córdoba, hizo la profesión el 19/04/1560 en Roma y murió el 02/05/1598 en Toledo. fue profesor de Teología en el Colegio Romano (1558-60), Córdoba y Sevilla (1560-65); viceprovincial y provincial (1565 mayo-69); primer rector

Ávila lo llevó a la Compañía: "*Bien sazonado en ministerios, y probado en obediencia, le trajo el Maestro Ávila y entregó á la Compañía, blanco de sus deseos, de su vocación*"[205]. El mismo Barzana testifica que entró en la Compañía a los 35 años[206], y la fecha que ofrecen Storni[207] y el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* es el 28 de agosto de 1565. Juan de la Plaza[208] era provincial desde enero de 1562, pero en mayo de 1565 fue nombrado viceprovincial Diego Avellaneda, rector de la casa de la Anunciación (Sevilla), mientras durase el viaje del provincial a Roma para la congregación general de elección del nuevo P. General. En enero de 1566, Diego de Avellaneda será nombrado provincial.

Las cualidades y formación que tenía al entrar son relatadas por él mismo en la carta de 1566, sin alardes sino con real humildad: "*las partes naturales que tengo son razonable ingenio, memoria no pequeña, con la qual siendo estudiante aprendí mucha parte de la Scriptura. Las partes adquiridas, oy mis cursos cumplidos de Artes, Philosophía, Theología después de la latinidad, por spacio de siete años*". Santibáñez explica: "*Era consumado teologo, grave escriturario, y que sabía la Sagrada Escritura de memoria, con un conocimiento universal de otras ciencias*"[209]. Lozano añade, inspirado en la carta de Baptista, que en "*lo personal era venerable y respetuoso, el rostro agradable, la voz corpulenta, clara y sonora; las acciones sin afectación, airosas, y naturales, el estilo propio y fecundo*"[210].

Su ingreso en la Compañía se produjo el año de la muerte del P. Diego Laínez (19 de enero 1565), y de la elección del nuevo superior general, en la persona de San Francisco de Borja (2 de julio), para lo que acudieron a Roma

---

del Colegio de Sevilla (1562-65, 1569-70); misión en Viena, como confesor del embajador de Felipe II, conde de Monteagudo, y predicador de la emperatriz María (1570-76); visitador de Castilla (1577-80) y México (1590-92); rector del Colegio de Madrid (1580-85) y prepósito de la Casa Profesa de Toledo (1595-98).

[205] AESI-A, Fondo Alcalá, C-64, ff. 80-81; AESI-A, Fondo Alcalá C-182: Cuatro Centurias de Varones Ilustres de la Provincia de Andalucía, 160. Probablemente toma este dato de ANÓNIMO (1600), *o.c*., 204-214.

[206] ARSI, Hisp 106, 156-157: Alonso de Barzana, Sevilla, 14.07.1567.

[207] Hugo STORNI, *o.c.*.

[208] Dr. Juan de la Plaza nació en 1527 en Medinaceli, Soria, ingresó en 1552, hizo la profesión el 19/04/1558 en Granada y murió el 21/12/1602 en México. Fue maestro de novicios (Córdoba), profesor de Teología y rector en Granada (1556-61, 69-72), provincial de la Bética (1562-65), visitador de Perú y Méjico, provincial de Méjico (1574-85).

[209] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía" 147v-148v.

[210] Pedro LOZANO, o.c. 290-293.

el provincial Juan de la Plaza, el P. Bartolomé de Bustamante y el P. Bautista Sánchez. No estaba completo aún el edificio del colegio de Sevilla y, en concreto, a los pocos días de ingresar en el noviciado, se puso la primera piedra de la iglesia el 2 de septiembre de 1565 en un acto presidido por el futuro obispo de de Canaria [sic], el sevillano Diego Tello de Deza[211]. Este año vivía en el colegio, el operario y carcelero [así se llamaba al encargado del ministerio con los presos de la cárcel] el famosísimo P. Jorge Álvarez[212], también discípulo de Ávila, con quien convivió Barzana. En enero de 1566 comenzó su rectorado, el P. Ignacio de Fonseca[213] cuando Diego de Avellaneda fue nombrado provincial[214].

La casa-colegio de Sevilla estaba instalada en su tercera ubicación, hasta que en 1580 el colegio se segregó y se instaló en San Hermenegildo y quedó esta casa como profesa. También fue temporalmente noviciado hasta que se buscó una solución más definitiva[215]. Era un momento de ebullición, y plena expansión, con muchos aspirantes a jesuitas, y sin la infraestructura suficiente. En junio de 1566 había en el colegio de Sevilla 64 jesuitas: 22 sacerdotes, 30 novicios (entre ellos Barzana) y 12 hermanos. El superior proponía que el no-

[211] El Obispo de Canaria, con sede en Las Palmas de Gran Canaria, era Diego Tello de Deza (1554-1566) y no, como se ha dicho y repetido, Bartolomé de Torres, pues no lo fue hasta 1566. La primera piedra de la nueva iglesia de la Anunciación, la pusieron el obispo Deza y el inquisidor, Ldo. Miguel del Carpio, oficiando, luego, Deza la misa de pontifical. Asistieron a la ceremonia, los obispos de Popayán, Fray Agustín de Coruña, O.S.A y el titular de Columbria, Diego de León, O. Carm, perito en las lenguas griega y hebrea, que había sido auxiliar o sufragáneo del cardenal de la Cueva (†1562), arzobispo de Manfredonia, en el reino de Nápoles, y ahora lo era de su sucesor, Tolomeo Galli. También estuvieron presentes los otros inquisidores, el provisor y algunos beneficiados de la catedral metropolitana, los dos alcaldes de corte, los dos tenientes del Asistente y otros varios caballeros. Intervino el coro de la catedral con música de chirimías y órgano. F.B. Medina S.J. *La Compañía de Jesús en Sevilla* en *Órdenes y Congregaciones Religiosas en Sevilla*. (Ateneo de Sevilla- Fundación Caja Sur) 2008, pp. 357-391, p. 385.

[212] El P. Jorge Álvarez nació en 1529 en Úbeda (Jaén), ingresó en 1556 en Granada, hizo la profesión el 19/11/1570 en Sevilla, donde murió el 24/12/1584. Discípulo del Maestro Ávila, entró en la Compañía siendo ya sacerdote. Operario insigne.

[213] El P. Ignacio de Fonseca nació en 1530, en Guadix (Granada), ingresó en 1558 en Simancas (Valladolid), hizo la profesión el 20/10/1566 en Sevilla, donde murió el 01/12/1577. Entró ya sacerdote, fue maestro de novicios en Villarejo de Fuentes (Cuenca) y rector del colegio sevillano (1566-68, 1576-77).

[214] Antonio de SOLÍS, *Los dos Espejos. Historia de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en Sevilla (1755),* editado por Leonardo MOLINA, Fundación Focus, Sevilla, 2010. Año de 1565, de la casa, 16.

[215] Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, "Coordenadas de los jesuitas en Andalucía", *Archivo Teológico Granadino,* 77 (2014), 93-162.

viciado se pasase a Granada, por ser una casa más amplia y con más recursos, aunque habría que aumentarlos para que pudiera mantener a tantos novicios como había. Su propuesta era que allí podrían hacer el primer año de noviciado, hasta estar amoldados a la Compañía, y después, enviarlos a otros colegios para que acaben su probación. Hechos los votos, los estudiantes jesuitas podrían continuar su formación en Córdoba o Sevilla[216]. En diciembre de 1566 ya había un total de 70 jesuitas en la casa, cuando había comenzado su visita el visitador P. Bustamante[217].

Dada la falta de espacio, se esperaba que el P. General se inclinara a trasladar el noviciado a Trigueros. En cualquier caso, en verano era necesario sacarlos de donde estaban, y descartándose Trigueros y Marchena, tendrían que ir a Granada, "*pues es tan grande la apretura y falta de aposentos que están diez juntos en alguna pieza, que es para mí singular mortificación que cada religioso no tenga su cámara*"[218]. Mientras, el P. Bustamante había buscado un lugar apartado para los novicios en la casa de Sevilla, en otro pabellón, construido por los mismos oficiales que trabajaban en la iglesia por lo que la obra del templo se paró cuando estaba "*más de la mitad de las paredes casi dos estados*"[219]. Con estas habitaciones nuevas, y lo que se dio para noviciado en el colegio, "*con la mitad de la huerta que se atajó, tienen muy buena habitación y es lo mejor de todo el colegio, y podrán estar más de 40*"[220]. Allí estaban con su maestro de novicios, y sólo acudían a las zonas comunes para comer y cenar, pues no quería que los novicios estuvieran "*entre los antiguos, y aunque la casa es estrecha para tantos como estamos, se les dio lo mejor y de mayor comodidad, donde están ya sin estrechura, aunque los demás queden bien estrechos*" [221].

La mayoría de los hermanos de la casa eran novicios y Bustamante ordenó que no salieran del noviciado a ejercer ningún oficio en la casa (cocina, comedor, ropería, etc.), por lo que tenían que hacer esos oficios

[216] ARSI, Hisp 103, 133: Superior Fonseca al General, Sevilla 5 junio 1566.

[217] El P.Bartolomé de Bustamante nació el 23/08/1501 en Alcalá de Henares (Madrid), ingresó el 20/10/1552, hizo la profesión el 08/04/1554 en Tordesillas (Valladolid) y murió el 21/06/1570 en Trigueros (Huelva). Fue provincial de Andalucía (1556-61), superintendente del Colegio de Sevilla (1561-65) y visitador de la provincia Bética (1566-67).

[218] ARSI, Hisp. 105, 29: Provincial Avellaneda al General, Sevilla, 09.01.1567.

[219] El estado es una medida longitudinal tomada de la estatura regular del hombre, que se usaba para apreciar alturas o profundidades, y solía calcularse en siete pies (27,86 cm) por lo tanto, unos 195 cm. ARSI, Hisp, 104, 293: Fonseca, Sevilla, 8.12.1566.

[220] ARSI, Hisp, 196, 203. Fonseca, Sevilla, 17.06.1567.

[221] ARSI, Hisp, 104, 293: Fonseca al General, Sevilla, 8.12.1566.

los confesores y los escolares hasta que el provincial dispusiera el envío de más hermanos. El rector Fonseca pensaba que la legislación de la Compañía no prohibía que los novicios hermanos pudieran realizar oficios dentro de la casa, pues para oficios en público tenían que haber acabado al menos el primer año de noviciado. Bustamante discrepaba de Fonseca y el provincial no se decidía a nada. Por ello "*no podían estar más estrechos ni melancólicos, y como no podían ayudar en los oficios del colegio, andaban todos alcançados y angustiados*"[222]. Bustamante también quería llevar a Roma al maestro de novicios, Francisco Vázquez[223].

En junio de 1567, poco antes de que Barzana hiciera los votos al final del noviciado, seguía habiendo 70 jesuitas en Sevilla[224]. Poco después eran 80 en la casa, incluidos los 30 novicios: 3 de ellos sacerdotes, 5 coadjutores y los demás escolares. No cabían tantos novicios pues no había "celdas" suficientes[225].

En 1568 padeció Sevilla una enfermedad que se tuvo por pestilencia que empezó en la parroquia de San Gil y se extendió por toda la ciudad. En parte, por esta causa se sacaron los novicios de Sevilla al año siguiente de 1569[226].

El maestro de novicios de Barzana fue el cristiano nuevo Francisco Vázquez[227] (1533-1603), que ejerció tal oficio 15 años (1564-1579) en Granada, Sevilla y Montilla, y, posteriormente, por ser tachado de rigorista y de formar parte, con otros de la provincia, de un grupo de la misma tendencia.

Con motivo de un viaje a Castilla en 1579, Vázquez quedó desterrado, en esa provincia por el visitador de Andalucía, García Girón de Alarcón, con destino, en Medina del Campo, como maestro de novicios, ese mismo año y,

[222] ARSI, Hisp. 105, 29: Provincial Avellaneda al General, Sevilla, 09.01.1567.

[223] El P. Francisco Vázquez nació en 1534 en Cebreros (Ávila), ingresó en 1557, en Alcalá de Henares (Madid) hizo los últimos votos el 06/08/1570 en Montilla (Córdoba) y murió el 27/06/1603 en Sevilla. Entró ya sacerdote. Fue maestro de novicios 16 años (Granada, Sevilla y Montilla), rector de Montilla (1574-80), Marchena (1594-97) y de otros colegios castellanos. Inspector en 1598.

[224] Por este tiempo, Barzana convivió con un hermano muy problemático, que murmuraba contra el provincial, provocaba escándalos, y pedía que se le diese estudios o se le despidiese. El provincial le dijo que se quedase en una cámara y que se encomendase a Dios, los consultores opinaron que se le despidiese pues no tenía remedio por díscolo, pero el provincial no fue de la misma opinión y decidió que se cambiase la blandura por rigor, y se disciplinase cada tres días en las espaldas y que saliese al comedor con una disciplina algunas veces. Se volvió loco y no quiso confesar ni comulgar en la cuaresma ni oía misa. Decía que prefería ir a las galeras que seguir en la Compañía, ARSI, Hisp, 196, 203. Fonseca, Sevilla, 17.06.1567.

[225] ARSI, Hisp. 106, 310: Vaz, Sevilla, 27.08.1567.

[226] Antonio de Solís, *o.c.*.

[227] Lo era en 1567: ARSI, Hisp. 105, 29: Avellaneda, Sevilla, 09.01.1567.

desde 1580, también como rector. En esta situación, de destierro de la provincia, lo defendió Alonso de Barzana, que lo consideraba una de las "columnas" de la provincia, con quien se formó su primera generación que dio hombres valiosos a la Compañía de Jesús[228]. En esta etapa debió trabar amistad con Ignacio del Castillo[229], a quien escribió el 26 de julio de 1593 desde la provincia de Río de la Plata[230].

Según Santibáñez, Barzana sintió tentación de volver atrás y continuar haciendo su ministerio como sacerdote secular, sin estar sujeto a la regla de la vida religiosa y poder tener más libertad para el apostolado[231]. No obstante superó la tentación.

Acabado el primer año de noviciado continuó con los ministerios que realizaba antes de ingresar, como él mismo indica "*si no estar con ellos [los novicios] en la quiete, todo es este segundo año hacer lo que alla fuera hazia: predicar en diversas partes, confesar, hacer pláticas, estudiar, y ser todo de los próximos, de manera que de novicio no tengo sino el nombre y la imperfección*"[232]. "*Predicava esta cuaresma [1567] tres, quatro, cinco sermones en la semana y ayunaba, y agora predico quando se me ordena, domingos y fiestas, y pláticas entre semana y ordinarias confesiones*"[233]. Decía en septiembre de 1567: "*En la Compañía a q predico y confieso un año en diversas partes y al presente en nuestra casa en Sevilla, y a lo q entiendo oyen de buena gana, y me ocupo en diversas confessiones y platicas otras [...] agora todos los dias trabajo en sermones, pláticas, confessiones*"[234].

Parece que se había pensado en destinarlo a Granada como predicador,

[228] Charles E. O'NEILL, Joaquín M.ª DOMÍNGUEZ, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontifica Comillas / Instituto Histórico SI, Madrid / Roma, 2001. . Lo mismo hizo con oros reconocidos como insignes y virtuosos ("columnas de la provincia" en frase de Baltasar Piñas, provincial de Perú, entonces en Sevilla a la espera de embarcarse [Hisp 127 207-208]). La medida se juzgó oportuna por unos y por otros, improcedente, por su dureza y como destierro injusto. Aprobadas estas medidas por el general Everardo Mercurián, la mayoría de los "desterrados", no ostante, ocupó puestos de gobierno en las provincias de destino y, después de unos años, bajo Aquaviva, fueron regresando a Andalucía, a petición de la Provincia, donde también los ocuparon. Ibidem, ver Girón de Alarcón.

[229] Ignacio del Castillo nació en 1535 en Córdoba, ingresó en la Compañía el 1556, hizo la profesión el 02/02/1570 en Córdoba y murió el 01/09/1598 en Málaga. fue rector del de Santiago de Baeza (1574-jun 1580) y Málaga (1595-97).

[230] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 147v-149.

[231] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", cap. 42, 5.

[232] ARSI, Hisp 106, 156-157: Alonso de Barzana, Sevilla, 14.07.1567.

[233] ARSI, Hisp 106, 156-157: Alonso de Barzana, Sevilla, 14.07.1567.

[234] ARSI, Hisp. 107, 51: Alonso de Barzana, Sevilla, 25.09.1567.

pues reclamaban alguno y se quejaban de que en Sevilla había 30 sacerdotes, donde incluían al provincial, su socio, al visitador y su socio, al P. Portillo y sus compañeros que esperaban para embarcarse, por lo que sólo quedaban realmente catorce sacerdotes (de ellos, los PP. Mata y Leiva, siempre enfermos), tres de los cuales eran novicios. El provincial indica refiriéndose a Granada "*hasta que vaya el P. Barçana que es novicio a ser predicador allí*"[235]. Anduvo predicando en las principales ciudades de Andalucía, y se granjeó fama de orador elocuentísimo, y tanto que, sin ser de mucha edad, le oyeron con aplauso en la catedral de Sevilla[236], donde predicó varias veces "*entre ambos coros*"[237]. Su talento en el púlpito fue famoso en "*ambas Andalucías*"[238] en los dos años que se dedicó a recorrerlas.

Aparece como uno de los primeros jesuitas que formaron la comunidad del nuevo colegio de Marchena[239], el 19 de enero de 1567, pero parece que debió de tratarse de algo temporal, pues las cartas que escribió entre julio y noviembre de ese año están escritas desde Sevilla. A los cuatro meses había en Marchena cinco sacerdotes, dos hermanos y dos aspirantes. Hacían muchas confesiones y a los sermones acudía mucha gente[240], pero se puede sospechar que Barzana no estuvo permanentemente en este colegio sino que iría para alguna predicación ocasional.

En una misión de las que daban los jesuitas fue a Iznatoraf donde "*dijo y encareçió a sus amigos, y encargó se perfeccionasen, porq^e^ les çertificava que la virtud que el acá seguia, y la q^e^ a ellos avia encaminado siguiesen, no era virtud sino figura y sombra segun el avia hallado q^e^ le faltava despues q^e^ vido lo que era la compañia*"[241].

---

[235] ARSI, Hisp, 106, 43: Avellaneda, Córdoba, 23.05.1567.

[236] Nicolás del TECHO (1611-1680), *o.c.,* 248-249.

[237] Pedro LOZANO, o.c., 290.

[238] Las dos Andalucías es una expresión histórica, registrada al menos desde mediados del siglo XVII, que hace referencia a la tradicional división de la región española de Andalucía en dos zonas, denominadas la alta y la baja Andalucía. Esta utilización se produce al identificarse grosso modo la alta y la baja Andalucía con Andalucía Oriental y Andalucía Occidental según diferencias físicas, demográficas y económicas, aunque desde el punto de vista geográfico nunca se ha aludido a una vertebración territorial de ambas subregiones. Las provincias de Cádiz, Córdoba, Huelva y Sevilla forman la Andalucía Occidental o Baja Andalucía; mientras que las provincias de Almería, Granada, Jaén y Málaga forman la Andalucía Oriental o Alta Andalucía

[239] ARSI, Baet. 22, 37-38 "Historia del origen y fundación del colegio de Marchena.

[240] ARSI, Hisp. 105, 311: Salazar, Marchena. 24 mayo 1567.

[241] Juan Baptista, Iznatoraf (Jaén) 18 diciembre 1608, ARSI, Hist. Soc. 177 tomo 2, ff. 309-310 "Vocationes Illustres".

8. Vocación de misionero y envío a Perú

Reiteradamente escribió al P. General San Francisco de Borja para pedirle ser enviado a las misiones. La primera carta fue escrita tan solo a los pocos meses de ingresar en el noviciado, antes de mayo de 1566, que hubo de entregar al maestro de novicios según la regla, y éste decidió no enviarla o si la envió, no se conserva, por lo que, aunque desconocemos su contenido, no hay duda de que la envió, según el testimonio del mismo Barzana[242]. Una segunda escribió el 26 de mayo de 1566, en la que apela a los deseos[243] antiguos de ir a misiones, desde hacía más de doce o catorce años, cuando oyó leer una primera carta que llegó de Indias, siendo él estudiante de Teología.

Por lo tanto, se remite a 1552 o 1554 cuando estudiaba licenciatura en Artes. Si bien los jesuitas estaban en Brasil desde 1549, hasta 1566 no empiezan las misiones en la América española, por lo que es más probable que se refiera a las cartas que desde las Indias Orientales envió San Francisco Javier y que durante algunos siglos han sido motivación para vocaciones misioneras, al ser copiadas y enviadas a todas partes. Javier escribió una carta paradigmática a sus compañeros de Roma, con fecha de 15 de enero de 1544. En ella aparecen unas frases ya célebres, en que se pone de manifiesto el corazón abrasado del apóstol y su recuerdo de los años universitarios de París:

> "*Muchos cristianos se dejan de hacer en estas partes por no haber personas que en tan pías y santas cosas se ocupen. Muchas veces me vienen pensamientos de ir a los estudios de esas partes, dando voces como hombre que tiene perdido el juicio, y principalmente a la universidad de París, diciendo en Sorbona a los que tienen más letras que voluntad para disponerse a fructificar con ellas, cuántas almas dejan de ir a la gloria y van al infierno por la negligencia de ellos...*"[244].

---

[242] Alonso de Barzana a Francisco de Borja, Sevilla, 26 de de mayo 1566, ARSI, *Hisp. 103,* ff. 210-211v, *Monumenta Peruana*, 1, 83-85.

[243] El "deseo" es un sentimiento muy expresado en las conocidas como cartas indipetae, archivadas como tales a partir de 1580. Cfr. Francisco Luis RICO CALLADO, El "deseo de las Indias" entre los jesuitas de la provincia de la Bética de la Compañía de Jesús en los siglos XVI Y XVII", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (ed.), *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*, Universidad/Facultad de Teología, Granada, 2007, 551-574; Aliocha MALDAVSKY, "Pedir las Indias. Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* (Zamora, México) vol.33 no. 132 (enero 2012), 147-181.

[244] Fernando Mª MORENO, *Cartas y Avisos Espirituales de San Francisco Javier,* Ed.

Quizás por esta primera vocación, hizo voto de ir a la China, en algún momento (quizás estando en Perú), que según lo declarado por el P. General Mercuriano en 1576, "*lo tiene bien comutado en essa tierra [Perú], donde ay más disposición de predicar el Evangelio que en la China y aí le dará Dios nuestro Señor las manos llenas para poderse emplear en la conversión de la gentilidad*"[245].

En la segunda carta que escribe a Borja, salpicada de citas bíblicas en latín, como todas las suyas, le expone las razones que se le ofrecen para ser misionero: la llamada universal de Dios a la salvación, especialmente donde no ha llegado el mensaje evangélico; él quiere participar en esa campaña; también se ofrecería para convertir judíos, pero parece que esa empresa aún no ha llegado. *"¿Dónde podría yo mejor emplearme y acabar la vida? ¿dónde mejor hallaría los fines de n[uest]ro. Instituto? Si mayor gloria de Dios ¿dónde mayor que ver cumplido ecce quos non noveras vocabis etc[246]? Si maior bien de las almas ¿dónde más ancho campo? Si mayor padescer ¿dónde padescer igual?"*. Insiste en una razón con resonancias javerianas:

> "*ver tantos millares de millones de ánimas capaces de Dios compradas con su sangre, descender a millares cada dia a los infiernos por faltar obreros, para cuya necessidad no quisiera yo ser uno, pero ver toda la Compañía empleada en ellas y toda ella fuera muy poco, pero pues no soy más de uno, y tal, esto que tengo ofrezco, deseoso que no quede en mis venas gota de sangre que no se emplee en el remedio de tan grandes miserias*".

Pero también se muestra humilde y consciente de sus limitaciones: *"Verdad es que el ser yo quien soy me desmaya y acovarda, pues esta empresa pretende otro caudal que el mío",* pero confía en el poder de Dios que escogió lo peor del mundo...

> *"y dexada la vida regalada puedo [hacer] lo que no pensé: caminar a pie, dormir en el suelo, exercitar qualquier ministerio;*

Sapientia, Madrid, 1952, 91.

[245] P. Everardo Mercuriano al P. Alonso de Barzana, Roma, 19 de noviembre de 1576, ARSI, FG *703, 1 B,* ff. 2v-3, *Monumenta Peruana*, II, 36-37.

[246] Is., 55, 5: ecce gentem quam nesciebas vocabis et gentes quae non cognoverunt te ad te current propter Dominum Deum tuum et Sanctum Israhel quia glorificavit te = He aquí, llamarás a una nación que no conocías, y una nación que no te conocía, correrá a ti a causa del Señor tu Dios, el Santo de Israel.

> *y mi complexión natural no era mala sino sanguínea*[247] *y mis imprudencias la mancaron. Lo que toca a mi virtud, oración etc., todo es mengua y miseria; confío en Nuestro Señor que si por su gracia me mandare a tal empresa me dará lo que yo no tengo y es menester".*

Aunque Borja no le respondió de inmediato, tomó nota de su ofrecimiento y en julio de 1566 hizo un recuento al provincial Diego de Avellaneda de los siete jesuitas que habían pedido ir a las Indias, pidiéndole su parecer. Entre ellos estaba Barzana[248].

Después de enviadas las dos primeras cartas, ocurrió la muerte del considerado "protomártir" de Florida, el P. Pedro Martínez[249], el 6 de octubre del año 1566, y en cuanto la noticia llegó a España produjo un aumento de peticiones de jesuitas para ser enviados a las Indias Occidentales, en 1567. Furlong sitúa el origen de la vocación de Barzana en este martirio, pero lo data cuando era estudiante de Teología más de diez años antes[250]. Ciertamente, tuvo que ver para reafirmar su vocación misionera, pues se refiere a él en una carta, pero ya siendo jesuita.

---

[247] Médicos de la antigüedad como Hipócrates (460-370 AC) y Galeno (129-200) distinguían cuatro tipos de temperamentos, considerados como emanación del alma por la interrelación de los diferentes humores del cuerpo: Sanguíneos, las personas con un humor muy variable; Melancólicos, personas tristes y soñadoras; Coléricos, personas cuyo humor se caracterizaba por una voluntad fuerte y unos sentimientos impulsivos, en las que predominaba la bilis amarilla y blanca; Flemáticos, personas que se demoran en la toma de decisiones, suelen ser apáticas, a veces con mucha sangre fría, en las cuales la flema era el componente predominante de los humores del cuerpo.

[248] P. Juan García, P. Desiderio, P. Barzana, P. Ignacio, P. Jorge Álvarez, el P. Gaspar de Haranda, y el P. Vázquez. Borja a Diego de Avellaneda, Roma 12 julio 1566 (Hisp. 1564-1566, fol. 224.) *Sanctus Franciscus Borgia Quartus Gandiae Dux et Societatis Praepositus Generalis Tertius*, 5 vol. Madrid 1894-1911, IV, 283.

[249] Pedro Martínez. Pedro Martínez. "Protomártir" de la Compañía de Jesús en América. Nació 15 octubre 1533, Cella (Teruel); ingresó en mayo/junio 1553, Valencia; fue ordenado 9 abril 1558, Murcia; últimos votos 31 mayo 1566, Sanlúcar (Cádiz); murió 6 octubre 1566, en la actual isla Fort George (Florida), EE.UU. Cfr. Félix ZUBILLAGA S. I., *La Florida. La misión jesuítica (1566-1572) y la colonización española*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1941, 203ss. En 2015 se ha impulsado su proceso de canonización junto al de otros 80 mártires de Florida, entre los que hay dominicos, franciscano y nativos americanos convertidos – nada menos que 61 – que fueron asesinados en diversos lugares de Florida entre 1549 y 1706. En octubre de 2015, se celebró una misa de apertura de la causa de los Mártires de Florida, mártires declarados Siervos de Dios por la Iglesia. En la misa incluso había descendientes de supervivientes de las masacres.

[250] Guillermo FURLONG, S.I., "Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional", *Estudios* 49 (1933) 450-459.

Barzana repitió su petición con una tercera carta, cuando aún no llevaba un año de noviciado, en julio de 1567[251], y en ella se expresa en un lenguaje muy ignaciano, explicando sus deseos de ir a evangelizar a los que no conocen a Jesús, ya sea a las Indias Orientales u Occidentales. No obstante, vuelve a insistir con humildad "*quan lenxos están de mi las partes que pide esta empresa de los nuevos apóstoles de la gentilidad, quan pocas virtudes e grangeado estos dos años que e goçado la Compañía. Bien veo, y me desmaya pensarlo, que no se ofrecen estas cosas sino a gente muy antigua y provada en virtud y no a noviçios como yo*". Entonces recuerda que hace 17 años quiso ya entrar en la Compañía, "*de manera que si los deseos se reciben por obras, asiénteme V.P. diez y siete años de Compañía, y no sea parte el ser novicio para que se me niegue esta misericordia*".

Ante la falta de respuesta, una vez hechos los votos, escribió una cuarta carta, tres meses después de la última, siendo consciente de su insistencia: "*Quando llegare la hora determinada ab eterno, pocas palabras serán menester, pero agora pediré hasta que venga*"[252]. Recuerda que ha escrito ya cuatro cartas, "*manifestadoras de mis antiguos deseos acerca de la conversión de la gentilidad que avra mas de quinze años q. començaron*" y promete ser breve, pues teme que las anteriores hayan sido demasiado largas y quizás por ello no cumplieron su objetivo. Vuelve a pedir el destino a las Indias con la misma vehemencia, insistencia y humildad que en las anteriores. Aunque se siente feliz en la Compañía desea ir a las Indias: "*Bivir entre mis padres y hermanos de Sebilla paresce ser el cielo; a todos amo, todos me aman, y con todo esto, cuando me acuerdo de tantas almas como se pierden sin aver oydo la nueva alegre de Jesuxº me paresce q es perder tiempo enseñar a gente tan enseñada*", aunque con la misma humildad de siempre: "*Ya veo que todo mi caudal es nada para tal empresa […] La hez soy de quantos pueden yr*". Teme que sus superiores inmediatos no lo autoricen a marchar, por creerlo necesario para los ministerios, "*Pero qué falta será la q yo puedo hazer donde faltare?"* Desea las dificultades que conlleva esa misión y ahora concreta su deseo en ir a la Florida, siguiendo los pasos del mártir Pedro Martínez:

> "*Muchos trabajos me speran, pero essos vine a buscar; essos deseo. No a tres años que estoy en la Compañía, pero mas a de diez y seis q estoy de coraçon en ella, impedida la execución por el consejo del P. Avila, por tener ciertas cargas q no las podia dexar; rompí con ellas después de 15 años de deseos y asi a de*

[251] ARSI, Hisp 106, 156-157: Alonso de Barzana, Sevilla, 14.07.1567.

[252] ARSI, Hisp. 107, 51: Alonso de Barzana, Sevilla, 25.09.1567.

> *ser despues de tan largo parto de dolores y deseos, algun Isaac dado de Dios. Sea padre de mi alma, sea este Isaac mio la Florida, quépame la suerte en una tierra tan ancha donde tantos millares de moradores suyos descienden sin luz al infierno y si antes de llegar me cayere la suerte con el dichoso Mº Martinez, entonces me podrán llamar con razón Mº El Spiritu Santo*"[253].

El provincial Avellaneda añadió de su puño y letra una postdata autorizando su petición: "*Cierto él me parece suficiente y muy importante para aquellas partes, pues su vocación ha sido siempre pa[ra] conversión de gentiles quales son los de la Florida*". Comunica a Borja que estaba esperando "*la comunicación de las gracias y facultades de la Compañía quam amplia se requiere para los que van a partes tan remotas*".

Una quinta carta escribió dos meses después[254], pues se vivía desencajado: "*Cinco cartas son ya con esta. […] No sé quien me haze tomar tan a menudo la pluma […]. Como la piedra fuera de su centro biví todos los años que estuve fuera de la Compañía, aunque me hazía nro. Señor muchas misericordias, y como la piedra fuera de su centro viviré en ella […] hasta verme en ella ocupado entre gentilidad*". Explica que lo tienen ocupado en ministerios de predicar y confesar, reconociendo sin vanagloria que "*con amor y aceptación me oyen*". Es feliz en la Compañía, "*vivir entre estos ángeles mis padres y hermanos, me es un traslado del cielo. Nada me falta, in medio populi mei ego habito*[255]*. El contento me sobra […]*", pero le parece que pierde el tiempo predicando en la ciudad de Sevilla, y le vienen una serie de preguntas: *"¿Que hazes sembrando en tierras tantas vezes sembradas, […]? ¿para qué vida tan descansada sperandote tantos trabajos? ¿para qué passar la vida tan breve en Sevilla regalado y aviendo tantos lugares tan necessitados en el mundo?*" En Sevilla había centenares de predicadores y confesores mientras que "*en mil partes se van al infierno millares de almas por no tener uno*". Lo que suena a auto reproche con ecos javerianos y con promesa de fertilidad: "*Más cruzes speras pero mas gloria de Dios y más fruto de almas*".

---

[253] ARSI, Hisp. 107, 51: Alonso de Barzana a Borja, Sevilla, 25 septiembre 1567.

[254] ARSI, Hisp. 107, 198. Alonso de Barzana a Borja, Sevilla, 22 de noviembre de 1567.

[255] 2 Reyes, 4, 13: Dixit ad puerum suum: Loquere ad eam: Ecce, sedule in omnibus ministrasti nobis, quid vis ut faciam tibi? Numquid habes negotium, et vis ut loquar regi, sive principi militiae? Quae respondit: In medio populi mei habito = Dijo él entonces a Giezi: Dile: He aquí tú has estado solícita por nosotros con todo este esmero; ¿qué quieres que haga por ti? ¿Necesitas que hable por ti al rey, o al general del ejército? Y ella respondió: Yo habito en medio de mi pueblo.

No obstante, se muestra disponible para aceptar lo que la voluntad de los superiores le manden: "*A buscar vine la vena purissima de oro de la divina voluntad. Si es que biva en Sevilla y predique en ella aquí estoy"*, pero si "*estos deseos son del Señor que me incitan, yo me pongo en las manos de V. P*". Si es enviado a misiones está disponible para ir a cualquier sitio: "*no señalo otra parte sino donde oviere almas que por ignorancia se pierden*", si bien indica que iría de buena gana a la Florida "*y de la misma [buena gana] estuviera de camino un año o dos ayudando en las Canarias al P. Diego López*[256]*, de la edad mía*".

No hay más peticiones de Barzana ni respuesta por parte del P. General durante más de un año, pero Felipe II había expedido, el 11 octubre de 1567, una real dédula a Borja, como general de la Compañía de Jesús, con su "ruego y encargo" de enviar otros 24 de la Compañía, esta vez, para el Perú, que debía partir en la primavera de 1569, con Francisco de Toledo, nombrado nuevo virrey[257]. Borja quiere responder a esa petición y escribe al virrey el 9 de diciembre de 1568, al mismo tiempo que al rector de Madrid, P. Saavedra[258], que servía de procurador de la Compañía en la Corte, por si la carta llega después de partido el virrey, para que él transmita las órdenes a los provinciales de manera que todos los misioneros se junten en Sevilla y sigan las disposiciones que hubiera dejado el virrey. El P. General empieza a barajar el nombre de Barzana, pero aún como suplente del P. Gutiérrez[259], pues, en caso de que no pueda ir, nombra "*al Padre Barzana, que está en Sevilla, que es muy buen predicador, y ha mucho que desea y me pide una semejante misión*"[260].

---

[256] Diego López Fonseca**.** Superior, operario, misionero. Nació hacia 1529, Castromocho (Palencia); ingresó en 1553, Salamanca; ordenado febrero 1555, probablemente Sevilla; últimos votos 20 octubre 1566, Sevilla; murió 9 abril 1576, México. Al ser nombrado Bartolomé de Torres obispo de Canarias, pidió (21 junio y 27 julio 1566) al P. General Francisco de Borja quienes le acompañaran en la evangelización de las islas. El mismo Borja le respondió (16 octubre) que le enviaba a López, "de los mejores operarios" de la provincia, "como se ve del fruto que ha hecho su predicación en Cádiz". Estuvo en Canarias (1567-1570), donde conoció y dio ejercicios espirituales al provisor Pedro Moya de Contreras, al que después se encontró como arzobispo de México.

[257] El Rey al General de la Compañía de Jesús. Madrid, 11 octubre 1568. MHSI *MonPer* 1, 22-223

[258] Pedro Saavedra, nació el 10 febrero 1510, Esquivias (Toledo); ingresó 9 enero 1556, Alcalá de Henares; ordenado 25 febrero 1556, Valladolid; últimos votos 22 febrero 1562, Roma; murió 24 julio 1572, Alcalá de Henares (Madrid).

[259] Martín Gutiérrez. Superior, víctima de la violencia. Nació hacia 1524, Almodóvar del Campo (Ciudad Real); ingresó noviembre 1550, Alcalá de Henares (Madrid); ordenado fines 1553, Salamanca; últimos votos 12 febrero 1560, Plasencia; murió 21 febrero 1573, Cardeilhac (Alto Garona), Francia, a causa de las penalidades sufridas, prisionero de los hugonotes.

[260] Borja al virrey Francisco de Toledo, Roma 9 diciembre 1568, ARSI, *Hisp. 68,* f. 180,

A partir de aquí los acontecimientos se precipitan. El provincial Avellaneda, al llegar a Córdoba en febrero de 1569, se encuentra con un despacho del virrey que contenía la carta de Borja en la que le ordenaba que diese seis sujetos de la provincia Bética: tres sacerdotes, uno de ellos Barzana como suplente de Gutiérrez, dos escolares y un hermano:

> *"y [...] no se excusa que quepa su parte a esa del Andaluzia, y asi V. R. proueera seys subiectos para esta mission, los tres de ellos sacerdotes; el 1.° de los quales, tenia ya nombrado, que es el P. Juan Garzia, al qual, antes de yr, V. R. hara professo de tres uotos. El 2.° sera el P. Barzana, en caso que el P. Gutierrez, de la prouincia de Castilla, no fuere [a] esta jornada; porque si el va, quedara en libertad de V. R. ynbiarle o no, pero auisole que los dos sacerdotes que han de yr con el P. Juan Garzia, han de ser de los mejores que tenga en la prouincia, de probada uirtud, mediania de letras, y salud sufficiente para tal empresa, y que uayan con su consolacion y gusto; pero no es mi intencion que los rectores o principales predicadores de los collegios, ni los lectores de theologia se ynbien: fuera de estos, quanto mejores, sera mejor. Los otros dos sean escolares de buena o mediana expectacion de letras, y que las puedan ensenar, o en humanidad, o en philosophia, si fuere necessario, porque uno seruira de uno, y otros de otro; pero en la uirtud y edificacion conuiene que sean señalados. El 6.° sea un muy buen coadgiutor temporal. Estaran a punto en Seuilla, para que el señor virey los halle aparejados, quando vaya, y si acaso su Sria. fuese partido, el P. Dr. Saauedra, que encaminara estas cartas, dara el orden, conforme a el que tuviere del dicho señor virey, para que todos veinte esten a punto a su tiempo y lugar , y en tal caso como este, auisara V. R. al P. Saauedra de los que señala en su prouincia, porque el tiene facultad mia para que, pareciendole alguno de los nombrados tener notable ineptitud para la mission, le pueda reuocar, y que vaya otro en su lugar. Y el tiempo de señalarlos, V. R. lo consultara con sus consultores que tuuiere cerca de si; y si todos juntos juzgasen a uno por inepto, no vaya el tal, pero podran yr si alguno de los consultores se llega al propio parecer, aunque siempre al P. Saauedra le quedar su derecho a saluo; y lo que en esto se proueyere me auisareis. Digo que los que de esa prouincia han*

MonPer I, 238-241, 240.

de yr son tres sacerdotes, dos escolares y un coadgiutor temporal; y con esto me encomiendo en las oraciones y sacrificios de V. R. y de toda su prouincia"[261].

El virrey, por su parte, le instaba a que enviara inmediatamente a los misioneros pues estaba cercana la partida. Aquella misma noche reunió a los consultores presentes en Córdoba, Juan de Cañas[262] y Francisco Gómez[263], quienes confirmaron que Barzana marcharía a Perú con el virrey, puesto que finalmente no iba Gutiérrez, y eligieron a los otros, contando también con el P. Juan García[264]. Según informa el 27 de febrero, destina al P. Sánchez[265], de 34 años, bachiller en Teología, "*que la oyó toda en Salamanca, y muy buen confesor y de señalada virtud. Los escolares fueron el Hermano Amador[266], de 31 años, que ha leído latinidad y estudiaba aquí su Theulogía, y era uno de los cinco que pedí a V. P. que podía hazer la profesión de tres votos, como ya tenía determinado la hiziese para ordenarse; y el Hermano Juan Gómez[267], de 24 años o más de edad que actu leia latinidad en Sevilla, y podrá leer muy bien Artes y Philosophia; y el Hermano Diego Martínez[268], de la edad del Padre Sánchez, de muy buena presencia y de mayor virtud, la qual Nuestro Señor les a dado a todos seis muy escogida*"[269]. De ello informó al P. Saavedra y, al día

[261] Borja a Diego de Avellaneda, Roma 9 diciembre 1568 (Hisp. 1567-1569, fol. 181v), *Sanctus Franciscus Borgia Quartus Gandiae Dux et Societatis Praepositus Generalis Tertius*, 5 vol. Madrid 1894-1911, IV, 679-680.

[262] El P. Juan de Cañas nació hacia 1527 en Budia (Guadalajara), ingresó en 1557 en Alcalá (Madrid), hizo la profesión el 28/10/1567 en Granada y murió el 11/06/1596 en Málaga. Fue provincial (1569-74) y viceprovincial (1581), rector Granada (1565-66), Montilla (1567-69), San Hermenegildo de Sevilla (1574-76), Córdoba (1579) y Málaga (1581-85).

[263] El P. Francisco Gómez nació el 01/05/1524 en Fregenal de la Sierra (Badajoz), ingresó el 14/10/1559, hizo la profesión el 28/10/1567 en Granada y murió el 20/12/1576 en Córdoba. Discípulo del Maestro Ávila, fue rector de Córdoba (1573-76).

[264] El P. Juan García nació en La Guardia (Toledo) hacia 1529, ingresó en 1557 y murió en Panamá el 24 de junio de 1569.

[265] El P. Hernando Sánchez nació hacia 1535 en Fregenal de la Sierra (Badajoz), murió en 1570 en Huarichirí, cerca de Lima (Perú)

[266] Sebastián Amador nació hacia1538 en Cazorla (Jaén), ingresó en 1568 y murió en Lima en 1574.

[267] Juan Gómez nació hacia 1544 en Granada, ingresó en 1561 y murió en Lima en 1610.

[268] Diego Martínez nació hacia 1540 en Córdoba, ingresó en 1564 y murió en Lima en 1626.

[269] Diego de Avellaneda a Francisco de Borja, Córdoba 27 febrero 1569, ARSI, *Hisp. 110,* ff. 85-87, *Monum. Peruana, 1*, 285-287.

siguiente, salieron los tres que estaban en Córdoba, para Sevilla, donde se juntaron con los demás y partieron para Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), donde aguardaban ya el P. Bartolomé Hernández[270] y Juan García.

El P. Bartolomé Hernández, había viajado de Burgos a Madrid, donde se encontró con el virrey a quien acompañó a Oropesa, donde estuvieron hasta el 25 de enero, en que salieron para Guadalupe, y de allí a Sevilla donde se detuvo la armada por causa de la meteorología. Llegó el H. Juan Hernández[271] (hermano de Bartolomé Hernández) desde Medina del Campo, que fue aceptado para la misión por ser útil por sus habilidades. También acudieron a Sevilla el P. Juan García, los hermanos Casasola[272] y Diego Ortuño[273] y prepararon el matalotaje necesario con las facilidades que les dieron los funcionarios reales[274]. El Real Patronato regulaba los embarques por lo que los voluntarios seleccionados por los provinciales se presentaban con las debidas credenciales al Consejo de Indias que otorgaba la licencia de embarque y desembolsaba los fondos necesarios para pagar los costos del viaje[275]. Probablemente, en este caso, se encargó de ello el virrey, dada la premura de tiempo.

Del viaje informó Fonseca: "*Hoy [9 de febrero] han partido para Sanlucar, donde está el virrey, el P. Hernández, el H. Ortun, el H. Juan Fernández. El P. Juan García y el H. Juan de Casasola partirán el viernes, porque se entiende partirá la flota a los 18 de este*"[276].

El primer grupo de la expedición llegó a Sanlúcar el 27 de febrero[277], don-

[270] Bartolomé Hernández nació hacia 1525 cerca de Toledo, ingresó en 1553 y murió en Lima en 1579.

[271] Juan Hernández nació junto a Toledo hacia 1533, ingresó en 1566 y murió en León el 8 de enero de 1599.

[272] Juan Casasola nació hacia 1538 en Talarrubias (Badajoz), ingresó en 1556, murió en Perú hacia 1596.

[273] Diego Ortún u Ortuño nació hacia 1530 en Trujillo (Cáceres), ingresó en 1566 y murió en Lima en mayo de 1587.

[274] Sebastián Amador a Francisco de Borja, Lima, 1 de enero de 1570, ARSI, Brasil 15-I, ff. 201a-201dcv, *Monumenta Peruana* I, 336-360.

[275] Ver, por ejemplo, Pedro Borges "El Consejo de Indias y el pase de misioneros a Indias durante el siglo XVI", en Demetrio Ramos et alii. *El Consejo de Indias en el siglo XVI*. Valladolid, 1970, pp. 181-189. Y del mismo, su clásico: *El envío de misioneros a América durante la época española,* Salamanca (Universidad Pontificia) 1977; el capítulo "Los misioneros: padres y hermanos", en David BLOCK, *La cultura reduccional de Los Llanos de Mojos. Tradición autóctona, empresa jesuítica & política civil, 1660 -1880*, Historia Boliviana, Sucre 1997, 181-210.

[276] ARSI, Hisp 110, 33: Fonseca, Sevilla 09.02.1569.

[277] Sebastián Amador dice que estuvieron esperando un mes en Sanlúcar, Sebastián

de fueron recibidos por la condesa de Niebla que los hizo hospedar en un hospital[278], donde les hacía llevar todo lo que necesitaban. Pocos días después llegaron el P. Barzana, el P. Sánchez, los escolares Sebastián Amador y Juan Gómez y el hermano Diego Martínez. Los días de espera en Sanlúcar los dedicaron a predicar, confesar y decir la doctrina cristiana por las calles y en las iglesias[279]. El Padre Hernández daba pláticas a todos los clérigos del pueblo por las tardes, hablándoles sobre su oficio y estado. Todo con gran aceptación de los duques, de la gente del pueblo y de la armada. La condesa trató cosas de conciencia con el P. Hernández. Su hijo, el conde de Benalcázar, Alfonso Pérez de Guzmán, quiso que le diese una instrucción sobre su estado y oficio. Su mujer, la condesa Ana Silva y Mendoza, hija de Rui Gómez Silva, príncipe de Éboli "*y él son grandes christianos y como hermanos de la Compañía*". El duque de Medina Sidonia mostró deseo de que la Compañía tuviese allí casa, y dijo que él daría de fundación seiscientos ducados al presente y otros trecientos para después[280]. El H. Juan Hernández se puso enfermo y no pudo partir, quedándose en Sanlúcar para volver a su provincia de Castilla[281]. No falta una historia edificante:

> *"Los días que allí estuvimos tenían a un hombre para justiciar, y no aviendo querido confesar el delicto ni la verdad del por grandes exortaciones de otros frailes y de la justicia que le avia dado grandes tormentos, vinieron a llamar a los Padres, y fueron allá, y habláronle, y quiso Dios tocarle de tal manera, que luego dixo que confesaría toda la verdad, que mirasen lo que estava obligado, que él quería cumplir con su conciencia. Entonces el Padre Hernández habló a las justicias, y supo y entendió el delicto de que era acusado, y para mayor satisfación vió el processo, y viendo que estava jurídica y bastantemente convencido, le dixo que*

Amador a Francisco de Borja, Lima, 1 de enero de 1570, ARSI, Brasil 15-I, ff. 201a-201dcv, *Monumenta Peruana* I, 336-360.

[278] Puede tratarse del hospital de San Pedro, en el Barrio Alto, cercano al palacio de los duques de Medina Sidonia.

[279] Bartolomé Hernández a Francisco de Borja, Sanlúcar de Barrameda, 2 de marzo de 1569, ARSI, *Hisp. 110,* ff. 100-101v.*, Monumenta Peruana* I, 288-292.

[280] En Sanlúcar se había fundado una casa con intención de convertirla en colegio en 1554 pero se cerró a los pocos años y no se abrió otro colegio hasta 1627, Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, "Coordenadas de los jesuitas en Andalucía", *Archivo Teológico Granadino,* 77 (2014), 93-162.

[281] Juan de Zúñiga a Francisco de Borja, Nombre de Dios, 26 de junio de 1569, FG *650 b, 693,* ff. 583-584v, *Monumenta Peruana* I, 309-317.

estava obligado a declarar la verdad, y así lo hizo. Y por poder tratar este negocio más libremente, no le confesó él, sino otro Padre de los Nuestros, y así se exequtó la sentencia que el juez tenía dada, que fué arrastrarle y ahorcarle y desquartizarle. El murió con grandíssima devoción, y fué ocasión a todo el pueblo y a los señores dél de mucha edificación. Y el Prior de Sancto Domingo y otros frailes de dicho monesterio alabavan mucho a Nuestro Señor y dezían que Dios nos avía llevado [a] aquel pueblo para aquella obra. De todo sea la gloria a Dios nuestro Señor"[282].

Finalmente la expedición quedó integrada por doce jesuitas, aunque disponían de trece cédulas[283]:

1. ***Rodrigo Álvarez***[284], sacerdote, natural de Toledo, de la provincia jesuita de Toledo.
2. ***Sebastián Amador***, estudiante, de Cazorla (Jaén), de la Provincia de Andalucía. Tenía 31 años cuando embarcó, y había ingresado en 1564.
3. ***Alonso de Barzana***, sacerdote, de Belinchón (Cuenca), de la provincia de Andalucía.
4. ***Juan de Casasola***, hermano, de Talarrubias (Badajoz), de la provincia de Toledo. Tenía 31 años cuando embarcó y había ingresado en 1556.
5. ***Juan García***, sacerdote, de La Guardia (Toledo), de la provincia de Andalucía**.** Tenía 40 años cuando embarcó y había ingresado en 1557. Murió en Panamá en 1569.
6. ***Juan Gómez***, estudiante, de Granada, de la provincia de Andalucía**.** Tenía 25 años cuando embarcó y había ingresado en 1561.
7. ***Bartolomé Hernández***, sacerdote, de cerca de Toledo, de la provincia de Castilla, superior de la expedición. Tenía 44 años cuando embarcó y había ingresado en 1553.
8. ***Antonio Martínez***[285], estudiante, de Miranda de Ebro (Burgos), de la provincia de Toledo. Embarcó con 23 años y había ingresado en 1566.

---

[282] Juan de Zúñiga a Francisco de Borja, Nombre de Dios, 26 de junio de 1569, FG *650 b, 693,* ff. 583-584v, *Monumenta Peruana* I, 309-317.

[283] Bartolomé ALCÁZAR, *o.c.,* 270; Ver algunos datos biográficos en Agustín GALÁN GARCÍA, *o.c.*, 201.

[284] Rodrigo Álvarez, nació ca. 1540 Villar del Pedroso, Cáceres, diócesis de Toledo, ingresó 17.04.1560 (Catálogo 1 enero 1565 provincia Toledo, ARSI, Tolet 12aI, 33v), estuvo en Lima y volvió a España en 1572 (MonPer II, 132). No figura en el Catálogo de Toledo de 1587, ni en otros. Parece que salió de la Compañía.

[285] Antonio Martínez nació hacia 1547 en Miranda de Ebro (Burgos), ingresó en 1566 y murió en Perú en 1597.

9. ***Diego Martínez***, hermano, de Córdoba, de la provincia de Andalucía. Había ingresado en 1564 y embarcó con 28 años.
10. ***Diego Ortuño***, estudiante, de Trujillo (Cáceres), de la provincia de Toledo. Embarcó con 39 años y había ingresado en 1566.
11. ***Hernando Sánchez***, sacerdote, de Fregenal de la Sierra (Badajoz), de la provincia de Andalucía. Murió en 1570 en Huarichirí, cerca de Lima (Perú)
12. ***Juan de Zúñiga***[286], estudiante, de Escalona (Toledo), de la provincia de Toledo. embarcó con 17 años y había ingresado en 1568.

Con la urgencia de hacerse a la vela, se quedó sin ir un grupo de la provincia de Castilla que el Provincial tenía dispuesto y otro de la provincia de Toledo, cuyas licencias había preparado el virrey y dejó a su hermano el conde de Oropesa, Fernando Álvarez de Toledo, quien las envió a Salamanca[287].

Barzana realizaba así el sueño que no pudo ejecutar su maestro Ávila, que llegó a Sevilla con intención de embarcarse para América. Ávila se había ordenado sacerdote en 1526, celebró su primera misa en Almodóvar del Campo, vendió todos los bienes que le habían legado sus padres y repartió el dinero a los pobres, para después dedicarse enteramente a la evangelización, empezando por su mismo pueblo. Un año más tarde, se ofreció como misionero al nuevo obispo de Tlaxcala (Nueva España), Julián Garcés, que habría de marchar para América en 1527 desde el puerto de Sevilla; con tal propósito se trasladó allí con su compañero de estudios en Alcalá, Fernando de Contreras, quien habló de su proyecto con el arzobispo de Sevilla, Alonso Manrique; éste ordenó a Juan de Ávila que abandonara esa idea y evangelizase Andalucía, labor a la que desde entonces se consagró de pleno y por la que fue llamado "Apóstol de Andalucía".

9. El largo viaje

En el puerto de Sanlúcar de Barrameda se hicieron a la vela el 19 de marzo de 1569[288], como nos informan dos de los protagonistas, Juan de Zúñiga y Se-

[286] Juan de Zúñiga nació hacia 1552 en Escalona (Toledo), ingresó en 1568 y murió en Lima el 2 febrero 1577.

[287] Gil González Dávila al P. Francisco de Borja, en su carta de Ávila de 12 de abril de 1569 ARSI, *Hisp. 110,* ff. 216-217v, *Monumenta Peruana* I, 297.

[288] El autor de la crónica anónima dice que zarparon el 9 de marzo de Cádiz, ANÓNIMO, *o.c*., 13-14. Esta última fuente debe seguir Torres Saldamando. El día 18 indica Gil González Dávila al P. Francisco de Borja, en su carta desde Ávila de 12 de abril de 1569 (ARSI, Hisp.

bastián Amador, pero después de ejercitar la paciencia, pues habían esperado muchos días un tiempo favorable, en los que embarcaron y desembarcaron dos veces, y, finalmente, tuvieron que acomodarse tan aprisa que no se distribuyeron en las naves que tenían fletadas, sino repartidos en otros cuatro barcos. El P. Hernández, Juan García, Alonso Barzana y otros cinco embarcaron en uno de los navíos más peligrosos de la flota, cuyo capitán era Diego Flores de Valdés. Era la nave más vieja y salieron un día más tarde esperando una carga, por lo que hizo toda la travesía separada, en solitario, con peligro de ser atacada por enemigos. Llevaba demasiada carga y hacía tanta agua que tuvieron peligro de naufragio en dos ocasiones, "*començando al tercero o quarto día un tenporal donde fué menester alijarla, hechando a la mar muchas cosas*"[289]. A los 8 días, a la altura de Canarias pensaron que se anegaban con ocasión de un fuerte temporal.

> "*Pero Nuestro Señor usó de su sólita misericordia, y particularmente la Sanctíssima Virgen María, a quien los Nuestros y todos los del navío tenían por abogada y refugio en semejantes necessidades. Hazían los Nuestros muchas oraciones y vióse por dos o tres vezes claramente que Nuestro Señor remediaba nuestras necessidades. Los que ivan en el navío dezían todos que Nuestro Señor los librava por las oraciones de los Padres*"[290].

El barco en el que viajaban Casasola y otro hermano[291], al salir de la barra de Sanlúcar, tocó un banco de arena y perdió el timón, con lo que la nave quedó a merced de las olas, sin poder continuar la travesía ni poder volver a puerto[292].

110, ff. 216-217v, Monumenta Peruana I, 297). Galán García indica el día 15, Agustín GALÁN GARCÍA, *o.c.*, 301. Sebastián Amador indica la fecha del 19 de marzo, y añade que estuvieron esperando un mes en Sanlúcar, Sebastián Amador a Francisco de Borja, Lima, 1 de enero de 1570, ARSI, Brasil 15-I, ff. 201a-201dcv, Monumenta Peruana I, 336-360. La mayor parte de la bibliografía señala el día 19 de marzo; también Guillermo FURLONG, S.I., "Alonso Barzana S.J.," 450-459.

[289] Sebastián Amador a Francisco de Borja, Lima, 1 de enero de 1570, ARSI, Brasil 15-I, ff. 201a-201dcv, *Monumenta Peruana* I, 336-360.

[290] Juan de Zúñiga a Francisco de Borja, Nombre de Dios, 26 de junio de 1569, FG *650 b, 693,* ff. 583-584v, *Monumenta Peruana* I, 309-317.

[291] Hay que corregir a la Historia Anónima, que dice que el otro era Zúñiga (I, 198), pero narra en primera persona los acontecimientos de la nave con los 8, por lo que parece que viajó en ella.

[292] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 145. También con estilo hagiográfico: Pedro LOZANO, *o.c.*, 290-293.

"Fué cosa muy notable lo que padecieron los que en aquella nao vínieron, porque entrados treinta leguas en la mar solamente[293], sintieron que la nao no governava, y una noche se perdía de la flota, y se vido sola; y la causa del no governar fué el timón que iva quebrado. Viendo los marineros que no tenían remedio sino de Dios, y que se ivan a perder, alijan lo mas que pueden, y tiran, pensando de poder tomar las Canarias con el buen tienpo que les hazía, y quando llegaron en el paraje, dales un rezio viento, y da con ellos en el golfo[294], sin remedio de poder arribar a parte ninguna, sino esperar cada día la muerte, y quándo se avían de anegar; porque no hazían sino amarrar el timón con maromas para poder algún tanto governar, y quando no se catavan, hallávanlo quebrado. El remedio que tenían hera alijar la nao cada vez que se quebrava, hasta deshazer las cámaras, dexando solamente donde los Hermanos ivan y quando más perdidos se vieron, sueltan un tiro de bronze para ver si avía alguna nao que pudiese, oyendo aquella señal, que los viniese a socorrer. Quiso Dios que una nao que se dezía del Buen Jhesús, oyese el tiro, y acude con un batel y mucha gente; y dizeles que no desmaien, que sienpre que tuvieren nescesidad los socorrerán. Y torna a reparar su timón lo mejor que pudieron, y tornándose a quebrar, hazen la señal que primero, que hera soltar el tiro, y viénenlos a socorrer; lo qual no pudieron hazer la tercera ni quarta vez, aunque dispararon dos tiros. Entonces el consuelo del piloto hera dezirles: Hermanos, encomendaos a Dios y pedid perdón de vuestros pecados, porque nos vamos a hondo. Acudían a los Hermanos y pedían que los encomendasen a Nuestro Señor".

Hazían muchas letanías y processiones como podían, y el Hermano Casasola, que hera el uno de los Hermanos, saca una reliquia que traía, que hera del Lignum crucis[295], y dásela al piloto que la ponga en el lugar del timón; y una cruz grande que le avían dado en Sevilla, ponénla en lugar de la mesana,

[293] SANTIBÁÑEZ dice que al salir de la barra de Sanlúcar el barco tocó un banco de arena y perdió el timón, Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 145.

[294] Golfo de las Yeguas es el nombre que recibe la parte del Océano Atlántico que hay desde España hasta las Canarias, parece que por algunas yeguas que se echaron en él, de las que se llevaban á las Indias al principio.

[295] Según SANTIBÁÑEZ, el H. Casasola había llamado a Roma poco antes del viaje, y allí el papa le entregó una reliquia del *lignum crucis*.

que es una vela que va sobre popa. Y vieron todos cómo cinco días con sus noches governava la nao sin mentir un punto de su viaje, por virtud de aquella sancta reliquia; y prometen todos de ir en procesión y llevarla desde el primero puerto que toparen hasta la iglesia del pueblo, y hazer una fiesta de la Concepción de Nuestra Señora. Visto esto, todos se animaron y confiaron en Nuestro Señor que por virtud de aquella sancta reliquia los avía de llevar a puerto de salvación"[296].

De hecho, a pesar de que se le quebró el timón por cinco o seis veces, y navegar sin él cinco días, llegaron a Canarias, a 300 leguas[297] de Sevilla.

La nave que llevaba los 8 jesuitas, que hizo el viaje en solitrio, donde iba Alonso de Barçana, al no poder ir a Gran Canaria, entraron en el puerto de San Sebastián de La Gomera[298].

> "A*ntes que entrásemos en este pueblo, que es puerto de la mesma isla, nos vimos en un gran peligro, particularmente un día que tuvimos una tan gran borrasca, que pensamos que la nao se anegara, o que se quebraran los árboles y jarcias; pero al fin fué Nuestro Señor servido de librarnos y oir nuestras oraciones y que tomásemos aquel puerto*"[299].

Acudieron las personas principales para pedir a los sacerdotes que predicasen, de manera que los cuatro días que estuvieron allí hubo un sermón, desde el miércoles de Lázaro[300] hasta el sábado de Ramos. Se confesaba mucha gente y el Señor del pueblo, Diego de Ayala, y otros caballeros pedían que se quedasen allí algunos jesuitas "*encareciendo mucho la gran falta de doctrina que avía en aquellas islas de Canaria*". En dicho puerto se reparó la nave y se tomó un patache como auxiliar, en caso de inundación.

---

[296] Sebastián Amador a Francisco de Borja, Lima, 1 de enero de 1570, ARSI, Brasil 15-I, ff. 201a-201dcv, *Monumenta Peruana* I, 336-360. Más breve lo narra Juan de Zúñiga a Francisco de Borja, Nombre de Dios, 26 de junio de 1569, FG *650 b, 693,* ff. 583-584v, *Monumenta Peruana* I, 309-317.

[297] Unos 1600 km, según la medida de la legua marina, 5.555 m.

[298] El puerto de San Sebastián de la Gomera, popularmente conocido como La Villa, fue el lugar de donde partió Colón el 6 de septiembre de 1492 antes de descubrir América el 12 de octubre del mismo año.

[299] Juan de Zúñiga a Francisco de Borja, Nombre de Dios, 26 de junio de 1569, FG *650 b, 693,* ff. 583-584v, *Monumenta Peruana* I, 309-317.

[300] Miércoles de la V semana de Cuaresma, justo antes del Domingo de Ramos. El domingo con el que empieza esta semana litúrgica recibe ese nombre desde tiempos medievales por incluir la lectura de la resurrección de Lázaro.

Durante toda la travesía además de los ratos de oración, lectura y demás ejercicios propios de la Compañía, se predicaba los domingos y fiestas, se decía y explicaba la doctrina cristiana dos y tres días a la semana y se rezaban las letanías y la Salve cada día.

El P. Hernández, que, a pesar de ser el confesor del virrey, no fue admitido en su nave (pues no le cayó en gracia al virrey, que se confesaba con el comendador de Alcántara, Pedro Gutiérrez Flórez), y quedó resentido, experimentando un cambio de carácter que padecieron sus compañeros. Por ello fue avisado en dos ocasiones, por Barzana y por Juan García. Discutió con el secretario del virrey Diego López de Herrera y con el camarero don Diego de Acuña y llevó un sobrino suyo con dos arcas de libros grandes, lo que supuso un gran gasto.

Atravesaron el océano hasta el Caribe, unas 900 leguas[301], y en lugar de llegar a la isla Dominica[302], lo hicieron a la isla vecina, la isla Martinica "*a otra tierra que se dize Matalino [o Matanino][303], donde nos rehizimos de agua y de otras cosas necessarias para reparo de los trabajos que hasta állí se avían pasado*". De allí, a Cartagena de Indias, donde se encontraron con la flota que llevaba ya en el puerto más de tres o cuatro días. Allí se detuvieron 10 días[304], esperando a otros que aún no habían llegado.

El retrasado era el barco donde iba Casasola "*que cuando no se cataron, fueron a parar a Santa Marta*", a unas cincuenta leguas de Cartagena, donde cumplieron la promesa que hicieron cuando el milagro del *lignum crucis* "*con grande consuelo de todos, saliendo a recebir en procesión todo aquel pueblo, y haziendo grande fiesta a la sancta reliquia, de la qual no permitieron por muchas inportunaciones carecer a lo menos de parte della*, *que no se les pudo negar por la devoción con que la pidieron, prometiendo de hazer cada año su fiesta*"[305].

---

[301] Unos 5000 km. según la medida de la legua marina, 5.555 m.

[302] Cristóbal Colón llegó a Dominica el 3 de noviembre de 1493, siendo la primera isla descubierta en su segundo viaje a América. El nombre con el que Colón bautiza a la isla se deriva del nombre del día de la semana en que avistan la isla, domingo. Los barcos españoles llegaron con frecuencia durante el siglo XVI, pero una resistencia feroz por parte de los caribes disuadió a España de sus esfuerzos de asentarse allí.

[303] Al menos, la nave donde iba Alonso de Barzana, que viajó en solitario. Isla Martinica, conquistada por Cristóbal Colón en 1502. Se llamaba Jouanacaëra-Matinino y estaba habitada por los caribes.

[304] Juan García a Diego de Avellaneda, Nombre de Dios, 12 de junio de 1569, ARSI, *Lus. 63,* ff. 112-113v, *Monumenta Peruana* I, 306-307.

[305] Sebastián Amador a Francisco de Borja, Lima, 1 de enero de 1570, ARSI, Brasil 15-I,

Partieron de allí, y llegaron a Cartagena a trecientas leguas[306], haciendo agua, donde hallaron la flota y donde se volvieron a reunir los 12 jesuitas. "*No se podrá contar el gozo que todos recibieron quando la vieron entrar por aquel puerto, y principalmente los Padres y Hermanos que tanto los avían deseado. Allí se juntaron todos doce*"[307]. Allí encontraron al virrey y al general Diego Flores de Valdés, preocupados de que hubieran sufrido algún infortunio, al ver que no llegaba la nave ni tenían noticias de ella.

En Cartagena encontraron devotos de la Compañía que deseaban que se fundase allí una casa de seis u ocho sacerdotes, y como no se podían comprometer a ello, los presionaban "*representando por muchas vías la gran necessidad de doctrina que abía en aquella tierra*". Lo pidió el obispo Juan de Simancas al P. Hernández, y los regidores y justicia (Andrés Venero de Leiva) se reunieron y decidieron escribir al rey pidiéndole que les enviase seis u ocho jesuitas, prometiendo construir la casa e iglesia,

> "*y esto significándole muy en particular la grande necessidad de doctrina que ay en aquella tierra, porque, según nos dezían, avía tres años que no se predicava en aquel pueblo con ser la cabeça del obispado, y con esto ay muchos pueblos de indios al derredor, los quales biven como salvajes en lo que toca a la doctrina y aun a la policía humana, porque andan desnudos los hombres y las mugeres, y no tienen ningún género de doctrina, y así biven como bestias en quanto a la christiandad. Y los christianos a quien están encomendados, se an de tal manera con ellos, que tienen tanta y más necessidad que ellos de quien les predique la verdad y obligación que tienen*"[308].

En esta ciudad propiciaron la paz entre personas "*muy principales, las quales fueron de mucha edificación, porque el Obispo y otras personas lo avían procurado muchos días avía y meses, y no avían podido*".

En el camino se detuvieron muchos más días de los que pensaban, porque tuvieron muchas calmas, hasta que llegaron a Nombre de Dios[309] (Panamá) a

---

ff. 201a-201dcv, *Monumenta Peruana* I, 336-360.

[306] Unos 1.600 km. según la medida de la legua marina, 5.555 m.

[307] Sebastián Amador a Francisco de Borja, Lima, 1 de enero de 1570, ARSI, Brasil 15-I, ff. 201a-201dcv, *Monumenta Peruana* I, 336-360.

[308] Juan de Zúñiga a Francisco de Borja, Nombre de Dios, 26 de junio de 1569, FG *650 b, 693,* ff. 583-584v, *Monumenta Peruana* I, 309-317.

[309] Nombre de Dios fue fundada en 1510 por Diego de Nicuesa como una colonia española.

primeros de julio. En este pueblo encontraron "*buen odor de la Compañía y gran fama de lo que Nuestro Señor obra por los Nuestros allá en el Perú, y esto se a sabido por muchos mercaderes que an venido aora, pocos días ha, del Perú, y de otra gente principal*". Pero el pueblo tenía fama de malsano pues muchos de los que llegan en la flotan suelen morir en él "*y así nuestro principal intento a sido darnos priesa a salir dél*". Primero salió un grupo de sacerdotes hacia Panamá y pocos días después otro grupo, permaneciendo en este pueblo solo el P. Hernández, Juan de Zúñiga y otro hermano para gestionar algunas cosas necesarias hasta el 28 de julio.

> "*En este pueblo hazen mucha instancia, y muy mayor que en Cartajena, porque aya aquí algunos de la Compañía, o a lo menos en Panamá, que son diez y ocho leguas de aquí, ciudad do está la Audiencia y el Obispo, para que desde allí puedan a tiempos acudir a este pueblo. Está aquí aora al presente el Doctor Barros, oidor del Audiencia de Panamá, hombre muy principal y de mucha autoridad en esta tierra, el qual es tan devoto y amigo de la Compañía, que es como hermano della. Este dize que tiene cierta carta del Padre Provincial para que se queden en Panamá dos de los Nuestros; pero el Padre Hernández no está en dexarlos, porque le a parecido a él y a los demás que no será la carta de manera que les desobligue a cumplir la obediencia que llevan de V. P., máxime no haviendo de presente commodidad de casa ni de iglesia*"[310].

De Nombre de Dios partieron en grupos de tres o cuatro a la ciudad de Panamá, en la costa del Pacífico "*que será diez y ocho leguas*[311]*, donde parece que se pasó más trabaxo que en toda la navegación, por ser el camino el más malo del mundo*"[312]. En Panamá enfermó el P. Barzana y murió el P. Juan García, aunque había sido de los primeros en salir del pueblo Nombre de Dios, por la fama de insano:

Fue uno de los primeros asentamientos europeos en el istmo de Panamá y en el continente americano. Fue el primer puerto en el continente de la Flota de Indias. Para conectar con la ruta filipina de comercio, se construyó una carretera de piedra que iba desde Nombre de Dios a la ciudad de Panamá, ya en la costa del Pacífico.

[310] Juan de Zúñiga a Francisco de Borja, Nombre de Dios, 26 de junio de 1569, FG *650 b, 693,* ff. 583-584v, *Monumenta Peruana* I, 309-317.

[311] Tomando el valor de la legua castellana (4,19 km) salen unos 75 km., pero la distancia real es de unos 80.

[312] Sebastián Amador a Francisco de Borja, Lima, 1 de enero de 1570, ARSI, Brasil 15-I, ff. 201a-201dcv, *Monumenta Peruana* I, 336-360.

> "*El llegó a Panamá nueve días antes de Sant Joán, y dixo Misa el día siguiente, y a la tarde dióle una calentura, y no pensaron sería nada; y biniendo el terzero día, no le pareció al médico bien su enfermedad, y mucho peor al quinto. Y así, avisósele que se dispusiese, lo qual él recibió con mucho consuelo, como aquél que muchos años avía que se aparejava para aquella partida. Y llegado al octavo día, después de hecho lo que devía a religioso y de la Conpañía, día del bienaventurado Sant Joán, a las ocho de la tarde, pasó desta vida, y esperamos en el Señor que goza de su Magestad. V. P. le haga por amor de el Señor que goze de los sufragios que los que acaban en la Conpañía de Jesús gozan"*[313]. Juan de Zúñiga hace otra pequeña reseña del P Juan García*: "El murió como bivió; era muy bendicto, y probóse bien en él la virtud de la obediencia, que viniendo un su hermano desde su tierra, que era cerca de Toledo, hasta Sanlúcar a procurar de estorvarle la ida a las Indias, y embiándoselo a rogar todo su linaje, dixo que él avía de cumplir su obediencia. Y así fué el Señor servido de que alcançase presto el premio della [...]. Acá se tiene por común opinión que los gordos corren peligro en esta tierra, porque se dize que los prueva esta tierra y se mueren. El P. Juan Garcia era muy gordo, y así parece que lo avemos visto por experiencia en él. No sé si lo hizo el ser gordo, o que ello era la voluntad de Nuestro Señor*"[314].

En Panamá les dieron generosamente de todo lo que necesitaban "*para hazer provisión para el Mar del Sur hasta llegar a Lima. Enbarcáronse todos en un navio muy bueno de dos que primero se aprestaron, porque les iva muy mal allí de salud por ser la tierra muy enferma. Tuvieron algunos peligros en esta navegación, de los quales Nuestro Señor tubo por bien de librarlos*"[315].

Llegaron al puerto del Callao, a unas dos leguas[316] de Lima, después de cerca de tres meses en esta segunda navegación, el 8 de noviembre de 1569[317],

---

[313] Ibidem, 358.

[314] Juan de Zúñiga a Francisco de Borja, Nombre de Dios, 26 de junio de 1569, FG *650 b, 693,* ff. 583-584v, *Monumenta Peruana* I, 309-317.

[315] Sebastián Amador a Francisco de Borja, Lima, 1 de enero de 1570, ARSI, Brasil 15-I, ff. 201a-201dcv, *Monumenta Peruana* I, 336-360.

[316] Según la lengua castellana, (4,19 km) unos 8,5 km.

[317] ANÓNIMO, *o.c.*, 13-14; Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 148v.

completando un total de unos 12.000 km desde Sevilla. Allí encontraron al P. Jerónimo Ruiz del Portillo[318], que estaba esperándolos,

> "*y si como heran honze [jesuitas] fueran mill no fueran mal recebidos ni les faltara en que poderse bien enplear, por ser la tierra tan espaciosa y descubrirse cada día más. Mueve Nuestro Señor a muchos con este buen odor y fructo que la Conpañía haze por acá, a pedir y desear ser admitidos en ella; y los mesmos frailes son en aconsejar a vezes a los que les piden consejo acerca de entrarse en Religión, que no se entren en otra sino en la Conpañía. Aseles differido y diffiere a muchos por justos respectos. Dígnese Nuestro Señor de llevar adelante lo que a començado*"[319].

10. Apóstol del virreinato del Perú

El virreinato de Perú fue creado en 1542, tras el sometimiento del Imperio Inca y abarcó, en su máxima extensión, territorios que actualmente se corresponden con Panamá, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Uruguay y Paraguay. Asimismo, se erigió la diócesis de Lima (1541), sufragánea de Sevilla, promovida a arquidiócesis en 1546. El virreinato vivió cuarenta años de caos administrativo, fruto del choque de intereses entre los distintos conquistadores, y el desigual reparto de la tierra. A mediados del siglo XVI, el virrey Francisco de Toledo logró encauzar la situación y establecer un marco administrativo estable, que se prolongaría durante todo el período colonial. Esta normalización de la situación fue gracias a la voluntad de Toledo de llevar a cabo un proceso organizador, reflejado en medidas tales como el *censo tributario*, *censo de pobladores nativos* y la realización de un *registro de los recursos naturales y humanos* del Perú. Estas medidas hicieron de este virreinato el más rico e influyente. La capital fue situada en la ciudad de Lima, y dos audiencias, en Lima y Cusco[320].

---

[318] Jerónimo Ruiz de Portillo, primer provincial de las Indias Occidentales y del Perú. Nació c. 1532, en Logroño (Rioja), ingresó en 1551, Salamanca; ordenado en 1553, Salamanca; últimos votos 19 febrero 1565, Medina del Campo (Valladolid); murió el 3 febrero 1590, en Lima, Perú.

[319] Sebastián Amador a Francisco de Borja, Lima, 1 de enero de 1570, ARSI, Brasil 15-I, ff. 201a-201dcv, *Monumenta Peruana* I, 336-360.

[320] En esta parte seguimos fundamentalmente lo ya publicado por F. Mateos, "Notas y textos. Una carta inédita de Alonso de Barzana", *Missionalia Hispanica* VI (1949) 143-155; Guillermo FURLONG, S.I., "Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional",

La primera expedición de jesuitas para el Perú había zarpado de Sanlúcar de Barrameda el 2 de noviembre de 1567, y en ella iban el viceprovincial Ruiz de Portillo con siete jesuitas de las provincias de España. Llegó a Lima el 1 abril, después de haber dejado en Panamá a un sacerdote y un hermano, y haber llevado dos candidatos, admitidos como hermanos.

D. Francisco de Toledo quiso servirse de los jesuitas para todo género de ministerios, aun para aquellos que no eran propios de la Compañía, y les encargó la doctrina[321] de los indios de la provincia de Huarochiri, pero a título no de misión, sino de parroquia. Rehusaban los jesuitas entrar en las misiones con carácter de párrocos, pues de este modo, por una parte habían de someterse a la jurisdicción del obispo, y por otra, habrían de cobrar las rentas y emolumentos de los párrocos. El virrey se quejó a Felipe II en estos términos; después llegó a un acuerdo con los jesuitas:

> «*Los de la Compañía del nombre de Jesús trabajan en este reino con el celo que a Vuestra Majestad tengo escrito, y aunque cierto entiendo que hacen provecho en las ciudades respecto de los españoles y de los indios de servicio dellas, pero tienen duda, si por sus estatutos pueden salir a las doctrinas y conversión de los indios, donde mayor necesidad hay y para cuyo fundamento, principalmente, Vuestra Majestad me dice que los envió a estas provincias, y así será muy necesario que Vuestra Majestad mande resolver con sus Generales, si ellos pueden hacer este oficio como las demás Ordenes, en descargo de la obligación de Vuestra Majestad; porque si no, Vuestra Majestad entienda que no serán útiles en lo más principal y que lo son en lo accesorio que digo, y mande lo que sea más su servicio*»[322].

Al llegar a **Lima**, Barzana comenzó a predicar e inmediatamente se hizo acreedor de buena fama "*ansí en letras como en el púlpito; tanto, que si no me engaño, fuera del Padre Provincial, no le llega otro en mucho que agora*

Estudios 49 (1933) 450-459; 50 (1934) 57-64, 128-140, 211-222, y el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, sintetizando sus datos, no siempre coincidentes, sin contrastarlos ni añadir elementos nuevos, salvo los citados en documentos de archivos españoles. Sería interesante calcular los km que recorrió este apóstol en tantas idas y venidas por el actual Perú, Bolivia, Argentina y Paraguay.

[321] En América, pueblo de indios recién convertidos, cuando todavía no se había establecido en él parroquia o curato.

[322] Citado por Antonio ASTRAIN, Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España. II: Laínez.- Borja 1556-1572, Madrid 1914, 312-313.

al presente aquí ay"[323]. Predicaba a los españoles y consiguió que un clérigo importante dejara de estar amancebado. Se divulgó mucho su "profecía" sobre fray Francisco de la Cruz[324], que se preveía como sucesor en la mitra de Fr. Gerónimo de Loaysa[325]. Barzana, por causa de sus expresiones heréticas, le anunció que "*Si yo no alcanzase a veerle quemar, a lo menos lo oyre dezir. Vaia padre que el tiempo le desengañará*", como así sucedió, en abril de 1578, en el segundo auto de fe celebrado en Lima, estando Barzana en Arequipa[326].

Pidió al provincial Jerónimo Ruiz del Portillo ser enviado a evangelizar a los indios. Así empezó a trabajar en las doctrinas de **Santiago del Cercado**, a las afueras de Lima, y en la de **Huarochirí**, también dependiente de Lima. A la misión de Huarochirí marchó en febrero de 1570 acompañado de Hernán Sánchez (que murió a los pocos meses) y Diego Bracamonte[327]. Fue la primera misión de indios que emprendieron los jesuitas en Huarochirí, extenso partido formado por 77 pueblecillos o parcialidades de indios llamados *ayllus*[328], en más de 20 leguas de distrito, enclavado en lo más abrupto de la cordillera de

[323] Sebastián Amador a Francisco de Borja, Lima, 1 de enero de 1570, ARSI, Brasil 15-I, ff. 201a-201dcv, *Monumenta Peruana* I, 336-360.

[324] Francisco de la Cruz O. P**.** (Lopera, Jaén - Lima, Perú, 1578), fraile dominico, catedrático y rector de la Universidad de Lima. Procesado y condenado a la hoguera por la Inquisición. Perdió su prestigio religioso y académico, al ser acusado y apresado por la Inquisición, acusado de ser alumbrado (1572). En el respectivo proceso, confirmó sus errores relacionándolos a alucinaciones psicopatológicas y prácticas sexuales. Consideró sin fundamento las 14 proposiciones redactadas por el dominico Miguel Adrián, con lo que el proceso llegó a su término (1576), y aunque se le aplicó tormento para obligarlo a retractarse (1577), fue hallado finalmente culpable por *haber sido y ser hereje pertinaz, heresiarca, dogmatizador y enseñador de nueva secta y errores*. Fue quemado en la hoguera durante el auto de fe del 1° de abril de 1578. Cfr. Toribio MEDINA, *La Inquisición en Lima*, Santiago de Chile, 1887, 58-115.

[325] Gerónimo de Loayza González, O.P**.** (Trujillo, 1498 - Lima, 25 de octubre de 1575). Misionero dominico. Primer obispo y posterior Arzobispo de Lima.

[326] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 154-155. Tomado de ANÓNIMO (1600), *o.c.*, 204-214. La Inquisición se estableció en Lima el 29 de enero de 1570, siendo el primer inquisidor el licenciado Serván de Cerezuela, Cfr. Roberto LEVILLIER, *D. Francisco de Toledo*, Madrid. 1935, I. 127.

[327] Diego de Bracamonte. Misionero, superior. Nació en 1533, Granada; ingresó 31 agosto 1555, Granada; fue ordenado 1569, Lima, Perú; últimos votos 22 enero 1569, Lima; murió agosto 1583, Potosí, Bolivia.

[328] Un ayllu o ayllo es una forma de comunidad familiar extensa originaria de la región andina con una descendencia común –real o supuesta– que trabaja en forma colectiva en un territorio de propiedad común. El ayllu era una agrupación de familias que se consideraba descendiente de un lejano antepasado común.

los Andes[329]. Barzana se trasladaba por la geografía buscando indios a los que convertir, para introducirlos en una vida de piedad y confesión y comunión frecuentes, lo que hasta entonces no era habitual, pues él fue quien introdujo entre los indios peruanos el uso de recibir la eucaristía, desconocido antes y aun mal mirado por el Concilio I Limense (1551-52)[330]. Incluso consiguió que alguna india se convirtiera en una gran colaboradora en la evangelización, como María de Jesús "*india que aprovechó con la instrucción de Barzana y llego a grado de eroica perfeccion en la vida espiritual, y a ser maestra de muchas almas que aprovecharon por sus consejos*"[331].

Los misioneros trabajaron tan eficazmente en estas doctrinas que después de un año y medio ya tenían formados ocho pueblos con unos 2.500 vecinos cada uno. No obstante, a los diez meses de labor, Barzana había sido llamado a Lima para sustituir al provincial, P. Ruiz del Portillo, como predicador, puesto que partía con el virrey a la visita que practicó por todo el interior del Perú hasta Chuquisaca. En 1570 quedó al cargo del colegio de Lima[332] y permaneció en este oficio hasta que por mayo de 1571 pasó al recién fundado colegio del Cusco[333].

Era rector de **Cusco** el P. Luis López[334], y por carta de éste a San Francisco de Borja de 12 de octubre de 1572, sabemos que Barzana catequizó[335] al último inca Túpac Amaru[336] (al que parece que bautizó con el nom-

[329] F. Mateos, "Notas y textos. Una carta inédita de Alonso de Barzana", *Missionalia Hispanica* VI (1949) 143-155.

[330] De lo dispuesto por el Concilio I Limense sobre dar la eucaristía a los indios, Francisco MATEOS, "Los dos Concilios Limenses de Jerónimo de Loaysa*",* en *Missionalia Hispanica*, IV, Madrid, 1947, 506. Cfr. también Primitivo TINEO, *Los dos concilios limenses en la evangelización latinoamericana,* Universidad de Navarra, Pamplona 1990.

[331] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 153. Dato tomado de ANÓNIMO (1600), *o.c.,* 204-214.

[332] Rubén VARGAS UGARTE, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 4 vol., Imprenta Aldecoa, Burgos 1963, tomo 1, pág. 71. También trata sobre Barzana en las siguientes páginas: 94, 105, 115, 123, 148, 174, 191-193, 216, 259-60, 262-265. En la reseña biográfica (370-371) indica que no se conservan los papeles de Barzana, pero yerra al indicar el nacimiento en 1528.

[333] Guillermo FURLONG, S.I., "Alonso Barzana S.J.", 450-459.

[334] Luis López nació en 1536 en Estepa, Sevilla, ingresó el 25/08/1564, el 02/11/1567 zarpó en la expedición del P. Ruiz del Portillo para el Perú, fue rector de Cusco (1572-75), consultor de la Inquisición. Vuelto a Sevilla (1595), sirvió a apestados y murió el 10/07/1599.

[335] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 154-155.

[336] Túpac Amaru que puede traducirse como "Víbora brava", (1545 - 24 de septiembre de 1572) fue el cuarto y último inca rebelde de Vilcabamba. Hijo de anco Inca fue hecho sacerdote

bre de Carlos[337]) y sus capitanes, que murieron ajusticiados por el virrey Toledo el 24 de septiembre de 1572. Luis López, como otros muchos, vio mal la ejecución del Inca, y fue uno de los que pidieron el indulto, que no concedió el virrey.

Las cartas anuas de 1574 nos muestran a Barzana consagrado al ministerio de los indios por el Cusco y sus contornos, y durante la cuaresma de ese año hizo una excursión apostólica a **Arequipa** en compañía de Luis López, de donde siguió Barzana a **Chucuito** y **Omasuyos** en la región del lago **Titicaca** y la ciudad de **La Paz** (Alto Perú, actual Bolivia), poblada por indios de la robusta raza Aymara, cuya lengua aprendió en pocos meses. En **La Paz** se encontraba cuando le fue mandado seguir hasta **Potosí**, donde llegó por julio de 1574, y se ocupó en predicar en las dos lenguas generales, quechua y aymara, en aquel emporio de castellanos mineros y de indios trabajadores[338]. En Potosí logró el perdón de un escribano público al personaje que lo había abofeteado en público, al que había retado en duelo[339].

Se hallaban ambos misioneros en Potosí, cuando tuvieron noticia de la llegada al Perú del P. Juan de la Plaza, que venía con cargo de visitador, y de común acuerdo decidieron bajar a **Lima** a verse con él y comunicarle sus informes. Plaza había llegado a Lima el 31 de mayo de 1575, y Barzana y López hicieron su viaje en los meses siguientes, hallándose en Lima ya a principios de 1576, donde asistieron a la primera congregación provincial peruana, celebrada en esa ciudad del 16 al 27 de enero de dicho año[340].

En la cuaresma de 1576 lo hallamos dando misiones a indios por los pueblos de **Mama, Guanchor, Huarochirí, Sisicaya** y otros de la sierra de los Andes, no lejanos de Lima[341].

---

y guardián del cuerpo de su padre. Los españoles hicieron varios intentos para convertir a Túpac Amaru al cristianismo. Los cinco generales incas capturados recibieron un juicio sumario en el que nada fue dicho en su defensa y fueron sentenciados a la horca. Túpac Amaru subió al patíbulo acompañado por el obispo de Cuzco.

[337] Bartolomé ALCÁZAR (1648-1721), *o.c.*. 272-273.

[338] F. MATEOS, "Notas y textos. Una carta inédita de Alonso de Barzana", *Missionalia Hispanica* VI (1949) 143-155.

[339] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 155.

[340] F. Mateos, "Notas y textos. Una carta inédita de Alonso de Barzana", *Missionalia Hispanica* VI (1949) 143-155.

[341] F. MATEOS, *o.c.*, 146. Ver la narración del propio Barzana en Carta Anua de la Provincia S. I. de Perú. 1576. Misiones hechas desde el Colegio de lima. En el partido de Huarochirí. De una [carta del P. Alonso de Barzana para el P. Provincial. Copia en AESI-A, Fondo Alcalá, Fondo Astrain, Caja 28, 10, Leg 34, 18.

En carta del 28 de mayo de 1576 elogiaba el P. Mercuriano el celo singular del P. Barzana, por lo que mereció la profesión de cuatro votos que hizo el 28 de junio de 1576[342] en Lima, la Ciudad de los Reyes, juntamente con el P. Pedro Mexía[343], que los hizo de coadjutor espiritual "*hallándose presente el señor visorrey y el audienda y los perlados y gente grave de este reino y como heran personas tan conocidas y de tan buena opinión en este reino edificó mucho su profesión y no menos el exercicio de su recogimiento y pedir limosna los tres días inclusive que por aca todo es nuevo y parece bien*"[344].

La primera congregación provincial peruana tuvo una segunda fase en **Cusco** del 8 al 16 de octubre del mismo año 1576, y a ella se dirigieron Barzana y Luis López. Tenía más o menos ultimados los textos catequísticos encargados en la sesión anterior, y a juicio de la congregación eran aptos para imprimirse, pero esto no sucedió hasta 1583, en que con autoridad del Concilio III Limense, presidido por Santo Toribio de Mogrovejo[345], fueron aprobados e impuestos como obligatorios en toda América del Sur, y se procedió a la impresión, terminada en Lima el año 1585: son los primeros libros impresos en el continente sudamericano[346].

En la congregación provincial decidieron asumir la doctrina de **Juli**, pueblo situado a orillas del lago Titicaca con una población de 15.000 indios; y para dar principio a ella fue el P. Barzana en 1577, junto con Bracamonte, Añasco[347] y Diego Martínez. Barzana es posible que continuase en Juli, o dando misiones por sus contornos, hasta mediados de 1578, en que fue enviado a dar comienzo a la fundación del colegio de **Arequipa**. Cuando tuvo que marcharse, sus indios no cesaron de llorar en toda la tarde.

En julio de 1578 había muerto en Arequipa el rico vecino Diego Hernández Hidalgo, dejando en su testamento una gruesa manda para fundar el co-

---

[342] *Monumenta Peruana* II, 212; Storni, 32-33.

[343] Pedro Mexía nació hacia 1533 en Colmenar de Oreja (Madrid), ingresó en la Compañía en Perú y murió en Lima en 1582.

[344] José de Acosta al P. General, 15 de febrero de 1577, (AESI-A, Fondo Alcalá, Fondo Astrain, Caja 28, 10, Leg 34, 18)

[345] Toribio Alfonso de Mogrovejo y Robledo (Mayorga, Valladolid, 16.11.1538 - Zaña, Perú, 23.03.1606). Eclesiástico español, santo de la Iglesia católica y segundo Arzobispo de Lima. Misionero y organizador de la Iglesia católica en el virreinato del Perú.

[346] F. MATEOS, *o.c.*, 146-147.

[347] Pedro Añasco. Misionero. Nació hacia 1550, Chachapoyas (Amazonas), Perú; ingresó 23 marzo 1572, Lima, Perú; ordenación hacia 1576, Lima; últimos votos 29 septiembre 1588, Arequipa, Perú; murió 12 abril 1605, Córdoba, Argentina. Mestizo e hijo de un capitán, oriundo de Segovia, era dirigido espiritual del P. Alonso de Barzana antes de entrar en la Compañía.

legio, pero con la condición de que había de comenzarse en 1578, so pena de ser anulada, por lo que fue enviado a toda prisa a Luis López como superior, acompañado de Barzana, para inaugurar la fundación.

El virrey Toledo, gravemente enemistado por entonces con los jesuitas, los mandó echar violentamente de sus incipientes colegios de Arequipa y Potosi, con el pretexto de que los habían abierto sin permiso real. La expulsión de Arequipa sucedió el 27 de octubre de 1578: el P. Luis López volvió a Lima y el P. Barzana siguió en Arequipa, recogido en el hospital, y continuando sus ministerios apostólicos, en medio del aplauso de la ciudad y de la hostilidad oficial tanto de la autoridad civil como de la eclesiástica. Después de algún tiempo en Arequipa, pasó a la residencia de **Juli**, y se ocupó en dar misiones a los indios, solo o en compañía del P. Diego Martínez. En estos años fue cuando descubrió muchos indios no bautizados que vivían como cristianos mezclados con los demás: estuvo en **Zepita**, **Chucuito**, **Yunguyo**, **Copacabana** y otros pueblos aymaras de las cercanías del Lago, y en la provincia de **Pacajes**. Es también Barzana uno de los fundadores del colegio de **La Paz,** inaugurado el 29 de septiembre de 1582.

Por decisión de la congregación provincial de 1582 se abrió a la Compañía un nuevo campo de trabajo en el norte de la actual Argentina. El provincial Juan de Atienza[348] envió a Francisco de Angulo[349] y a Barzana a **Santiago del Estero**. Se detuvieron en **Tarija**, **Jujuy**, **Salta** y **Talavera de Esteco**. A Santiago del Estero llegaron el 26 noviembre de 1585, y allí se les unieron (1586) tres sacerdotes procedentes del Brasil. Con uno de ellos, Manuel Ortega[350], Barzana recorrió las tierras de los tobas[351], mocobíes[352] y diaguitas[353], y de los

[348] Juan de Atienza Tapia**.** Superior, misionero. Nació 1544, Valladolid, España; ingresó 1 mayo 1564, Salamanca; ordenado hacia 1570, Valladolid; últimos votos 5 junio 1580, Sevilla; murió 1 noviembre 1592, Lima, Perú.

[349] Francisco de Angulo. Misionero, primer superior en la Argentina. Nació hacia c. 1538, Lucena (Córdoba); ingresó en 1558, Granada; ordenado 1565, Salamanca; últimos votos 1573, Soria; murió 1611, Sucre (Chuquisaca), Bolivia.

[350] Manuel de Ortega. Misionero. Nació 1560, Lamego, Portugal; ingresó 8 septiembre 1580, Río de Janeiro, Brasil; ordenado hacia 1587, Bahía, Brasil; últimos votos 20 noviembre 1605, Lima, Perú; murió 21 octubre 1622, Sucre (Chuquisaca), Bolivia.

[351] Los qom (también llamados tobas) son una etnia del grupo pámpido que habita en el Chaco Central. Hacia el siglo XVI comenzaron a habitar gran parte del norte argentino por las actuales provincias de Salta, Chaco, Santiago del Estero, Formosa y en la provincia de Gran Chaco en el sudeste del actualmente boliviano departamento de Tarija.

[352] Los mocovíes (o moqoit) son un grupo étnico desprendido del conjunto llamado guaycurú ("guaykurú" denominación insultante que daban los guaraníes a las etnias pámpidas del Gran Chaco).

[353] Diaguita es el exónimo impuesto por los incas y divulgado luego por los conquistadores

chiriguanos[354] (del sur boliviano) y llegaron a **Córdoba de Tucumán** el 2 de febrero de 1587.

En 1586 el gobernador de Tucumán, Juan Ramírez de Velasco, pensó hacer una expedición a la mítica Trapalandia para la que se ofreció Barzana, pero no fue autorizado por el superior, P. Angulo. Sí lo acompañó en 1588, como capellán e intérprete, en una entrada de tres meses a la región de los belicosos calchaquíes[355].

En 1589 trabajaba en **Tucumán** con Font[356] y Añasco. Con el H. Villegas[357] recorrió andando los 50 pueblos de indios de aquella jurisdicción en busca de nativos para convertir, y en los años de 1590 a 1592 salió con Añasco a misionar entre los indios del **Chaco**. Poco después (1593) se separaron; Añasco fue a los omaguas[358] con el P. Monroy[359] y Barzana volvió a **Santiago del Estero**, donde recorrió los bosques cercanos. El mismo Barzana describe su actividad:

> *El oficio es aprender nuevas lenguas, ia unas ia otras, hazer de ellas artes y vocabularios, ia catequizar munchos millares de infieles y baptizarlos, ia casar amançebados, ia andar por esos montes, ia predicar en una lengua, ia en otra. Y esto de el predicar, predicandi nullus est finis[360]. Aunque no tengo dientes, que seis o siete*

---

españoles para un conjunto de pueblos independientes que hablaban un idioma común —el cacán—, autodenominados pazioca o paccioca. Se ubicaban en los actuales noroeste de Argentina —especialmente en los valles Calchaquíes— y en el Norte Chico de Chile.

[354] Los chiriguanos, son grupo de lengua Tupí - Guaraní que desde el Amazonas ocuparon sectores de Paraguay, Bolivia y Argentina.

[355] Calchaquí es la denominación histórica recibida por un grupo de parcialidades de la etnia diaguita o pazioca que habitaban las actuales provincias de Salta, Catamarca y Tucumán en el noroeste de la Argentina al momento de la llegada de los conquistadores españoles. Se estima que en ese momento su población era de 415.000 a 455.000 personas, que pudieron resistir por un siglo a los españoles.

[356] Onofre Juan Font. Misionero. Nació 1557, Valencia; ingresó 18 mayo 1572, Salamanca; ordenado hacia 1579, Lima; últimos votos 1 noviembre 1593, Juli (Puno), Perú; murió hacia 1618, Lima, Perú.

[357] Juan Villegas nació en Ronda (Málaga) hacia 1565, ingreso en la Compañía en Perú hacia 1582.

[358] Los cocama u omaguas son un pueblo aborigen que habita actualmente en las riberas de los ríos Ucayali y Huallaga en Perú y en la isla Ronda, en el río Amazonas, Colombia. Están estrechamente emparentados con los cocamilla.

[359] Fernando de Monroy murió en Lima el 21 de septiembre de 1626.

[360] Posible alusión a Eclesiastés 12,12: “his amplius fili mi ne requiras faciendi plures

solos me an quedado arriba, con los quales todavia me entienden lo que digo. En muncho peligro vive el que a de ser su General, Provincial, Rector, maestro de noviçios, consejero, portero y clausura suia. Bendito sea Jesus que nos trajo a su casa, etc."[361]

Fue a **San Miguel de Tucumán**, donde conoció de cerca a los indios lules[362]. Le salieron cinco llagas en los pies y piernas de difícil curación, por lo que fue preciso llevarlo desde los bosques de los lules a Tucumán. Recuperado, pero con llagas sin curar, emprendió con Añasco un viaje hasta **Asunción** y **Corrientes**. Escribió (febrero 1594) desde Asunción al provincial Juan Sebastián[363] que aunque estudiaba la lengua guaraní cada día y sabía más preceptos de ella que de ninguna otra, no acertaría a pronunciarla en toda su vida. Predicó la cuaresma de 1594 en Asunción y dio varias misiones en **Villarrica**. Misionó a orillas del río Salado y acabó tan enfermo que hubo de ser llevado a Santiago del Estero[364].

Las anuas de 1596 nos ofrecen otra noticia de que Barzana fue en la ciudad de la Asunción[365] profesor de Gramática: "*pues mi vejez no está tan capaz de missiones, como el alma siempre las desea, haré en Paraguay lo que hiciera de buena gana en España, si tornara ahora a vivir, que con mayor gusto fuera maestro de mínimos que predicador oído con sumo aplauso, y lo tuviera por ministerios de fructo más sólido*"[366]. En calidad de tal compuso y estrenó

libros nullus est finis frequensque meditatio carnis adflictio est"= Pero además de esto, hijo mío, estate prevenido: el hacer muchos libros no tiene fin, y demasiada dedicación a ellos es fatiga del cuerpo.

[361] Barzana a Ignacio del Castillo, Río de la Plata, 26 de julio del año 1593. Copia en Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 152.

[362] Los lules son un pueblo indígena de características huárpidas que vive en la Argentina. Originariamente se encontraban en parte de la Provincia de Salta y regiones vecinas del Paraguay y Bolivia. Fueron desplazados por los wichís hacia la parte noroeste de la Provincia de Santiago del Estero, norte de Tucumán y sur de Salta. Su lengua se supone emparentada con el vilela junto con el que forma la familia lule-vilela.

[363] Juan Sebastián de la Parra. Superior, predicador, escritor. Nació julio 1546, Daroca (Zaragoza); ingresó 6 abril 1566, Alcalá de Henares (Madrid); ordenado hacia 1573; últimos votos 30 junio 1581, Lima; murió 21 mayo 1622, Lima, Perú.

[364] Furlong, *o.c*. 133; Gregorio de Cisneros al P. Claudio Aquaviva, Cuzco 20 enero 1599, ARSI, *Perú 12,* ff. 146-165v., *Monumenta Peruana* VI, 609ss, 629-641.

[365] Ver precedentes de las reducciones en Carlos A. Page, "Los primeros misioneros jesuitas entre guaraníes y la experiencia de las "aldeias" de Brasil", *História Unisinos* 20(1):26-38, Janeiro/Abril 2016, 26-38.

[366] Carta de Alonso de Barzama al provincial Juan Sebastián, inserta en la de Pablo José de Arriaga (por comisión) a Claudio Aquaviva, Lima, 24 agosto 1597, ARSI, Perú 12, 128-145v,

una obra de teatro escolar que tuvo mucha aceptación[367]. Probablemente sería el primer drama compuesto y representado en la provincia del Río de la Plata. Después de referir las citadas anuas que Barzana regentaba la clase de gramática y que sus alumnos salían bien aprovechados de sus lecciones, afirman que cuando llegó el día de trasladar el Santísimo Sacramento a la nueva iglesia de los jesuitas, quiso el rector de la nueva iglesia celebrar el suceso con la representación de un drama, según nos narra el mismo Barzana:

> *"uvo una representación que duraría dos horas y media, que dio gusto universal por ser toda de cosas de edificios de templos para Dios, metiendo en este argumento edificadores y destruidores diversos; mandome el Padre Rector que rebolviese poesias viejas, pero ya las musas, a cabo de sesenta y siete años, se han tornado abuelitas viejas con muletas como finjen a las tias de Júpiter"*[368].

El 20 de ciciembre de 1596 "*le dio al Padre Barçana una perlesía*[369] *que le privó de todos sus sentidos, y al cabo de algunas horas volvió en sí, no pudiendo hablar cosas que se le entendiese en seis días [...] perlesía en viejo y*

Monumenta Peruana, VI, 383.

[367] Algo de esto ya había escrito en Iznatoraf y Segura de la Sierra: haçia comedias, dançaș y entremeses en fiestas prinçipales; coplas y romanços, y octavas q[e] todo servia de verdadero sermón.

[368] Carta de Alonso de Barzama al provincial Juan Sebastián, inserta en la de Pablo José de Arriaga (por comisión) a Claudio Aquaviva, Lima, 24 agosto 1597, ARSI, Perú 12, 128-145v, *Monumenta Peruana*, VI, 391-392. Furlong se refiere a este hecho al que da gran importancia y cita un párrafo diferente de la misma carta de 1596, según la edición de 1606: "*La fiesta religiosa* -escribe el anónimo autor de las mencionadas Anuas- *fué realzada con la representación de un drama acomodado a las circunstancias y que fué el primer fruto que en este género daba la escuela recientemente fundada. La cosa fué tanto más singular cuanto que tuvo lugar la representación en una región apartada de toda cultura intelectual y a donde no llegaban los secretos de la divina Melpómene. Habiendo por otra parte tanta escasez de personal y estando todos tan atareados no hubo más remedio que acudir al que era áncora en todas las dificultades. Pidió el Padre Rector al Padre Barzana, no obstante haber este abandonado hacía ya muchos años el reino de las Musas, que volviera a pedirles inspiración. El buen viejo, que estaba siempre dispuesto a servir en todo, discurrió el argumento y escribió el deseado drama. Los alumnos por él ensayados lo hicieron bien y el público, después de dos horas y media de entretenimiento; aplaudió sin reservas la buena obra del buen misionero".* Citado por Furlong, "Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional", *Estudios* 50 (1934) 132.

[369] Perlesía: Privación o disminución del movimiento de partes del cuerpo. Debilidad muscular producida por la mucha edad o por otras causas, y acompañada de temblor.

tan trabajado mal se curará"[370]. Estando enfermo, el P. Sebastián lo mandó ir a Lima a principios de 1597 para ser mejor atendido, pero con mucha dificultad y ayuda llegó a Cusco, después de haber estado un tiempo en Salta. Murió al mes de llegar a Cusco, en la víspera de la circuncisión, el 31 de Diciembre 1597, según un testimonio muy inmediato[371], fecha que asumen Storni[372] y el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Pero tampoco hay unanimidad en la fecha de la muerte, pues el autor de la crónica anónima de 1600 sostiene que murió el primer día del año 1598[373], fecha que transmiten, por ejemplo, el menologio de 1632[374], Rus Puerta (1640)[375], Alcázar[376], Guilhermy[377] y Furlong[378]. Santibáñez lo pone el último día de 1599[379]:

> "*El ultimo dia de su vida fue ultimo de el año 599 se levantó a su oraçion y a dezir misa. Encontrandole el medico le hallo sin pulso y obligó se fuese a la cama. Recibio los sacramentos con tierna devoçion. Con igual alegria la nueva çierta de que le quedavan de vida unas pocas oras. Encendiose su espiritu, y entre suavisimos júbilos se despidio de el cuerpo aquella anima que avian a porfia enriqueçido naturaleza i graçia con tantos dones*"[380].

[370] Pablo José de Arriaga (por comisión) a Claudio Aquaviva, Lima, 24 agosto 1587, ARSI, Perú 12, 128-145v, *Monumenta Peruana*, VI, 411.

[371] P. Gregorio de Cisneros al P. Claudio Aquaviva, Cuzco 20 enero 1599, ARSI, *Perú 12,* ff. 146-165v., *Monumenta Peruana* VI, 609ss, 629-641.

[372] Hugo STORNI, o.c., 32-33.

[373] ANÓNIMO, *o.c.*, 57-69; ARSI, Paraq. 15, f. 2., Monumenta Peruana VI, 609ss, 629-641.

[374] *Catálogo de algunos Varones insignes en santidad, de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús, hecho por orden de la Congregación Provincial que se celebró en el Colegio de San Pablo de Lima*. Año del Señor, M.VI.XXX, en Sevilla, lo imprimió Francisco de Lyra Barreto, Año M.DC.XXXII, 1. AESI-A, E2, 83,1, Leg. 901.

[375] Francisco DE RUS PUERTA, o.c., 121v-122.

[376] Bartolomé ALCÁZAR, *o.c*., 272-273.

[377] Elesban DE GUILHERMY, *Ménologe de la Compagnie de Jésus. Assistance d'Espagne*. Première partie, Typographie M.-R. Leroy, Paris, 1902, 1-3.

[378] Furlong, *o.c*., 133.

[379] Archivo España de la Compañía de Jesús - Alcalá de Henares (AESI-A), Fondo Alcalá, C-64, ff. 80-81; Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 158; AESI-A, Fondo Alcalá C-182: Cuatro Centurias de Varones, 160.

[380] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía, 157. Ver una narración

Debió recibir sepultura en la iglesia de la Compañía, siendo el primer jesuita "*que desde aquella Ciudad Real de los Ingas se trasladó al Paraiso*"[381], por lo que debió ser el primer jesuita enterrado en esta iglesia, consagrada en 1593. La primitiva iglesia se había construido sobre los terrenos del antiguo Amarucancha, palacio del Inca Huayna Cápac, en la plaza mayor del gran Qosqo. Los terrenos de este palacio habían sido concedidos a Hernando Pizarro, y pasó a los jesuitas en 1571. La construcción se inició hacia 1578, con la financiación de Teresa Ordoñez, esposa de Diego de Silva. En el año 1650 fue devastada por un terremoto, y se comenzó la construcción de la actual, de nueva planta, en 1651[382].

A Baeza llegó la noticia de que había muerto mártir en las Indias y así lo declaran algunos testigos del proceso de beatificación de San Juan de Ávila en 1624[383].

11. Don de lenguas

Alonso de Barzana destacó por su espíritu apostólico y su gran capacidad para los idiomas. Aprendió hasta once lenguas nativas, con la particularidad de tener que comenzar a aprenderlas en su edad madura las primeras y casi en la vejez las otras[384]. Entre ellas el quechua (difundido en el Perú y en las regiones del imperio Inca que hoy ocupan Bolivia y el norte argentino), el aymara (Perú y actual Bolivia), el puquina, el guaraní y su variante el chiriguano, y el tonocoté y kakán (hablados en Tucumán y Santiago del Estero), catamarca, natixana, mogosnana. Dejó apuntes manuscritos, que fueron usados por los misioneros. Su afán por las lenguas no era solo interés cultural, sino como herramientas necesarias para la evangelización, pues escribió catecismos, vocabularios, gramáticas y confesonarios en las lenguas indias, siendo el primero que se interesó en algunas de ellas:

---

más detallada en Gregorio de Cisneros al P. Claudio Aquaviva, Cuzco 20 enero 1599, ARSI, *Perú 12,* ff. 146-165v., *Monumenta Peruana* VI, 609ss, 629-641.

[381] Bartolomé ALCÁZAR o.c.. 272-273.

[382] Luisa Elena ALCALÁ (Coord.), *Fundaciones Jesuíticas en Iberoamérica*, Ediciones El Viso para Fundación Iberdrola, Madrid, 2002, 117-130.

[383] Declaración del Maestro Juan de Cisneros, en la ciudad de Baeza, 10.09.1624; Declaración del Licenciado Alonso Díaz Reyes Carleval, sobrino del doctor Bernardino de Carleval, en la ciudad de Baeza, 12.09.1624, José Luis MARTÍNEZ GIL, *o.c.*, 728, 734.

[384] Bartolomé ALCÁZAR (1648-1721), *o.c.*. 272-273; León LOPETEGUI, *o.c.*, 108. VARGAS UGARTE, o.c., trata sobre sobre su aptitud para las lenguas en 383-384.

> "*Cierto que la finalidad de su trabajo no fue el mero estudio de las lenguas aborígenes por sí mismas, sino en cuanto posibilitaba la comunicación del mensaje cristiano a los naturales de aquellas regiones; pero, al facilitar con sus obras la catequesis de los indios en su propia lengua, nos ha dejado preciosos documentos de gran valor filológico. Por otra parte, sus Relaciones y Descripciones contienen noticias interesantes y de primera mano sobre la historia de la religión y costumbres de aquellos pueblos*"[385].

Ya en Sevilla y en la travesía había aprendido la parte gramatical del quechua, con la gramática del dominico fray Domingo de Santo Tomás, publicada en 1560[386] de manera que poco después de llegar a Lima "*comenzó a predicar a los indios y a confesarles en su lengua; estos miserables, al ver que un sacerdote de la raza de sus conquistadores les hablaba en su idioma y les amaba y defendía en cuantos apuros se encontraban, se entregaron sin reservas al evangelio*"[387].

En Cusco, consagrado Barzana casi exclusivamente al ministerio de los indios, hizo estudio especial de la propiedad y elegancia de la lengua quechua, en esta tierra que era donde se hablaba con mayor pureza, y compuso allí varios sermones y textos catequísticos en ella, de mucho uso en la predicación del evangelio a los indios.

Un reconocimiento de sus destrezas lingüísticas fue su nombramiento como profesor de ellas. La carta anua de 1574 da la noticia de haberse fundado en el colegio de la Compañía de Lima una cátedra de lengua índica a la que asistían los jesuitas, y que interesó tan vivamente al arzobispo Jerónimo de Loaysa, que ordenó a sus curas, aun con censuras eclesiásticas, concurrir a ella: el primer maestro fue Alonso de Barzana, durante dos años[388].

Tras asistir a la congregación provincial de diciembre 1582, fue enviado a Potosí, donde permaneció tres años. Allí, la Audiencia de Charcas lo nombró en 1583 catedrático y examinador diocesano de quechua, aymara y puquina, que debían aprender los párrocos y misioneros en Potosí mismo o en alguna otra ciudad del territorio de la Audiencia de Charcas, que comprendía la actual

---

[385] Manuel CABALLERO VENZALÁ, *o.c.*, 206-208.

[386] *Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru* (Valladolid, 1560. Cfr. http://javierbaptista.blogspot.com.es/2007/07/alonso-de-barzana-naci-en-1530-en.html

[387] F. MATEOS, *o.c*., 143-155.

[388] F. Mateos, *o.c*., 143-155; Santibáñez dice que leyó dos años para formar a otros en lenguas indias, en Lima. AESI-A, Fondo Alcalá, C-64, ff. 80-81; Juan SANTIBÁÑEZ, AESI-A, Fondo Alcalá C-182: Cuatro Centurias de Varones Ilustres, 160.

Bolivia y el norte de la actual Argentina. Regentó la cátedra en 1584 y 1585, dotada con 1.000 pesos ensayados y, como examinador, existen documentos fechados en 1584 y 1585, en el Archivo Nacional de Charcas (Sucre, Bolivia), según los cuales el padre Barzana aprobaba a los aptos para la predicación en lengua indígena. Así, por ejemplo, aprobó a los mercedarios Nicolás de los Ríos el 23 de diciembre de 1584 y Antonio Rondón el 28 de junio de 1585; y en 16 de enero de 1585 al dominico Jerónimo de Leguizamo[389].

El 10 de febrero de 1586 quiso encargarle la Audiencia de Potosí la cátedra de las lenguas quechua y aymara de Chuquisaca, «*por su mucha destreza en todas las lenguas de los naturales, y demás partes de vida y ejemplo, con 1.000 pesos ensayados de estipendio*»[390], pero ya estaba Barzana en Tucumán y la asumió el jesuita Esteban de Ochoa[391].

Igualmente se le reconocía la maestría lingüística al encargarle escribir en estas lenguas. En la primera congregación provincial, celebrada en Lima en enero de 1576, se decidió la redacción de gramáticas y catecismos en quechua y aymara, y en octubre se le encomendó a Barzana la tarea de componer las obras citadas, encargo al que respondió en Juli[392]. También, es probable que Barzana participase, al menos como revisor, en la traducción del catecismo del III Concilio Limense (1582-1583) al quechua y al aymara, junto con Bartolomé de Santiago[393] y Blas Valera[394].

Él mismo narra esta dimensión de su apostolado, situándolo antes de ser enviado a Tucumán, y quejándose de las presiones que recibió para aprobar a quienes carecían de los conocimientos suficientes:

> "*Si quiere V. R. saber mi vida, en una palabra, es que vine con deseo de España de tornarme indio, i e salido con ello. Y como V.*

[389] Guillermo FURLONG, S.I., "Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional", *Estudios* 50 (1934) 57-64.

[390] Archivo General de Indias, 74-4-47, citado por Guillermo FURLONG, *o.c*., 57-64.

[391] Esteban de Ochoa nació en Lebrija (Sevilla) hacia 1549, ingreso hacia 1576, hizo los últimos votos 27/05/1593 en Cuzco. Cfr. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, 22.

[392] Guillermo FURLONG, S.I., "Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional", *Estudios* 49 (1933) 450-459.

[393] Bartolomé de Santiago. Misionero, víctima de la caridad. Nació en 1548, Arequipa, Perú; ingresó 19 diciembre 1574, Lima; ordenado hacia 1580, Potosí, Bolivia; últimos votos hacia 1588, Lima; murió 13 enero 1589, Lima, Perú.

[394] Blas Valera. Historiador, humanista, quechuista. Nació 1545, Chachapoyas (Amazonas), Perú; ingresó 29 noviembre 1568, Lima, Perú; ordenado 1573, Cusco, Perú; últimos votos 1573, Cusco; murió 2 abril 1597, Málaga.

R. a gastado sus años en leer teologia en tantas partes, io e gastado los mios en aprender seis o siete lenguas barbaras, distintas unas de otras, y en predicar i confesar en todas ellas. Ya avia medrado tanto en este caudal que fui por mis pecados (mandandomelo asi la obediencia) a petiçion de la Audiençia real, dos años catredativo [sic] publico de las lenguas de el Peru, y examinador general de todos los frailes y clerigos que avian de ser proveidos para curas de indios. Sin cuia aprobacion nadie podia entrar en doctrina. Y no a tenido V. R. tanta renta como yo con todo su lec. de teologia. Que por una ora de lecçion cada dia davan a la Compañía mil pesos encaiados de renta cada un año que deven de ser sus mil i quinientos ducados de España. Pero ivame tan mal con esta onrra (por las importunaçiones que cada dia con pretensores[395] *de doctrinas tenia, que quisieron verme sobornable por plata para que dijera que eran sabios los neçios y fueran sus boberias tan a costa de almas sobre mis aprobaçiones) que tuve por merced de nuestro Señor, quando la sancta obediençia me envio ocho años a, de los reynos de el Peru a las provincias de Tucuman y Paraguay, donde a ocho años que estoy*[396].

De su facilidad para las lenguas testificó el P. Ruiz del Portillo en 1575, hablando de sus excursiones a Arequipa, hechas poco antes: «*Él, no se contentó con la general, que ya sabía, pero dióse a aprender la lengua aimará, que es la que por aquella provincia corre mucho, y en tres o cuatro meses salió con ella muy bien"*[397]. Por todo esto, se le atribuyó el don de lenguas. "*Solo dire q^e^ estando en Potosi, tierra de nueba españa en Indias, le dio Dios don de lenguas como a los Apostoles pues ó en 3 meses aprendio 5 lenguas o en 5 meses aprendio 3, en las quales hablaba, leia y escrivia, y ansi en estas lenguas predicava con la façilidad q^e^ en la española"*[398].

[395] Aspirantes, pretendientes.

[396] Barzana a P. Ignacio del Castillo, Río de la Plata, 26 de julio del año 1593. copia en Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús", 152.

[397] Antonio ASTRAIN, o.c., III: Mercurian-Aquaviva (Primera Parte) 1573 -1615, Madrid 1909, 156.

[398] Juan Baptista, Iznatoraf (Jaén) 18 diciembre 1608, ARSI, Hist. Soc. 177 tomo 2, ff. 309-310 "Vocationes Illustres". Sacchini escribía en 1652 que Barzana "statin coepit habere conciones lingua Aimarica... eam.... nullo magistro tribus mensibus didicit. .. ", *Historia Societatis Iesu,* Pars quarta, Romae 1652, p. 67. Citado por Guillermo FURLONG, S.I., "Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional", *Estudios* 49 (1933) 450-459; Enrique TORRES SALDAMANDO, *o.c.,* 31ss.

Incluso Félix Zabala lo incluye en su larga nómina de 630 jesuitas músicos a lo largo de la Historia. Hace una buena reseña biográfica, pero fuerza esa asignación: *"Desde 1585 está en Argentina. Pronto cayó en la cuenta del maravilloso efecto que producía la música en los indios, y aunque no consta documentalmente, es innegable que se valió de la música para conquistar y atraer a la religión a muchos de ellos*". Se basa en una carta del 8 de agosto de 1594 en la que Barzana describe la afición a la música de los indios, especialmente de los lules, y "*así la Compañía para ganarlos, con su modo los iba catequizando dándoles nuevos cantares de graciosos tonos, y así se sujetan como corderos dejando arcos y flechas...*". Interpreta Zabala que con esos nuevos cantares catequizó Barzana a los lules y a los matarás y se apoya en la tradición, que transmitió que el apóstol Alfonso Solano llegó a la selva al oriente de Tucumán tocando un violín[399].

12. Vida heroica y ejemplar

La crónica anónima de 1600 dice: "*Nunca quiso ser superior ni ocuparse en cossa q. le lleuase algún tiempo, por no quitarlo a los yndios a quien él amaua tiernamente*"[400]. En realidad, tampoco parece que le ofrecieron ser superior, pues en el catálogo de Perú de 1571, al tiempo que se le reconoce como "*muy siervo de Dios, buen predicador, tiene caudal para leer una cáthedra*" se añade "*pero no tiene talento para governar*"[401]. En el de 1572, cuando llevaba algo más de dos años en Perú, se completa más el juicio: "*es buen predicador y confesor y muy buen teólogo, aunque no está amoldado al Instituto de la Compañía; no es para más que predicar y confesar; sabe bien la lengua de los indios*"[402].

En 1576 mejora aún su descripción, con la pluma del doctor Plaza. Ya para entonces su pericia lingüística era universalmente reconocida en Lima y Cuzco y era el destinado para abrir la marcha y roturar los nuevos campos de indios que se iban encomendando a la Compañía. Santiago, Huarochirí, Juli y numerosas doctrinas recibieron abundantemente su benéfico influjo. Trabajó incansablemente con los indios del Cusco, que se opusieron obstinadamente

[399] Félix ZABALA LAMA, S. J.*, Musicos Jesuitas: A lo largo de la Historia*, Editorial Mensajero, Bilbao, 2008, 517-518.

[400] ANÓNIMO (1600), *o.c.*, 204-214.

[401] Catálogo Provincia Peruana 1571 cod. *Perú 4-I;ff.* 2-3v, *Monumenta Peruana*, I, 443.

[402] Catálogo Perú 1572 ARSI, *Peru, 4/I,* ff. 4-5v.; Perú., 4, ff. 2 r.-3 v. Catalogi trienales et breves, 1568-1654.

a su salida para Juli, donde asombró y ganó a aquellos aymaras hablándoles correctamente su lengua desde los primeros días[403]. El juicio que dan de él en 1576 es: "*consultor del Provincial y lector de la lengua índica, tiene buen ingenio y juizio, tiene buena salud, talento para predicar a indios y españoles, para confesar y doctrinar indios en las dos lenguas generales de este Reino es predicador sufficiente. Tiene humildad y obediencia, es aplicado a oración y exercítala con sentimiento; es bien affecto a nuestro Instituto*"[404].

Su ímpetu evangelizador ya queda de manifiesto desde las cartas que escribió a San Francisco de Borja pidiéndole con urgencia e insistencia ser enviado a las misiones. Queda expresado en unos apuntes que Alcázar le atribuye: "*Ojalá (solía decir) todos los Indios de el Perú, que carecen de Curas, o los abandonan, se encargaran a mi cuidado! Que yo no desistiera de su cultivo, buscándolos continuamente por cuevas, por rocas y precipicios, hasta hazerme pedazos"*[405]. Convirtió y bautizó unos 200.000 indios en 20 años de perpetua misión en las Provincias de Tucumán y Paraguay[406]. Para Lopetegui, Barzana es el verdadero conquistador espiritual en Sudamérica"[407].

Su vida espiritual era sobresaliente. En carta de 1588 cuenta él mismo que hacia dos horas de oración, después decía misa, predicaba y seguía con las demás rutinas diarias, que son descritas por Añasco, junto con su vida austera, según las percibió en la misión a los indios del Chaco en la que acompañó a Barzana entre 1590 y 1592:

> *"Nunca acabo de dar gracias a Dios Nuestro Señor y a V. R. por la grande merced que me hizo de enviarme a estas tierras [del Tucumán] y en compañía de mi amantisimo P. Barzana, que puedo decir con mucha verdad que aunque no vi al santísimo P. Francisco Xavier en la India Oriental, vi al P. Alonso de Barzana, viejo de sesenta y cinco años, sin dientes ni muelas con suma pobreza, con profundísima humildad... , haciendose viejo con el indio viejo, y con la vieja hecho tierra, sentándose por es-*

[403] León LOPETEGUI, *o.c.*, 108.

[404] Juan de la Plaza, Cuzco 12 diciembre 1576 ARSI, FG *1488/2/*2 (antes Coll. 115). *Monumenta Peruana* II, 111ss.

[405] Bartolomé ALCÁZAR o.c., 272-273.

[406] AESI-A, Fondo Alcalá, C-64, ff. 80-81; AESI-A, Fondo Alcalá C-182: Cuatro Centurias de Varones Ilustres ,160.

[407] León LOPETEGUI, o.c., 138. Ver también Carlos A. PAGE, *Las otras reducciones jesuíticas en la provincia del Paraguay. Emplazamiento territorial, desarrollo urbano y arquitectónico entre los Siglos XVII y XVIII*, Editorial Académica Española, Saarbrücken, Alemania, 2012.

> *tos suelos para ganarlos para Cristo, y con los caciques e indios particulares, muchachos y niños, con tanta ansia de llevarlos al Señor que parece le revienta el corazón [...]. De la mañana a la noche no pierde un momento ocioso. Su oración retirada desde antes de amanecer por esos campos, su continuo trabajo en macear tantas lenguas tan diferentes, y sobre todo para llevar este trabajo, el mayor regalo que el santo viejo aqui tiene es una poca de harina de maiz tostada, la cual echada en agua es su bebida por vino y otros brebajes, que en esta tierra no las tiene por ser muy llueva. Pues aun el agua que aqui se bebe es como un poco de lodo desleído, porque pozos, ni arroyos, ni fuentes en más de catorce leguas no se hallan, sino diez y ocho leguas de aquí, que de los bañados se forman unas lagunas y junto a ellas está fundada la Concepción. Mas en todo esta redonda no hay sino unos pocos pozos o balsas hechas a mano para recoger el agua de las lluvias, y es tal, que para llevar con algún refrigerio los intolerables calores que hace, mas es tomar una purga que bebida. Y esto lo pasa el santo viejo con tanto consuelo que no repara en estas incomodidades*"[408].

También nos han transmitido las fuentes sus luchas interiores. Juan Baptista nos narra que cuando frecuentaba Iznatoraf, entre 1555 y 1560, "*oi decir a los de su casa que estando en oraçion muchas vezes oieron en su aposento grande tropel y estellidos como de animales nunca vistos, y cosas extra ordinarias para poblado, y q^e^ el bueno de el m[aestr]^o^ no se movia ni haçia mas sentim[ien]^to^ q^e^ si fuera de bronce*"[409]. Parece que experimentó este tipo de tentaciones en forma de alucinaciones de diversas fieras durante 40 años, tanto que ya estando en Sevilla, a veces, para poder descansar, "*cogia su pobre manta con que se cubría para tomar algun reposo y ivase a favoreçer de un padre, su veçino y gran siervo de Dios, ombre de mucho espiritu que viera en Montilla*"[410]. La crónica anónima de 1600 añade

> "*Tomó el maligno muy a pechos el amilanar su ánimo y cortar los passos deste h[ombr].^e^ [90] haziendole guerra descubierta*

[408] P. Añasco al provincial del Perú, en LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús*, 1, 1, c. 20.

[409] Juan Baptista, Iznatoraf (Jaén) 18 diciembre 1608, ARSI, Hist. Soc. 177 tomo 2, ff. 309-310 "Vocationes Illustres".

[410] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 149v-150v. Parece tomar este dato de ANÓNIMO (1600), *o.c.,* 204-214.

> *por sí mesmo, y así començó a aparesçerle en diuersas figuras, dándole resçios golpes y haziendole crueles tratamientos, en espeçie de perro, lobo, león, tigre y otras horrendas figuras, q. sólo el aspecto era bastante para ponerle grande espanto*".

Pero llegó a cobrarle tanto dominio al diablo que solo su bordón lo ahuyentaba, diziendole: *Qué quieres aquí maldita bestia*[411].

Un compañero de misión en Perú fue testigo de estos combates, y dice que lo acosaban desde que se levantaba a orar a medianoche hasta el amanecer, durante 10 ó 14 años[412]. Otro contemporáneo dice que por más de 30 años lo persiguió este demonio[413]. Alcázar también transmite que durante 40 años fue perseguido y maltratado visiblemente por el demonio. No sabemos qué hay detrás de esta experiencia, pero no debemos dudar de esa vivencia, pues si la cuentan diversas fuentes debe ser por confidencias que él les hizo. Quién sabe si los golpes que sentía que le daba el demonio no eran reflejo de algún resto de trauma dejado por la paliza real que le propinó Juan González en Iznatoraf en 1555 que le llegó a partir varios huesos de los brazos.

El autor anónimo especifica el contenido de algunas tentaciones: "*Otras venía la astuta y ponçoñosa serpiente en figura liuidinosa a prouocar a lasçiuia, vsando de ardides casi violentos*"[414]. Es probable que tenga que ver también con la sexualidad la calumnia de que fue objeto en su ancianidad por un religioso y un sacerdote; el primero se desdijo en público en la iglesia de los jesuitas, pero no el segundo, que murió repentinamente. Cuando el padre Barzana supo lo que le imputaban, sereno el rostro, dijo: "*En mi moçedad siempre me guardó el Señor, y no permitió que tal cosa se dijese de mí, ni io la hiciese; que ahora en mi pobre vejez, que no me puedo tener lo avia de permitir? Bendito sea Jesús y alabado, que es bonísimo*"[415].

Conservó toda su vida una devoción que también empezó en Iznatoraf:

> "*Solamente guardó una devoçion q^e^ io le vide siendo muchacho, y estando en su servicio (la qual creo que no dejó hasta la muerte) y era todas las noches de los juebes de el año acompañar a*

[411] ANÓNIMO (1600), *o.c.,* 204-214.

[412] Gregorio de Cisneros al P. Claudio Aquaviva, Cuzco 20 enero 1599, ARSI, *Perú 12,* ff. 146-165v., *Monumenta Peruana* VI, 609ss, 629-641.

[413] P. Pablo José de Arriaga [Ex commiss.] Lima 29 abril 1599, ARSI, FG 1488, II, 5, *Monumenta Peruana* VI, 675-677.

[414] ANÓNIMO (1600), *o.c.*, 204-214.

[415] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía, 158.

> *ntro. S^or^ quando estubo atado a coluna y preso, las quales gastava en oraçion, ya de rodillas, ya en pie, ya algún poco sentado, dando gras. a el s^or^ por tanta m^d^ rogando a su mg^d^ por si y por todo el mundo y al[m]as del purgatorio, y esta era la ocupación de los juebes como tengo dcho*."[416].

Además de la consolación que recibía ya de anciano contemplando a Dios en sus criaturas como las flores y el agua[417], tuvo experiencias místicas como nos cuentan algunos biógrafos, entre ellos Alcázar: "*Fue regaladissimo de la Virgen y el Niño Jesús; y estando dolorido en la cama, el Niño Dios se fue a el de sobre la mesa y se puso en sus brazos, diziendole con voz sensible: Alonso no te congojes: que contigo estoy; ya me tienes aqui"*[418].

Asimismo, se le asignan hechos milagrosos: En Tucumán recorrió milagrosamente una gran distancia en pocas horas; se le supuso el don de la adivinación, según la profecía a fray Francisco de la Cruz; en una ocasión iba con escolta, pero fueron sorprendidos por un grupo de indios guerreros que los atacaron sin previo aviso pero Barzana logró pacificarlos con la oración a Dios[419].

13. Fama de santo

La pronta redacción de la biografía inserta en la crónica anónima de 1600, casi contemporánea a su muerte, es ya una prueba de la opinión que se tenía de sus virtudes y talentos. Esta fuente lo convierte en un San Francisco Javier, pues su ejemplo motivó muchas vocaciones de misioneros:

> *"[...] se puede dezir dél auer sido honrra de la Prou.^a^ del Perú y apóstol en las partes más remotas de aquel reyno, sino tanbién grande gloria de toda la vniversal Compañía, y motiuo por cuyo medio encaminó Dios nro. S.^or^ muchos religiossos a las Indias, lleuados de las gloriosas nueuas q. siempre llegauan a Europa de los grandiosos hechos deste padre. Fueron tales sus azañas, q. la historia de su vida y obras está repartida en todos los co-*

[416] Juan Baptista, Iznatoraf (Jaén) 18 diciembre 1608, ARSI, Hist. Soc. 177 tomo 2, ff. 309-310 "Vocationes Illustres".

[417] Gregorio de Cisneros al P. Claudio Aquaviva, Cuzco 20 de enero 1599. *Perú 12,* ff. 146-165v (*Monumenta Peruana* VI, 609ss, 629-641).-

[418] Bartolomé ALCÁZAR o.c., 272-273.

[419] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 156.

> *llegios, residencias y missiones de la Prou.ª del Perú, porque ningún lugar ay en él donde Dios no aya hecho exelentes fructos por su medio*"[420].

El historiador de la provincia Bética, Juan de Santibáñez, redacta una hagiografía de él y, proyectándole el ideal de vida religiosa de la época, lo propone y describe como modelo de penitencia, castidad, celo apostólico, devoción... y también de obediencia:

> "*Su obediencia tan rara, que jamas repugnó o propuso a cosa que se le mandase. Mirava con viva fe en los superiores a Dios, y assi los llamava "Mi viceDios en la tierra. Oiendo qualquier orden de superiores, luego dezia "Hagase en mi la voluntad de el Señor. Vamos a donde nos enbiaren, que alli hallaremos a Dios*"[421].

El mismo Santibáñez, más lacónico, concluye su elogio: "*pasó desta vida con opinión y obras de Santo*", y en otro pasaje lo califica en el momento de su muerte: "*Finalmente, agravado de achaques y de años, murió como Santo*"[422].

Techo atestigua su gran espíritu hace ya más de dos siglos en sus *Additiones:* "*En todos los papeles y documentos que he tenido a la vista hallo que se habla del Padre Barzana con grande elogio, siendo esto prueba la más relevante de su gran espíritu*"[423].

Los testimonios de sus virtudes quedan patentes, ya en sus propias cartas, en los testimonios contemporáneos (Añasco, Baptista, etc.), en los historiadores locales interesados en adscribirlo a su ciudad, en historiadores de la Compañía en España (Santibáñez, Alcázar), y en los biógrafos y editores de las obras de San Juan de Ávila, que lo incluyen entre sus discípulos ilustres, así como varios testigos del proceso de beatificación del maestro Ávila.

Alguna razón debió tener la sexta congregacion provincial de Perú, celebrada en 1637, que según nos dice Furlong, se ocupó de dar los primeros pasos para la beatificación del santo misionero y decidió pedir al ordinario

---

[420] ANÓNIMO (1600), *o.c.,* 204-214.

[421] Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía, 147v-148v.

[422] AESI-A, Fondo Alcalá, C-64, ff. 80-81; AESI-A, Fondo Alcalá C-182: Cuatro Centurias de Varones Ilustres de la Provincia de Andalucía, 160.

[423] Guillermo FURLONG, S.I., "Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional", *Estudios* 50 (1934) 128-140.

que iniciara el proceso canónico de las virtudes y santidad de Barzana. Al mismo tiempo se pedía que se incoara también la causa del Padre Añasco y la de los Padres Juan y Pedro Romero y Juan de Viana "*ne sanctorum virorum illustria facta oblivione intereants*"[424] que han trabajado en estas regiones de América. Obtuvo dicha congregación que fueran consignados en el Menologio el recuerdo de los citados misioneros y el de los Padres Lorenzana y Aragona[425].

No es ociosa la indicación de incluir a **Pedro Añasco** en la misma causa. Mestizo e hijo de un capitán oriundo de Segovia llamado también Pedro de Añasco, encomendero, capitán de la hueste de Sebastián de Belalcázar, conquistador de Colombia (Nuevo Reino de Ganada) y de Quito, fue muerto por los indios, en Timaná, en venganza por la ejecución de un cacique "rebelde". Era dirigido espiritual del P. Alonso de Barzana antes de entrar en la Compañía. Desde 1590 fue misionero itinerante en Tucumán; por tres años (1590-1593) recorrió con Barzana las regiones de Bermejo y Corrientes. Más tarde, teniendo como base las ciudades españolas de Santa Fe, Santiago del Estero y Córdoba, formó parte de los equipos volantes que misionaban aquellas provincias. Su capacidad de aprender lenguas era extraordinaria. En Perú aprendió aymara y quechua, y en compañía de Barzana, se lanzó al aprendizaje de una decena de lenguas menores, entre ellas el tonocoté, el kakán y el sanavirón, hoy extinguidas. Consta que del kakán o calchaquí escribió apuntes que circularon en copias para uso exclusivo de los misioneros. Tuvo fama de predicador, infatigable caminante, hombre austero y de mucha oración. Destacó por su atención especial a los enfermos, hasta que, ya agotado, se retiró a Córdoba, donde falleció a los 55 años de edad[426].

Él y Barzana eran dos almas gemelas, dos varones verdaderamente apostólicos, llenos de celo por la conversión de los indios e infatigables en la penosa labor misionera. Así, los menologios suelen incluir las virtudes de los dos, por ejemplo, Nadasi[427]. En los años de 1590 a 1592 salieron ambos a misionar entre los indios del Chaco, y sería muy difícil decir quién fue más abnegado y quién más celoso. Nada les arredraba, ni la espesura de los bosques, ni la malignidad de las fieras, ni la brutalidad de los indígenas, ni aun el estudio de

[424] "[...] no sea que el olvido borre las ilustres hazañas de los varones santos".

[425] Guillermo FURLONG, S.I., "Alonso Barzana S.J.," 134. No cita fuentes y no encontramos este contenido en las Actas de la VI Congregación Provincial de Perú: ARSI, Congregationes Generales et Provinciales, vol. 64: 1636.

[426] *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*.

[427] Ioannes NADASI, *o.c.,* p. 2, 1º Enero: Alonso de Barzana; p. 201-202, 12 abril: Pedro de Añasco.

tantas y tan extrañas lenguas como tuvieron que aprender[428]. Aparece su elogio en el menologio del Perú de 1632, junto con el de Barzana y está en varios diccionarios biográficos del Perú y Argentina.

El mismo Barzana escribe sobre Añasco desde Mataras del Río Bermejo a su "dirigido" Juan Jerónimo, en España, el 25 de julio de 1593:

> *"«Estoy ya muy viejo y muy cubierto de canas, del todo sin dientes, he estado solo dos años en unas tierras de infieles en compañía de un Padre tan hijo de mi coraçón y tan cortado a la medida de mis deseos, como lo fue en otro tiempo para mí, mi Padre Juan Hierónimo. Nació en los Reinos del Perú y diómelo Nuestro Señor para Sí agora 23 ó 24 años ha, recien venido yo de España; ha que está en la Compañía más de 20 años, no sabe tanta Theología como mi Padre Juan Hierónimo, pero sabe más lenguas de los indios para predicarles que no V.R. y ha traído muchas almas a su Creador. Ama tiernísimamente a V.R., porque sabe que yo le amo, y oyó con grandísima ternura y compassión de su alma los trabajos de V.R. y con grande gozo su libertad. Quise escrevir a V.R. con su mano, porque en todo le ha dado Nuestro Señor su gracia hasta en el escrevir; llámase el Padre Pedro de Añasco, que es en mi vejez todo mi consuelo y alivio. V.R. nos encomiende a él y a mi a Nuestro Señor y cuando V.R. me escriva le responderé más largo y le daré cuenta de lo de por acá. Dios guarde a V.R. muchos años y le guarde de sí mismo todos ellos. De Matara, pueblo de indios, de la conquista del rio Bermexo, provincia del Rio de la Plata, y de Julio 27, 1593. Barçana»*[429].

No faltan los reconocimientos sociales. En Buenos Aires tiene una calle dedicada a él (Calle Barzana). Se llamó Bárcena por ordenanza del 28.10.1904 y por ordenanza N° 35.161-1979, BM N° 16.099, se le puso su nombre actual: **Alonso de Barzana** (1528-1598). Sacerdote y misionero jesuita que actuó en el Tucumán y Paraguay, dedicándose a la conversión de los aborígenes[430].

---

[428] Guillermo FURLONG, S.I., "Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional", *Estudios* 50 (1934) 57-64.

[429] Barzana a Juan Jerónimo. Matara, 27 julio 1593. Del original en AESI-A, 672 (251, Cartas NN), 12, MHSI *Monumenta Peruana* V, 277-280.

[430] Alberto Gabriel PIÑEIRO, *Barrios, Calles y Plazas de la Ciudad de Buenos Aires, origen y razón de sus nombres*, Ministerio de Cultura, Buenos Aires 1983, 68.

14. Escritos

Ofrecemos una lista de los escritos y obras de Alonso de Barzana, susceptible de ser completada y corregida, asumiendo los criterios del P. Guillermo Furlong[431], que revisa los repertorios bibliográficos jesuitas y argumenta convincentemente la autoría de Barzana. Agregamos algunos escritos que no contempla Furlong, explicando su procedencia en nota a pie de página.

a) Obras impresas:

- *Doctrina / christiana, / y cathecismo para instruc / cion de los Indios y de las demas perso / nas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fe. / Con un conffessionario, y otras cosas / necessarias para los que doctrinan, que se con / tienen en la página siguiente. / Compuesto por auctoridad del Concilio / Prouinclal, que se celebró en la Ciudad de los Reyes, el año de* 1583, / *y por la misma traduzido en las dos lenguas generales, / de este Reyno, Quichua y Aymara / (Escudo: IH*S) / *Impresso con licencia de la Real Audiencia, en la / Ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo primero / impressor en estos Reynos del Piru. / Año de M.D.LXXX/III. Años. / Esta tassado un real por cada pliego en papel.* Fue el Padre José Acosta quien compuso el texto castellano de esta célebre obrita, y fue el Padre Barzana quien, en unión de los Padres Bartolorné de Santiago y Blas Valera, la tradujo al quechua y al aymara.
- *Arte y Vocabulario / en la lengua / general del Peru / llamada Quichua, y en la / lengua española. / El más copioso y ele / gante que hasta agora se ha impresso. /* (Escudo del virrey D. Fer. de Torres / En los Reyes. / Por Antonio Ricardo / Año de M.D.LXXXVI.
- *Confessonario / Para los curas / de Indios. / Con la Instruccion contra sus / Ritos: y Exhortacion para ayudar a bien morir: y sum / ma de sus Privilegios: y forma de impedí / mentos del Matrimonio. / Compuesto y tradocido en las / lenquos Quichua Aymara. Por autoridad del Concilio / Prouincial de Lima, del año* 1583. / (Escudo: IHS) / Impresso con licencía de la / Real Audiencia, en la Ciudad de los Reyes, por Antonio / Ricardo primero Impressor en estos Rey / nos del Piru, / Año de M.V.LXXXV.
- *Tercero / Cathecismo / y exposicion de la / Doctrina Christiana, por / Sermones. / Para que los curas, y otros / ministros prediquen y enseñen a los indios / y a las demás personas. / Conforme a lo que en*

[431] Guillermo FURLONG, S.I. "Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional", *Estudios* 49 (1933) 450-459; 50 (1934) 57-64, 128-140, 211-222.

el Sancto / Concilio prouincial de Lima se proveyo / (Escudo: IHS). / Impresso con licencia de la / Real Auduiencia, en la Ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo / Primero impresor en estos Reynos del Pirú. / Año de M.D.LXXXV.

- *Rituale, seu / Manuale / Perruanum, / et forma brevis admini / strandi apud Indos sacrosanta Baptismi, Poe / nitentiae, Eucharistiae, Matrimonii, et / Extremae unctionis Sacramenta. / Iuxta ordinem Sanctae Romanae Ecclesiae. / Per R. P. F. Ludovicum Ieronymum Prenium, Ordinis Minorum Concionatorem, et Sacrae / Theologiae Lectorem accuratum: / et quae indigent versione, vul /garibus Indiomatibus Indicis, secundum diversos situs / ómnium Provinciarum novi orbis Perú, au per / ipsum translata aut eius indus- / stria elaborata. /* (viñeta) / Neapolí, / Apud Io. Jacobum, Carlinum, et Constantinun Vitalem. 1607.

b) Obra de dudoso autor

- *Arte de la lengua Toba / por el/Padre Alonso Barcena Soc: Jes. / (Ms. propiedad del General B. Mitre) / con / Vocabularios / Facilitados por los Sres. Dr. Angel J. Carranza, Pelleschi, y otros / Editado y comentado con un discurso preliminar /* por / Samuel A. Lafone Quevedo M. A. / Encargado de la Sección Lingüística / La Plata / Talleres de publicaciones del Museo / 1893.

c) Obras lingüísticas inéditas

- Lexica et Praecepta grammaticae; ítem Líber Confessionis et Praecum, in quinque Indorum linguis, quarum usus per Americam Australem, nempe Puquinica, Tenocotica, Catamarcana, Guaranica, Natixana siue Moquazana. (1590).
- Alonso de Barcena, Arte y Vocabulario de la lenqua de los Indios Abipones y Quiranguis. - Printed, accordinq to Lozano. Descripcion Chorografica del gran Chaco; and Barcia, in his edition of León Pinelo.

d) Escritos lingüísticos perdidos.

- Arte, catecismo y algunos sermones en lengua Guaraní.
- Arte, catecismo y algunos sermones en lengua Natija.
- Arte, catecismo y algunos sermones en lengua Quiroquini.
- Arte y Vocabulario de la lengua de los Abipones.
- Arte y Vocabulario de la lengua de los Querandíes.
- Catecismo y algunos sermones en Abipón.
- Arte y Vocabulario de la lengua Tonocoté.
- Arte y Vocabulario de la lengua Kakana.
- Arte y Vocabulario de la lengua Puquina.
- Explicación del Catecismo distribuida en Homilías y Sermones, com-

puesta por el P. Barzana en la lengua castellana, y traducida por el mismo a las lenguas Quechua, Puquinica, Tonocática, Catamarcana, Natixana o Mogoznana y Guaranitica.

- Método para administrar y recibir con fruto el Sacramento de la Penitencia, compuesto por el P. Barzana primeramente en lengua Quechua, y traducida después por él mismo a las lenguas Tonocótica, Catamarcana, Natixana, Puquínica y Guaraní,

e) Cartas

- Alonso de Barzana a Francisco de Borja, Sevilla, antes de mayo de 1566[432].
- Alonso de Barzana a Francisco de Borja, Sevilla, 26 de mayo 1566[433].
- Alonso de Barzana a Francisco de Borja, Sevilla, 14 de julio1567[434].
- Alonso de Barzana a Francisco de Borja, Sevilla, 25 de septiembre de 1567[435].
- Alonso de Barzana a Francisco de Borja, Sevilla, 22 de noviembre de 1567[436].
- Carta Anua de la Provincia S. I. de Perú. 1576. Misiones hechas del colegio de Lima. En el partido de Huarochirí. De una carta del P. Alonso de Barzana para el P. Provincial[437].
- Carta del P. Alonso de Barzana al P. Luis López, Santiago del Estero, 8 de septiembre de 1588[438].
- Relación que hace el P. Barzana del alzamiento de los Indios Calchaquíes, y de lo que a gloria de Dios se ha trabajado en su Pacificación: 1589.
- Descripción de los ritos y costumbres de la numerosa nación de los Lu-

---

[432] No se conserva esta carta, pero sabemos de su existencia por el mismo Alonso de Barzana en las siguientes cartas a Francisco de Borja.

[433] ARSI, *Hisp. 103,* ff. 210-211v, *Monumenta Peruana*, 1, 83-85.

[434] ARSI, Hisp 106, 156-157. Esta carta, las dos siguientes y la dirigida a Juan Jerónimo, editadas por Wenceslao Soto en "El deseo de las Indias: las cartas "indípetas" del P. Alonso de Barzana (1530-1598)", Archivum Historiscum Societatis Iesu, 170, a. LXXXV (2016), 303-341.

[435] ARSI, Hisp. 107, 51.

[436] ARSI, Hisp. 107, 198.

[437] *Escritos menores / José de Acosta*; estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos, Madrid, Atlas, 1954, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Copia en Archivo de España de la Compañía de Jesús – Alcalá de Henares (AESI-A), Fondo Alcalá, Fondo Astrain, Caja 28, 10, Leg 34, 18.

[438] F. Mateos, "Una carta inédita de Alonso de Barzana", *Missionalia Hispanica* VI (1949) VI, 143-155.

les, y de las esperanzas que hay de reducirlos a nuestra Santa Fe: 1590.

- Relación del gran fruto que se ha hecho en San Juan de las Corrientes entre Españoles e Indios este año de 1591.
- Alonso de Barzana al P. Ignacio del Castillo, Río de la Plata [Provincia del Río de la Plata, Río Bermejo], 26 de julio de 1593[439].
- Carta del P. Alonso Barzana: al P. Iuan Hieronymo desde el Pueblo de Matará del Río Bermejo. Fecha en 27 de Julio de 1593[440].
- Carta del P. Alonso Barzana al P. Juan Sebastián. Prov. del Perú, escrita a 10 de Mayo de 1594.
- Carta del P. Alonso de Barzana al Provincial del Perú, P. Juan Sebastián, sobre las costumbres de los Indios guaraníes, Asunción, a 8 de Septiembre de 1594[441].
- Carta del P. Alonso Barzana al P. Juan Sebastián, escrita desde la Asunción a 3 de Abril de 1595.
- Relación que dejó escrita el Padre Barzana de la conversión y muerte edificativa del último príncipe de la casa de los Incas, Señores del Perú: 1596.
- Carta de Alonso de Barzama al provincial Juan Sebastián, inserta en la de Pablo José de Arriaga (por comisión) a Claudio Aquaviva, Lima, 24 agosto 1597, ARSI, Perú 12, 128-145v, *Monumenta Peruana*, VI, 391-392.
- Fragmentos de cartas en: *Historia / de la Compañía / de Jesús / en la Provincia / del Paraguay, / escrita / por el Padre Pedro Lozano / de la misma Compañía / Tomo Primero /* (escudo con IHS) / *Con licencia / En Madrid: En la imprenta de la viuda de Manuel Fernandez, / y del supremo Consejo de la Inquisición. Año MDCCLIV.*

15. Textos Inéditos de fuentes andaluzas

1. Rus Puerta (1640). Francisco DE RUS PUERTA, *"Obispos de Jaén - Segunda parte de la Historia Eclesiástica de este Reino y Obispado. Tomo II" 1640.* Biblioteca Nacional España, Ms 5582, 121v-122[442].

[439] Copia en Juan de SANTIBÁÑEZ, "Historia de la Provincia de Andalucía", 152.

[440] Del original en AESI-A, MHSI *Monumenta Peruana* V, 277-280.

[441] *Relaciones geográficas de Indias*, ed. Marcos Jiménez de la Espada, Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernández, III, 1887; Pastells, 1912, 1, p. 97 PASTELLS, Pablo, *Historia de La Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia, Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*, Madrid, Librería General de Victorino Suárez, 1912, Tomo 1, 97.

[442] Parece que se inspira en el Menologio de Perú de 1632.

A primero de enero del año de mil y quinientos y noventa y ocho paso de esta vida à la eterna con opinión de Santo en el Colegio de la Compañía de Jesus del Cuzco en el Piru, el Padre Alonso de Barzana natural de Baeza de la misma Compañía. Fue este santo varon de los primeros Maestros de la Universidad de Baeza, hojo del Venerable Padre Maestro Juan de Avila, a quien enviara à predicar por diferentes partes de Andalucia. Reciviolo en la Compañía San Francisco de Borja, pasó al Piru, y a las Provincias de Tucuman //122// y Paraguay, donde convirtió innumerable muchedumbre de infieles, discurria apostólicamente, tubo don de lenguas, hablaba en once. Tubo espíritu de profeca y conocimiento de los pensamientos ocultos, maltratolo el demonio visiblemente por espacio de quarenta años, fue muy penitente, de grande oración, raros ayunos y tan abstinente que le acontecio pasarse muchos días con sola la Comunion, fue muy regalado de la Virgen Santissima y del niño Jesus estando enfermo se le pasó de la mesa donde estaba a sus brazos con grande consuelo del enfermo. Murio en paz a los setenta años de su edad y quarenta de Religioso.

2. Juan de Santibáñez (1582-1650), "Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús", Parte I, libro III, Universidad de Granada, Biblioteca Hospital Real, Caja B-50, ff. 143v-158[443].

Cap 40.- Segunda misión de los nuestros a los reynos del Perú; en que esta Provincia concurrió con algunos sujetos, el principalmentre ellos el padre Alonso de Barzana, gran apóstol de aquel nuevo mundo.

1. Aquel pequeño grano de mostaza sembrado en tierra fertil, aquellos seis solos ombres de la Compañía de Jesús, que el zelo de el muy catolico //144// Filipo segundo, i la direccion de Sant Francisco de Borja, nuestro tercero general (dándose las manos uno y otro en la comun aiuda de aquella çiega gentilidad) avian plantado en ese espacioso terreno de la América, en aquel nuevo mundo, en el imperio tan estendido i grande de el Perú, con tantas priesas creçia y se lograva con tanta felicidad, que si la fragançia de aquella virtud llevava aquellas regiones, en estas la esparcía la fama y ponía nuevos alientos de creçer aquella labor, i enbiar a proseguir tanta obra nuevos operarios. Que aunque en Europa los de la Compañía eran pocos i muy ocupados, no avia quien no ansiase por entrar a la parte de empresa

[443] En el capítulo 40, párrafo 4, reconoce seguir la Historia de Perú: ANÓNIMO, *o.c*., 204-214. Parece que utiliza también Alcázar, Crono-historia, Década III, Año IX, Cap. V, § II (1569), pp. 272-273. Corrige a Nieremberg, quien asigna el milagro del H. Juan Casasola (protegerse de un naufragio probable al poner en lugar del timón perdido una reliquia de la cruz de Cristo) al P. Jerónimo Ruiz del Portillo. También Refleja sus preconcepciones fabulosas sobre los salvajes indios, y hace una hagiografía de Barzana, solapando los pocos datos históricos que ofrece con pláticas espirituales donde expresa el ideal del religioso jesuita según la ascética de la época.

tan gloriosa. Era en todos una santa enbidia o por llegar como los primeros a derramar su sangre, o a emplear sus afanes y sudores como los segundos por el bien espiritual de sus ermanos.

2. No se caia de las bocas esta platica, Indias, Indias, Oh sancta cudicia![444] Hagamonos por aora sordos, si por ultraje el vulgo nos llamare cudiciosos. Pues no tiene este instituto maior onrra que esta cudiçia de almas. Las quales en los aprecios de Dios y de los suios son oro, son margaritas, i todas las casas de preçio. Vale una sola (aunque sea la de el indio mas bárbaro) la sangre toda, que por ella derramó en una cruz aquel gran sacerdote y Redemptor Christo. Quien, conociendo esto no se arrojará a el mar a sacar de el cieno y ceguedad de vicios e idolatria tantos millares de almas, casi como ay aguas en ese oceano? Dichoso a quien abre Dios los ojos en esta parte, y más dichoso a quien le cabe la parte de este enpresa, que cupo este año de 1569 a seis sujetos de esta Provincia, en cuias glorias es neçesario detenernos algo, y ocupar la pluma. Dese a la obligaçion que me corre de escrevir nuestras cosas, o a çierta ambiçion que en mi reconozco de que nuestra Andalucia logre como propias las hazañas y virtudes de los hijos que crio a sus pechos, informó con su doctrina, formó con sus exemplos i remitio a las conquistas espirituales de ese nuevo mundo. Si haze ostentaçion la Bética que dio emperadores a Oriente y césares a Roma[445], por qué no nuestra Provinçia que a dado apostoles a la América, mundo nuevo, y casi maior que el que teniamos descubierto?

3. Las buenas nuevas de el copioso fruto que se cogia en la labor de aquella nueva viña i de el proçeder tan religioso y exemplar de aquellos primeros seis padres, la accepcion tan comun de nuestros ministerios mui de priesa llegaron a Madrid y llenaron los oydos de el Rey, de sus consejos y corte. Bolaron a la romana en que presidía Vicario de Cristo aquel sanctisimo Pontífice Pio V. Ambos a una, Pontífice y Rey, ordenaron a nuestro general S. Francisco de Borja metiese a esta labor más gente de la Compañía. Por su parte y por su particular instava mas que todos Don Francisco de Toledo señalado ia Virrey para el Perú que aprestava con toda soliçitud su viaje, y no quería partir a su govierno sin llevar consigo los más que pudiese de nuestra religión. Señaló el General por caudillo de todos a el padre Bartolomé Hernández que avia catorce años governado el colegio de Salamanca. Que más aprobaçión de este sujeto? Recogió de su provinçia i de Toledo algunos sujetos hasta seis o siete. La nuestra le acudió con seis, los tres saçerdotes, los dos estudiantes, y un ermano coadjutor. Sus nombres, Padre Alonso de Barzana, de Cañete; Padre Hernán Sánchez, de Fregenal; Padre Juan García, de la Guardia, profeso de

[444] En desuso: codicia.

[445] Trajano, Adriano y Teodosio.

tres votos; ermano Sebastián Amador, de Caçorla; ermano Juan Gómez, de Granada; ermano Juan Fernández, de Montilla.

4. Con unos y otros hasta número de doce o treçe sujetos se embarcó el Virrey y se hizo a la vela de el puerto de Sant Lucar en 19 de março de el año 1569, día bien señalado i de buenos hados por la memoria que la Iglesia celebra y beneficios que reconoce a el sanctisimo esposo de la Virgen María, San Joseph. A este santo encomendaron todos empresa tan grande, tan largo viaje y lleno de peligros. Favoreciole el Señor y los metió a todos en la tierra de promisión, en la deseada ciudad de los Reyes en el Perú este mesmo año de 569, a los ocho de noviembre octava de todos Santos. La brevedad con que hizieron este camino //145// y la entera salud que acompañó a todos los nuestros (quando de los otros pasajeros y gente de mar los más enfermaron y murieron muchos) claros testimonios eran de superior asistençia. Pero no se contentó el cielo con dejar esto a conjeturas, quiso con prodigioso milagro asegurarnos de el agrado que el señor tenía en que estos sus siervos se dedicasen a obra tan de su serviçio i gloria. El caso es digno de que en nuestras historias se quente, no una, sino muchas vezes. Si bien para su entera çerteza me holgara que el padre Juan Eusebio Nieremberg uviera ajustado el suceso con el tiempo i dado a cuia es la gloria. Porque escriviendo la vida de el P. Geronimo Ruiz de Portillo en su terçero tomo de varones ilustres, le ahija este milagro que suçedio dos años despues, y no a el padre Portillo, sino a el ermano Juan de Casasola, como la Historia de la Provincia de el Perú lo espeçifica y confirma. Tengo por mas seguro y cierto este original que sigo.

5. Quando San Francisco de Borja se determinó a enbiar a esta jornada los que emos dicho, llamó de España a Roma a el ermano Juan de Casasola, de cuios talentos y virtud mui aventajada tenia el sancto grande satisfacción. Quería, no tanto verle (bien que le tirava mucho este sancto afecto) quanto encargarle algunas cosas de muncha inportançia. La recomendaçion de el sujeto deseos puso en el sancto Pontífice Pío quinto de conocerle. Fue luego el ermano a besar a su santidad el pie. Despidiose de alli lleno de favores y cariños, como pudiera de los braços de su madre. Y tan favoreçido, que le entregó el Pontífice, para que le plantase en el Perú en nuestro colegio de Lima, un gran pedaço de el santo madero de la cruz de Cristo S. nuestro, cosa que excede toda estimaçion. La nao en que iva este santo ermano, con otro padre de los nuestros, luego que hizo vela para salir de la barra de Sanlucar, y ponerse en derrota, tocó en un banco, se escalimó[446] y perdió el timón, peligro çierto de naufragio inevitable, pues

[446] Escalimarse: Lo mismo que aventar ó escupir las estopas; pero debe entenderse en una varada. *Diccionario marítimo español*, Imprenta Real, Madrid, 1831.

ni podía proseguir su viaje ni arribar al puerto, expuesta a el ludibrio[447] de las olas y arbitrio de los // vientos que soplavan furiosos.

6. Confusos todos y dándose por perdidos volvieron los ojos a el cielo, a esperar de allí el socorro que imploraban con voces y solicitavan con lagrimas, votos y rigurosas penitencias. Inspiró Dios a aquel santo ermano, que tomando de aquella preçiosa reliquia una mui brebe partícula la colocase con toda reverençia en el lugar mismo de el timón. Puesta allí (o maravillas de Dios!) se bolbio a el punto aquella nao, se puso en derrota i asi governó a la via que sin otro maior cuidado le llevo por sus rumbos çiertos i seguidos hasta Santa Marta que esta en tierra firme, i solas quarenta leguas de Cartagena, aviendo sin zozobras de tormenta navegado por aquellos golfos mil i quinientas leguas. Es la entrada de aquel puerto bien peligrosa por las lajas i bancos que se disimulan debajo la agua. Entraron por él como si fuera el más desembaraçado océano. Todo pareçe milagro. Ni es mucho los haga el vital madero de la santícima cruz, quando bastó su sombra a levantar sobre las aguas de el mar bermejo calçadas i arreçifes, para que a pie enjuto pasase el pueblo, por la maior parte incrédulo, desobediente y rebelde[448]. Podemos con sana presunçion atribuir parte de el milagro a las oraciones de el padre Barzana, que como tan fino amante de la cruz con ello aseguró el peligro de los compañeros que veía zozobrar, y no podia asistir i socorrer quando unas i otras naos salían de el puerto.

Cap 41.- De el padre Alonso de Barzana, que fue varón apostólico i de conocida y exemplar sanctidad.

1. Fue el padre Alonso de barzana ombre verdaderamente grande, de grandes espíritus i un muy sazonado instrumento para que por él Dios obrase, de hecho obró, grandes maravillas. Ellas i su vida //146// sujeto es que puede ocupar cumplida historia. En esta con toda brevedad daré de el alguna noticia. Porque no solo queden a los nuestros en memoria sus glorias, sino para imitación [de] su apostólica vida y maravillosos exemplos de un perfecto operario y hijo de aquel primitivo espíritu de la Compañía de Jesús, que fabricó Ignacio, Xavier, Fabro, Canisio y otros tales que fueron las principales columnas en este edificio.

2. Nacimiento dio a este apostólico varón la villa de Cañete lejos 4 leguas de Córdoba y de su diócesis; en lo temporal señorío de los Marqueses de Priego. Nació el año 1530, año el más alegre, más bien hadado que en munchos antes y despues vio la cristiandad, por la universal paz que se asentó entre las naciones cabezas de Europa. Entraron en ella el Pontífice Clemente séptimo,

[447] Ludibrio: Escarnio, desprecio, mofa.

[448] Referencia al paso del Mar Rojo (Ex 14,15–15,1).

el emperador Carlos quinto, los Reyes de Francia, Inglaterra, Portugal, Ungria, Bohemia, Escocia, Polonia y Dinamarca; los Duques de Ferrara y Milán; las repúblicas de Venecia, Génova, Siena y Luca, y generalmente todos los cantones católicos de tierra de Suiza[449]. Publicose esta paz con solemnisima pompa el primero dia de enero. Con maior en los 24 de Febrero recibió en Bolonia Carlos de mano de el Pontifice la corona de oro que se deve a legítimo Emperador y es estilo, se de en Roma en Sant Pedro en el altar de S. Mauricio. Dispensóse esta vez por justas conveniencias[450].

3. Sólo Lutero, peste de la naturaleza y terror de el orbe por destruir si pudiese la Iglesia, inquietan a el septentrion, valiéndose de la potencia de principes sectarios i de el furor popular. Armava contra la católica fe sus huestres; alentava el fuego de sus eregias, y de las guerras que por su causa se ocasionaron tan sangrientas. Disponía este perverso Anticristo rasgar como otro Arrio la túnica inconsutil de Cristo. Para resarcir estos daños y acumular provincias a el patrimonio de la Iglesia, en vez de las que pervertía y le quitava en el septentrión la eregia, despertó Dios a el mismo tiempo en Andalucía el espíritu de el santo maestro Juan de Ávila, y en Cañete sacó a luz un Barzana, hijo de padres onrrados, aunque de mediana suerte, // el qual criandose con la leche de aquel santo magisterio, lo que Ávila avia ansiado tanto y procurado por su parte de pasar a las Indias y emplearse todo en la conversión de aquella gentilidad (aunque sin efecto), executase ahora el discípulo Barzana.

4. Fue Barzana su disçípulo casi desde que abrio los ojos. Y como la tierra fuese tan buena en que caió la semilla evangélica respondió luego con el fruto centésimo. Tenía el ingenio pronto, muy asentado el juicio, la memoria felicísima y casi prodigio. La aplicación al estudio y a ocupaciones sanctas, que la hizo de madura edad aún en los años de su juventud, de sus bríos. Estudió en Baeza, y con la compañía y la doctrina de aquellos dos hombres que fueron columnas primeras en aquella Universidad, el Doctor Bernardino de Carleval y el doctor Diego Pérez, creçió como la espuma y se adelantó con ventaja en hervor y espíritu. Era de los primeros que salían a las plaças a enseñar la santa doctrina, y en misiones por los lugares de Andalucía, en que se exerçitaba el venerable maestro Ávila, y exercitava a sus discípulos. De todos el más a la

[449] La Guerra de la Liga de Cognac (1526–1530) se libró entre los dominios Habsburgos de Carlos V –principalmente España y el Sacro Imperio Romano Germánico— y la Liga de Cognac, una alianza que incluía Francia, el Papa Clemente VII, la República de Venecia, Inglaterra, el Ducado de Milán y Florencia.

[450] Vicente de Cadenas y Vicent, *Doble coronación de Carlos V en Bolonia, 22-24/II/1530*, Ediciones Hidalguia, Madrid 1985.

mano era Barzana. Y ordenado sacerdote nunca supo alçar mano de este apostólico ministerio y de ganarse a Dios almas.

5. Volava con la hambre que suelen los halcones bien templados y matava la caza muy como diestro. Por ganar una alma, por quitar una ocasión de pecado, qué no hazía! Se deshacía ia cantando, ia predicando, allí la misma suavidad aquí el mislo zelo. Oficio fue este de apóstoles, de discípulos de el Señor y es oy muy propio de los Perlados i obispos que les suçedieron en el cargo como en la dignidad. Como pastores, asi de sustentar el ganado con la doctrina sana y fiel, encaminar las almas a el cielo, cooperando a la salvación de los ombres; alumbrar la ignorancia de los pequeñuelos; saçonar las costumbres y a veces curar llagas encançeradas. Y quando no aprovecha la suavidad del unguento guardó los remedios lenitivos *, valerse de la acrimonio de la //147// sal, de el picante, de la tijera, de el cautiverio. Y si en vez de agradecimientos por la curaçion, el frenesí del enfermo se armase a la venganza y a los agravios, qué paciençia no es menester! Qué onrra no peligra? Qué vida está segura? No ai que esperar otra cosa de ombres (y más de poderosos) sino palabras de afrenta y atrevimientos de obra. Esos son los más ciertos gafes de el que predica desengaños, persuade y procura la enmieda de costumbres y se opone con valor hasta deshazer escándalos.

6. En una de aquellas misiones (estrenos de su exerçiçio y gloria de su apostolico zelo) predicava el santo ombre en Iznatorafe, noble villa i de las siete que comprehende el adelantamiento de Caçorla, algunas seis leguas de Baeza, predicó un dia y con tanta fuerça de espíritu contra algunos escándalos públicos (achaques de que no se libran aún las aldeas más cortas), uno de los más poderosos de aquel lugar se sintió herido de el golpe que en común amenaçó a todos y no específico a alguno (son pellizcos estos de la propia conciencia que nunca cesa de ladrar contra el dueño), y como si en la cara le uviere el predicador señalado la afrenta, se dio por cargado, y furioso se fue a aconsejar con las leyes de el duelo[451]. Mal aconsejado (que siempre son pésimos consultores la ira, el desseo, ira et cupiditas consultores pessimi), esperole al salir de la iglesia en la plaça que continúa con ella. Quando la más de la gente salía, y entre ellos Barzana, a quien como de santo besavan la mano, el mezquino ombre, ciego con la pasión, se arrojó a el predicador y le dio una buelta de palos. Él entonçes hincandose de rodillas y serenando el rostro se ofrecio prompto a recibir estos y otros maiores castigos, como si fuera ángel el que lo hería y executava algún mandato de el supremo Señor. Oh paciencia de apostol!

[451] Cfr. Claude CHAUCHADIS, "Libro y leyes del duelo en el Siglo de Oro", *Criticón* 39 (1987) 77-113.

7. Tan rara paçiençia envuelta en benignidad, como milagro veneraron todos y celebraron con lagrimas acclamando santo a el nuevo predicador. La justiçia echo mano al delinquente y metio en la carçel con grandes açeros[452] de exequtar en él // un gran castigo. Tomó Barzana a su cargo defenderle. No se recogio a su posada; no comió; no descansó, hasta que con efecto sacó de prisiones i dejó libre con los suyos en su casa a el delinquente, a quien él amava y tenia en lugar de su bienhechor. En esta quenta lo tuvo siempre. Con todo la justicia de el çielo no quiso quedase sin público escarmiento tan bárbara crueza. Salió aquel ombre pocas oras después a trillar una parva que tenía en las eras. Regía el por su mano una cobra[453] de ieguas i por descuido suio o permissión divina, tanto se enredó el cordel a el braço derecho que alborotándose las ieguas y disparando con no sé qué ocasión arrastraron a el dueño y le trillaron aquel braço, sacrílego instrumento de la enorme maldad. Tan cerca va el castigo a la culpa, que pisa sobre sus huellas, aun calientes, de el furor. Mas, qué avía de hazer el altisimo (patiens, redditor, sufrido pero castigador) viendose lastimado en las niñas de sus ojos, ultrajado su sacerdote y herido su fiel ministro? Vea ahora el mundo como estos devrian ser acatados.

8. Otra cosa sucedio a nuestro Barzana estando en la villa de Priego ocupado en sus ministerios de confesar y predicar por la direccion y orden de su adalid y padre el maestro Ávila, que en sus ojos como piedra de toque muestra los altos quilates de una santidad de verdad grande, que echa el sello a sus virtudes, que nos obliga a hazer gran concepto y a esperar de este sacerdote, aún seglar, que quando religioso alcançara de el demonio ilustrissimo triunfo, pues viviendo ahora consigo y con el siglo, joven de gallardos brios, alcança de si tan ilustre victoria. Hallabase perplexo en la resolucion de cierto caso, que deseó mucho comunicar con su querido maestro. Pidiole liçencia para llegar a Montilla a le comunicar aquel negoçio. Concediósela. Vino. Bien se trasluçe, con qué alboroço de su espíritu, con qué deseos de ver a su maestro, y comunicar boca a boca las cosas de su conciencia, caminaria Barzana aquellas siete leguas, que dista Priego de Montilla.

9. Llegó a su casa, a su aposento, y hecha la cortesía va a arrojarse a sus //148// braços como la Magadlena a los pies de Cristo resucitado. Pero el maestro Ávila, sin oirle palabra, en viéndole le despachó con estas Vaiase v.m. con nuestro Señor a su oficio. Y despídese Barzana del lado del sabio, sereno el rostro, satisfecho en su conciencia, puntual en su obediencia y sin hablar mas palabra se sale de su aposento, se vuelve a Priego y continúa con su sancta ocupación. Estraño suçeso. Y si discursos prestan algo, parece quiso el sancto

[452] Acero: Ánimo, brío, denuedo, resolución.

[453] Cierto número de yeguas enlazadas y amaestradas para la trilla.

maestro Ávila hazer una real prueba de la virtud eroica del amado discipulo: ver de experiencia y conoçeer con argumento irrefutable, qué caudal tenía el maestro Barzana para ser religioso. Picava ia en esto y sentía en si los golpes del divino llamamiento; a Cristo colgado de las aldavas, la cabeça llena de roçio y llamando a el coraçon para que se abriera la puerta[454]. Avían ia de esto hablado los dos algunas vezes. Eran vehementes los impulsos que sentía Barzana para entrar en la Compañía de Jesús. No menos estaba inclinado el santo maestro a las conveniencias de que executase esta resoluçion, mas antes de aconsejarle quiso tomar espaçio para tratar con Dios el negoçio. Quando vio tan çiega y puntual obediençia en su querido discipulo, no dudo en que seria mui a propósito Barzana para ser en esta sancta religión un apostol. Y quiça le reveló el çielo que vendria este su discipulo a ser el que executaría en las Indias los deseos tan eçendidos que tuvo el maestro y sus grandes llamamientos para ir a emplearse en la conversion de aquella inculta gentilidad.

Cap 42.- Entra en la Compañía de Jesús el maestro Alonso de Barzana. Refínase el oro de su virtud y el Demonio contra él refuerza sus baterías.

1. Certificado con estas experiençias el santo maestro Ávila que la vocación a la Compañía de Jesús de su disçipulo Barzana era de // Dios le aconsejo executase sus propósitos y por mas consolarle y onrrarle el mesmo le llevó y entregó a la Compañía. No me consta que año fue, pero por algunas conjecturas saco que fue el año de 1564, en que gobernaba el padre Doctor Diego de Avellaneda esta provincia. Viendose ya religioso y que en esta celestial Pascua le avia puesto nuestro Dios para que trabaje y le guardase (ut operaretur et custodiret illum[455]) començo a hazer vida nueva, aviendo sido la de antes tan apostolica. Y aunque continuó en la religion sus ministerios, aventajó el fervor, y con él dio un realçe grande a las virtudes más propias del estado religioso. Su humildad fue profundisima, poniendose el a los pies de todos. Esta fue la que en todas sus acçiones descollava mas y salia, mostrandose la primera. No sin causa es comparada por el celestial espiritu de la torre de el omenaje, que más sobresalia en la çiudade de Hierusalén, alcáçar de David. Collum tuum sicum turris est[456]. Quien le viera aún en los últimos años de su vida le juzgara por noviçio de aier entrado. Todo el trato de su persona y de su vida deçia esto. Nunca se pudo acabar con el que acçeptase ofiçio de superior, ni e hallado que lo fuese aun por pocos dias. Vencería siempre su santa porfía, quien duda? Era consumado teologo, grave escritu-

[454] Cfr. Lope de Vega: ¿Qué tengo yo, que mi amistad procuras? / ¿Qué interés se te sigue, Jesús mío, / que a mi puerta, cubierto de rocío, / pasas las noches del invierno oscuras?...

[455] Gn 2, 15

[456] Cantares, 4, 4.

rario, y que sabía la Sagrada Escritura de memoria, con un conocimiento universal de otras ciencias. Y todos estos talentos no pareçe entró en la religión sino a enterrarlos. No porque estuviesen ociosos, sino desconocidos. Servía a todos sin dejarse servir de alguno: perpetuo cuidado y estilo suio. El primero en todos los trabajos, en las asperezas, en las observançias, aiunos, vigilias, oraciones y recogimiento, pobreza.

2. Su obediencia tan rara, que jamas repugnó o propuso a cosa que se le mandase. Mirava con viva fe en los superiores a Dios, y assi los llamava "Mi viceDios en la tierra". Oiendo qualquier orden de superiores, luego dezia "Hagase en mi la voluntad de el Señor. Vamos a donde nos enbiaren, que alli hallaremos a Dios". No daba paso que no fuese por la direcçión de la santa //149// obediencia. Cargado de años i de canas de tan loables méritos, tan superiores talentos, estava para hablar a el superior, o para oírle, con el bonete en la mano, los ojos en el suelo y en pie. Este respeto que con los superiores guardaba tambien con los que de el tenian vezes, autoridad y aún sombra. A el sacristán, a el portero, a el enfermero obedecía como a el General. En este i en aquellos todo quanto mirava era Dios. Muncho antes que muriera, por ver morir entre luçes de obediencia, se obligó con especial voto de estar siempre a lo que el enfermero le mandase. Pies i manos quiso estar ligado Isaac en la ocasión de el sacrificio por escusar aun los ademanes de repugnancia, aunque sin voluntad suia, al tiempo de morir[457]. Estando ya el P. Barzana en aquel artículo y vuelto a la pared el rostro[458], los que se hallaban presentes le pidieron que volviese la cabeça. Realmente no le ayudavan las fuerças; o otra contemplaçion de la eternidad, que ia ia [sic] le abria las puertas, le detenía o tirava la alma. Pero como si de nuevo le uvieran añadido espiritu, se bolvio luego que oio la voz de su enfermero, que le insinuo se bolviese de esta parte. Que aunque muertos los miembros de el cuerpo no lo estava su espiritu ni su obediencia.

3. La penitenzia de este santo varon fue estrema. Estremado el rigor con que trató su carne, no estando de ella ofendida l'alma, solo porque no lo estuviese, y por conservar con este resguardo la pureza virginal que amó y guardó

[457] Sacrificio de Isaac, Gn 22.

[458] "Item quando está una persona al artículo de muerte, le buelven hacia la pared", "Item el bolver al judío la cara hacia la pared quando se quiere morir, signiffica quando al rey Eccechías dixo el propheta Issaías: ó rey, luego te morirás y no vivirás, dispone de tu cassa; que entonces el rey Eccechías bolvió la cara á la pared y lloró su pecado, y Dios le prolongó la vida por quince años; y por esta prolongación de vida los judíos quando se querían morir volvían la cara hacia la pared por llorar su peccado". Archivo general central de Renares, legajo 299, 182 y 186, Cfr. Ramón Santa María, "Ritos y costumbres de los hebreos españoles", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 22 (1893), pp. 181-188. Cfr. Is 38, 2.

siempre, como fue constante opinión, y además nos persuade su apostolica vida desde los primeros pasos de su juventud. No quitaba los ojos de que era ombre vidrio fragil, que con qualquier golpe peligra i se pierde. Temblava de si mas que pudiera de una legión de malignos espiritus. Escriviendo desde el rio de la Plata en 26 de julio de 593 a un gran siervo de Dios, y estrecho amigo suio, el Padre Ignacio de el Castillo[459], casi en lo último de su vida, çierra la carta con estas palabras: "Dios guarde a V. R. muchos años y todos de sí mismo, que de el mundo i de los ombres bien desengañado está"

4. Haziase la quenta que el apostol de las gentes "ne forte, cum aliis predicaverim, ipse reprobus efficiar, etc."[460] Predicar a otros santidades y no hazer penitencia, poco menos es que jurar de reprobado. Tomavase por esta quenta de el cumplimiento de estas obligaciones, que era religioso. Que a la religión no avia venido a lograr comodidades. Es ella un estado de estrecha penitençia. Es un cambio, en que se satisfaze por deudas atrasadas, y se haze de los talentos enpleo, para crecer el caudal. Es de el religioso, como propio oficio, hazer guerra a su carne, pena que en descuidandose la haze ella en la alma. La mejor tierra si la olvida la labor, a cada paso con qualquier halago de umedad, con la pluvia más tenue, brota espinas, abrojos, malezas. Mientras que en romperla se alcançan unas a otras rejas[461], está de provecho y da frutos. Leía las vidas de los antiguos Arsenios[462], Macarios[463], Hilariones[464] y Antonio[465]. Sus exem-

[459] Ignacio del Castillo nació en 1535 en Córdoba, ingresó en la Compañía el 1556, hizo la profesión el 02/02/1570 en Córdoba y murió el 01/09/1598 en Málaga. fue rector del de Santiago de Baeza (1574-jun 1580) y Málaga (1595-97).

[460] 1 Cor, 9, 27 "sed castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar". = Si golpeo mi cuerpo con rigor y lo someto a disciplina, es porque yo, que he proclamado a otros el mensaje, no quiero quedar descalificado.

[461] Labor o vuelta que se da a la tierra con el arado.

[462] San Arsenio (Roma, 354 - Troe, Egipto, 445) fue un tutor imperial de Roma, anacoreta en Egipto y uno de los más observantes de los Padres del Desierto.

[463] Macario el viejo, Macario el grande o Macario de Egipto fue un eremita egipcio, considerado santo.

[464] San Hilarión (292 - †372) fue compañero de San Antonio Abad y fundador de la vida monástica en Palestina.

[465] San Antonio o Antón Abad (Heracleópolis Magna, Egipto, 251 – Monte Colzim, Egipto, 356) fue un monje cristiano, fundador del movimiento eremítico. El relato de su vida, transmitido principalmente por la obra de san Atanasio, presenta la figura de un hombre que crece en santidad y lo convierte en modelo de piedad cristiana. El relato de su vida tiene elementos históricos y otros de carácter legendario; se sabe que abandonó sus bienes para llevar una existencia de ermitaño y que atendía a varias comunidades monacales en Egipto, permaneciendo eremita. Se dice que alcanzó los 105 años de edad.

plos le ponian espuelas a la alma y en su coraçon un enojo sancto contra su cuerpo, sobre el qual descargava ordinarios como crueles açotes y afligia con abstinencias, vigilias, siliçios y otras asperezas.

5. Vio el demonio que Barzana se avia mejorado de puesto. Que tenía, como dizen, la cuesta y las piedras[466]. Vio que aquella alma dichosa hollando sobre la luna y poniendo devajo de los pies quanto el mundo le podia más ofreçer, que dar de riquezas, onrras, comodidad y puestos, avia sacado a la luz y traido a exiguaçion su santo proposito, hizo por derribarle los ultimos esfuerzos, ya sembrando miedos y recelos a la alma, ya poniendole a los pies exercitos brabos y furiosa batería. "Qué acuerdo es este (le decía dentro de el pecho este fiero adversario) que as tomado tan sin acuerdo? El fruto que hacías con tu predicaçion, como por solo buscar lo que a ti esta bien (quiça es engaño) lo malogras? Pendia de ti la salvacion de munchas almas, a las quales estando libre podias aiudar muncho. Aste aora cortado las alas y echado a los pies grillos. Si miras tu partido, asegurado pareçe está, estanto tú fuera de las ocasiones del siglo, y de los pies de los caballos. Pero esta no a //150// sido, y es en ti falta de confianza? Quando faltó el Señor de tu lado, mereciendole tu sana intención de aprovechar a tus proximos, su ordinaria como graciosa asistencia? No merece tenerla propicio quien por su Señor no arriesga comodidades e intereses, aunque sean de maior ocio para vacar a el. Por ventura no te seran pedidas las almas que llevavas al cielo sobre tus ombros poniendo estos a el trabajo, como operario fiel? El exemplo no tienes a los ojos de lo que a Dios y a la Iglesia sirve tu buen maestro Ávila estando libre de el iugo de la obediençia a ageno arbitrio? Un clerigo onesto, recogido y zeloso de el bien de sus proximos quanto edifica con su vida? quanto puede prestar a el edifiçio espiritual de la Iglesia con sus sancto empleo? Todo lo malogras engañandote tu mesmo amor propio con vano pretexto de mas perfeccion. Que hazes que no abres los ojos y dejas este lugar y esta vida retirada que tan palpablemente desdize la voluntad divina?" Todo este tropel de raçones, pruevas, exemplos hacia a el pensamiento y a su sancto proposito la guerra, a ratos de todo punto insoportable, si el benignísimo Señor no le enbistiera con maiores luces, y deshechas aquellas sombras no le confirmara en su vocación.

6. No aprovechando el demonio con esta bateria interior y oculta, reforzó la visible y esterior. Y para descaeçer a el nuevo soldado puso en campo y a sus ojos, çerca de su persona, un esquadron de fieras, leones, tigres, osos, serpientes, jabalies, lobos. Tales se presentavan los malignos espiritus contra Barzana. Y esto lo más ordinario en el silencio de la noche, en la oscuridad de la celda, quando el estava en su alta contemplaçion más elevado y absorto,

[466] Tener toda la ventaja de su parte.

quando con más fervor castigava su carne y mojava con sus lagrimas el suelo. En esta continua pelea, y otras, de que no tenemos mas que una confusa noticia, paso el valeroso guerrero casi quarenta años que vivió en la Compañía: prueba grande de una santidad maciça en que esta escavando como en fundamento firme, la santidad grande de este varon apostolico. Si corrido y cansado el demonio se retirava algunos días, era // para volver con maiores alientos a la lid, en que esta importuna mosca siempre llevo lo peor. Al principio Barzana como no usado a este exerçiçio se hallava de este enemigo tan apretado que llegó a dejarse vencer de el miedo, viendose expuesto a la presa de sus orribles fieras que llegavan a hazerla en su carne, maltratandole, sacando sangre y moliendo sus huesos. Cogia su pobre mantea con que se cubría para tomar algun reposo y ivase a favoreçer de un padre, su veçino y gran siervo de Dios, ombre de mucho espiritu que viera en Montilla.

7. Qué era esto sino esconderse algo el socorro a el valeroso San Antonio el magno, aquel gran anacoreta, quando se escondía y disimulava el Señor, dejando a el amigo en manos de los demonios, que con semejantes apariencias le perseguian en su oracion y exercitavan su fee, su paciencia? Para que el uno i el otro viesen que vençer semejantes luchas no es valentia de el natural ni fuerzas de sola nuestra resistencia, sino favor de el cielo y secretas asistencias de la divina gracia. A el gran Antonio ia sabemos se apareçio Christo Señor Nuestro y le consoló; i bolvio a sus primeras fuerzas, rendido de ellas en la lucha de el soberbio enemigo, con que se acostumbró a no temerle.

8. Si gozó o no el mesmo favor nuestro Barzana, de ser en esta ocasion como en otras, visitado de el mesmo Cristo, no me consta. Presumirse puede de aquella suma benignidad, que tan camarada es de sus soldados; no menos de aquella infalible verdad, que asegura coronas y favores a los que pelean y perseveran. Lo cierto es que después por el discurso de su vida tuvo el padre Alonso de Barzana con el demonio varios requentos; y que mui de ordinario se le apareçia y perseguia, siempre en valde. Porque llegó este fidelisimo siervo de el Señor a no temerle, a tenerle en poco, y a no hazer caso de sus asaltos no mas que si un vil animalejo le acometiera. Oh de estas luchas, de estos vencimientos, y estraordinarios favores de el cielo, quanto saben (testigos de vista) esas soledades, incultos //151// páramos, i orribles asperezas de las estendidas provincias de la América, por donde discurrió este apostólico varon predicando, enseñando, convirtiendo almas, haciendo milagros! Sigamos los pasos, quanto alcançar pudiere mientras co[n]ste noticia, y la brevedad que pide historia de toda una Provinçia, no de un sujeto particular, aunque sea sus acçiones sus progresos dignos [de que] se escrivan.

Cap 43.- Progresos y fruto que en sus misiones hizo el venerable padre Alonso de Barzana, apóstol de la América.

1. Aunque tan hijo de obediencia i tan resignado como si voluntad no tuviese, en la de los superiores, desde que vistió el ábito de religión el padre Maestro Alonso de Barzana, no podia empeñar los impetus de el amor que ardia en su pecho y un vivo zelo de procurar la salud eterna de aquellos pobreçitos indios de que cada dia se descubrian en esa gran America, pueblos, naciones, gentes, que pareçe igualan en el numero de almas a las arenas de el mar. Considerava que este polvo de la tierra era manjar ordinario y sustento a la antigua, astuta y tragadora serpiente, que por falta de maestros desinteresados, de legítimos operarios, la perdiçion de innumerables almas era cierta. Sin quento los que se condenavan en tiempo que avian ia penetrado a aquellas regiones los raios claros de el sancto evangelio. Que los mas en estas conquistas de provincias y reinos más tiravan a sacar de lo escondido de la tierra plata oro y otras riquezas, que almas de el poder y tirania de Satanás. Deseava con vehemencia grande que todas aquellas naciones conoçiesen y sintiesen a el verdadero Dios i Señor. Afligiale un intenso dolor de que tan sin remedio se le perdiese a Dios tanta hacienda, almas criadas para gozarle en la eternidad. //

2. Este zelo de la salvación de aquellos pobrecitos y desvalidos indios, de manera se apoderó de este fervoroso operario, de este gran adalid de evangélicos ministros, que le parecio era de tener con injustiçia en la carçel y oprimida la verdad como de los otros oculta, se queja el gran apostol. Determinose en escribir i dar quenta a San Francisco de Borja. Hallose el santo General con esta carta de Barzana al tiempo que clamavan los nuestros desde el Peru por más y más compañeros que les aiudasen a tirar la red, y sacar a tierra tantos peces como cada ora les caian en ella. Conocio que andava por aqui el dedo de Dios, que tenía a Barzana encargada esta empresa. Señalole (como ia dijimos) y partio él tan puesto en procurar la salud de los indios, que propuso quanto estuviese en su facultad no tratar en otra granjeria, sino esta; hasta hallarse convertido en un indio obrero de indios.

3. Para otro fuera pesadisima cruz tratar a la contina y exercitarse sin redes con aquellos barbaros idolatras y casi bestias, que para la labor y cultivo son pedernal, para tropezar, caer y volver atras de lo començado casi la misma flaqueza. Desnudos los cuerpos, orror a los ojos, las almas aun mas desnudas de todos respectos de humanidad, montaraçes, fugitivos, inclinados como a la embriaguez, a el oçio, a la traiçion, a la idolatria; metidos en pláticas y trato familiar con el mismo demonio para sacar de esta escuela destreza en embustes y venzer a los otros en fiereza, en crueldad. Qué cruz como asistir a esta gente! Domesticar a esta bruteza! Instruir en los misterios de nuestra fe esta ignorancia! Pero el amor que a Dios tenía tan intenso era eficaz motivo para que en esta cruz uviese estimado sus glorias, hallado sus delicias nuestro Barzana diciendo con el apostol "Absit mihi gloriam nisi in

cruce Domini nostri Iesucristi"[467] Que mejor testigo de aquel su animo que su misma pluma, a quien fia sus secretos; y estos a el intimo amigo y compañero el padre Ignacio de el Castillo, a quien escrive desde el Río de la Plata[468] el 26 de julio de el año 1593. //152//

4. "*Si quiere V. R. saber mi vida, en una palabra, es que vine con deseo de España de tornarme indio, i e salido con ello. Y como V. R. a gastado sus años en leer teologia en tantas partes, io e gastado los mios en aprender seis o siete lenguas barbaras, distintas unas de otras, y en predicar i confesar en todas ellas. Ya avia medrado tanto en este caudal que fui por mis pecados (mandandomelo asi la obediencia) a petiçion de la Audiençia real dos años catredativo [sic] publico de las lenguas de el Peru, y examinador general de todos los frailes y clerigos que avian de ser proveidos para curas de indios. Sin cuia aprobacion nadie podia entrar en doctrina. Y no a tenido V. R. tanta renta como yo con todo su lec. de teologia. Que por una ora de lecçion cada dia davan a la Compañía mil pesos encaiados de renta cada un año que deven de ser sus mil i quinientos ducados de España. Pero ivame tan mal con esta onrra (por las importunaçiones que cada dia con pretensores[469] de doctrinas tenia, que quisieron verme sobornable por plata para que dijera que eran sabios los neçios y fueran sus boberias tan a costa de almas sobre mis aprobaçiones) que tuve por merced de nuestro Señor, quando la sancta obediençia me envio ocho años a, de los reynos de el Peru a las provincias de Tucuman y Paraguay, donde a ocho años que estoy.*

5. *El oficio es aprender nuevas lenguas, ia unas ia otras, hazer de ellas artes y vocabularios, ia catequizar munchos millares de infieles y baptizarlos, ia casar amançebados, ia andar por esos montes, ia predicar en una lengua, ia en otra. Y esto de el predicar, predicandi nullus est finis[470]. Aunque no tengo dientes, que seis o siete solos me an quedado arriba, con los quales todavia me entienden lo que digo. En muncho peligro vive el que a de ser su General, Provincial, Rector, maestro de noviçios, consejero, portero y clausura suia. Bendito sea Jesus que nos trajo a su casa, etc*."

---

[467] Gal, 6, 14: "Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo". = Pero lejos esté de mí gloriarme, sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo me es crucificado a mí, y yo al mundo.

[468] Provincia Río de la Plata, Matarás, en Río Bermejo.

[469] Aspirantes, pretendientes.

[470] Posible alusión a Eclesiastés 12,12: "his amplius fili mi ne requiras faciendi plures libros nullus est finis frequensque meditatio carnis adflictio est"= Pero además de esto, hijo mío, estate prevenido: el hacer muchos libros no tiene fin, y demasiada dedicación a ellos es fatiga del cuerpo.

Esto escrivia un ombre cubierto de canas y sin dientes de sesenta y tres años a las questas. Y si contaremos trabajos por dias, que pasava de çien años, y todavia se tenia en quenta de noviçio, y co//mo tal se portava y recatava.

6. No bien avia puesto en Lima los pies el padre Alonso de Barzana quando arrojado a los de el Provincial pidio con lágrimas le aplicase a el ministerio con indios. Que su vocacion era esta, este su deseo, su hambre. Que por alcançar este fin avia dejado a Europa y pasado a las Indias. Era el provincial Hieronimo Ruiz del Portillo[471]. Era en ambos una mesma la vocaçion, el espiritu uno mesmo. Holgó por estremo y alentole a seguir su empresa. Con que el nuevo operario se entrego todo a aprender la lengua de los indios. En esto gastava el tiempo y juntava estudiando las noches con los dias. Su maior estudio era la oracion, en que instava a el padre de las lumbres le comunicase esta luz, le enseñase esta ciencia y le hiziese instrumento apto para la reducçion de aquellos infieles.

7. Poco menos que infieles eran los que vivian en la ciudad, indios de serviçio. Servianse de ellos los amos como de las otras bestias. Bien diferente desto era el precio en que los tuvo siempre Barzana. Tuvolos en lugar de señores y portose con ellos como si fuera su esclavo. No es la primera vez que haze semejantes cambios la caridad. "*Los indios mis señores*" dezía. No hablaba de esta gente con menos respecto. En fin siervo çeñido a el tallo y con la hacha en la mano ocupo el puesto de apostol. Con el mismo amor azia sus negocios, acudia a sus causas, solicitaba el remedio de estos miserables. Porque no se alçase a solas San Pablo con ser tan solicito procurador, tan estudioso abogado de Onesimo[472] un pobre esclavo. Oh emulacion santa! Oh finezas de caridad! Oh genio de apostol!

8. En tanto que aprendia la lengua de indios, le ordenó el Provincial (por que no estuviese oçioso algun talento) que predicase a los españoles. Bajó la cabeça. Salio a la plaça. Y alli hizo estreno de su voz este nuevo Elias[473]. Oie-

[471] Jerónimo Ruiz de Portillo**,** primer provincial de las Indias y del Perú. Nació c. 1532, en Logroño (Rioja), ingresó en 1551, Salamanca; ordenado en 1553, Salamanca; últimos votos 19 febrero 1565, Medina del Campo (Valladolid); murió el 3 febrero 1590, en Lima, Perú.

[472] También conocido como Onésimo de Bizancio era un sirviente de Filemón, personaje importante e influyente de Colosa de Frigia, convertido al cristianismo por San Pablo. Onésimo, cuando huía de la justicia por haberle robado a su amo, se encontró con Pablo, quien se hallaba entonces prisionero en Roma. El apóstol lo convirtió al Cristianismo, lo bautizó y lo envió a la casa de Filemón con una carta de recomendación. Según parece, Filemón perdonó y le concedió la libertad a Onésimo por haberse arrepentido, y lo mandó a reunirse de nuevo con San Pablo.

[473] Profeta hebreo que vivió en el siglo IX a. C.. Su nombre es una forma helenizada que proviene del nombre hebreo *Ēliyahū* y que significa "Mi Dios es Yahvéh". Elías era oriundo de Tishbé, en la región de Galaad y al oriente del río Jordán.

ronle como a tal. Respondio el fruto a el trabajo. Vieronse conversiones de gente poderosa que no se esperaron. Señalose entre otras la //153// de un ombre principal i de munchas obligaciones. A su descaramiento hazia resguardo su potençia. No se le atrevia por esto la justicia eclesiastica; la real no podia. Vivia con tanto escandalo que en mesa asistida de muchos criados sentavan a una él i la consorte de su perdiçion. Como dueño de él i de ellos se ostentava la America Cirçe[474] y gastava en sus arreos, deliçias i ponpa el caudal no suio, patrimonio de Christo y sustento de sus pobres. Este idolo tan adorado caio de su trono, luego que Barzana enderezó contra escándalos publicos su bateria. Recogida aquella mujer en lugar seguro, el corrigió los pasos de su vida y en adelante fue mui otro, atendiendo a cumplir con las obligaciones de cristiano i de eclesiastico.

9. Tomado bien el lenguaje de los indios, començo a hazer a dos manos, ocupandose con españoles operario diestro, y a un mismo tiempo con los indios. Estos eran sus deliçias, a estos le tirava su inclinacion, no de carne, sino de espiritu. Ivase de casa en casa buscando sus indios, y no contento con los de la çiudad, se encaminava a las haziendas, a las chácaras[475], a el campo y lugares de el contorno. El agasajo que a estos pequeñuelos haçia era el que la ambiçion suele a el maior principe, de donde espera sus medros, sus acreçentamientos. Las palabras dulçes, la cortesia amorosa, el desvelo continuo le juntavan a los pobreçillos atraidos con las cuerdas de Adan[476] que celebra el otro profeta, y venian ellos como ovejuelas a el silvo de su pastor. No los cabia a todos la iglesia. Entravan i salian como olas que reveza[477] la tempestad, o como suele en tiempo de jubileo en lugares grandes, en tropas la gente mas devota. A todas oras le hallavan prompto catequista, diestro maestro en formar las costumbres y pregonero perpetuo de las riquezas y tesoros que tenemos en Cristo. En pocos dias la mudanza

[474] En la mitología griega, Circe era una diosa y hechicera que vivió en la isla de Eea.

[475] Chacra: Alquería o granja.

[476] "Los atraeré hacia mí con cuerdas de Adán, con vínculos de caridad", (Os 9,4). "[...] con cuerdas de Adán, y con cadenas de raridad; esto es, con las cuerdas y cadenas con que suelen ser atraidos, atados y convencidos los hombres de razón y los hijos muy queridos de sus padres, conviene a saber, con regalos, y beneficios. Cuerdas de Adán son los beneficios naturales de que gozas, los Cielos que te alumbran, el fuego que te calienta, el ayre con que respiras, el agua que bebes y el manjar que comes: Asimismo la honra, hacienda, salud, sentidos, y potencias que tienes y la misma vida, lazos son que echa Dios a tu cuello, no para ahogarte, sino para que huyas de la muerte y alcances la verdadera vida", Luis de la PUENTE, *Obras espirituales*, vol. 7, Madrid 1751, 359.

[477] Revezar: Alternar el remudarse en el trabajo y cuidado de alguna cosa, *Diccionario de Autoridades* V, 613.

en estos pobres indios fue tal que avia muchos de ellos que ocupasen largos ratos de el dia en la iglesia rezando, oiendo misa, sermones, pláticas. Acudian estos i otros a hazer disciplina en señalados dias de la semana. Y lo que antes de aora no fuera visto, a confesar i comulgar con frequencia. Y aun se extirpó de el todo entonçes el viçio de la enbriaguez, ocasion çierta en esta // gente de todas sus desventuras y de que los tenga por sus esclavos el demonio. Algunas indias se aventajaron tanto en la devocion que fueron raro exemplo y mucha confusion a nuestras españolas quedando estas muy atrás, aun las que corrieron con priesa. No olvidará el tiempo la memoria de María de Jesús, india que aprovecho con la instrucción de Barzana y llego a grado de eroica perfeccion en la vida espiritual, y a ser maestra de muchas almas que aprovecharon por sus consejos.

10. Si uviera tomado los de el venerable padre Alonso de Barzana aquel mal aconsejado religioso Fr. Francisco de la Cruz[478], no caiera, por su soberbia, de la cumbre de la estimaçion a el abismo de inmundiçias y errores que le trajeron a la carçel, a el cadahalso y a la hoguera, despues de descubierta y bien examinada por los zelosos ministro de la fe su apostasía. En este ombre, como en el oráculo de el Peru, tenian todos librada su fe, y la luz de sus aciertos. Tenido era de todos Fr. Francisco por doctissimo: todos le consultavan en sus dudas. La persuasion común era que en faltando el arzobispo de Lima le succederia este religioso en el puesto i dignidad. Ni podria tardar mucho esta su promoçion porque a el arçobispo D. Fr. Gerónimo de Loaysa[479] cargavan ia demasiados años y achaques. Como tanto oiese Fr. Francisco hablar la çiudad en las cosas de el Padre Barzana, y que estava en opinión igualmente de tetrado que de sancto, tomando ocasion de comunicar con el un caso de conciençia, se fue a ver con Barzana, tentans eum[480], como quando llego a Cristo el otro soberbio fariseo, doctor en la ley.

[478] Francisco de la Cruz O. P**.** (n. Lopera, Jaén? - f. Lima, Perú, 1578), fraile dominico, catedrático y rector de la Universidad de Lima. Procesado y condenado a la hoguera por la Inquisición. Perdió su prestigio religioso y académico, al ser acusado y apresado por la Inquisición, acusado de ser alumbrado (1572). En el respectivo proceso, confirmó sus errores relacionándolos a alucinaciones psicopatológicas y prácticas sexuales. Consideró sin fundamento las 14 proposiciones redactadas por el dominico Miguel Adrián, con lo que el proceso llegó a su término (1576), y aunque se le aplicó tormento para obligarlo a retractarse (1577), fue hallado finalmente culpable por *haber sido y ser hereje pertinaz, heresiarca, dogmatizador y enseñador de nueva secta y errores*. Quemado en la hoguera durante el auto de fe del 1° de abril de 1578.

[479] Gerónimo de Loayza González, O.P**.** (Trujillo, 1498 -Lima, 25.10.1575). Misionero dominico. Primerobispo y posterior Arzobispo de Lima.

[480] Mt 22, 35: "et interrogavit eum unus ex eis legis doctor, tentans eum". = Uno de ellos, intérprete de la ley, preguntó para probarlo.

11. En la plática se ofreçio tocar un punto de doctrina i de los más controversos en los dogmas de la fee. El fraile con igual autoridad que presumpçion se puso en apoiar una opinion suia mui contraria a lo que enseñan la fee los concilios y padres de la Iglesia. Como Barzana viese que deslizava de católico y que temerario se arrojava en el abismo de el error, porque de el todo no se perdiese advirtiole a el prinçipio blando, después severo le corrigió, //154// uno i otro sin fruto. La presumpcion del ereje se dio por ofendida de que un ombre a su pareçer tan desigual le corrigiese. Oio de Barzana lo que nunca creio pudiera oir de otro ombre que no le fuese mui superior, como el que de si estava persuadido en letras i en autoridad era superior a todos. Alterado en el semblante y sin respectar la modestia llegó a valerse de palabras muy descompuestas, y a afirmarse de nuevo en su error, o que la maliçia le tuviese ia ciego, o que la hinchazón lo despeñase en errores tan crasos. Pareçiale descaeçería muncho su autoridad si se entendiese que el jesuita sabia mas que él. Oh quantas estrellas a arrancado de el firmamento esta presumpçion loca!

12. Fue obra de Dios que el engaño en esta ocasion descubriese la cara i que fuese cogida a las manos la hipocresia de aquel engañador oculto, que faltando a las obligaciones de su profesion, se havia envuelto en abominables torpezas, y terciando estas en enormes desatinos este intruso anticristo. Que ordinario, que antiguo es irse tras las costumbres la fee! Abandonola de si este miserable por aver dado larga la rienda a sus apetitos sacrilegos y bestiales y dejado a la pasion çiega que governase. El padre Barzana quando oio que la correcçion no obrava con el preten[di]do ereje, vistiendose de un imperio apostolico le hablo en esta forma. "Mire padre lo que dize. Desdigase, que deve hazerlo si es hijo de la Iglesia". Impaciente, furioso, y tascando el freno[481] se desbocó aquel mal religioso y trató a Barzana muy mal de palabra. Falto poco que no le pusiera las manos. Barzana entonces acompañando con su gravedad su modestia, y con entereza el zelo, ilustrado de Dios, y con superior espiritu, como profeta sancto le dijo "*Si yo no alcanzase a veerle quemar, a lo menos lo oyre dezir. Vaia padre que el tiempo le desengañará*".

13. Quando esto pasava, aun no avia pasado los mares, aun no avia en aquel nuevo mundo esparcido sus luçes, introducido sus fueros y estendido su jurisdicción el tribunal sanctissimo de la Fee. De esta ocasion se aprovecho el comun enemigo para sembrar alli // sus errores, valiendose como de mi-

[481] Tascar el freno: morder los caballos, ó mover el bocado entre los dientes. "Metaphoricamente vale resistir, repugnar, ó llevar mal la correcion, que se dá por algun yerro, creyendola insufrible, ú dificultosa de poner en execucio". Diccionario de Autoridades.

nistros suios, de tres religiososo que en Lima, en Quito[482] y en Cuzco[483] (tres diferentes i las prinçipales provincias) pegasen fuego a las mieses de el Señor. Pero como su Providencia no duerme, al mesmo tiempo estava despachando inquisidores apostolicos a el Peru el religioso zelo de el catolico Rey Filipo segundo[484]. Partieron ellos con los galeones de el cargo de el Adelantado Pedro Melendez[485] y se hizieron a la vela de el pueblo de Sanlucar en 4 dias de el mes de Abril de el año 1571[486]. En 27 de Abril de el siguiente año 1572 entraron aquellos jueces en Lima y en su compañía los padres Joseph de Acosta[487],

[482] Fray Alonso Gasco, prior del convento dominico de Quito, fue detenido por la Inquisición en mayo de 1572. Se mostro cooperativo y después de confesar y retractarse se le ordenó aparecer en el auto de fe de 1578 y luego fue exiliado a España. Josefa SALMÓN y Guillermo DELGADO (eds), *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la colonia al siglo XX*, vol I, Plural editores, La Paz, Bolivia 2003, 74.

[483] Fray Pedro de Toro, Provincial y administrador muchos años del Obispado del Cuzco, fue detenido en Potosí. Murió en la cárcel del Santo Oficio, después de haber confesado sus pecados y de haber sido reconciliado con la Iglesia. "Y a dieciséis días de dicho mes de enero de 1577, paresce que murió el dicho Fray Pedro de Toro, y los Inquisidores mandaron que lo llevasen a enterrar a Sancto Domingo, una noche, con mucho secreto, y que lo enterrase el Prior con dos frailes, que todos jurasen de guardar secreto; y así se hizo". José Toribio MEDINA, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima: 1569-1820*. Tomo I, Alicante Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000; Publicación original: Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico, 1956, 97.

[484] Una cédula real del rey Felipe II dispuso en 1569 la creación de sendos tribunales de la Santa Inquisición, también llamados Tribunal del Santo Oficio, en Lima y la ciudad de México. Estos tribunales tenían jurisdicción sobre los respectivos virreinatos y sus capitanías generales vecinas. La argumentación planteada por el decreto señalaba el temor a que la presencia de herejes y libros prohibidos en América —que de por sí podía constituir una "grande ofensa"— para evitar que pasen ideas diferentes de la línea oficial católica a esos territorios, que pudieran "pervertir" a los indígenas. Por recomendación del Virrey del Perú Francisco Álvarez de Toledo (1569-1581), fueron nombrados por el inquisidor general, cardenal de Sigüenza, como primeros inquisidores de Lima, Andrés de Bustamante y Serván de Cerezuela. El primero falleció en pleno viaje, cerca de Panamá, en junio de 1569. Con la sola presencia de Serván de Cerezuela, el 29 de enero de 1570, fue establecido en Lima el Tribunal de la Inquisición, mediante acto solemne, realizado en la catedral, con asistencia de las principales autoridades civiles y eclesiásticas.

[485] Pedro Menéndez de Avilés (Avilés, 15.02.1519 - Santander, 16.091574) fue un militar y marino español y gobernante de Indias. En 1565 reconquistó la Florida tras destruir Fort Caroline y otros asentamientos de hugonotes franceses que la ocupaban, y fundó la ciudad de San Agustín. Gobernó dicha provincia con título de Adelantado Mayor perpetuo, y también fue gobernador de la isla de Cuba entre 1567 y 1574.

[486] La partida fue el 15 de mayo de 1571, Agustín galán GARCÍA, *o.c*., 201.

[487] José de Acosta (Medina del Campo, 1540–Valladolid, 1600) fue un jesuita, antropólogo y naturalista español que desempeñó importantes misiones en América desde que en 1571 viajase al Perú sosteniendo que los indígenas americanos habrían llegado a América a través de Siberia. Aparte de la narración de las aventuras de un lego en Indias (Peregrinación del

Diego Martínez[488] y Andrés López[489], el primero doctíssimo en la catedra y excelente predicador, el segundo tan eminente en sanctidad que su apostolica vida prodigiosa y milagros estan ocupando libros y clamando a el Pontificele ponga en el catálogo de los sanctos.

14. A no llegar tan en saçon este socorro de el cielo, de temer es no exequtase Satanas su furor y extinguiese como avia intentado la catolica Fee en aquel gran imperio de la gran America. Tuvieron no poco que hazer los apostolicos juezes en descubrir la enfermedad para obviar a el contagio; en curar hasta con cauterios de fuego tanta corrupcion. Tan asida estava la dolencia en las tres cabeças de aquel infame monstruo portentoso Gerión. Sirvieron mucho en esta ocasion los nuestros a el tribunal sancto y a la luz de sus pesquisas. A todos tres dogmatizadores y erejes prendieron los cuerpos. Con mucha atencion y espacio se examinaron sus causas. Con maior se procuro que se redujesen estos ombres a mejor juiçio y a la determinación de sus errores para que rindiendo los cuellos a el iugo de la fee se reunieran con la Romana Iglesia. Más avia la soberbia echado en sus coraçones altas raices. Por esto no fue posible reducirlo. Valdadas[490] grandes diligencias que se continuaron por casi siete años ecerçitando aqui Dios y los ombres su paçiencia. Al cabo de este tiempo en el año 1578 por el mes de Abril çelebro en Lima segundo aucto de la Fee aquel //155// sancto tribunal y como a erejes pertinaces y tenaces entrego vivos a las llamas estos tres sembradores de cizaña. Probó muy a su costa Fr. Francisco de la Cruz la verdad de aquella profecia que oiera tan impaçiente de boca de aquel gran apostol Barzana. Estando Barzana en Arequipa tuvo notivia de este suceso que inspirado de Dios ocho años antes avia proferizado en Lima, y cómo avia vuelto el Señor por su onrra, con que se hallo mas obligado de servirle.

Cap 44.- Peregrinaciones apostólicas por las Provincias de la América hasta su dichoso tránsito de el venerable padre Alonso de Barzana.

1. El fervoroso espíritu de este apostólico operario como aspirando siempre a maiores empresas no sufria estar atado a este o aquel lugar. Quisiera volar a todos: i a todos quantos indios están esparçidos por aquel dilatado mundo en unas i otras provincias, poderles dar la mano para ponerlos

hermano Bartolomé Lorenzo), debe sobre todo fama a su Historia natural y moral de las Indias, obra publicada en Sevilla, en 1590, y pronto traducida al inglés en 1604. En dicho libro observó las costumbres, ritos y creencias de los indios de México y Perú.

[488] A. COELLO DE LA ROSA, "Diego Martínez, SJ (1543-1626), misionero jesuita del Perú", *Cristianessimo Nella Storia* 30 (2009) 837-853.

[489] Andrés López (1546-1585).

[490] Baldadas: Cansadas, fatigadas.

en salvo. Admirando san Crisostomo[491] en San Pablo sus viajes, caminos y peregrinaciones, le llamo "anima volatilis", espíritu con alas. Porque pies para peregrinar por tantas regiones y en tan breve tiempo no pareçe los aya la naturaleza. Ninguna otra palabra puede mas al justo cifrar los caminos que hizo Barzana en casi treinta años de continua misión. Con que no dejó ciudad, villa, lugar, aldea, chacara o bujio[492] de indios que no visitase, santificase e ilustrase con obras maravillosas.

2. Llegó a Potosí en ocasión que un ombre principal avia dado un bofetón en la plaça a un escrivano público. La impaciençia de el ofendido no admitia más medios que la satisfaçion por las leies del duelo[493]. El remedio lo hallavan todos imposible. Habló el Padre Barzana a el agraviado pocas palabras. Y como si con ellas le uviera convertido en otro ombre, assi le dejó convençido a que perdonase. Perdonó y quedaron todos en paz, la ciudad contenta y deshecho el nublado que amenazava sobre las cabeças: granizo, piedras y raios. Llegó a el Cuzco y halló condenado a muerte a Amaro Inca[494], noble desçendiente de aquellos emperadores y eredero legitimo de aquel imperio. En un ombre gentil que se hallava sin aprehension de culpa, con accion i derecho a tantas coronas y reynos, y sujeto a el cuchillo y castigo publico, y lo que mas era de sentir en un pecho noble, a la infamia de desleal, qué sentimientos no ocuparon el coraçon de este desdichado? Que fuerzas de el cielo no eran menester para acabar con el que perdiendo de vista onras, comodidades, riquezas, libertad, y vida, aplicase el animo a sola la eternidad, de que apenas tenia noticia? Y a esperar su remedio de la sangre de el hijo de Dios puesto en una cruz? Empresa era esta que pedia un apostol. Y acabola Barzana con las aiudas de el cielo y su fervor. Granjeó a este prinçipe con sus cariños, trato

[491] Juan Crisóstomo (Antioquía, 347 – Comana Pontica, 14 de septiembre de 407) fue un clérigo cristiano eminente, patriarca de Constantinopla, considerado por la Iglesia católica uno de los cuatro grandes Padres de la Iglesia del Oriente. La Iglesia ortodoxa griega lo valora como uno de los más grandes teólogos y uno de los tres pilares de esa Iglesia, juntamente con Basilio el Grande y Gregorio Nacianceno. Por su formación intelectual y su origen, es el único de los grandes Padres orientales que procede de la Escuela de Antioquía.

[492] Término posiblemente procedente de "bohío", voz antillana. Lugar para vivir de poco lustre, sinónimo de chozo, charnaque.

[493] Cfr. Claude CHAUCHADIS, "Libro y leyes del duelo en el Siglo de Oro", *Criticón* 39 (1987) 77-113.

[494] Túpac Amaru que puede traducirse como "Víbora brava", (1545 - 24 de septiembre de 1572) fue el cuarto y último inca rebelde de Vilcabamba. Hijo de Manco Inca fue hecho sacerdote y guardián del cuerpo de su padre. Los españoles hicieron varios intentos para convertir a Túpac Amaru al cristianismo. Los cinco generales incas capturados recibieron un juicio sumario en el que nada fue dicho en su defensa y fueron sentenciados a la horca. Túpac Amaru subió al patíbulo acompañado por el obispo de Cuzco.

afable y asistençia a su desconsuelo i prision. Con esto le trajo facil a la obediencia de la fee. Dispuesto y catequizado bien en los interiores de ella pidio el sancto bautismo. Dioselo Barzana y aiudo a que muriese constante en su fee y con esperanzas de mejor vida.

3. Tucumán y Paraguay son provincias las más apartadas de el Peru y las más elevadas a el Polo Antártico, lo que es en el mar el cardume[495] de pezes, aqui de naciones i gentes, la inmensidad. A la ceguedad, igual la fiereza. Porque ni conoçian a Dios estos indios ni aun permitian quien les diese noticia de este tamaño bien. Era el nombre de estas Provincias orror a nuestros españoles. Mui pocos se atrevian a penetrar por aquellos arcabuzes[496] y malezas, los caminos y pasos más que dificultosos; no se vee otra cosa que sierras asperísimas y cumbres que suben al cielo, profundissimos valles que bajan a el abismo, pantanos, rios, tigres, fieras, animales ponçoñosos y en las iervas que podrian servir a el sustento, venenosas y malas calidades. Todos estos azares tuvo siempre Barzana por sus maiores delicias. Caminó por llegar a el Tucumán //156// unas quatrocientas leguas a pie, i el más tiempo descalço. Como la agua de la azequia por donde pasa deja beneficiada la tierra y la obliga que fructifique, no menos Barzana, donde ponia los pies dejava impreso en los coraçones de aquellos bárbaros el amor a nuestra fee, la qual abraçaron innumerables almas. Quien contara los baptismos de los pequeñuelos? Quándo pasaban de seis mil, quándo llegaban a dieziseis mil. Esta sola mision le duro espaçio de catorçe años sin alçar mano de la obra en reducir a Dios aquellas Provincias: teatro contínuo de las maravillas portentosas que obró Dios por este su apostol.

4. Llevávale nuestro Señor munchas vezes milagrosamente de unas partes a otras, donde su persona y presencia avia de ser el remedio de algún estremo peligro. En onçe oras çierta vez anduvo camino de ocho dias. Más era esto volar que correr. Más era buelo de aguila que paso de gigante. Pero a la caridad quando le faltaron alas? Y en las de el Señor buelan sus siervos con igual ligereza que confianza. A no tener estas alas, cómo escapara de tan ordinarios peligros? Librale Dios, y por el a munchos, de evidentes riesgos de la vida. Sucedio pasar cinco i seis dias sin mas otra vianda que el sanctísimo sacramento. Descubriale el Señor los pensamientos, designios i obras mas ocultas de los ombres con quien tratava. Tuvo espiritu de profecia i el don de lenguas, que los apóstoles. Porque todas las entendia, las hablava, como si se uviera criado con ellas. Predicava sin enbaraço en qualquiera. Y como la enseñanza era del cielo, sabialas con pefeccion. Y assi hizo de

[495] Cardumen: Banco de peces.

[496] En desuso, por arcabuco: Monte muy espeso y cerrado.

algunas de ellas sus propias artes, y escrivio sermones y catecismos de que muncho se an aiudado los otros padres que an caminado por sus huellas. En encubrir estos dones estraordinarios i maravillosos ponia gran estudio su sancta humildad. Por esto se aplicava a el estudio de las lenguas como si de el necesitara i trabajava en esto como el más principiante. No queria se entendiese otra cosa.

5. Pudierase creer si le hallaramos sobrado de tiempo para estudiar lenguas. Pero él le gastava en esta forma que dire. Creo // bastara para merecer el titulo de apostol con que le apedillaron en vida y en muerte aquellas provincias i gentes, sin que sea neçesario apelar de ella para los muchos milagros que se entiende obro el Señor por este su siervo fidelissimo. Levantávase a la media noche, y desde esta ora hasta que rompía l'alba, como otro Jacob, gastava en continua oraçion, para la qual se preparava con una muy reçia disciplina hasta derramar mucha sangre. Sus ojos eran fuentes de lágrimas; su clamor, alto; ençendidos los suspiros; negoçiando con este caudal tan precioso, como mercader prudente que sacase el Señor de poder de Satanas aquellas almas. Que pues eran de el Señor por doblados títulos, cobrase su hacienda y cuidase para que él con efecto se las restituiese.

6. El dolor de que fuese Satanas señor de tantas almas le sacava lágrimas, quando tanta sangre la disciplina. Llegado el dia se confesava i dezia misa con tiernos afectos de devoçion y con muncha pausa. Dava mui despacio sus graçias. Luego asi caldeado subia a el pulpito y predicava. No eran más sus palabras que çentellas, ni otra cosa su boca que un bolcan de fuego. Enterneçia a los oientes y rendia a Cristo a millares las almas. De aqui partia derecho a el confesionario, donde recogia el fruto de sus sermones, siempre grande. No sabia levantarse de este puesto hasta que condolidos los compañeros le obligavan tomare una breve refecçion y descanso. Durava no mas que media ora este recle[497]. Luego a el punto se volvia a el confesionario en el qual durava hasta la noche y muchas vezes dos i tres oras más.

7. Si alguna vez quebrava este orden o interrumpia el teson de estas asistencias, era por acudir a alguna neçesidad o espiritual o corporal de sus próximos. No difenrençiaba él entre ricos i pobres, entre pequeños y grandes, entre españoles o indios. Aunque como la necesidad de estos era estrema, con indios se ocupó más de ordinario. No esperava que lo buscasen. Buscavalos el por las Punas[498] guacas[499] y adoratorios. Suele el caçador junto a las fuentes y char-

[497] Tiempo en que se permite a los prebendados no asistir a coro, para su descanso y recreación.

[498] Extensión grande de terreno raso y yermo.

[499] sepulcro antiguo indio.

cos armar sus perchas[500] para coger a el pajarillo descuidado. Aquella bárbara //157// canalla que vivian apartados unos de otros, a adorar estas sus guacas o idolos se suelen juntar. Aqui se apareçia el padre entre ellos inopinado y terciandolos juntos les hablava con suavidad, pero con imperio de ministro de el verdadero Dios arrojava a el suelo sus idolos, los pisava, deshazia y derribava de su trono. En su lugar levantava como trofeo la cruz de Cristo. Ardian a vezes las llamas de el furor gentílico. Pero entre las llamas de el horno de Babilonia suelen los siervos de Dios estar asegurados. Qué a de temer quien tiene a Dios de su parte?

8. Estando en Tucuman le suçedio hazer una de estas correrias a buscar entre aquellas asperezas de Arcabrico[501] su amada grei, sus queridissimos indios. Llevava entonçes algunos soldados de escolta que de otra manera no le dejaran ir solo. En un paso peligroso les saltearon de través una gran tropa de indios de guerra[502] que sin más detencion les comenzaron a flechar i a herir. No era posible defender la vida de unos pocos de el furor de tantos y tan crueles enemigos. Retirose un poco el padre Barzana y puesto de rodillas, los ojos en el çielo, su coraçon en Dios: "*Bien sabeis Dios mío, que el negoçio es vuestro, que hazemos vuestra causa en buscar por estos montes y entre estos peligros la ovejuela perdida. Si se pierde, Señor, quién perderá sino vos, que sois el dueño? Esta guerra no es de ombres sino de Demonios que la hazen a vuestros intentos. Y saldrá el Demonio con la suia? No, no Dios mio. Pelead como poderoso en favor de los pocos, aiudad a los flacos. Que en vuestra aiuda asegurado esta nuestro vençimiento, y vuestra sera la victoria*". Cosa maravillosa. El siervo de Dios orava. Los pocos peleavan con tal denuedo que rindieron a sus pies, o heridos o muertos, aquella barbara canalla. Los que quedaron huian como cabras, perseguidos i confusos de su temor.

9. Con la virgen sanctissima se regalava como con su madre. En este lugar la tuvo siempre desde que uso la raçon. Su imagen en el pecho le sirvio de arnés trenzado y de un divino amuleto para rebatir los golpes y resistir la pesada bateria de el comun enemigo que quantos esfuerzos pudo, hizo para derribarle de el santo // propósito de la gloria de virgen. Acometiole muchos años en apariencias de bestias terribles. Y como con este ardid nada aprovechase se le mostro muchas vezes en lascivas y desconpuestas hembras que con atrevimiento de Demonios le provocavan a mil torpezas. Bolvia a Jesus los ojos, hallavale a su lado. Valiase de el favor de su madre la purisima Virgen, en quien

[500] Lazo de cazar perdices u otras aves.

[501] Arcábrica.

[502] Cfr. El P. Gregorio de Cisneros al P. Claudio Aquaviva, Cuzco 20 de enero 1599. *Perú 12,* ff. 146-165v (MP VI, 609ss, 629-641).

hallava no menos asistençia, igual cariño de madre amorosa, con que salia glorioso vencedor y acrisolado más y más el oro de su pureza. Insistio mucho con oraçiones, con penitençias por verse libre de esta molestia. Conçedioselo el Señor y gozo de mucha paz los ultimos siete años de su vida.

10. Deseava él acabarla con las armas en la mano en su misión de Paraguay, pero los Superiores le ordenaron (era este el voto de toda la Provincia) que se recogiese a el colegio de el Cuzco, porque en este colegio quedase el tesoro de su sancto cuerpo. Obedeçio el sancto viejo y vinose luego a el Cuzco. Tomo para disponerse a morir este ultimo año de su vida que fue el de 1599. Pero como se dispuso? Apretando más en sus penitençias, en su oraçion y en el zelo de granjear almas. Aiudava a españoles y a indios con sermones, con exortaçiones y pláticas. Las que tenia con los nuestros no eran más que exortarlos a que procurasen la salvaçion de los indios, que esta era mina la más rica de toda las indias. Exercitole muncho el achaque de la Perlesia[503]. Pero el aliento de trabajar ni años ni achaques le rindieron. El último dia de su vida que ultimo de el año 599 se levantó a su oraçion y a dezir misa. Encontrandole el medico le hallo sin pulso y obligó se fuese a la cama. Recibio los sacramentos con tierna devoçion. Con igual alegria la nueva çierta de que le quedavan de vida unas pocas oras. Encendiose su espiritu, y entre suavisimos júbilos se despidio de el cuerpo aquella anima que avian a porfia enriqueçido naturaleza i graçia con tantos dones.

11. Este fue Barzana. Su vida tan apostolica. Su sanctidad oro tan fino. Para que lo fuese, pasó por el crisol, que fue perseguido //158// de los ombres, que son a vezes muncho peores que los mesmos demonios. Salieron a cierta misión la Primavera de el año 1597 el padre Juan Romero y padre Alonso de Barzana. Detuvieronse aqui tres meses. El fruto tal que pudiera serlo de una asistencia de tres años. Perdió en esta tierra Satanás una gran parte de su reyno. Enfureciose y por vengarse de Barzana, soliçitó a dos saçerdotes (el uno religioso) que sembrasen contra ru onor una tan fea como falsa calumnia. Esparciéronla a el vulgo, escrivieronla en cartas. La defensa fue el silencio y proseguir con su sancto ministerio.

12. Quede por quenta de Dios resguarse el onor a los que le sirven con amor y lealtad, como se vio en este caso. Porque el religioso confuso de su arrojamiento en tan injusta calumnia y temeroso de el castigo se vino a nuestra casa, pidió perdón, y se desdijo en público y en nuestra iglesia, exemplo pocas vezes visto. Pero su sentimiento verdadero le obligó a demonstraçión tan grande. No así el clérigo. Porque aconsejándose con el pundonor, por no

[503] Debilidad muscular producida por a mucha edad o por otras causas, y acompañada de temblor.

desdecir de su crédito se mantuvo en sus treçe. No pasaron dos meses que no sintiese el castigo de el çielo el temerario calumniador. Caió muerto de repente y sin confesión, quando el padre Barzana llegó a entender el crimen que le imputavan, sereno el rostro, dijo: "*En mi moçedad siempre me guardó el Señor, y no permitió que tal cosa se dijese de mí, ni io la hiciese; que ahora en mi pobre vejez, que no me puedo tener lo avia de permitir? Bendito sea Jesús y alabado, que es bonísimo*". Esto repetía con tanto espíritu, y amor, que ponía devoción.

3. [Juan Santibáñez (1582-1659)], Archivo España de la Compañía de Jesús - Alcalá de Henares (AESI-A), Fondo Alcalá, C-64, ff. 80-81: Elogios Provincia Bética. Alphonsus de Barzana[504].

P. Alonso de Barzana

En nuestro Colegio de el Cuzco en los 31 de Diciembre del año 599, fue el transito a mejor vida de aquel gran Apostol del nuevo mundo P Alonso de Barzana, de el ovispado de Córdoba, y señorio de los Marqueses de Priego, su dicha aver caído joven en manos de el venerable P.e el Mo Juan de Avila, quando comenzaba a despuntar con sus raios la razón. Discípulo de tal maestro seguía sus pisadas. Discurría en misiones por los pueblos. Los gajes de su zelo, de su predicación, alguna vez fueron afrentas, palos, que él tuvo á gran beneficio. Bolvió Dios por la causa de su siervo, // y castigó sobre la mano al agresor. Bien sazonado en ministerios, y probado en obediencia, le trajo el Maestro Ávila y entregó á la Compañía, blanco de sus deseos, de su vocación. Aquí comenzó, sobre tan apostólica vida, otra nueva vida. Comenzó asímismo a perseguirle el demonio, con miedos en el alma, con horribles asaltos y esquadrones de fieras que le ponía a los ojos. Duró esta lid por más de 30 años. Victorioso siempre el fiel siervo, como a un vil animalejo trataba y arredraba a este mónstruo. El zelo de convertir indios á nuestra santa Fe, le llevó á las India el año de 569. Puesto en aquellas regiones estudió, como él decía, convertirse en indio. Aprendió once lenguas, si ia no fué infusa esta ciencia: pues como maestro de ellas, compuso catecismos, artes, y leió cátedra de lengus por dos años en Lima para formar, a otros, lenguas. Onróle Dios, como á apóstol, con el don de profecía, con el de hacer milagros. Profetizó a frai Francisco de la Cruz moriría entre las llamas, como murió, protervo[505]. Camino de ocho jornadas largas, hizo á pié en once horas. Pasabase con sólo el Sacramento, sin

[504] Es un cuadernillo de letra antigua, al parecer del siglo XVII, que contiene 37 biografías de jesuitas de la provincia de Andalucía encuadernado en un mismo volumen con materiales muy diversos. El autor de este cuadernillo es Juan de Santibáñez, como se deduce de la similitud con el contenido de la copia manuscrita de las Cuatro Centuras (Fondo Alcalá C-182) que incluimos después.

[505] Malvado, perverso.

otro manjar, los cinco y seis días; las noches, en oración, lágrimas y rigurosas penitencias. El día daba á la conversión de los indios. Convirtió, baptizó sobre doscientos mil en 20 años de perpetua misión en las Provincias de Tucumán y Paraguay. Tenía de Cristo, Señor nuestro, y de su santissª Madre, frecuentes visitas. Y con ser tal su vida, no faltó lugar á la enbidia para oponerle feos crímenes. De los calumniadores, el uno se desdijo en público, y miro por sí; el otro, dentro de dos meses sintió su castigo, caiendose muerto y sin confesión. Finalmente, agravado de años y de //81// achaques pasó desta vida con opinión y obras de Santo.

4. Juan Santibáñez (1582-1650), Archivo España de la Compañía de Jesús - Alcalá de Henares (AESI-A), Fondo Alcalá C-182: Cuatro Centurias de Varones Ilustres de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús, compuestos por el P. Juan Santibáñez, de la misma Compañía, que han florecido desde el año de 1552 hasta el de 1650. [Copia] Madrid 1899. 160.

P. Alonso de Barzana

43. En nuestro colegio de Cuzco, á 31 de Diciembre del año 1599, fué el tránsito á mejor vida de aquel gran apóstol del nuevo Mundo, el Padre Alonso de Barzana. Su patria fue la villa de Cañete, Obispado de Córdoba y señorío de los Marqueses de Priego. Su dicha, haber caído en manos del Venerable Maestro Juan de Ávila, desde que abrió los ojos la razón. Discípulo de tal Maestro seguía sus pisadas, discurría en misiones por los pueblos. Los gajes de su zelo, de su predicación, alguna vez fueron afrentas, palos, que él tuvo á gran beneficio. Volvió Dios por la causa de su siervo, y castigó sobre la mano al agresor. Bien sazonado en ministerios, y probado en obediencia, le trajo el Maestro Ávila y entregó á la Compañía, blanco de sus deseos, de su vocación. Aquí comenzó, sobre tan apostólica vida, otra nueva vida. Comenzó asímismo a perseguirle el demonio, con miedo en el alma, con horribles asal//161//tos y escuadrones de fieras a los ojos. Duró esta lid por más de 30 años. Victorioso siempre el fiel siervo, como a un vil animalejo trataba y arredraba a este mónstruo. Zelo de convertir indios á nuestra Fe, le llevó á las India el año 1569. Estudió, como él decía, convertirse en indio. Aprendió once lenguas, si yá no fué infusa esta ciencia: pues como maestro de ellas, compuso Catecismos, Artes, y leyó cátedra por dos años en Lima para formar, a otros, lenguas. [sic] Honróle Dios, como á apóstol, con el don de profecía, con el de hacer milagros. Profetizó a Fr. Francisco de la Cruz moriría entre las llamas, como murió, protervo. Camino de ocho jornadas largas, hizo á pié en once horas. Pasaba con sólo el Sacramento, sin otro manjar, los cinco, los seis días. Las noches, en oración, lágrimas y rigurosas penitencias. El día daba á la conversión de los indios. Convirtió, bautizó sobre doscientos mil en 20 años de perpétua misión en las Provincias de Tucumán y Paraguay.

Tenía de Cristo, Señor nuestro, y de su Madre, frecuentes visitas. Y con ser tal su vida, no faltó lugar á la envidia para ponerle féas manchas. De los calumniadores, el uno se desdijo en público, y miro por sí. El otro, dentro de dos meses sintió su castigo, cayendo muerto y sin confesión.

Finalmente, agravado de achaques y de años, murió como Santo.

Archivo Teológico Granadino 79 (2016) 131-192

La «Regla de vida cristiana» de San Francisco Javier y el Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»

Gabriel María Verd Conradi, S.I

Sumario:

El jesuita francés Pièrre Poussines (1609-1686) publicó en 1667 una edición del epistolario de San Francisco Javier más completa que las anteriores. A ello le ayudó el P. Francesco Saverio Filippucci (1632-1692), que, en su viaje a las misiones de Oriente, le mandó desde la India las cartas de Javier que pudo encontrar. En esa edición se incluía una instrucción hasta entonces desconocida del gran misionero, que era una regla de vida cristiana para pasar el día santamente, y que el santo repartía entre los fieles de la India. En ella se recomienda una poesía para mover al puro amor de Dios. El epistolario se publicó en latín, y también la poesía, pero claramente se trasluce que se trata del soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, que la tradición atribuía a San Francisco Javier. Esto parecía confirmar documentalmente la atribución javeriana, como se manifiesta en las ediciones vernáculas que se hicieron del epistolario hasta el fin del siglo XIX. Pero el P. Poussines explica que la poesía fue añadida por el P. Filippucci, y después se ha confirmado que los distintos manuscritos de la instrucción carece de ella. Por lo que la atribución javeriana del célebre soneto perdió su fundamento principal.

Palabras clave:

San Francisco Javier, Pierre Poussines, Francesco Saverio Filippucci, Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*.

Summary:

The French Jesuit Pièrre Poussines (1609-1686) published in 1667 an edition of Saint Francis Xavier's collected letters that was more complete than previous ones. In this he was helped by Fr. Francesco Saverio Filippucci (1632-1692), who, on his journey to the East, sent him from India the letters of Xavier that he could find. In Poussines' edition an instruction of the great missionary, unknown until them, was included; it was a rule of Christian life, how to spend the day in a saintly manner, which the saint had distributed to the faithful of India. In it, a poem to move to the pure love of God is commended. The collected letters were published in Latin, as was the poem, but it is clear that the poem is none other than the *No me mueve, mi Dios, para quererte* sonnet, which tradition has ascribed to Saint Francis Xavier. This seemed to confirm in a well-informed way the Xaverian attribution, as it is manifested in the vernacular editions that were made until the XIX century. But Fr. Poussines explains that the poem was added by Fr. Filippucci, and later on it has been verified that the different manuscripts have it not. Consequently, the main basis for the Xaverian attribution of the famous sonnet was lost.

Keywords:

Saint Francis Xavier, Pièrre Poussines, Francesco Saverio Filippucci, Sonnet *No me mueve, mi Dios, para quererte*.

Tras dos estudios sobre San Francisco Javier y el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*[1], con este se pretende completar la relación del gran apóstol de Oriente con la poesía religiosa más famosa de la lengua española. Intenta, pues, cerrar la historiografía javeriana, centrándose en un documento del santo[2] que parecía confirmar su autoría, estudiando tanto su problemática como su difusión. Por otra parte, aunque he tratado otras veces sobre la historia y la validez de ese documento[3], conviene hacer una investigación exhaustiva, en lo posible, sobre su contexto, sus fuentes, su recorrido histórico y su validez.

El epistolario de San Francisco Javier

Se dice que las cartas[4] de San Francisco Javier han producido más conversiones en Europa que sus predicaciones en Oriente[5]. Conmocionaron el viejo continente. Como con esta carta, escrita a San Ignacio y a sus compañeros de Roma el 15 de enero de 1544:

> «Muchas veces me mueven pensamientos de ir a los Estudios de esas partes, dando voces, como hombre que tiene perdido el juicio, y principalmente a la Universidad de París, diciendo en la Sorbona a los que tienen más letras que voluntad para disponerse a fructificar con ellas: ¡Cuántas ánimas dejan de ir a la gloria y van al infierno por la negligencia de ellos!»[6]

[1] Véanse en VERD 2008 y 2015. El primero es una exposición general de todos los aspectos de la relación entre el Soneto y San Francisco Javier. El segundo es un estudio historiográfico sobre dicha atribución desde 1640 hasta la actualidad: en los manuscritos (26), en las obras impresas hasta 1800 (37 autores), en su recepción y debate (siglos XVIII-XX).

[2] Schurhammer enumera los *documentos* auténticos de San Francisco Javier (*Epp. Xav.*, I, p. 20*-21*), así como 27 espúreos (ib., II, p. 522-526: cartas, opúsculos, oraciones). Mucho más por extenso sobre los textos espúreos, SCHURHAMMER 1943 y SCHURHAMMER 1964, p. 165-203.

[3] VERD 2004, p. 132, 141-144; ID. 2008, p. 496-500; ID. 2015, principalmente en p. 37-38, 67-68, 78-81.

[4] Una descripción muy científica y detallada de los epistolarios del santo (prescindiendo de las reediciones), la de Schurhammer en *Epp. Xav.*, I, p. 214*-243*. Una lista bibliográfica de ediciones y traducciones, en SOMMERVOGEL, VIII, cols. 1326-1336; PALAU, XIX, p. 83-87.

[5] Sobre su influjo, «que no se puede expresar de palabra», Schurhammer en *Epp. Xav.*, I, p. 16*-17*, con los casos de Jerónimo Nadal y San Felipe Neri, que mencionaré.

[6] *Epp. Xav.*, I, p. 166 (n. 8); sobre su repercusión, p. 152-156. Se ha modernizado ligeramente el texto. También está en *Mon. Xav.*, I, p. 285 (n. 8). En adelante copiaré normalmente los textos de *Epp. Xav.*, añadiendo su localización en *Mon. Xav.*, pero hay que advertir que no siempre

Fue la primera de sus cartas que se publicó, precisamente en París, traducida al francés, y al año siguiente (1545) de haber sido escrita, siendo reeditada ese mismo año de nuevo en la capital francesa, lo que muestra cómo llegaron efectivamente a su destino esas voces que Javier quería alzar —como hombre que ha perdido el juicio— por los claustros de la universidad parisiense. Y esa carta de 1544 no solo llegó a París, sino también a Mallorca, a manos del P. Jerónimo Nadal, que, tras leerla, decidió entrar en la naciente Compañía de Jesús, de la que sería uno de sus grandes pilares[7]. Así como se publicaron otras cartas todavía en vida de Javier (antes de su muerte el 3 de diciembre de 1552): en español (Coímbra 1551) y en italiano (dos ediciones en Venecia y Roma en 1552)[8].

También se difundieron las cartas del santo apóstol en recopilaciones parciales, junto con las cartas que venían de las misiones de la India y Japón, así como en sus biografías[9]. Y es sabido que, por la lectura de las cartas que venían de las misiones de Oriente, San Felipe Neri, coetáneo de Javier, ardía en deseos, junto con sus discípulos, de seguir las huellas del gran misionero de la India, pero le persuadieron de que su vocación estaba en Roma.

El primero que intentó publicar un epistolario javeriano fue el P. Orazio Torsellino (Horatius Tursellinus) (1544-1599)[10], biógrafo del santo, que en 1596 dio a la luz un volumen de sus cartas traducidas al latín[11], porque el latín y no el español les daba difusión en Europa (y por eso el P. Nadal desde 1562 urgía que se tradujeran[12]). Difusión que se vio acrecentada por las reediciones de Torsellino en Maguncia, Burdeos, Bolonia, Amberes, Ruán, Lyon, etc. El segundo epistolario independiente fue el del P. Pierre Poussines y él va a centrar este estudio.

---

coinciden exactamente, ya por los manuscritos utilizados, ya por la tendencia de *Epp. Xav.* a ser menos literal en la transcripción del texto original.

[7] Es un hecho conocido. Véase, por ejemplo, *Epp. Xav.*, I, p. 16*, 73*; y en la introducción de dicha carta en la p. 155; también el *Dicc. Hist. C.J.*, III, p. 2793-2796 (sobre Nadal, por Manuel Ruiz Jurado, S.J.).

[8] Sobre estas cinco primeras ediciones aún en vida del santo, véase *Epp. Xav*., I, p. 214*-216*.

[9] Se describen 19 obras de este género entre 1553 y 1596 en *Epp. Xav.*, I, p. 216*-223*.

[10] Sobre él y su edición del epistolario javeriano, Schurhammer en *Epp. Xav.*, I, p. 84*-86*. Su biografía, en *Dicc. Hist. C.J.*, IV, p. 3827 (por Mario Zanfredini, S.J.). Sus obras, en Sommervogel, VIII, cols. 138-157.

[11] *Francisci Xaverii Epistolarvm libri quatvor, ab Horatio Tvrsellino e Societate Iesv in latinvm conversi ex hispano* […] *Romae, Apud Aloysium Zannettum, An. XDXCVI.*

[12] *Epp. Xav.*, I, p. 73*-76*.

El documento javeriano que publicó Poussines

El jesuita francés Pierre Poussines (Petrus Possinus) (1609-1686)[13], fue un hebraísta, helenista, latinista, historiador, profesor de Sagrada Escritura, escritor y editor infatigable de textos inéditos griegos patrísticos y bizantinos, que traducía al latín (traducciones que serían incluidas en la *Patrología* de Migne). Después de publicar en París en 1661 dieciocho cartas desconocidas de Javier[14], dio a la luz en Roma en 1667 una edición del epistolario, más completa que las anteriores[15], y que será el punto de partida de este estudio:

> *S. Francisci Xaverii e Societate Iesv Indiarum Apostoli novarum Epistolarum libri septem Nunc primùm ex autographis, partim Hispanicis, partim Lusitanicis, Latinitate & luce donati a Petro Possino eivsdem Soc. Romae, Ex Typographia Varesij. MDCLXVII. Svperiorvm permissv.*[16]

Contenía 90 cartas traducidas al latín. La que tiene trascendencia para nosotros es la *Epistola II* del *Liber 2*, que se publicaba por primera vez. En realidad no es una carta, sino un documento (una instrucción) del santo. Su importancia para nosotros estriba en que incluye una poesía (*Ut te colam, Deus meus*) que sería una traducción del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, poesía que constituye el núcleo de este estudio.

Esta instrucción se añadió desde entonces en los epistolarios posteriores en latín. Al menos desde 1682[17] tuvo que aparecer en las reediciones de Orazio Torsellino enriquecidas con las cartas de Poussines; y está comprobado en la

[13] Sobre él y su edición del epistolario javeriano, Schurhammer en *Epp. Xav.*, I, p. 98*-106*. *Dict. Th. Cath*., t. 12/2 (1935), cols. 2668-2670 (por Ferdinand Cavallera, S.J.) ; *Dicc. Hist. C.J.*, III, p. 3207 (por Georges Bottereau, S.J., y José Martínez de la Escalera, S.J.). Sus obras, en SOMMERVOGEL, VI, cols. 1123-1134.

[14] *S. Francisci Xaverii e Societate Iesv Indiarum Apostoli Epistolarum Liber Qvintvs sive Epistolae Novae XVIII. Nunc primùm ex autographis partim Hispanicis partim Lusitanicis Latinitate & luce donatae a Petro Possino eivsdem Soc. Romae. Ex Typographia Varesij MDCLXI*. (Lo de *Liber Qvintus* significa que continúa la edición de Torsellino en cuatro libros).

[15] El manuscrito original, de mano del mismo Poussines, es el *Ep. Nostr. 73* del Archivum Romanum S.I., y el manuscrito, corregido por él, que se llevó a la imprenta, es el *Ep. Nostr. 74* (véase *Epp. Xav.*, I, p. 99*; descritos por Schurhammer en ib., I, p. 161*-163*).

[16] Hay un ejemplar de esta obra en la biblioteca de esta Facultad de Teología de Granada.

[17] SOMMERVOGEL, VIII, cols. 142-143.

edición de Colonia 1692[18]. Pero el epistolario más importante en el que reaparece es el del P. Roque Menchaca de 1795:

> *S. Francisci Xaverii e Soc. J. Indiarum Apostoli epistolarum omnium libri quatuor Ex Petro Maffejo, Horatio Tursellino, Petro Possino, & Francisco Cutillas. Accedit denuò earumdem Chronotaxis; tùm Index multiplex, & Appendix. Opera R. M.* [= Roque Menchaca, S.J.] *Olim Soc. J. Sacerdotis in Castellana Provincia. Bononiae Apud Gasparem de Franciscis ad Columbae Signum. Superioribus annuentibus*, 2 vols. (s.a.: 1795 en las licencias, al final de cada volumen[19]).

Esta edición del P. Menchaca (1743-1810)[20] tiene el valor de haber replanteado toda la edición del epistolario javeriano. Además de editar la instrucción de San Francisco Javier, reproduce el importante *Indiculus exegeticus* de Poussines, que veremos[21]. Pero sobre todo es importante respecto al objeto de este estudio, porque trata sobre la autoría del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*[22] y su relación con la poesía *Ut te colam*. En consecuencia, los editores no españoles del epistolario en lenguas vernáculas que señalarán la vinculación del Soneto con la poesía que

[18] *S. Francisci Xaverii e Societate Jesu, Indiarum Apostoli Epistolae* […] *& à P. Horatio Tursellino, & à P. Petro Possino ejusdem Societatis, Sacerdotibus latinitate ac luce donatae* […] *Coloniae Agrippinae, Apud Haeredes Joannis Weidenfeldt, & Joannem Godefridum de Berges, Anno M. DC. XCII*. Recibí una fotocopia parcial espontánea y amistosamente de la gran Biblioteca Histórica José María Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. La instrucción javeriana está en las p. 418-432, con el *Ut te colam, Deus meus* en la p. 430. Sommervogel no vió esta edición, pues no la describe, aunque la menciona (VIII, col. 143).

[19] Exactamente, del 2 de agosto de 1795. Dejo ese año, el universal en todas las bibliografías y bibliotecas, aunque Schurhammer en *Epp. Xav.*, I, p. 113*, da 1796 como el año real de edición, por ciertas averiguaciones que explica en la nota 12; lo mismo, en la p. 230*. Hay dos ejemplares de esta obra en esta Facultad de Teología de Granada

[20] Sobre él y su edición del epistolario javeriano, Schurhammer en *Epp. Xav.*, I, p. 113*-117*; *Dicc. Hist. C.J.*, III, p. 2617 (por José Martínez de la Escalera, S.J.). Sus obras, en Sommervogel, V, col. 882. En cuanto al *Olim Soc. J. Sacerdotis* («en otro tiempo sacerdote de la Compañía de Jesús») de la portada, se refiere a la expulsión de España y la subsiguiente supresión de la Compañía, pero el P. Menchaca fue readmitido en ella por San José Pignatelli en 1804 en el reino de Nápoles, donde se había restaurado la Compañía.

[21] La instrucción, en I, p. 213-228; el *Indiculus* en I, p. XLIX-LXXVI, con comentarios propios intercalados en cursiva.

[22] Véase su argumentación con detalle en Verd 2004. Le concede el Soneto a San Ignacio; y a San Francisco Javier, la «cantilena», o sea, la poesía en versos sencillos que, según Poussines, subyace al *Ut te colam*, el himno que aparece en la traducción latina de la instrucción.

traduce Poussines, le deberán esta información al hecho de haber conocido y traducido la edición de Menchaca.

Significado de la instrucción

Es necesario conocer la instrucción[23] por la problemática que suscita. Este documento es un reglamento, medio devocionario y medio catecismo, que el santo propone como plan o fórmula para vivir cristianamente durante el día. Expone lo que el buen cristiano tiene que rezar al levantarse de la cama, la profesión de fe, la guarda de los mandamientos, cómo hará examen de conciencia al acostarse con la oración correspondiente, contiene oraciones al ángel de la guarda, al Señor, a la Virgen, a San Miguel, a la Santa Cruz, durante la Misa, consejos del santo. Siguen como añadiduras unos actos de esperanza y de caridad, la meditación de los diez mandamientos, para terminar con los actos y oraciones que se tendrán antes de acostarse. Estas oraciones están entreveradas con puntos catequéticos, o son la expresión de ellos. Por ejemplo, después de enumerar los mandamientos, propone unas oraciones en las que se pide a Dios por la mañana ayuda para guardarlos durante el día (n. 7-8), como también vienen a continuación otras oraciones para pedir perdón al final del día por los mandamientos que hemos quebrantado (n. 9-12). Está claro que, aunque hay un cierto orden, parece una acumulación de consejos y oraciones diversos.

El jesuita flamenco Gaspar Barzeo (1515-1553)[24], un apóstol de extraordinario fervor y heroísmo, el misionero más importante de Oriente en su siglo después de Javier, fue nombrado por este viceprovincial. Pues bien, San Francisco Javier le encomienda en una carta (y no solo a él[25]) lo siguiente, traducido al español:

> «Os llevaréis de casa la Doctrina Cristiana y la Declaración sobre los artículos de la fe, y el *Orden y Régimen que un hombre*

[23] Conviene manejar desde ahora la edición más completa, que es la de Schurhammer en *Epp. Xav.*, I, p. 441-460; traducida al español por el P. Félix Zubillaga en *Cartas Javier 1996*, p. 249-259.

[24] Jasper Berze nació en Goes, entonces del Flandes español, hoy en Zeeland (Holanda). Sobre él, ALONSO ROMO 2008 (con bibliografía en p. 68); *Dicc. Hist. C.J.*, I, p. 427, bajo el nombre de «Berze» (por Josef Wicki, S.J.).

[25] *Epp. Xav.*, I, p. 442: «Ordinem [la instrucción] etiam aliis sociis ab ipso commendatum esse e re ipsa manifestum est». Es decir, es evidente que también recomienda esta instrucción a otros jesuitas, dice Schurhammer.

> *ha de seguir todos los días para encomendarse a Dios y salvar su alma*. Daréis este *Orden y Régimen* a los que confeséis en penitencia por sus pecados por cierto tiempo, y después se les quedará como costumbre; porque es muy buen régimen y les va muy bien a los penitentes. E igualmente hablaréis de él a muchas personas, aunque no se confiesen con vos, y lo pondréis en una tabla en la iglesia de Nuestra Señora de la Misericordia, para que lo copien de ahí los que quieran aprovecharse».[26]

El santo le recomienda tres documentos suyos, el tercero, el subrayado, es el que forma el centro de este estudio. La carta es de abril de 1549, cuando Barzeo partía para Ormuz (hoy persa, entonces estado tributario de Portugal), donde estuvo dos años ejerciendo un apostolado heroico entre cristianos, hindúes, mahometanos y judíos. La carta indica la importancia que el santo le daba a esta instrucción.

En cuanto a su fecha de composición, Schurhammer propone 1548 con interrogación[27]. Tal vez se ha dejado influir por la fecha de la carta a Barzeo, que es del año siguiente. Pero la instrucción no la escribió Javier para el P. Barzeo, sino para su uso, y tenía experiencia de ella («es muy buen régimen y les va muy bien a los penitentes», le dijo). El santo estaba misionando en la India desde 1542. Pienso que la instrucción sería anterior a 1548.

Antes de seguir, conviene darle un nombre en español a este documento. No interesa el título que le ponen los manuscritos o las ediciones, teniendo el nombre que le puso el mismo Javier en su carta a Barzeo, que hemos leído traducido en español, y que en el original dice en su ortografía arcaica: *Ordem e regimento que hum homem há de ter todoslos dias pera se emcomendar a Deus e salvar sua alma*[28]. Schurhammer lo adopta al titular la instrucción, remitiendo a la carta a Barzeo, pero lo retoca: *Ordem e regimento, que o bom christão deve ter todos os dias pera se encomendar a Deos e salvar sua alma*[29]. El título original describe bien el fin de la instrucción: «Orden y régimen que se ha de seguir cada día para encomendarse a Dios y salvar el alma».

Pero más que un título parece una descripción y es largo para citarlo con frecuencia. El P. Filippucci lo menciona como *Instrucción para bien de las*

[26] Una traducción literal al español de este texto, en *Cartas Javier 1996*, p. 309, n. 26. El original portugués, en *Epp. Xav.*, I, p. 93-94; en *Mon. Xav*., II, p. 865; y, tomado de otra copia, en p. 876.

[27] En el encabezamiento de su edición del texto pone «Goae 1548?» (*Epp. Xav.*, I, p. 441).

[28] *Epp. Xav.*, II, p. 93-94 (epist. 80, n. 26).

[29] *Epp. Xav.*, I, p. 447.

almas (*Instruccam para bem das almas*)[30]. El P. Zubillaga lo titula *Modo de rezar y salvar el alma*[31], que es una síntesis, pero no parece un título. Poussines en su edición citada (p. 78) le da esta formulación, que, como veremos, repetirán Menchaca y otros editores: *Animabus Salutis Aeternae cupidis vitae Christianè ac Sanctè transigendi formula*, «Fórmula/norma/modo de pasar la vida cristiana y santamente para las almas deseosas de su salvación eterna», que se puede sintetizar como *Fórmula de vida cristiana*. Por fin mantengo *Regla de vida cristiana*, que es la que he usado en escritos anteriores[32]. Javier la llama *regimento*, que puede significar «reglamento», pero «regla» es adecuado y más clásico en la espiritualidad. También es la denominación que le dio Léon Pagès, como veremos: *Règle de vie chrétienne*. Sería más completo *Regla de vida cristiana para pasar el día santamente*, pues no es una norma general, sino para el transcurso del día, pero parece que conviene abreviarlo

Cuando, desde finales del siglo XVIII, se edite aparte en varios países por iniciativa italiana, adoptará otro título, que veremos y se respetará para distinguir esas ediciones independientes como folleto.

Historia de la *Regla de vida cristiana*

Empecemos por Poussines. Y para ello hay que conocer antes al P. Francesco Saverio Filippucci (1632-1692)[33]. Alessandro Filippucci, nacido en Macerata en 1632, ingresó en la Compañía de Jesús en Roma en 1651. Durante sus estudios de filosofía contrajo una extraña y gravísima enfermedad, que le dejó a las puertas de la muerte, pero hizo la famosa Novena de la Gracia a San Francisco Javier[34], y el último día de ella, el 12 de marzo de 1658, con la apli-

[30] En *Epp. Xav.*, II, p. 552; y en *Mon. Xav.*, I, p. 942 (n. 4).

[31] *Cartas Javier 1996*, p. 249. El título está tomado de Schurhammer: «Modus precandi et animam salvandi» (*Epp. Xav.*, I, p. 441).

[32] Como, por ejemplo, los citados en la nota 3.

[33] Se echa de menos una amplia biografía del P. Filippucci y la edición de sus cartas y escritos inéditos. Sobre él, *Epp. Xav.*, I, p. 92*-98*, 104*-105*, 129*; *DHGE*, XVI, cols.1483-1484 (por Georg Schurhammer, S.J.); *Diz. Biogr. Ital.*, t. 47, p. 789-791 (por F. Masini); *Dicc. Hist. C.J.*, II, p. 1429 (por John W. Witek, S.J.); SOMMERVOGEL, II, cols. 734-735.

[34] La Novena de la Gracia tuvo por origen el milagro del que fue beneficiario el jesuita Marcello Mastrilli (1603-1637). Como después haría Filippucci, marchó al Japón, donde murió mártir con 34 años en un horrible tormento. Véase SOMMERVOGEL, V, col. 715; *Mon. Xav.*, II, p. 992-1005 (Apéndices 9-11). Lo trata de nuevo con fuentes inéditas DENTE 1933.

cación de una reliquia del santo, se curó instantáneamente[35]. En consecuencia, cambió su nombre por el del gran apóstol del Oriente (Francesco Saverio Filippucci) y pidió ir a las misiones. Ordenado de sacerdote en 1659, partió ese mismo año a Portugal, y de allí a Goa en 1660, a donde llegó el año siguiente. En Goa, Macao, Cantón, como operario, provincial del Japón y visitador de la viceprovincia de China, desplegó un celo ardentísimo en medio de grandes dificultades. Murió en Macao en 1692.

En agradecimiento a San Francisco Javier ardía en deseos de encontrar y editar más cartas del santo, y embarcó en la empresa, con grandes ruegos, al P. Poussines[36]. Dicho sucintamente, con las primeras cartas que consigue en Lisboa en 1660, camino de la India, logra que Poussines publique su primera edición de 1661. Llega a Goa y en 1662, antes de marcharse a Macao a principio del año siguiente, manda las cartas encontradas en la India al P. Poussines para su edición definitiva de 1667. Todo con «increíble consolación», dice en la carta siguiente.

Pues la carta con la que le envía el material javeriano que ha encontrado, fechada en Goa el 4 de noviembre de 1662, está publicada[37], y en ella le dice, traducido al español:

> «La *Instrucción para el bien de las almas* [o sea, la *Regla de vida cristiana*] yo mismo la he dispuesto con un poco de orden, pero con poca diferencia [del original], y siempre he procurado mantener las mismas palabras del Santo. Le he añadido algunas oraciones hechas por el Santo Apóstol, encontradas en diversas partes. Las he puesto con algún orden, que si Vuestra Reverencia no aprueba, lo puede cambiar como le parezca mejor.»[38]

[35] Al año siguiente ya se había publicado: *Prodigioso milagre de S. Francisco Xavier. Savde restitvida a Alexandre Philipuccio da Companhia de Iesv Em doze de Marzo 1658* […] *Lisboa. Na Officina de Henrique Valente de Oliueira. 1659*. Véase Lasquíbar 1886, p. 143-159: «Novena de la Gracia», y en p. 155-158 sobre el milagro de Filippucci.

[36] Poussines, en el *Praefatio Interpretis* de su edición de 1665 (reimpresa con notas en *Epp. Xav.*, II, p. 564-568), expone sus relaciones con Filippucci para la edición del epistolario desde que le conquistó para que lo publicara (*me adiens, magnopere oravit*, «acudió a mí y me rogó vehementemente» que buscara y publicara las cartas de Javier) hasta sus envíos de nuevas cartas desde Lisboa y Goa. Schurhammer escribe una historia muy técnica y detallada de todo el proceso en *Epp. Xav.*, I, p. 93*-98*.

[37] Existen dos copias algo distintas de esa carta de Filippucci para el P. Poussines, ambas con unas *Advertencias* o *Glosario* al final con vistas a ayudarle en la comprensión de los textos que ha de publicar. Una copia se publicó en *Mon. Xav.*, I, p. 941-948; la otra, en *Epp. Xav.*, II, p. 550-559.

[38] *Epp. Xav.*, II, 552: «Solamente a "Instrucçam pera bem das almas" io stesso l'ho posta

Tengamos en cuenta que a Poussines no le manda los manuscritos del archivo de la casa profesa de Goa, sino copias. Y al final de las *Advertencias* le repite que le manda las «instrucções» del santo con poco orden y que el P. Poussines las pondrá en orden («o P. Possino as porá em perfeita forma e ordem»)[39].

De ambas frases se deduce que en Goa había varios ejemplares y distintas versiones de la *Regla de vida cristiana*, lo que es natural, pues sabemos que San Francisco Javier repartía copias hechas a mano, no un texto impreso invariable, por lo que cada copia tendría variantes, incluso añadidas adrede por el santo para mejorar el texto. Lo considera el mismo P. Schurhammer, e incluso piensa que otros también lo harían después de su muerte[40]. De modo que en su edición de la instrucción[41] añade al final unos *Additamenta* tomados de otros manuscritos distintos del que adopta como base[42].

Vengamos a la edición de Poussines, en la que da a conocer por primera vez la *Regla de vida cristiana*. Con loable sentido crítico, añade al final de su edición, sin paginar, un *Indiculus exegeticus*, en el que indica de donde ha tomado cada carta; por ejemplo, del Archivo de Goa, del Archivo de Roma, del Archivo Real de Lisboa, del colegio de Coímbra, me la mandó el provincial de Castilla, etc.; así como añade aclaraciones ecdóticas. (El *Indiculus* lo publicó también el P. Roque Menchaca en su edición del epistolario javeriano de 1795, intercalándole en cursiva sus propias averiguaciones sobre cada carta[43]).

La explicación que da Poussines de este documento es especialmente interesante. Como el texto es largo, veámoslo por partes con algún comentario.

> «El santo apóstol de las Indias, como él mismo atestigua algunas veces en estas mismas cartas, tenía la costumbre de proponer una regla de vida reformada y piadosa a los que, estimulados por una

con qualche maggior ordine, ma con poca diversità e sempre ho procurato di ritenere le medesime parole del Santo. Gli ho aggiunto alcune orationi fatte dal Santo Apostolo e ritrovate in varie parti, dandogli alcun methodo, che, se V. R. non approva, lo puol mutare, conforme le parerà migliore». Esta frase, según el tenor de la otra copia manuscrita, en *Mon. Xav.*, I, p. 942-943 (n. 4).

[39] En *Epp. Xav.*, I, p. 558; y en *Mon. Xav.*, I, p. 948.

[40] *Epp. Xav.*, I, p. 442: «Fortasse Xaverius ipse formam primaevam mutavit et auxit. Idem post eius mortem accidisse putaverim».

[41] Ib., p. 447-460.

[42] Los añadidos que acepta se indican en la p. 447, arriba, n. VII, aparte de que se pueden ver en su edición (p. 457-460). Cuatro proceden de Filippucci (compararlos con los del cuadro sinóptico de la p. 443).

[43] En t. I, p. XLIX-LXXVI.

> saludable confesión, había sacado del fango de una mala vida. Esta regla, bien la transmitía de viva voz a los iletrados, bien la difundía por todas partes en un escrito que repartía en multitud de ejemplares. O también la clavaba en un lugar público de donde se pudiera copiar. Todo lo cual se lo recomendó al P. Gaspar Barzeo en la carta IV del libro IV, después de la mitad, donde testifica claramente que él mismo había compuesto esta fórmula para vivir cristianamente».[44]

Poussines aplica aquí al mismo San Francisco Javier lo que este recomendaba al P. Barzeo en la carta que ya conocemos, lo cual es natural, porque suya era la *Regla* y aconsejaba el uso que él hacía de ella. Que era suya se desprende de la carta a Barzeo, aparte de que lo dicen los manuscritos. Seguimos con el *Indiculus*.

> «Este escrito, según se lee aquí traducido del portugués al latín, lo compuso el P. Saverio Filippucci a partir de varios ejemplares. […] ¿Cómo procedió Filippucci para componerla [la *Regla*], según acabo de indicar? Había por la India muchos y diferentes ejemplares de esta exhortación, unos más extensos que otros, con supresiones o añadiduras, según la condición de los sitios en los que se divulgaban, o de las personas a cuyo uso inmediato se adaptaba. Después de compararlos, Filippucci compuso este texto unificado».[45]

Es importante la veracidad de que Filippucci se encontró con varias copias diferentes, como vimos. Se confirma por el título que el mismo Filippucci le puso a su ejemplar de la instrucción: «Tudo isto se tirou *de varias vidas do mesmo sancto, e de alguns papeis antigos* de letra de mão, que se guardão no

[44] *Indiculus exegeticus*, Liber II, Epistola II: «Solitus erat Sanctus Indiarum Apostolus, prout ipse aliquoties in his ipsis Epistolis testatur, ijs quos è faece vitae improbae, salutari poenitentiâ instinctos eduxerat, proponere formulam emendatè pieque vivendi, hanc ipsam, partim ore ac voce vivâ rudibus trandens, partim literis expressam & in multa vulgatam exempla, quoquo versum spargens; aut etiam in loco publico defigens unde facultas describendi esset, quod Gaspari Barzaeo ut faciat suadet Epistola IV. Libri IV. post medium, ubi se hanc formulam Christianè vivendi clare testatur digessisse».

[45] Ibidem: «Hoc scriptum prout hïc Latinè è Lusitanico Sermone redditum legitur, concinnavit è varijs exemplaribus P. Xaverius Philippuccius. […] Quid igitur in eâ concinnandâ (quod modò indicavi) Philippucius fecit? dicam. Multa & varia per Indiam fuerunt hujus Paraeneseos exemplaria, alia alijs auctiora, quibusdam aut detractis, aut additis, pro conditione locorum in quibus vulgabantur, aut singularium personarum ad quarum praesentem accommodabatur usum. Ex his comparatis Philippucius unum hoc exemplum contexuit».

Cartorio da Caza Professa da Companhia de IESVS em Goa, e se poz nesta presente ordem».[46] Poussines no se lo inventó, lo tomó de Filippucci. Aparte de que se desprende del mismo procedimiento del santo, que, según su carta a Barzeo, repartía copias manuscritas a sus penitentes.

Al exponer antes el contenido de la instrucción, vimos que, aunque tenía un cierto orden, este no era rectilíneo, y que parecía una acumulación de consejos y oraciones diversos. Lo que se evidenciaba con las añadiduras, escritas probablemente por Javier, que están al final de la edición de Schurhammer. En el título que acabamos de leer, decía Filippucci: «y se puso en este orden»; y le decía a Poussines, en una carta ya vista: «yo mismo la he dispuesto con un poco de orden, pero con poca diferencia [del original]». Se le ve preocupado por la ordenación de las distintas partes de la instrucción, sobre todo, al encontrarse con copias que diferían y no sabía bien cómo ensamblar. Y añade que le manda las «instrucções» del santo con poco orden y que «o P. Possino as porá em perfeita forma e ordem»[47]. De hecho, el manuscrito que envió Filippucci y la edición final de Poussines no son idénticos[48]. En cuanto a los añadidos de Filippucci, Schurhammer acepta algunos y los pone al final de la instrucción[49], lo que avala la labor del primero.

Pero hay un texto añadido por Filippucci —el central de este estudio— tan importante como discutido, el del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, del que Poussines habla a continuación.

> «Después de compararlos, Filippucci compuso este texto unificado, en el que insertó unos versillos que enseñan el puro amor de Dios. Nosotros los hemos puesto en verso latino tan exactamente como hemos podido, a partir de una Cantilena que aún hoy en la India usa y recuerda la gente, y que, según la tradición, compuso el mismo San Francisco Javier en metros portugueses que allí son populares».[50]

---

[46] Según Schurhammer, *Epp. Xav.*, I, p. 444, n. 5; y *Mon. Xav.*, I, p. 819, nota 1.

[47] En *Epp. Xav.*, I, p. 552 y 558; y en *Mon. Xav.*, I, p. 942-943 (n. 4) y 948.

[48] El orden de los párrafos de ambas versiones, de Filippucci y Poussines, se expone en *Epp. Xav.*, I, p. 443 (Forma III, Forma IV) y en p. 444-445.

[49] «Filippucci plures *novas* partes introducit», dice Schurhammer y las enumera (*Epp. Xav.*, I, p. 445, al final de la Forma III); son las que tiene una letra añadida: 3ab, etc. Las que acepta de él están en la p. 447, arriba, n. VII, aparte de que se pueden ver en su edición (p. 457-460). Son cuatro: las 3a, 3b, 6a y 23a (que aparecen también en la columna de Filippucci del cuadro sinóptico de la p. 443).

[50] *Indiculus exegeticus*, Liber II, Epistola II: «Ex his comparatis Philippucius unum hoc exemplum contexuit; cui etiam inseruit versiculos affectum puri amoris in Deum informantes,

Con esto hemos llegado al núcleo de esta investigación, en cuanto que esa poesía o cantilena (pues se recomienda cantarla) coincide con el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, lo que parecería avalar que lo compuso San Francisco Javier.

La poesía latina de la edición de Poussines

Volvamos al texto de la *Regla de vida cristiana* tal como la editó el P. Poussines[51]. En ella se encuentra una poesía, introducida con las palabras siguientes:

> «Que yo les sirva de ayuda a los que están un poco iniciados en la vida interior y a los que ya empiezan a gustar cuán suave es el Señor, para que eleven la mente al cielo frecuentemente durante el día, repitiendo a menudo actos de fe, religión, esperanza y, sobre todo, de pura y acendrada caridad. Les aprovechará aprender de memoria, y de vez en cuando expresar de palabra, algunos textos de los salmos o de los himnos sagrados que formulan sentimientos de este tipo. También se podrán expresar en lengua vulgar y hasta cantar. Con este fin, y para quienes les guste, aquí tienen en verso este ejercicio de amor divino, purificado de todo interés hacia nosotros mismos».[52]

A continuación viene la siguiente poesía en latín:

Vt Te colam Deus meus
Non me movet terror tuae
Manus vibrantis fulmina:
Nec horror ignis Tartari

---

quos nos ex Cantilenâ adhuc hodiè per Indias in usu ac hominum memoriâ vigente, rhythmicis numeris linguae Lusitanicae illic vulgaris à Sancto ipso Xaverio, ut fert traditio, compositâ, Latino, ut proxime potuimus, metro expressimus».

[51] Sobre la *Regla* y su poesía, con mucha erudición sobre ediciones contemporáneas, véase Lieber 1863, p. 454-457.

[52] Edición de Poussines de 1667, p. 93-94: «Paulùm interiùs initiatis, & gustare jam incipientibus quàm suavis sit Dominus, equidem autor sim, attollendae crebrò per diem ad Coelum mentis, iterandis subinde actibus Fidei, Religionis, Spei; praesertim verò purae ac syncerae Caritatis. Isitiusmodi sensuum formulas ex Psalmis ac sacris hymnis memoriâ tenere, oréque identidem reddere proderit: poterunt & exprimi verbis vulgaribus, atque adeo cantari: quem ad usum hoc habeant, quibus arriserit, illigatum numeris exercitium Divini Amoris ab omni Nostri respectu defaecati».

Urentis aeternùm Reos.
Tu me Deus per te moves,
Tu Christe transfixus trahis,
Crux urget, incendit cruor
IESV *tuis plagis fluens.*
Si cesset Inferni metus,
Tollatur & Spes Gloriae.
Ego tamen, mi Conditor,
Te, dotibus captus tuis,
Te, Numen admirans tuum,
Sublime, sanctum, providum,
Amore inempto prosequar.
Te Christe, Te Fili Dei,
Te Virgo proles Virginis,
Mansuete, fortis, innocens,
Dignate pro nobis mori,
Gratis merentem diligam.

El *Ut te colam* anterior, el impreso, no varía del que se encuentra en los dos manuscritos de Poussines[53]. Traducido literalmente al español, línea por línea, dice:

A adorarte, Dios mío,
no me mueve el terror de tu
mano blandiendo rayos;
ni el horror del fuego del Tártaro
que abrasa a los condenados eternamente.
Tú, Dios, me mueves por ti mismo,
Tú, Cristo, traspasado, me arrastras,
la cruz me apremia, me inflama la sangre,
Jesús, que fluye de tus llagas.
Si desapareciese el miedo al infierno,
y se suprimiese la esperanza de la gloria [,]
con todo, yo, Creador mío,
a ti, arrebatado por tus dotes,
a ti, maravillado por tu divinidad,
sublime, santa, providente,
te seguiré con un amor sin retribución (desinteresado).
A ti, Cristo, a ti, el Hijo de Dios,

[53] En *Ep. Nostr. 73, fol. 48v* (en el borrador, de mano de Poussines) y en *Ep. Nostr. 74, fol. 24v-25r* (en la copia en limpio para la imprenta). Está publicado en *Mon. Xav.* I, p. 931-933.

a ti, virgen, hijo de la Virgen,
manso, fuerte, inocente,
que te has dignado morir por nosotros
a ti, que lo mereces, te amaré gratuitamente.[54]

Esta traducción literal es nula literariamente por mantener las construcción latina, por ejemplo con el verbo al final; pero era necesario para el análisis. En Poussines los versos 10.º y 11.º están entre puntos, formando una frase cerrada. Pero así no tiene sentido. Forman la prótasis condicional de los versos siguientes, que son la apódosis. Por eso al final del verso 11.º hay que cambiar el punto por una coma, como hizo el P. Roque Menchaca en su edición del epistolario javeriano en 1795. El *amore inempto* del v. 16.º, literalmente «amor no comprado», que tiene el sentido de «sin retribución», «gratuito» o «desinteresado», se ha traducido por «sin retribución» por no repetir la «gratuidad», que aparece en el último verso.

Es fácil advertir que la poesía de Poussines, a pesar de que lo sigue con mucha libertad, no es sino una traducción del *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Es seguro, porque consta documentalmente, como veremos, pero además se aprecia a simple vista. Los cinco primeros versos representan el primer cuarteto del Soneto, aunque menciona solo el infierno. Los versos 6.º-9.º (de la Pasión de Cristo) corresponden al segundo cuarteto. Los versos 10.º y 11.º vienen del primer terceto: «si no hubiera cielo», «si no hubiera infierno», aunque los pone en orden inverso, orden inverso que ya aparecía en algunas versiones antiguas del Soneto que encontraremos más adelante; pero lo más importante es que aparecía así en la copia del Soneto que tradujo Poussines, como se verá[55]. El último terceto del Soneto lo desarrolla desmesuradamente Poussines en los versos 12.º a 21.º con mucha verborrea frente a la contundente simplicidad del original.

Antes de esta traducción del Soneto al latín ya existía otra que apareció en Alemania, al menos desde 1659, en la segunda edición de un devocionario de Adelaide de Saboya, Princesa Electora de Baviera (1636-1676)[56]. Tuvo un éxito fulgurante, que llega hasta nuestros días, incluso en el protestantismo. En su

[54] Se publicó una traducción al español en Verd 2004, p. 134-135, y en Verd 2008, p. 497, traducción que ahora se ha revisado.

[55] También en Verd 2015, p. 37-38.

[56] *Orationi divote raccolte da diversi libri spirituali. Dalla Serenissima Elettrice Adelaide Duchessa dell'vna è l'altra Bauiera Principessa Reale di Sauoya. In questa seconda impressione accresciute e corrette dà ogni errore. Stampate per suo ordine in Monaco* [Munich]. *L'Anno M. DC. LIX*. En la p. 616, tras el Soneto en español, aparece el himno latino bajo el título «Affectus amantis animae S. P. S. Francisci Xaverii». Este himno no se había publicado en la primera impresión de 1656, cuya descripción se puede ver en la nota 166.

marcha triunfal hay que destacar al jesuita alemán Wilhelm Nakatenus (1617-1682) con un devocionario del que se han reseñado 636 ediciones con grandes tiradas desde 1662 a 1947[57]. La transcribo porque saldrá en estas páginas.

O Deus! Ego amo te,
Nec amo te, ut salves me,
Aut quia non amantes te
Aeterno punis igne.
Tu, Tu mi Jesu, totum me
Amplexus es in cruce
Tulisti clavos, lanceam,
Multamque ignominiam,
Innumeros dolores,
Sudores, & angores,
Ac mortem; & haec propter me
Ac pro me peccatore.
Cur igitur non amem te?
O Jesu amantissime!
Non ut in coelo salves me,
aut ne in aeternum damnes me,
Nec praemii ullius spe,
Sed sicut amasti me,
Sic amo, & amabo te:
Solum quia Rex meus es,
Et solum quia Deus es. Amen.

Es una poesía que se encuentra en devocionarios y cantorales, mucho más sencilla que la de Poussines, esta última en metro yámbico dímetro. No hay mucha diferencia cronológica entre las dos, pero la de Poussines no podía triunfar, porque no es para ser rezada ni cantada. Poussines era un gran helenista y latinista, sobre todo un investigador, al que también le gustaba componer discursos y poesías en latín[58], pero en un latín muy clásico y difícil: «sus discursos y poesías abundan en reminiscencias y palabras raras»[59]. Schurhammer censura su modo de traducir al latín las cartas de Javier por ser excesivamente elegante[60], en lo cual tiene razón desde el punto de vista actual,

[57] VERD 2015, p. 66.

[58] *Dict. Th. Cath*., t. 12/2 (1935), col. 2668.

[59] Como se dice en el *Dicc. Hist. C.J.*, III, p. 3207.

[60] *Epp. Xav.*, I, p. 46*-50*.

pero no se pensaba así en aquellos siglos, en los que la lengua internacional era el latín, y no se podía pensar en una edición vernácula, con un portugués hispanizante y viceversa, como aparecerá desde 1900 en las ediciones críticas de *Monumenta Historica S.I.* El estilo de Javier era directo, sencillo, a vuelapluma, a veces al dictado o con premura porque salía el barco para Europa. La mentalidad de aquel tiempo, que justifica el modo de traducir de Poussines, la expresa muy bien el P. Filippucci en una carta al P. Domenico Brunacci de 1660, en la que pide que se traduzca en un latín elevado:

> «Mi deseo sería que el P. Poussines tradujera todo al latín, quitando y arreglando lo que le pareciera conveniente, y en algunos pasajes es necesario. […] Las cosas que mando del santo están en un estilo humilde de lenguaje, que así lo quería el buen santo; en latín se podrían poner en un estilo más elevado».[61]

La traducción del *Ut te colam* en los epistolarios en lengua vernácula hasta 1900

El límite es el año 1900 porque entonces se publica por primera vez el epistolario javeriano en sus lenguas originales en un edición crítica, incluida la *Regla de vida cristiana*, pero sin la poesía; por lo que los traductores de las cartas de Javier en el siglo XX ya no la incorporarán. Mientras que los traductores anteriores a 1900 dependían de la edición de Poussines (o de sus derivados como Torsellino o Menchaca), y solo conocían la instrucción con su poesía. Hay varias bibliografías con ediciones de la cartas javerianas en lenguas vernáculas[62], traducidas del latín.

En español. Solo hay una edición, y sin la *Regla de vida cristiana*. El P. Francisco Cutillas S.J. (1668-1756) tradujo al español[63] en 1752 (con una re-

[61] Ib., p. 94*: «Il mio desiderio saria che il P. Possino traducesse tutto in latino, levando e aggiustando ciò che gli paresse conveniente, e in alcuni passi è necessario […] Le cose che io mando del Santo sono in stile humile nella lingua, che così voleva il buon Santo, in latino si potrebbe fare lo stile più sollevato».

[62] Los epistolarios del santo traducidos a las lenguas vernáculas, en *Epp. Xav.*, I, p. 116*-117*, 228*-236*. Sommervogel, VIII, cols. 1326-1336; clasificados por idiomas, en Palau, XIX, p. 83-87.

[63] *Cartas de S. Francisco Xavier, Apostol de las Indias, en que se dexa ver un vivo retrato de su fervoroso espiritu, respirando en sus clausulas un ardiente amor de la virtud, y un implacable odio de los vicios: recogidas, y traducidas de Latin en Castellano por el P. Francisco Cutillas de la misma Compañía de Jesus*, 2 vols. (Madrid 1752). Dice que están traducidas del latín,

edición en 1884) las cartas de San Francisco Javier, pero no tienen la instrucción, porque Cutillas no conocía la edición de Pousssines de 1667[64].

En italiano. La traducción al italiano del epistolario que realizó el P. Patrignani contiene una versión del *Ut te colam* que logrará mucha difusión.

1716, Patrignani. El P. Giuseppe Antonio Patrignani[65] publicó en 1716 en Venecia el epistolario de San Francisco Javier traducido al italiano[66]. Siguió la edición latina de Orazio Torsellino, como se dice en la portada, pero incluye la *Regla* (p. 308-320), tomada de Poussines. Es importante (como veremos) el título que le da: «Istruzione di S. Francesco Saverio, In cui si prescrive all' Anime desiderose dell' eterna salute il modo di menare una vita Cristiana, e Santa». Pues lo de *vita cristiana e santa* dará lugar a una nueva denominación de la instrucción que tendrá mucho éxito (*La giornata cristiana e santa*). Patrignani traduce el *Ut te colam* en versos octosílabos rimados en pareado (p. 318-319).

Ad amarti, ò mio Signore,
Non mi muove, no, il terrore
Del tuo braccio onnipotente,
Ne d' Inferno il fuoco ardente,
Che in eterno abbrucia i Rei:
Tu, mio Dio, sol perchè sei
Sommo Ben, perciò son mosso

porque depende de otros epistolarios. Al reeditarse en el siglo XIX se corrigió el título de la portada: *Cartas* […] *traducidas, las latinas, en castellano* […], edición en un vol. (Barcelona, Subirana, 1884). El P. Cutillas nació en 1688 en Fortuna (Murcia) y murió en Madrid, en el Colegio Imperial, en 1756 (URIARTE-LECINA 1925, II, p. 323).

[64] Solo conocía la edición de Poussines de 1661 según Schurhammer. Este, sobre su edición, en *Epp. Xav.*, I, p. 109*-113*, 229*.

[65] Véase sobre él en *Dicc. Hist. C.J.*, III, p. 3058-3059 (por Mario Zanfredini, S.J.). Su bibliografía, en SOMMERVOGEL, VI, cols. 357-366, pero pone mal su lugar de nacimiento, que es Ostra (Ancona, Italia).

[66] *Lettere di S. Francesco Saverio, apostolo dell' Indie, Dal Padre Orazio Torsellino già in latino, e ora in volgare pubblicate dal padre Giuseppe Antonio Patrignani Della Compagnia di Gesù* (In Venezia, MDCCXVI, Presso Nicolò Pezzana). De esta obra existe otro estado, en el que se sustituye la viñeta con el IHS de la portada por una dedicatoria *All' Illustrissimo Sig. Marchese Francesco Riccardi*, con un texto de dedicatoria en las páginas iniciales. (SOMMERVOGEL, VI, col. 363, n. 10, menciona los dos estados). En el prólogo cuenta la decisión de San Felipe Neri de seguir los pasos de Javier en la India. Sobre esta edición, Schurhammer en *Epp. Xav.*, I, p. 105*-106*. Su manuscrito se conserva en el códice *Ep. Nostr. 75* del Archivum Romanum S.I. (véase *Epp. Xav.*, I, p. 105*, 163*) y en el *Codex 212* de la Universidad Gregoriana (ib., p. 179*).

Ad amarti quanto io posso.
Amo ancor te Crocifisso
Mio Gesù, di pene abisso.
La tua Croce, e il sangue ancora
Sol di te più m'innamora.
Si cessasse anche l'Inferno,
E del Cielo il gaudio eterno,
Pur vorrei amarti, ò Dio,
Perchè tu Creator mio
Santo, Giusto, Almo, e Beato
Degno sei d'essere amato.
Gesù mio ancora io bramo
D'amar te più che non t'amo.
Ah, poss'io morir per te
Gesù mio, morto per me!

Como vemos, tiene un verso más que en el modelo para que sean pares los versos por los pareados. La traducción no está muy ajustada al original, aunque en principio eso no es un defecto. Pero sí se echa de menos la mención explícita al amor desinteresado. Esta traducción tendrá larga vida, pues es la que se publicará en las versiones italianas de *La giornata cristiana e santa*, que era una edición aparte de la carta de Poussines, de la que se tratará más adelante.

1869, Torino. El P. Schurhammer cita esta edición[67], al parecer, anónima: *Le lettere di S. Francesco Saverio Apostolo delle Indie e del Giappone volgarizzate con note* (Torino 1869). Tendría la instrucción en la p. 477. No la he localizado, pero se puede suponer que el texto es el mismo de Patrignani.

En alemán. De las tres ediciones del epistolario en alemán hay que destacar la traducción versificada del poema por Eduard de Vos, que se popularizó en devocionarios.

1794, Eglauer. En 1794 se publicó en Alemania un epistolario javeriano en tres tomos[68]. Aunque no se menciona al traductor, se sabe que era el jesuita

[67] *Epp. Xav.*, I, p. 445 (y p. XXVII).

[68] *Gesammelte Briefe des heiligen Franciscus Xaverius, des grossen Indianerapostels aus der Gesellschaft Jesu. Als Grundlage der Missionsgeschichte späterer Zeiten: zugleich ein wichtiger Beytrag zur Natur- Länder- und Völkerkunde, vorzüglich aber zur christlichen Erbauung*, 3 vols. (Augsburg, Nicolaus Doll, 1794).

Anton Eglauer (1752-1822)[69]. Contiene la instrucción al final del tomo I (p. 293-310) bajo el título *Des ihres ewigen Heils beflissenen Seelen*, «A las almas dedicadas a su salvación eterna». Traduce la poesía al alemán (p. 308), parece que sin versificar, del siguiente modo:

Daß ich, mein Gott und Herr! dich ehre,
Beweget mich nicht deine Rechte,
Auch wenn sie Donerkeile schleudert:
Noch auch die Brunst des Höllenfeuers,
Das ewiglich den Sünder brennen wird.
Durch dich, o Gott, bewegst du mich;
Du ziehest mich, Gekreuzigter!
Das Kreuz treibt mich, das Blut entzündet mich,
Das aus den Wunder dir, o Jesu! fließt.
Es höre gleich der Hölle Furcht,
Der ew'gen Freude Hoffnung auf:
So will ich doch, mein Schöpfer! dich,
Dich deiner grossen Gäben wegen,
Bewundernd deiner Gottheit Glanz,
Erhab'nen, Heiligen, Vorsichtigen,
Wie eh, auch hinfort lieben dich.
Dich Christe, meines Gottes Sohn!
Der Jungfrau dich jungfräulich Kind,
Dich Sanften, Starken, ohne Schuld,
Der in den Tod für uns dich gabst,
Will ich umsonst —umsonst wie du mich— lieben.

1836, Burg. En 1836, tres años después de su muerte, apareció una traducción de las cartas del apóstol de Oriente bajo el nombre, como traductor, de Joseph (Vitus) Burg (1768-1833), obispo de Maguncia[70]. Como ya se sospecha por el subtítulo, igual al de Eglauer, aprovecha la traducción del jesuita, retocándola. La instrucción está al final del primer tomo (p. 301-311), con el

[69] Véase SOMMERVOGEL, III, col. 345. Además, así consta en los registros de la bibliotecas alemanas.

[70] *Die Briefe des großen Apostels von Indien und Japan, des heiligen Franz von Xavier aus der Gesellschaft Jesu, als Grundlage der Missions-Geschichte späterer Zeiten: zugleich ein wichtiger Beitrag zur Natur-, Länder- und Völkerkunde, vorzüglich aber zur christlichen Erbauung, übersetzt und erklärt von Joseph Burg.* […], 3 vols. (v. 1: Köln, Dietz, 1836; v. 2: Neuwied, Lichtfers, 1839; v. 3: Neuwied, Lichtfers, 1840). Sobre su edición, Schurhammer en *Epp. Xav.*, I, p. 232*-233*, el cual pone como pie de imprenta del primer tomo: Neuwied, Lichtfers, 1840, pero se trata de una reimpresión de ese volumen.

mismo título que en Eglauer. La traducción de la poesía (p. 310) también es la misma de Eglauer, menos en una palabra del verso 16.º: *Wie ich*… En 1845 se reimprimió esta obra[71], repitiendo las mismas páginas y con la misma poesía.

1877, Vos. Por último tenemos la vida y el epistolario de San Francisco Javier que publicó en 1877 el jesuita Eduard de Vos (1826-1882)[72]. En 1876 había partido como misionero a la India, donde murió, y en noviembre de ese año firmó en Bombay el prólogo del epistolario que apareció el año siguiente en Regensburg[73]. No se fundamenta en la edición de Poussines sino en la de Menchaca (ver I, p. VI). Contiene la *Regla de vida cristiana* (I, p. 251-265) bajo este título: *An die heilsbegierigen Seelen*, «A las almas deseosas de su salvación», pero lo interesante es el largo tratamiento que da a la poesía y su relación con el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* (p. 262-264). Antes presenta a doble columna el poema latino *Ut te colam Deus meus* con su traducción en verso alemán yámbico dímetro, como especifica el jesuita húngaro Franciscus Xaverius Drebitka (1865-1945)[74] —Drebitka Ferenc, en su lengua—. Drebitka también reproduce la traducción de Vos, porque dice que es la única que conoce en una lengua vernácula no puesta en prosa, pero hemos visto que la traducción de Patrignani está rimada.

Primero veamos la traducción versificada, aunque fielmente adaptada a los renglones latinos, de Eduard de Vos:

Mein Gott, von Herzen lieb' ich Dich,
Doch nicht weil Deine Rechte schlägt
Den Sünder, der von Dir sicht trennt,
Und ew'iger Qual ihn überweist
In Deiner Hölle feu'rigem Pfuhl.
Um Deinetwillem lieb' ich Dich;
Dein Herz, o Gott, am Kreuz durchbohrt,
Und Deiner Wunden kostbar Blut
Entzündet meiner Liebe Brand.
Ja, schreckte keiner Hölle Furcht
Und lockte nicht des Himmels Lohn,
So würd' ich doch, mein Schöpfer-Gott,

[71] En Coblenz, Gedruckt bei Philipp Werle, 1945; también en tres volúmenes.

[72] Sommervogel, VIII, col. 907. Sobre su edición, Schurhammer en *Epp. Xav.*, I, p. 235*-236*.

[73] *Leben und Briefe des heiligen Franciscus Xaverius, Apostels von Indien und Japan. Herausgegeben von Eduard de Vos, Priester der Gesellschaft Jesu*, 2 vols. (Regensburg, Druck und Verlag von Georg Joseph Manz, 1877).

[74] Drebitka 1899/1900, p. 20: «Germanice iambico dimetro».

Anbetend Deiner Gottheit Glanz,
Bewundernd Deiner Liebe Macht,
So hoch erhaben, heilig, hehr,
Mit reiner Liebe lieben Dich.
O Christe, wahrer Gottessohn,
Jungfräulich Kind der Jungfrau rein,
Sanftmüth'ger, starker, heil'ger Gott,
Aus Lieb' zu mir starbst du am Kreuz,
Aus Lieb' zu Dir schenk ich mich Dir!

En una larga nota a este poema reproduce el himno *O Deus! ego amo te*, reconociéndolo como un paralelo del de Poussines, y el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, ambos como de San Francisco Javier. Los ha tomado, como dice, del final del epistolario que publicó en Bolonia en 1785 el P. Roque Menchaca («der Bologneser Herausgeber»). El himno *O Deus* aparece a doble columna con una traducción rimada en alemán, traducción que merece reproducirse porque tuvo el honor de entrar (con mínimos retoques) en devocionarios de lengua alemana:

O Gott, von Herzen lieb' ich Dich,
Nicht, daß Du gnädig rettest mich,
Noch weil Du, die nicht lieben Dich,
Mit Feuer strafest ewiglich.
Du Jesu, Du hast gänzlich mich
Am Kreuz umschlungen inniglich;
Du trugst dir Nägel, trugst den Speer,
Auch viele Schmach und Leiden schwer,
und Schmerzen ohne Zahlen,
und blut'gen Schweiß und Qualen,
Und Tod; dies trugst Du all für mich,
Für mich, den Sünder gnädiglich;
Wie sollt' ich denn nicht lieben Dich,
Dich, Jesu, der so liebte mich?
Nicht, daß Du einst beseligst mich,
Und ew'ger Pein entreißest mich,
Nicht, das Du lohnest mildiglich,
Nein, so wie Du geliebet mich,
So lieb' und will ich lieben Dich;
Allein weil Du mein König bist,
Allein nur, weil mein Gott Du bist. Amen.

En francés. Se dan al menos tres ediciones, cada una con una traducción diferente.

1828, 1838, Faivre. Antoine (Antoine-Marie) Faivre (1768-1844)[75] publicó dos veces en el mismo año de 1828 las cartas de San Francisco Javier siguiendo la edición del P. Roque Menchaca («de Bologne de 1795», dice en la portada)[76]. Publica como apéndice (II, p. 456-473: en las dos ediciones) la instrucción de Javier bajo el título *La journée du chrétien sanctifié*, un título que se había hecho famoso en Italia, de donde lo toma, como dice en una nota. Cuando llega el momento de la poesía de la instrucción (p. 468), Faivre no traduce el *Ut te colam*, sino que lo deja en latín, porque —dice— la Providencia no le ha dado talento poético para traducir en verso «ce sublime morceau».

En cuanto a la autoría dice: «C'est l'imitation d'un sonnet, en lague castillane, qu'on a attribué à saint Ignace». La atribución a San Ignacio la ha tomado del P. Menchaca[77], pues traduce de su epistolario. La dependencia de Menchaca se muestra en lo que sigue. Al final (p. 474-475) reproduce la otra traducción latina del Soneto, *O Deus! ego amo te* bajo este título: «Élans d'amour de Dieu que Xavier répétoit souvent». A pesar de que en el título atribuye a Javier estos ímpetus de amor a Dios en latín, reitera después la atribución ignaciana del original hispano: «un sonnet en castillan que la tradition a constamment attribué à saint Ignace, et que l'on trouve dans la Vie de ce saint imprimée à Venice en 1687». Se refiere a la vida del santo publicada ese año por el P. Luigi Carnoli[78], que es, a su vez,

[75] Hay poca información sobre él. Véase *Dict. Biogr. Fran.*, XIII, col. 490 (por Y. Destianges). Firmó el epistolario javeriano con sus iniciales: *A. M. F****. Los bibliógrafos dicen Antoine Faivre sin más, omitiendo la 'M' intermedia, que, según una referencia de Internet, sería Antoine-Marie.

[76] *Lettres de S. François Xavier, apôtre des Indes et du Japon, traduites sur l'édition latine de Bologne de 1795, précédées d'une notice historique sur la vie de ce saint, et sur l'établissement de la Compagnie de Jésus, par A. M. F***, éditeur*, 2 vols. (Con doble pie de imprenta: A Lyon, Chez Perisse frères […]; A Paris, Chez les mêmes […]; 1828). Esta es la edición más conocida. La otra parece rara, pues solo he localizado un ejemplar en la Curia de la Compañía de Jesús en Roma, aunque es la que cita Sommervogel, VIII, col. 1331. Varía en el título y en la editorial: *Lettres de S. François Xavier, apôtre des Indes et du Japon, précédées d'une notice historique sur la vie de ce saint, suivies des Lettres de ses Collaborateurs dans l'Apostolat au Japon; par A. M. F***, traducteur et éditeur*, 2 vols. (A Lyon, Chez Sauvignet, 1828).

[77] Sobre la posición de Menchaca, Verd 2012, p. 115-118. Véase también Verd 2004.

[78] Vigilio Nolarci es un seudónimo anagramático del P. Luigi Carnoli, S.J. (1618-1693): *Vita del Patriarca Sant' Ignatio di Loiola Fondatore della Compagnia di Giesv Raccolta già per opera di D. Vigilio Nolarci, Poscia in questa quarta editione dal medesimo riueduta, et avmentata. Venetia, M DC LXXXVII. Presso Combi, e La Noù*. En esta cuarta edición publicó

el fundamento de la argumentación de Menchaca.

En 1838 Faivre vuelve a publicar, en Bruselas, el epistolario de San Francisco Javier[79]. También reproduce en apéndice la instrucción del santo, con la poesía en latín (II, p. 522-523) y el *O Deus* (p. 529), con las mismas notas y atribuciones.

1855, Pagès. El orientalista Léon Pagès (1814-1886)[80] publicó en 1855 el epistolario de San Francisco Javier también a partir de la edición latina de Roque Menchaca[81]. En el primer volumen publica la instrucción de Javier (p. 195-209) bajo este título: *Règle de vie chrétienne. Aux âmes ambitieuses de leur salut éternel*[82]. Es el mismo título adoptado en estas páginas. Cuando llega a la poesía *Ut te colam*, ni la traduce ni la reproduce, sino que da cuenta de ella en una nota (p. 207-208), transcribiendo el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* y una traducción francesa en prosa. Como vemos, los editores franceses son conscientes de que se trata del *No me mueve*, sin duda por el P. Menchaca.

1857, Daurignac/Orliac. Dice Drebitka que Daurignac editó en francés las cartas de San Francisco Javier y que tiene esta oración (la poesía) en prosa[83]. Primero resulta que J.-M.-S. Daurignac es un seudónimo de Madame J.-M.-S. Orliac[84], la cual escribió y reeditó (y le tradujeron) con bastante erudi-

---

por primera vez el Soneto. Después hubo otra edición, de Venecia 1702, de nuevo con el Soneto y su comentario, igual que en 1687. Carnoli defiende firmemente la atribución del Soneto a San Ignacio. Sobre su edición y sus argumentos, VERD 2012, p. 106-110.

[79] *Lettres de saint François Xavier, apôtre des Indes et du Japon, traduites sur l'édition latine de Bologne de 1795, précédées d'une notice historique sur la vie de ce saint, et sur l'établissement de la Compagnie de Jésus, par A. M. F**** (Bruxelles, Société Nationale, 1838).

[80] Apenas se encuentra información sobre él, aparte de la que proporcionan sus obras. Tiene una entrada en la *Enciclopedia Espasa*, t. 40, p. 1487: «Orientalista francés, n. y m. en París (1814-1886). Perteneció a la legación francesa de China en calidad de agregado, y se dedicó con ahínco al estudio de la lengua japonesa. Fué un celoso defensor de los intereses del catolicismo». Publicó bastantes libros sobre el Japón y el japonés, así como sobre la historia del cristianismo en Japón, sus persecuciones y sus mártires.

[81] *Lettres de Saint François-Xavier de la Compagnie de Jésus, Apôtre des Indes et du Japon, traduites sur l'édition latine de Bologne par Léon Pagès*, 2 vols. (Paris, Poussielgue-Rusand, 1855). SOMMERVOGEL, VIII, col. 1331, pone 1854, lo que no concuerda con el ejemplar visto.

[82] Título también mencionado en SOMMERVOGEL, III, col. 734, s. v. «Filipucci» [sic], n. 2.

[83] DREBITKA 1899/1900, p. 20: «Daurignac edidit Gallice Epistolas has S. Xaverii, habetque ipsam hanc orationem solutam, quod dicimus, in prosa».

[84] Según los catálogos de la Biblioteca Nacional de Francia. No aparecen datos sobre ella. Por otra parte, no existía un jesuita escritor llamado Daurignac.

ción varias vidas de santos de la Compañía[85]. Pero, aunque en sus dos vidas de Javier incluye cartas enteras del santo, parece seguro que no publicó su epistolario. Escribió una *Vie de saint François de Xavier* (Paris, Ambroise Bray, 1866) en un tomo y otra vida más extensa, que es la que nos interesa: *Histoire de Saint François de Xavier, de la Compagnie de Jésus, Apôtre des Indes et du Japon, Protecteur de l'Orient,* […] *accompagnée de nouveaux documents* […] *par J.-M.-S. Daurignac*, 2 vols. (Paris, Ambroise Bray, 1857)[86]. No publica la instrucción javeriana, sino solo una traducción en prosa del himno de Poussines en forma de oración (por eso dice Drebitka «orationem»), en la sección final de *Prières composées par saint François de Xavier*, bajo el título de *Acte d'amour de Dieu* (II, p. 337-338). Con el fin de convertir el himno en una oración, hace una traducción bastante libre, sobre todo al comienzo, evitando los «rayos» y el «tártaro»: «Je veux vous servir, ô mon Dieu! Je veux vous servir parce que je vous aime, et non par la crainte que pourrait m'inspirer votre justice et les châtiments qu'elle réserve à ceux qui vous offensent». Pero, a pesar de su falta de literalidad, en la oración se reconoce indubitablemente la poesía *Ut te colam*.

1883, Franciosi. El jesuita francés Xavier de Franciosi (1819-1908)[87], gran apóstol, con la pluma y la palabra, de la devoción al Corazón de Jesús, publicó en 1883 un libro en homenaje a San Francisco Javier, que es una recopilación de diversos escritos del santo[88]. En él incluye la instrucción javeriana (p. 89-116). Se publicó con el nuevo título *La journée chrétienne et sainte*, aunque con una traducción diferente de la que había aparecido como folleto con ese título en 1874. Después de tres paginas de introducción, en que traduce la carta del santo a Barzeo, empieza el texto bajo este nuevo epígrafe, ya conocido: *Aux âmes désireuses de leur salut eternel* (p. 92). Cuando llega a la poesía, la traduce en prosa libre y abreviadamente: «O mon Dieu! Ce qui me fait vous aimer, ce n'est point le Ciel que vous m'avez promis» (p. 111). Como vemos, no empieza como el *Ut te colam*. Pero en otras obras suyas reproduce esta misma oración de un modo más fiel: «O mon Seigneur ! ce qui m'excite à vous aimer,

[85] Escribió una historia de la Compañía de Jesús, y las vidas de los santos jesuitas Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Pedro Canisio, Francisco de Borja, Luis Gonzaga, Pedro Claver y Juan Francisco de Régis; además de otras vidas de santos no jesuitas.

[86] Fue reeditada al menos en 1862, 1870 y 1881.

[87] Sobre Franciosi, *Dict. Spir*., V, cols. 1007-1010 (por Édouard Glotin, S.J.); *DHGE*, XVIII, cols. 590-591 (por R. Aubert); *Dicc. Hist. C.J.*, II, p. 1517 (por Cándido de Dalmases, S.J.).

[88] Franciosi 1883.

ce n'est ni la crainte de votre bras tout-puissant, ni les feux dévorants de l'enfer…»; añadiendo curiosamente la traducción italiana de Patrignani porque —dice— era la que usaba el santo (¿en italiano?): «Dans l'impuissance de faire passer en notre langue, avec ses délicatesses et son mouvement, ce sublime élan d'amour, *nous donnons ici le texte italien dont se servait saint François-Xavier*» (!)[89].

En inglés. Henry James Coleridge (1822-1893), anglicano convertido al catolicismo en la estela del Cardenal Newman, ingresó en la Compañía de Jesús en 1857[90]. Publicó en 1872 *The Life and Letters of St. Francis Xavier*, que ha gozado de muchas reediciones[91]. No se trata de dos obras distintas, la vida y las cartas, sino de una biografía formada principalmente por las cartas, integradas en el texto, para que el santo cuente su vida por sí mismo. Traduce las cartas de la edición latina de Menchaca (ver I, p. X). Entre los apéndices incluye la instrucción del santo (I, p. 306-318), bajo el título *Daily Exercice of a Christian. To souls desirous of eternal salvation*, a la que antepone la explicación de Poussines y Filippucci. Cuando llega la poesía de Poussines, introduce un excurso de dos páginas (p. 315-316), en el que, inspirado en Menchaca, reproduce primero el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, llamándolo *rhythm*, después la versión latina común *O Deus, ego amo Te*, y a continuación la traducción clásica en inglés —dice— del *rhythm*, que es la de John Dryden (1631-1700), también convertido al catolicismo: *O God, Thou art the object of my love / Not for the hopes of endless joys above*. Al decir *rhythm*, ¿está pensando que es una traducción del Soneto?, pues es claramente una traducción del himno latino *O Deus*. Por último reproduce el *Ut te colam*, para mostrar que la última parte de la poesía es muy diferente (ya noté su verbosidad) frente a las versiones española y latina, atribuyendo esa diferencia al texto portugués que se encontró Filippucci. Pero lo que nos importa es comprobar una vez más que la instrucción de San Francisco Javier difundía el *No me mueve, mi Dios, para quererte* como una obra documentada del santo apóstol.

---

[89] FRANCIOSI 1876, p. 345-347. Cursivas, añadidas.

[90] Sobre él, *Cath. Enc.*, IV, p. 97-98 (por John Gerard); *DHGE*, XIII, p. 236-237 (por A. De Bil); *Dicc. Hist. C.J.*, I, p. 853 (por Philip Caraman S.J.).

[91] *The Life and Letters of St. Francis Xavier*, 2 vols. (London, Burns ad Oates, 1872). Reeditado al menos en 1876, 1881, 1886, 1890, 1902, 1935, 1997. He revisado la «New Edition» de London 1886, y la instrucción javeriana está en el mismo tomo y páginas que en la primera.

La giornata cristiana e santa

En la carta con la que el P. Filippucci envía al P. Poussines en 1662 los textos que había encontrado en la India de San Francisco Javier, le dice que, además de traducir al latín la instrucción en su edición del epistolario, conviene traducirla también al italiano en un librito aparte, y que él está gestionando que se imprima en Portugal en portugués, que es la lengua en que la escribió el santo:

> «Credo che questa Istruttione là sarà molto accetta, e oltre il tradurla in latino, sarà necessario di tradurla in italiano per *istamparla in librettino particolare*, che mi pare che sarà desiderato da molti. Procuro di farla stampare in Portogallo, nella lingua portughesa, in quale il Santo la fece».[92]

También envió una copia desde Macao al P. Cellesi en 1666, para que la imprimiera en Roma[93]. Este deseo del P. Filippucci se realizó, sobre todo en Italia, generalmente bajo el nombre de *La giornata cristiana e santa*, título que pasó al español y al francés[94]. Esta difusión especial se explica por el aprecio que mostraron sus traductores. El P. Franciosi decía al presentarla, tras transcribir la carta a Barzeo:

> «No creemos que sea posible encontrar, dentro de este género, algo más completo, más sucinto, más sólido, más piadoso, más eficaz, en una palabra, más acabado; y tenemos la firme confianza de que todos los que quieran servirse de este texto, por el bien de su alma, no nos desmentirán».[95]

Esta estima se remonta al mismo San Francisco Javier, como se puede ver en su carta al P. Barzeo, donde encarece el provecho que se puede hacer con este texto a las almas en el confesionario, «porque es una regla muy buena», dice[96].

---

[92] *Epp. Xav.*, II, p. 552.

[93] *Epp. Xav.*, I, p. 444: «Etiam P. Iacobo Cellesi Filippuccius apographum textûs Romam misit, ut ei 28 Octobris 1666 e Macao scribit: "Mandai a V. R. un Manuale composto dal Santo Apostolo di varie divozioni per farlo stampare"». Este otro manuscrito de la instrucción no se conserva.

[94] Las ediciones separadas de la instrucción, en *Epp.Xav.*, I, p. 445-446. Las que menciona Sommervogel (no son todas, pero es instructivo verlas) están en III, col. 312; VII, cols. 491-492; VIII, cols. 1332, 1333; IX, col. 1087. Aunque se equivoca en la atribución al P. Salvatori, que le corrige Uriarte 1904, I, p. 250 (n. 777), p. 379 (n. 1115), p. 380 (n. 1119).

[95] Traducido de Franciosi 1883, p. 91.

[96] *Epp. Xav.*, II, p. 94: «Esta Ordem e regimento dareis aos que confessardes em penitencia de

Antecedente de *La Giornata*. La instrucción de San Francisco Javier tuvo una primera edición en italiano, diferente de la que quedaría normalizada y con otro título.

Permítaseme antes de seguir, porque es aclaratorio, decir algo personal sobre el hispanista norteamericano John V. Falconieri (1920-2009). Hacia 1966 se interesó por el Soneto y se puso a recorrer las grandes bibliotecas de Italia buscando manuscritos que lo tuvieran. Hasta entonces se conocían ocho manuscritos y él encontró otros ocho. En el Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas, celebrado en Salamanca en 1971, dio a conocer sus resultados en una ponencia de gran valor que se publicó en 1982[97]. Tras leerla, me puse en contacto con él, y su respuesta fue mandarme espontánea y generosamente sus fotografías de los manuscritos y toda la información que poseía, que era muy superior a la publicada en su ponencia. Siguió una correspondencia ininterrumpida, llena de generosidad por su parte, con dos encuentros en Granada, hasta su muerte en Denver, Colorado, el 15 de enero de 2009.

Pues bien, en una carta me da cuenta de la que sería la primera edición en folleto de la instrucción, con este título:

> *Istruzione per vivere ogni dì cristianamente... con altri esercizi spirituali. Composta dall'apostolo dell'Indie San Francesco Saverio... da un divoto sacertote.* (Forlì, Achille Marozzi, 1773).

Añade: «Yo tenía el microfilm de este libreto pero lo he perdido desgraciadamente». Y en otra carta: «Al pie de la ficha puse en inglés una notita: "Yo tengo el microfilm"». La obra no estaba en la Biblioteca Comunale de Forlì, que consta de unos 300.000 volúmenes y 147 incunables. No aparecía por ninguna parte. En cualquier caso, la información de Falconieri parecía totalmente fiable. El título, sin poner *Giornata*, era una garantía de que no se confundió con otra edición de ese título. El pie de imprenta era correcto: en el Catálogo Colectivo de Italia aparecen bastantes obras «In Forlì, nella stamperia di Achille Marozzi imp. vescovile».

Por fin apareció un ejemplar en la gran Biblioteca Comunale dell' Archiginnasio de Bolonia. El largo texto de la portada dice:

---

seus pecados por certo tempo, e depois lhes ficará em costume; porque hé muito bom regimento e achão-se muito bem con elle [os penitentes]»; *Mon. Xav.*, I, p. 865, y en p. 876. Es decir, «A los que confeséis les daréis este orden y reglamento, en penitencia de sus pecados, durante algún tiempo, y después se les quedará como costumbre; porque es un reglamento (una regla) muy bueno y les va muy bien con él a los penitentes». También en *Cartas Javier 1996*, p. 309.

[97] FALCONIERI 1982. Está digitalizada en el Centro Virtual Cervantes.

Istruzione Per vivere ogni dì Cristianamente Composta dall' Apostolo dell' Indie S. Francesco Saverio con altri esercizj spirituali, Da praticarsi in ciascun Venerdì dell' anno, affine d' impetrare per il merito delle cinque Piaghe santissime di Gesù una particolare assistenza nel punto di nostra morte. Se aggiugne nel fine un modo pratico per ascoltare divotamente la S. Messa, ed i saluti a' sacri cuori di Gesù, Maria, e Giuseppe, e il pianto del Peccatore per ciascun giorno della settimana, ed altre varie Divozioni. Proposto tutto per il bene spirituale dell' Anime da un divoto sacerdote. In Forlì per Achille Marozzi. Con lic. de' Superiori. (1773). 64 págs.

¿Quién es el «divoto sacerdote» autor de esta edición? No se dice, pero verosímilmente es un jesuita por editar a San Francisco Javier, y puede ser un jesuita español de los desterrados en Italia, como veremos en la siguiente edición. Hay que notar varias cosas: 1) El título no es el común de *La giornata*. 2) Esta edición no tiene nada que ver con las siguientes. 3) Las que vendrán tienen todas el mismo texto. Esta empieza así: «Il vero Cristiano, più di fatti, che di nome…». Las siguientes, desde 1788: «Un Cristiano, che oltre il vano vocabolo del nome, procura di mostrarse tale co' fatti…». Tampoco es una reimpresión de la traducción de Patrignani en 1716, que empieza con estas palabras: «Il Cristiano, il quale con sode operazioni proccura di mostrarsi tale, quale il suo nome l'esige…». 4) No tiene prefacio. 5) La traducción del himno *Ut te colam* es distinta.

El himno consta de cinco estrofas de seis versos: los cinco primeros, octosílabos, y el sexto, endecasílabo, a modo de estribillo. Está en las p. 19-20. Veámoslo.

Ad amarti, o Re sovrano,
Non mi move il fulminante
Gran rigor della tua mano,
Ne il saper, che sei Tonante;
Ch' il mio Amor, amor sol' è.
Se t' amo, Gesù mio, t' amo per te.
Non mi spronano i martori
Ad amarti, o Bene eterno;
Non mi sforzano gli ardori
Ch' an le vampe dell' Inferno;
Ch' il timor no val per me.
Se t' amo, Gesù mio, t' amo per te.

Tu, l'amor sei di quest'alma
Che in te sol ferma il desio;
Fra le piaghe di tua salma,
Brama vivere il cor mio,
E non vuol altra mercè.
Se t'amo, Gesù mio, t'amo per te.
Cessin pur, cessin le pene
D'immortali aspri tormenti;
Manchi ancor, manchi la speme
Di celesti alti contenti.
Ch'in te sol posa mia fe.
Se t'amo, Gesù mio, t'amo per te.
T'amerò mio caro Amore
A rigor d'ogni costanza,
Ne dará questo mio core
Luogo a tema; ha la speranza,
Perché tutto tuo si fe;
E morir, ed amar vuol sol per te.

Lo primero que se advierte es que la traducción es muy libre y más larga. Aunque traduce sin duda el *Ut te colam*, como se ve claramente en las primeras estrofas. No me consta que esta versión poética haya tenido difusión en Italia.

***La Giornata* estandarizada.** Desde 1788 se empezó a publicar la instrucción de San Francisco Javier en un formato normalizado. Primero, por el título: *La giornata cristiana e santa*. Segundo, porque la traducción es siempre la misma (con mínimas variaciones). Tercero, porque suele tener un prólogo. Cuarto, porque la traducción del himno *Ut te colam* es (con una excepción) la de Patrignani, que ya conocemos: *Ad amarti, ò mio Signore, / Non mi muove, no, il terrore*. En cuanto al prólogo, hay dos versiones, la de las dos primeras ediciones de 1788 y 1791 y las siguientes. Véase lo que se dice a propósito de ello sobre la edición de 1788.

El P. Roque Menchaca en su epistolario javeriano de 1795 dio a conocer esta primera edición de la instrucción del santo con el título definitivo de *La giornata cristiana e santa*, en Venecia 1788:

> «Como no sabía ni dónde ni cuando se publicó la versión italiana de la carta undécima del libro 2 [o sea, la *Regla de vida cristiana*, que corresponde a esa carta en su edición], informo al lector de que salió a la luz en Venecia el año 1788 con el acertado título

> de *La giornata Cristiana, e Santa*. Le precede un breve prefacio muy adecuado del editor, que era el P. Luis Lasarte, como me advirtió un amigo suyo».[98]

Se nos dice que el «editor», además de prologuista, fue el P. Luis Lasarte, que nació el 12 de junio de 1712 en Navalcarnero, ingresó en la Compañía de Jesús el 14 de octubre de 1726 y era profeso de cuatro votos[99]. Expulsado de España en 1767 por Carlos III, pasó el resto de su vida en Italia. Se desconocen el lugar y el año de su muerte a causa de la supresión de la Compañía en aquellos años.

Sommervogel atribuye la edición de *La giornata* al P. Filippo Maria Salvatori (1740-1824)[100]. Sommervogel no da ninguna explicación, y se funda seguramente en que la instrucción está añadida en italiano al final del compendio de la vida de San Francisco Javier del P. Massei, que publicó el P. Salvatori en 1793 y 1802, y que vamos a ver. Pero esto no es una razón suficiente, como le dice el P. Uriarte, y se desvanece con la frase de Menchaca, que Sommervogel no conocía y que el P. Uriarte le aduce para refutarle[101]. Además, el argumento de la edición previa de 1788 se refuerza con otra edición también anterior a la de Salvatori de 1793, y es *La giornata* de Venecia de 1791, que no conoce Sommervogel.

En cuanto al traductor (del latín de Poussines) del texto de *La giornata* (texto que se repetirá en todas las ediciones), pudo ser un italiano, pero no hay que descartar que fuera el mismo P. Lasarte, que llevaba veintiún años en Italia. No es la traducción del P. Patrignani, pues su versión al italiano de la instrucción javeriana, publicada en su epistolario de Venecia en 1716, es distinta que la de *La giornata*, como hemos visto. La de *La giornata* parece mejor. Aunque su traductor o editor sí conocía la edición de 1716, porque la versión al italiano de la poesía que aparece en *La giornata* es la misma del P. Patrignani: *Ad amarti, ò mio Signore, / Non mi muove, no, il terrore*. Solo una de las ediciones de *La giornata* tendrá otra poesía distinta.

---

[98] El texto está en los *prolegomena* de la edición de Menchaca de 1795, I, p. CXXXIX: «Quoniam loco et tempore ignota mihi fuit Italica versio Epistolae undecimae libri 2, lectorem hic moneo, eam Venetiis anno 1788 in lucem prodiisse cum idonea epigraphe: *La giornata Cristiana, e Santa*. Praemittitur ab editore brevis et aptissima praefatio: nomen illi Aloysius Lasarte, ut me amicus ejus admonuit».

[99] *Catalogus Collegii Imperialis Matritensis Societatis Jesu, anni 1764*, p. 12, núm. 23.

[100] Primero, en su libro de obras anónimas y seudónimas: Sommervogel 1884, col. 348; lo que repite después en su bibliografía general: Sommervogel, VII (1896), col. 491; IX (1900), col. 1087.

[101] Uriarte 1904, I, p. 250 (n. 777), p. 379 (n. 1115), p. 380 (n. 1119).

La edición de Venecia 1788, mencionada por Menchaca, existe. Se encuentra en la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (el ejemplar procede de la Casa Profesa de los jesuitas en la misma Urbe) con este título literal:

> *La giornata cristiana e santa proposta a suoi penitenti da S. Francesco Saverio apostolo dell' Indie come si legge Nell' ultime sue Epistole date alle stampe al libro secondo Epistola seconda*. En el colofón: *In Venezia 1788. Con licenza de' Superiori*. 24 págs.

Aquí tenemos la primera mención de *La giornata* con su título definitivo. La ciudad y el año coinciden con los del ejemplar que conoció Menchaca. La referencia al Libro II, Epistola II, nos indica que esta *Giornata* está sacada de la edición de Poussiness (y no de la de Menchaca, cuya numeración es distinta).

El folleto no tiene una portada convencional, sino que contiene el título transcrito en la mitad superior de la primera página, para seguir, tras una línea horizontal, un largo prólogo *Al lettore* (p. 1-6). Este prólogo es distinto del de las ediciones posteriores a la de 1791. Comienza así: «*Divinorum omnium divinissimum est cooperari Deo in salutem animarum* è celebre detto del divino Areopagita», «Lo más divino de todas las cosas divinas es cooperar con Dios en la salvación de las almas». El celo por la salvación de las almas —dice— es una imitación, aunque infinitamente lejana, de la inefable caridad que llevó al Verbo Divino del seno del Padre a tomar carne y a ofrecer su sangre por la salvación eterna del género humano. A este honor divino fueron llamados los apóstoles y todos los pastores de la Iglesia, a los que hizo pescadores de hombres, asegurándoles que la conversión de un solo pecador llena todo el cielo de fiesta y gozo. La colaboración con Dios en la salvación de las almas también se puede realizar escribiendo, traduciendo, editando y divulgando libros espirituales. Y por eso —dice el prologuista— publico en italiano este librito, pequeño pero excelente, avalado por el celo de aquel gran apóstol de las Indias San Francisco Javier. Tales son las ideas esenciales de la primera parte de este prólogo, lleno de ardor apostólico, del P. Lasarte. El hecho de que le dedique unas líneas al jesuita español Luis de la Puente, confirma la condición española de su autor.

La segunda parte del prólogo se compone de los párrafos de la carta de 1549 de Javier a Barzeo, que ya conocemos, en los que el santo le recomienda y encarece la bondad de este ejercicio diario. Esta segunda parte es la que, con otro comienzo y otro final, formará el prólogo habitual de las ediciones posteriores de *La giornata*, concluyendo así: «No os hace falta más para concebir el valor de esta obrita y para excitaros a practicar este devoto ejercicio.

Aprovechadlo, pues, y, viviendo así como buen cristiano, viviréis felices»[102]. Desde entonces el nuevo prólogo se titulará *Al pio lettore*.

Observemos que el título de la obra afirma que el santo proponía la instrucción a sus penitentes, lo que sin duda se ha sacado de la recomendación de Javier al P. Barzeo de que diera la instrucción como penitencia a los que se confesaban, con el fin de que se acostumbraran a practicarla en la vida diaria.

A continuación viene el texto de San Francisco Javier con una nueva traducción, que será la misma de todas la ediciones de *La giornata* («Un Cristiano, che oltre il vano vocabolo del nome, procura di mostrarse tale co' fatti…») Y la versión del himno tomada de Patrignani (p. 21-22), que también será común en adelante.

La segunda edición de esta obra será la de Venecia 1791, y es igual a la del P. Lasarte de 1788. Veamos todas las ediciones localizadas, con el nombre de las bibliotecas que enviaron una fotocopia, al menos parcial, de ellas.

1791, Venecia. Está en Faenza, en la Biblioteca Comunale Manfrediana: *La giornata cristiana e santa Proposta a' suoi Penitenti da S. Francesco Saverio Apostolo dell' Indie, Come si legge nell' ultime sue Epistole date alle Stampe al Libro II. Epistola II. Con alcune Aggiunte utilissime. In Venezia 1792. Presso Sebastiano Valle. Con Licenze de' Superiori*. Como vemos, el título es el mismo de 1788, título que es algo singular y que no se repetirá posteriormente, lo que confirma la identidad de las dos ediciones. Pero esta edición de 1791 sí tiene una verdadera portada y se ha convertido en un libro de 192 páginas (12 cm.), porque, como se dice en el titulo, tiene anejos utilísimos. Empieza con el prólogo *Al lettore*, y siguen el texto común con la poesía de Patrignani (p. 34).

1793, Roma. El P. Giuseppe Massei (1626-1698) publicó en 1681 una vida de San Francisco Javier[103] que gozó de muchas reediciones. De ella el P. Filippo Maria Salvatori (1740-1824) escribió un compendio[104] sin poner su nombre sino solamente «tratto (sacado) della vita scrittane dal P. Giuseppe Massei», por lo que algunas bibliotecas se lo asignan a este último, no así los bibliógrafos, como en el recién citado Sommervogel. En la edición de la vida del santo de 1793[105] se incluye tras «Il fine» (p. 104) la instrucción javeria-

[102] «Non vi vuole di più, per concepire il pregio di questa Operetta, e per eccitarvi a praticare questo divoto Esercizio. Profittatene dunque, e vivendo così da buon cristiano, viverete felice».

[103] Sommervogel, V, cols. 705-706.

[104] Ib., VII, cols. 491-492 (Salvatori); V, col. 706 (Massei). Sommervogel incluye en el t. VII (sobre Salvatori) las ediciones que conoce de *La giornata*, porque, como vimos, se la atribuye erróneamente

[105] *Compendio della vita di S. Francesco Saverio della Compagnia di Gesù tratto dalla vita scrittane dal P. Giuseppe Massei della stessa Compagnia. Roma MDCCXCIII. Per Michele*

na con portada propia: *La giornata cristiana e santa Operetta composta dal grande Apostolo delle Indie S. Francesco Saverio della Compagnia di Gesù. In Roma MDCCXCIII. Per Michele Puccinelli a Tor Sanguigna* (16 p.). Se encuentra en bastantes bibliotecas, como en la de la Curia de la Compañía de Jesús en Roma, en la de la Universidad Gregoriana y en la Biblioteca Apostólica Vaticana. El hecho de que *La giornata* tenga portada y paginación propias sugiere que se pudo difundir independientemente, aunque no consta. La traducción del himno hecha por Patrignani está en la p. 15. Precede al texto el nuevo prólogo *Al pio lettore* con la carta de Javier a Barzeo. Sigue un «reimprimatur», que indica que se había publicado antes. Quizás se refiere a las dos ediciones de Venecia. Pero, en cualquier caso, el «reimprimatur» nos confirma que Salvatori no fue el iniciador, sino Lasarte.

1802, Firenze. La obra anterior de 1793 se publicó también, con las tres portadas, en 1802 en Venecia, pero con distinto pie de imprenta (*Firenze 1802. Per Giuseppe Tofani e Comp*.), con distinta viñeta en la portada y distinta composición tipográfica. *La giornata*, también con portada propia y paginación independiente, tiene el mismo título que en 1793, pero con el nuevo pie de imprenta. Está, por ejemplo, en el Centre Sèvres (Facultades jesuitas) de París y en la Biblioteca Nacional de España.

1807, Roma. Esta es la única edición que conozco que, en vez ofrecer la traducción del *Ut te colam* de Patrignani, la sustituye por una traducción al italiano del mismo soneto español. Portada: *La giornata cristiana e santa Operetta composta dal grande Apostolo delle Indie S. Francesco Saverio della Compagnia de Gesù Traduzione dall'originale spagnuolo. Roma 1807. Dai torchj di Luigi Perego Salvioni*. La fotocopia procede del ejemplar de la gran Bibliothèque des Fontaines (Chantilly), de la Compañía de Jesús, que en 1998 pasó en depósito por cincuenta años a la Bibliothèque Municipale de Lyon, y allí sigue este opúsculo. Tiene el prólogo acostumbrado. Es curioso que se diga en la portada que está traducido del original español, porque se tradujo del latín de Poussines, y porque la traducción es la misma de todas las ediciones anteriores. (Quizás pensó el editor que Poussines traducía la instrucción javeriana del español, pero tampoco, pues la tradujo del portugués). Lo que sí procede del original español es el himno, que es la versión italiana del *No me mueve, mi Dios, para quererte* que publicó en 1786 el jesuita español,

Puccinelli a Tor Sanguigna. Para mayor complicación, como cada uno de los 24 capítulos tiene un grabado en cobre (*rame*), la obra tiene una preportada que dice: *Fatti più rimarchevoli della vita di S. Francesco Saverio della Comp. di Gesù espressi in rami* […] *Roma 1793* […]. También hay ediciones de solo los grabados con otro pie de imprenta.

en el exilio de la Compañía en Italia, Juan Francisco Masdeu (1744-1817)[106]. Reproduzco esta traducción, no según el original de 1786, sino tal como aparece en esta edición de *La giornata* (p. 32):

Io t'amo, o Dio. Ma non mi nasce amore
Da la espeme del ciel, che mi hai promesso:
Non pur mi move dell'inferno stesso,
A non darti disgusto, alcun timore.
Sol tu, mio Dio, mi movi amor nel core,
Mostrandoti per me sì afflitto e oppresso:
Mi move un Dio, che spinto sol da ecesso
D'amor per me, pena in un legno, e more.
T'amo, mio Dio, ma con sì forte lena,
Chè se ciel no vi fossse, ti amerei,
Ti temerei, se non vi fosse pena.
I doni tuoi per amar te non bramo:
Se nulla tu mi dessi, pur vorrei
Amarti tanto, quanto adesso t'amo.

El editor se dio cuenta de que la poesía de Poussines era el *No me mueve*, lo que afianzaba la autoría de San Francisco Javier. Además el impresor de esta edición de 1807 es el mismo de Masdeu (Salvioni).

1836, Forlì. Esta edición añade al final otra *Vita cristiana* del famoso misionero popular español Jerónimo Dutari (Pamplona 1671 - Santiago de Compostela 1717)[107]: *La giornata cristiana e santa proposta a' suoi penitenti dall' Apostolo delle Indie S. Francesco Saverio colla breve notizia della novena Che si fa ad onore del medesimo Santo nel Mese di Marzo. Si aggiunge La vita christiana E modo facile d' intraprenderla Opera del Padre Girolamo Dutari Della Compagnia di Gesù. Forli, Presso Luigi Bordandini, 1836*. Está en Biblioteca Comunale de Forlì. Tiene la acostumbrada versión italiana del *Ut te colam* en la p. 37.

[106] Juan Francisco Masdeu, [S.J.], *Poesie di ventidue autori spagnuoli del Cinquecento. Tradotte in lingua Italiana da Gianfrancesco Masdeu, barcellonese = Poesías de veinte i dos autores españoles del siglo décimo sexto. Traducidas en lengua Italiana por D. Juan Franc. de Masdeu, barcelones. Roma MDCCLXXXVI. Per Luigi Perego Salvioni Stampatore Vaticano nella Sapienza*, 2 vols. En el t. II, p. 496, está el «Soneto de S. Francisco Xavier. Acto de contricion»; y, enfrente, en la p. 497, su traducción al italiano. También reproduce esta traducción Drebitka 1899/1900, p. 24-25 nota *.

[107] Sommervogel, III, col. 312, menciona la edición italiana de Dutari con *La giornata*. El original español de Dutari dice: *Vida cristiana, o práctica fácil de entablarla con medios, y verdades fundamentales, contra ignorancias ò descuidos comunes* (Salamanca 1718). Fue muy reeditado.

1853, Napoli. Otra vez *La giornata* aparece dentro de la obra de otro autor, en este caso en la traducción de un libro del jesuita Barthélemy Baudrand (1701-1787): *Esercizi spirituali esposti dal P. Bartolomeo Baudrand della Compagnia di Gesù autore del Pensateci Bene. Napoli, Presso Giovanni Pellizzone, 1853*[108]. Está en el Centre Sèvres de París y en varias bibliotecas italianas. En el interior, con portada propia, pero sin pie de imprenta ni paginación propia, aparece *La giornata cristiana e santa proposta dal grande Apostolo delle Indie S. Francesco Saverio della Compagnia di Gesù* con la traducción de la poesía de Patrignani en la p. 132. Esta obra de Baudrand se reeditó en Nápoles en 1888, pero sin *La giornata*.

Sin año, Parma. Se encuentra en Venecia, en la Biblioteca San Francesco della Vigna: *La giornata cristiana e santa proposta a' suoi penitenti dall' Apostolo delle Indie S. Francesco Saverio della Compagnia di Gesù e vi si aggiunge la breve notizia della novena che si fa ad onore del medesimo nel mese di marzo. Parma Dalla Stamperia Carmignani.* Carece de año, en las p. 25-26 está la traducción del himno de Patrignani.

Sin año, sin lugar. Este minúsculo folleto se encuentra en Altamura en la Biblioteca de la diócesis de Altamura-Gravina-Acquaviva delle Fonti, que me mandó una fotocopia completa[109]. Título: *La giornata cristiana e santa proposta dal grande apostolo delle Indie S. Francesco Saverio della Compagnia di Gesù*. Esta edición sin lugar, sin año, sin pie de imprenta, tiene una portada que es enteramente una imitación de la que se encuentra en el interior de la obra de Baudrand de 1853. Copia su negrita en el título, y la letra hueca en «S. Francesco Saverio», el título es el mismo, el filete está imitado, carece, como la otra, de pie de imprenta. Está claro que una edición ha copiado a la otra, pero no es una separata, porque el tipo de letra es distinto, aunque lo imite en todo, y porque aquí tiene paginación propia (22 págs. más la de índice), mientras que en Baudrand sigue la paginación de la obra en la que está inserta. Contiene el mismo prólogo *Al pio lettore* con la carta a Barzeo, y la poesía de Patrignani está en la p. 20.

[108] En la cubierta se nombran a veces las dos obras juntas: *Esercizi spirituali esposti dal P. Bartolomeo Baudrand e La giornata cristiana e santa proposta dal Apostolo delle Indie S. Francesco Saverio della Compagnia di Gesù* (Collezione di buoni libri a favore della verità e della virtù, vol. XLIII). Y así es como lo cita SOMMERVOGEL, VII, col. 491.

[109] Con la autorización de la Oficina de los Bienes Culturales de Altamura (BA), Italia.

El día cristiano y santo

España seguirá los pasos de Italia, publicando la instrucción con el nombre de *El día cristiano y santo*, aunque la primera vez, publicada en Italia en la temprana fecha de 1798, está abreviada y con *Jornada* como título. A partir de la siguiente edición se titulará *El día cristiano*, y la traducción de la instrucción será siempre la misma. No sabemos a quién se debe. Suele empezar con el mismo prólogo de *La giornata* con la carta de Javier a Barzeo. Y la poesía de Poussines será sustituida siempre por el *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Es natural que los españoles lo detectaran espontáneamente.

1798, Roma. El jesuita argentino Gaspar Juárez (1731-1804)[110] sufrió la penosa expulsión de América a Italia decretada por Carlos III y la supresión de la Compañía de Jesús, pero se reincorporó a la Compañía de la Rusia Blanca. En Italia destacó como botánico e inició en el Vaticano un Jardín Botánico de plantas americanas. En 1798 publicó una *Vida iconologica del Apostol de las Indias S. Francisco Xavier de la Compañia de Jesus por Gaspar Xuarez M. A. Roma MDCCXCVIII. En la imprenta de Miguel Puccineli*, obra que ha sido reeditada recientemente[111]. Se trata de una traducción retocada, con las láminas, del *Compendio della vita di S. Francesco Saverio della Compagnia di Gesù*, que publicó en 1793 el P. Salvatori, y que ya conocemos porque incluía *La giornata*. Igual que Salvatori, el P. Juárez añadió al final la instrucción javeriana, manteniendo la palabra «jornada»: *La cristiana, y santa jornada compuesta, y propuesta por S. Francisco Xavier*[112]. Aunque está muy abreviada y sin la poesía, merece recordarse por ser un testimonio tan antiguo en español. Recordemos que la edición de Salvatori es solo cinco años anterior, y que las siguientes ediciones italianas de *La giornata* son posteriores a la de Juárez.

1832, Madrid. Está en la Biblioteca de esta Facultad de Teología de Granada y digitalizado en Internet: *El día cristiano y santo, obrita compuesta por el grande Apóstol de las Indias S. Francisco Javier, de la Compañía de Jesús. Madrid: marzo de 1832. Imprenta de Moreno* (10 cm., 36 págs.)[113]. Es interesante por la fecha. Los jesuitas, expulsados por Carlos III en 1767, volvieron a España en 1815, pero fueron expulsados de nuevo en 1820. La segunda restauración duró de 1823 a 1833. Después hubo otras dos supresiones en

[110] Sobre él, *Dicc. Hist. C.J.*, III, p. 2161 (por Javier Baptista S.J. y Clemens J. McNaspy, S.J.); Sommervogel, VIII, cols. 1355-1356.

[111] Por María Gabriela Torres Olleta: Juárez 2004.

[112] En p. 101-104 del original de 1798; en p. 217-219 en la reedición de 2004.

[113] Sommervogel, VIII, col. 1332; Uriarte 1904, I, p. 250 (n. 777).

España durante el siglo XIX. Pero a esa segunda restauración, con la Compañía en precario pero animosa apostólicamente, pertenece esta edición de *El día cristiano y santo*. Probablemente es la primera edición en español, cuya traducción será copiada en las siguientes. Empieza con el prólogo habitual italiano *Al piadoso Lector*. Lo importante, como se ha dicho, es que, en lugar de traducir el himno latino de Poussines, reproduce el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, realzado en versalitas (p. 32).

1834, Cuenca. Envió las fotocopias la Biblioteca Pública de Cuenca, y después se puso en Internet en la Biblioteca Digital de Castilla La Mancha. El título de la portada es el mismo de la edición de 1832, aun tipográficamente, pero en la cubierta se cambia el orden de los adjetivos: *El día santo y cristiano por San Francisco Javier*. Varía el pie de imprenta: *Cuenca: Oficina de Feijoo, 1834* (10 cm., 63 págs.). *El día cristiano y santo* termina en la p. 41 y le siguen unos cánticos y poesías piadosas, como la de la p. 42: «Letrilla que cantan a la Virgen nuestra Señora los Estudiantes de los Colegios de la Compañía de Jesús». El *No me mueve*, también en versalitas, está en las p. 36-37.

1854, 1877, Teodoro de Almeida. Una de las obras más reeditadas del fecundo filósofo y escritor oratoriano portugués Teodoro de Almeida (1722-1804) se titula *Tesoro de paciencia*. En las ediciones parisinas de 1854 y 1877 incluyeron los editores *El día cristiano y santo*[114]. Solo están localizadas en la Biblioteca Nacional de Francia: *Tesoro de paciencia ó consuelo del alma atribulada en la meditación de las penas del Salvador Por el P. Teodoro de Almeida aumentado con El día cristiano y santo Por S. Francisco Xavier de la compañía* [sic] *de Jesus. París Libreria de Rosa y Bouret. 1854*. La de 1877 es una coedición de *París, Librería de C. Bouret* y *México, Librería de C. Bouret*. Las dos ediciones parecen idénticas, o distintas emisiones de una misma edición, según las muestras parciales recibidas en fotocopia de París. Ambas titulan el tratado en el interior con los adjetivos invertidos: *El día santo y cristiano*. La traducción de la instrucción javeriana es la misma de las anteriores ediciones españolas. El *No me mueve, mi Dios, para quererte* está en la p. 251[115].

1886, Lasquíbar. En el voluminoso libro de piedad sobre San Francisco Javier del P. José María Lasquíbar (1848-1896)[116] no podía faltar *El día*

[114] Schurhammer en *Epp. Xav.*, I, p. 446. Ediciones que citaba SOMMERVOGEL, VIII, col. 1332, pero poniendo erróneamente 1834 en lugar de 1854.

[115] Hay otras dos ediciones parisinas del *Tesoro de paciencia*, pero que no mencionan en la portada *El día cristiano y santo* y son de otras editoriales: *En la Imprenta de Pillet Ainé, 1839* y *Librería de Garnier Hermanos, 1867*. Se podrían examinar para ver si lo tienen en su interior.

[116] LASQUÍBAR 1886 (716 págs.).

cristiano y santo. Obrita compuesta por el mismo Apóstol de las Indias San Francisco Javier (p. 253-270). Contiene el prólogo de las ediciones italianas y el himno de Poussines es sustituido por el *No me mueve*[117].

1924, Anselmo López[118]. Estamos en el siglo XX, lo que supone un cambio radical, pues, como hemos visto de pasada y lo analizaremos con más detalle, en 1900 se publicó la primera edición crítica de la instrucción[119], ya sin el Soneto. Por eso esta edición de 1924 (un folleto minúsculo, que está en esta Facultad de Teología de Granada) no será una continuación de las anteriores, abandonará lo de la *Jornada* y tendrá otro título, copiado del original: *Piadoso Régimen de San Francisco Xavier*, por el P. Anselmo López, S.J. (Málaga, Imp. Baca Carreras, 1924). Tampoco tiene ninguna poesía, pues sigue el texto crítico de *Monumenta Xaveriana*, que no tiene el Soneto por faltar en el original javeriano. Pero, curiosamente, en el comentario que sigue a la instrucción se incluyen unos *Afectos amorosos de San Francisco Javier*, que no son sino la traducción en prosa de la poesía de Poussines: «Para serviros, Dios mío, no me mueve el terror de vuestra mano arrojando rayos, ni el horror del fuego del infierno ardiendo eternamente; Tu me mueves, Dios mío, por ti mismo […]» (p. 43). Y a continuación, unos *Afectos parecidos, del mismo Santo*, que son la traducción en prosa de la otra versión hímnica latina *O Deus, ego amo te*: «¡Oh Dios mío! Yo os amo; y no os amo, porque me salvéis, o porque castigueis con fuego eterno, a los que no os aman […]» (p. 44).

La journée sainte et chrétienne

También llegó a Francia *La giornata*. Ya vimos que apareció dentro de las obras de Faivre (1828, 1838) y de Franciosi (1883) con el título de *La journée*. Pero también se publicó como folleto suelto, al menos en la siguiente edición.

1874, París. Está en la Biblioteca Nacional de París: *La journée sainte et chrétienne proposée Par le grand Apôtre de Indes Saint François Xavier de la Compagnie de Jésus. Traduit de l'italien. Paris, Ch. Douniol* (1874). Se dice que está traducida del italiano, por lo que no depende de las traducciones francesas de la instrucción de Faivre y de Pagès, ya vistas antes Además el texto es distinto. En las p. 46-48 viene una traducción del himno, en prosa, bajo este título: *Protestation d'Amour*, y con este comienzo: «O mon Seigneur, ce n'est

[117] Ib., ver p. 268 y 208.

[118] El P. Anselmo López de Sosoaga (1867-1948) estaba en 1924 en la comunidad de Málaga cuando publicó allí el folleto. Nació en Lapidana (Álava) y murió en Granada.

[119] *Mon. Xav.*, I, p. 819-828.

pas l'effroi de votre bras toutpuissant, ce ne sont pas même les ardeurs du feu de l'enfer qu'endureront éternellement les damnés, qui m'excitent à vous aimer».

Con esta obra se ha terminado el desarrollo histórico de la instrucción javeriana con la poesía derivada del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, que confirmaba y mantenía a San Francisco Javier como su autor. Con el cambio de siglo empezará una nueva etapa.

La *Regla de vida cristiana* despojada del Soneto. Algunas censuras

Hemos visto cómo la *Regla de vida cristiana* difundió durante más de un siglo el *No me mueve, mi Dios, para quererte* como un texto de San Francisco Javier. Pero tenía su punto débil para el que conociera el *Indiculus exegeticus* de Poussines. La poesía (y, por tanto, el Soneto) no estaba en el original de la instrucción javeriana. Y lo que añadió Filippucci, según el *Indiculus*, eran unos versos sencillos en portugués sobre el puro amor a Dios. Algunos autores antiguos, conocedores del *Indiculus*, pusieron en duda de pasada la legitimidad de la poesía de Poussines, pero vengamos a dos críticos modernos que lo han tratado por extenso.

Aunque antes de seguir hemos de tener claro si Filippucci hizo mal en añadir el Soneto, lo que los críticos modernos desaprobarían de no conocer el contexto. Sabemos que el manuscrito de Filippucci contiene algunas oraciones que no están en el texto base que se usan en las ediciones críticas (que veremos) de la instrucción, pero que algunas de esas oraciones añadidas han sido aceptadas en la edición del mismo P. Schurhammer, porque pueden proceder del mismo Javier, según su ilustre editor[120]. Por ejemplo, los actos de esperanza y caridad, que pone en primer lugar entre los *Additamenta*. En total, las oraciones añadidas por Filippucci son siete y las aceptadas son cuatro[121]. Tres oraciones no las aceptó Schurhammer, porque había averiguado que no eran suyas[122]. Pero entre las no aceptadas hay oraciones que tradicionalmente

[120] *Epp. Xav.*, I, p. 442: «Fortasse Xaverius ipse formam primaevam mutavit et auxit. Idem post eius mortem accidisse putaverim».

[121] En *Epp. Xav.*, I, p. 445, arriba, al final de la Forma III, están los siete textos añadidos por Filippucci (3a, 3b, 6a, 23a, 23b, 27a, 30a) (también en el cuadro sinóptico, columna de Filippucci, de la p. 443). Y en la p. 447 (VII), los cuatro añadidos (*additamenta*) que admite Schurhammer (3a, 3b, 6a, 23a; además del 13a del codex Macaensis). Además, con sus números y con sus textos se pueden leer en la parte final de su edición crítica: p. 457-460.

[122] De los añadidos de Filippucci de la p. 445, los tres textos no aceptados son el 23b (la oración a las cinco llagas), el 27a (oración por la conversión de los paganos) y el 30a (acto de amor a Dios en verso). Véanse los estudios de Schurhammer sobre los textos espúreos del

se han considerado del santo, como la oración a las cinco llagas, y una que incluso se sigue rezando hoy en estampas y libros de devoción bajo el nombre del gran apóstol, la oración por la conversión de los infieles[123], frecuentemente añadida en la Novena de la Gracia. Y, por fin, el *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Las tres, con las cuatro oraciones aceptadas, están en el manuscrito de Filippucci. Si Filippucci, siguiendo una tradición consolidada, creyó que eran del santo («gli ho aggiunto alcune orationi fatte dal Santo Apostolo e ritrovate in varie parti»[124]), era legítimo que las incluyera. En cuanto al Soneto, hacía más de un siglo que libros y manuscritos lo atribuían a Javier[125]. Unos textos, cuatro, resultaron ciertos (los que están en los *Additamenta* de Schurhammer), y otros tres no, pero Filippucci no podía distinguirlos y obró correctamente.

Vengamos a los críticos. El ilustre hispanista francés Raymond Foulché-Delbosc (1864-1929) publicó en el ocaso del siglo XIX un importante artículo sobre los cuatro candidatos principales a la paternidad del Soneto, el franciscano fray Pedro de los Reyes, Santa Teresa de Jesús, San Francisco Javier y San Ignacio de Loyola[126]. En él defiende la inconsistencia de las cuatro atribuciones y supuso un punto de no retorno respecto a esta cuestión, que en el siglo XIX se estaba debatiendo ardorosamente.

Lo que nos interesa ahora es la asignación javeriana. Su descalificación acierta en lo esencial, aunque se equivoca en los detalles, pues entonces no tenía la información sobre el Soneto de la que gozamos un siglo después. Vengamos a lo esencial de su argumentación.

Foulché-Delbosc llega a dudar de que existiera la instrucción javeriana, por haber aparecido más de cien años después de la muerte de San Francisco Javier. No le da valor. Pero su existencia es segura, pues existen varias copias de ella y la editan en portugués las ediciones críticas, como vamos a ver. También duda de la existencia de la cantilena, y, en todo caso, esta estaría en portugués, por lo que no sería el Soneto en español. Y, aunque Javier hubiera traducido el *No me mueve, mi Dios, para quererte* al portugués, tampoco nos consta que el Soneto original fuera obra del santo. Concluye: «Cela doit suffire, croyons-nous, à établir la parfaite inanité, dans l'état actuel de la question,

santo, citados al principio en la nota 2.

[123] Ambas en *Mon. Xav.*, I, p. 930-931.

[124] *Epp. Xav.*, II, p. 552

[125] Véase Verd 2015.

[126] Foulché-Delbosc 1895; rectificado por él mismo en Foulché-Delbosc 1899.

de l'attribution à l'Apôtre des Indes»[127]. Su artículo tiene incorrecciones[128], pero expone los puntos débiles de la atribución del Soneto a San Francisco Javier a partir de la *Regla de vida cristiana*. Por lo demás, su refutación fue aceptada por los jesuitas[129].

En 1916 el académico mexicano Alberto María Carreño (1875-1962) publicó un volumen para demostrar —infructuosamente— que el autor del Soneto era el agustino mexicano fray Miguel de Guevara (ca. 1585-después de 1646)[130]. Primero tenía que rebatir las otras atribuciones, y, entre ellas, la de San Francisco Javier. Nos interesa lo que dice de la instrucción del santo. Primero le dedica una atención especial al artículo de Foulché-Delbosc, cuyo texto traduce ampliamente[131], para después elaborar sobre él su propia refutación[132]. Baste decir, como botón de muestra, que, según Carreño, «resulta falso que San Francisco Javier hubiera escrito aquel *diario cristiano y santo*»[133]. También afirma «que no hay indicio alguno de que [San Francisco Javier] se hubiera consagrado a la poesía»[134], aunque, como veremos, está más que demostrado que escribió versos y cantares con fines catequéticos. No hay que decir más.

Basten estas dos censuras extensas. Pues la exclusión definitiva del Soneto en la instrucción de San Francisco Javier vendría en el siglo XX con la edición crítica de las cartas y documentos del santo en sus lenguas originales.

Las ediciones críticas de la instrucción de San Francisco Javier

Veamos primero los manuscritos en que se fundan las tres ediciones críticas del siglo XX[135]. Las tres se basan en distintas copias de la *Historia dos*

[127] FOULCHÉ-DELBOSC 1895, p. 140.

[128] No vale la pena entrar en detalles, pues en VERD 2015, p. 78-81, ya se hace una exposición de su artículo con un examen de sus afirmaciones.

[129] Señalo tres obras importantes de la Compañía. La revista Analecta Bollandiana, 15 (1896) 109, lo menciona positivamente, y a ella se remite SOMMERVOGEL, VIII, col. 1336. *Mon. Xav.* I, p. 940, transcribe las palabras conclusivas de Foulché-Delbosc.

[130] Véase VERD 2014.

[131] CARREÑO 1916, p. 38-46.

[132] Ib., p. 46-59.

[133] Ib., p. 47.

[134] Ib. p. 59.

[135] Los códice utilizados de cada obra se describen en su momento. Pero una visión

religiosos da Companhia de Jesus nos reynos e provincias da India Oriental del P. Sebastião Gonçalves (1556-1619)[136], jesuita portugués y misionero en Goa, obra que había permanecido inédita hasta su publicación en 1957[137]. En 1604 le encargó su Padre Provincial al P. Gonçalves que escribiera la historia de la Compañía en la India. En 1614 terminó el primer volumen, cuyo manuscrito llegó a Lisboa en 1615. Se conserva en la Biblioteca Nacional de Lisboa, *Fundo Geral 915*[138]. En el Archivum Romanum S.I. de Roma se guarda otra copia manuscrita de la misma fecha, *Goa 37*, que parece enviada desde Goa para la censura y para la consulta de los historiadores de la Orden[139]. El tercer códice fue copiado en 1746 en Macao y llegó a Lisboa en 1747; se encuentra en Lisboa en el *Paço de Ajuda*[140]. Este tercer manuscrito solo contiene los cinco primeros libros con la vida de San Francisco Javier, pero a veces es más completo que los dos anteriores. La instrucción o *Regla* del santo se encuentra en el *Livro quinto, cap. 13* de esta *Historia*.

Por último está la copia que Filippucci envió a Poussines desde Goa en 1662, que se encuentra en el códice *Ep. Nostr. 72* del Archivum Romanum S.I., y del que se va a tratar en el apartado siguiente. El P. Lecina dice que esta copia es de poco valor[141] porque está compuesta a partir de varios ejemplares como se dice en su título, que veremos, y como explicaba Poussines en el *Indiculus*. Es cierto que este carácter compositivo le inhabilita como texto base de una edición crítica (habiendo otras copias no retocadas), pero no carece de valor.

Pues 1) dice Filippucci en el título de su copia de la instrucción: «Tudo isto se tirou de varias vidas do mesmo sancto, e *de alguns papeis antigos de letra de mão*, que se guardão no Cartorio da Caza Professa da Companhia de IESVS em Goa»[142], «se sacó de varios papeles antiguos escritos a mano del

---

de conjunto dan Schurhammer en *Epp. Xav.*, I, p. 441-447; y Wicki en Gonçalves 1957, I, p. IX-XIX.

[136] Sobre Gonçalves, *Dicc. Hist. C.J.*, II, p. 1778-1779 (por Josef Wicki, S.J.).

[137] Gonçalves 1957.

[138] Se describe en Gonçalves 1957, I, p. X-XII; *Mon. Xav.*, II, p. 1022 (cod. 19); *Epp. Xav.*, I, p. 183*-184* (n. 38).

[139] Descrito en Gonçalves 1957, I, p. XII-XVI y XVIII; *Epp. Xav.*, I, p. 158*-159* (n. 6).

[140] Descrito en Gonçalves 1957, I, p. XVI-XVIII; *Mon. Xav.*, I, p. XXIV-XXV (codex 10); *Epp. Xav.*, I, p. 183*-184* (n. 39).

[141] En *Mon. Xav.*, I, p. 819, nota 1, dice que el texto del *Codex romanus apographus*, n. 11 (es decir, la copia de Filippucci, descrita ib., p. XX-XXI: *Codex 7*, hoy *Ep. Nostr. 72*), es de poco valor histórico, «parvi quidem valoris historici».

[142] Según Schurhammer, *Epp. Xav.*, I, p. 444, n. 5; y *Mon. Xav.*, I, p. 819, nota 1.

archivo de la casa profesa de Goa». Luego tiene que tener frases originales, que completarían las ediciones críticas, todas las cuales están sacadas de un solo texto, el de la *Historia* de Gonçalves. Aunque es cierto que es muy difícil discernir qué párrafos son aprovechables, al estar mezclados; tendríamos que tener los distintos *papeis antigos* por separado. 2) Por otra parte, ya hemos visto que Filippucci tiene oraciones que, aunque faltan en la *Historia* del P. Gonçalves, las aceptó el P. Schurhammer en su edición crítica, porque pudieron ser añadidas por el mismo Javier, o, si son ajenas, fueron incorporadas primitivamente a la instrucción[143].

La primera edición crítica de la instrucción se debe al P. Mariano Lecina (1854-1934), del equipo fundador de *Monumenta Historica Societatis Iesu*, y que fue el editor el tomo I de *Monumenta Xaveriana*, publicado en fascículos entre 1899 y 1900 y luego en un volumen. Nuestra instrucción del santo es el documento 144 (I, p. 819-828), que aparece con esta inscripción, tomada de Poussines y que se había hecho tradicional, como sabemos, en las ediciones precedentes: *Animabus aeterne salutis cupidis*, «A las almas deseosas de su salvación eterna». La instrucción está tomada del códice de Lisboa *Paço de Ajuda*[144], uno de los manuscritos de la *Historia* del P. Sebastião Gonçalves. El texto de la instrucción está en portugués y no tiene la poesía que le añadieron Filippucci y Poussines[145].

La segunda edición crítica se debe al P. Schurhammer, que la publicó, junto con el P. Wicki, en 1944 en el primer volumen de las *Epistolae S. Francisci Xaverii*. Se trata del documento 66 (I, p. 441-460). Lo titula *Modus precandi et animam salvandi*. Precede a la edición del texto una detallada exposición de su historia y de las cuatro «formas» (estados) que se conservan. Reproduce el «textus antiquissimus» de la *Historia* de Sebastião Gonçalves según el códice *Goa 37* del Archivum Romanum S.I., tomando variantes de las dos copias que están en Lisboa[146], y aceptando añadidos (impresos al final del texto en letra menor) de otros manuscritos, algunos de Filippucci[147]. Si Schurhammer

[143] *Epp. Xav.*, I, p. 442: «Fortasse Xaverius ipse formam primaevam mutavit et auxit. Idem post eius mortem accidisse putaverim».

[144] *Mon. Xav.*, I, p. 819, nota 1; con la descripción del códice en p. XXIV-XXV. Es el códice III de la *Historia* de Gonçalves, según la numeración de *Epp. Xav.*, I, p. 444 («3. Gonçalves III)»), descrito por Schurhammer en p. 183*-184* (n. 39).

[145] Sin embargo el *Ut te colam* se publicó también en *Mon. Xav.*, I, p. 931-933.

[146] *Epp. Xav.*, I, p. 441-447. Los códices se describen en p. 158*-159* (Gonçalves I está en el Archivum Romanum S.I.); p. 183*-184* (Gonçalves II y III, en Lisboa).

[147] Los *additamenta* aceptados se especifican en *Epp. Xav.*, I, p. 447 (n. VII) y están incorporados en la edición del texto en las p. 457-460.

acepta los añadidos de Filippucci, está confirmando, como sabemos, lo que dice Poussines de que había varias copias en Goa y que aquel formó un texto fundiendo varias de ellas. Esta edición crítica no contiene la poesía de Poussines, pues falta en dichos manuscritos. Schurhammer ha tomado como base el códice de Roma porque cree que es el mejor[148], aunque no piensa así el P. Wicki, según dice en la edición crítica siguiente. En cualquier caso, tiene el valor de que está enriquecido con los *additamenta,* que faltan en las otras ediciones críticas.

Tercera edición crítica. Como sabemos, en 1957 por fin apareció impresa la *Historia* del P. Sebastião Gonçalves. En su capitulo correspondiente aparece la *Instruçam que o B. P. Francisco fez para bem das almas*[149] (naturalmente sin la poesía). Aunque la instrucción javeriana no se publica aparte, sino en el seno de la *Historia*, la debemos considerar otra edición crítica. Ahora bien, como ya indica en el mismo título de su edición, el P. Josef Wicki publica la *Historia* según el códice *Fondo Geral 915* de Lisboa, porque piensa que es el mejor, ya que fue examinado, corregido y completado por el propio autor[150]; y afirma que es el texto que, sin duda, debe ser tomado como fundamental, ya que representa la forma más exacta, al estar destinado a ser impreso en Portugal, por lo que fue corregido con esmero[151]. Mientras que el ejemplar del Archivum Romanum S.I. (el de Schurhammer) no es sino una copia del de Lisboa, con variantes insignificantes, de modo que no merece la pena presentarlas en el aparato crítico, ya que suelen ser errores u omisiones del copista. Mientras que la copia de *Ajuda* (la editada en *Mon. Xav.*), a pesar de sus deficiencias, ofrece complementos valiosos que llenan algunas lagunas, así como correcciones gramaticales, que el P. Wicki ha incorporado a su edición[152].

Conclusión. Las tres ediciones críticas son muy parecidas, pues parten de copias manuscritas de una misma obra, aunque el texto más exacto parece el del P. Wicki. Con todo, hay que tener en cuenta que la edición de Schurhammer (también la más accesible) está muy elaborada y que es la más completa por sus *additamenta*, que faltan en las otras. Pienso que es la edición crítica preferible.

---

[148] Ib., I, p. 159*: «Textum huius codicis, utpote meliorem duobus aliis, generatim adhibemus».

[149] Gonçalves 1957, I, p. 477-485: «Livro quinto, cap. 13».

[150] Ib., I, p. X-XI.

[151] Ib., I, p. XVIII.

[152] Ib., I, p. XVIII-XIX.

El texto de Schurhammer lo volvió a publicar en su original portugués Eduardo Javier Alonso Romo en el año 2000[153]. Y en 1953 lo tradujo al español el P. Félix Zubillaga[154].

El soneto de Filippucci en la *Regla de vida cristiana*

Llegado a la India el 13 de abril de 1661, Filippucci encontró en el archivo de la casa profesa de Goa varias cartas e instrucciones de San Francisco Javier, que hizo copiar y que envió al P. Poussines a fines de 1662[155], antes de partir a Macao a principios de 1663[156]. Entre ellas estaba la *Regla de vida cristiana*. En el códice *Ep. Nostr. 72* (antes llamado *Codex romanus apographus*)[157] del Archivum Romanum Societatis Iesu se encuentra la misma copia de la instrucción que había mandado Filippucci a Poussines (*fol. 34r-37v*)[158]. El título dice:

> «Instrucção pera bem das almas christãas com varias devotas oraçoens, composta pello glorioso Apostolo da India, S. Francisco Xavier da Companhia de IESVS. *Tudo isto se tirou de varias vidas do mesmo sancto, e de alguns papeis antigos de letra de mão, que se guardão no Cartorio da Caza Professa da Companhia de IESVS em Goa, e se poz nesta presente ordem*».[159]

Las palabras en cursiva nos confirman lo que ya sabíamos: el carácter compuesto de esta copia de la instrucción, la petición que le hizo Filippucci a Poussines para que ordenara el texto (lo que hizo) y lo que cuenta este en el *Indiculus exegeticus* sobre el proceso de su composición. Por eso, los editores de *Monumenta Xaveriana* lo consideraban de poco valor histórico, como hemos leído y ponderado, por lo que ellos y Schurhammer se basaron, como

[153] ALONSO ROMO 2000, p. 481-487.

[154] Cito por la 4.ª ed. de *Cartas Javier 1996*, p. 249-259.

[155] En concreto con su carta del 4 de noviembre de 1662 (en *Epp. Xav.*, II, p. 550-559; y de otra copia, en *Mon. Xav.*, I, p. 941-948).

[156] *Epp. Xav.*, I, p. 95*-98*.

[157] Códice sin portada; en el lomo: «Epist. S. Franc. Xav.». Está descrito en *Epp. Xav.*, I, p. 151*-157*. En realidad, los papeles del *Codex romanus apographus* (descrito en *Mon. Xav.*, I, p. XX-XXI), organizados con otros, dio lugar al códice *Ep. Nostr. 72*.

[158] Lo describe Schurhammer en *Epp. Xav.*, I, p. 444, n. 5. Véase también ib., p. 96*-98*.

[159] Según Schurhammer, ib. p. 444, n. 5; y *Mon. Xav.*, I, p. 819, nota 1.

sabemos, en otro manuscrito más fiable (la *Historia* de Gonçalves) al editar la *Regla* en 1900 y 1944.

La instrucción está en portugués, pero la poesía no está en el sitio en el que la publicó Poussines, sino al final, como un añadido[160] (*fol. 37r-37v*). Poussines fue el que le buscó un sitio en el texto y le antepuso unas líneas de introducción. Por otra parte, no se trata de unos versos de tipo popular en portugués, una cantilena, como decía Poussines, sino del mismo Soneto en español.

El soneto, pues, está en español con algún portuguesismo, pero el título está en portugués y dice así: «Acto de Amor de Deós em verso que dizem que foi feito per Saõ Francisco Xauier». Este Soneto está reproducido en *Monumenta Xaveriana*[161], pero ofrezco mi propia transcripción, más paleográfica, poniendo en negrita las variantes notables respecto al texto normalizado que conocemos.

No me mueue, Senhor, para querer te
el Cielo, que me tienes prometido:
Ne [sic] *me mueue el infierno taõ temido,*
para deixar por esso de ***quererte***

Mueues me tu, mi Dios, mueueme el uerte
Clauado en essa Cruz y escarneçido.
Mueueme el uer tu Cuerpo tam herido
Mueuen me tus afrontas [sic] *y tu muerte*

Mueues me al fin, mi Dios, de tal manera,
que sÿ no huuiera infierno, te quisiera,
Y sÿ no huuiera Cielo, yo te amara

No tienes que me dar, porq[ue] te quiera
porque sÿ quanto espero, no esperara
lo mesmo que te quiero te quisiera.

Veamos estas anomalías en impresos y manuscritos anteriores al de 1662 de Filippucci. En el primer verso se dice *Señor* en lugar del habitual *mi Dios*, pero esta es una variante bastante corriente. La primera anomalía notable se encuentra en el verso 4.º, que termina con *quererte* (en lugar de *ofenderte*),

[160] Como dice Schurhammer (*Epp. Xav.*, I, p. 445, líneas 3-4) y se comprueba en la fotocopia del manuscrito. El texto de Filippucci termina con la instrucción a los niños, a lo que se añade el *Acto de amor* en verso.

[161] *Mon. Xav.*, I, p. 937-938 (Sextum).

con lo que incurre en la torpeza de rimar con el primer verso usando la misma palabra. La primera vez que se publicó el Soneto, por Antonio de Rojas en Madrid, en 1628[162] aparece el mismo error. También se encuentra en otras copias que no especifico.

Pero la anomalía más grave se encuentra el primer terceto, sobre todo en los versos 10.º y 11.º. Primero, porque están invertidos; segundo, porque el verso 10.º termina en *quisiera* (en lugar de *temiera*), con lo que rima con el verso 14.º repitiendo la misma palabra, aparte—y es lo peor— de que lo que dice ese verso 10.º es un sinsentido. También el verso 9.º es anómalo: cambia *tu amor* por *mi Dios*, y este necesariamente como vocativo Este terceto tenía que decir:

> *Muéveme, en fin, tu amor, de tal manera*
> *que, aunque no hubiera cielo, yo te amara,*
> *y, aunque no hubiera infierno, te temiera.*

La lástima es que esta versión tan defectuosa se repite en ediciones contemporáneas, tanto en el verso 4.º como en el primer terceto, y siempre con atribución a San Francisco Javier. Así está en *ms. F.V. 55* de la Biblioteca Regionale Universitaria di Messina, que parece anterior a la edición del P. Rho[163]. El *ms. Barb. lat. 3741* de la Biblioteca Apostólica Vaticana incurre en los mismos errores[164].

Entre los impresos, el primer libro que tiene este tipo de soneto es el del P. Giovanni Rho, S.J. (1590-1662), de 1644[165]. Aunque parece que el manuscrito de Mesina es anterior, esta obra del P. Rho es la que difundiría este texto. Idéntico al de Rho es el que divulgarían las dos primeras ediciones (1656, 1659) del devocionario de Adelaide de Saboya, Princesa Electora de Baviera (1636-1676), nacida en Turín[166]. Como vemos, el soneto que copia Filippucci

---

[162] *Libro intitvlado Vida del Espiritv Para saber tener oracion y vnion con Dios* […]. *Compvesto por el Doctor D. Antonio de Rojas Presbytero y natural de Madrid. En Madrid en la Emprenta Real. Año M. DC. XXVIII*.

[163] Véase VERD 2015, p. 35-36.

[164] Ib., p. 40.

[165] Sobre él y su influjo, VERD 2015, p. 45-46. Su portada dice: *Degli atti ed affetti delle virtù Centuria Prima dell'amore. Di Giovanni Rho Della Compagnia di GIESV. In Roma, Per gli heredi del Corbelletti, 1644. Con licenza de' Superiori*. Se trata de otra obra muy rara, solo localizada por el momento en la Universidad de Génova.

[166] Véase VERD 2015, p. 49. Cito la primera edición: *Orationi divote raccolte da diversi libri spiritvali. Dalla Serenissima Eletrice* [sic] *Adelaide Duchessa dell'vna è l'altra Bauiera Principessa Reale di Sauoia. Stampate per suo ordine in Monaco* [Munich]. *L'Anno M. DC. LVI.*

es de ámbito italiano, aunque, por ejemplo, el insigne músico italiano Domenico Mazzocchi (1592-1665) lo había publicado en español en 1640 —antes que todos estos autores anteriores y con música— con un texto muy correcto y moderno[167]; siendo además el primero en atribuírselo a San Francisco Javier (también antes que los anteriores).

Ya sabemos que la traducción latina de Pousssines, *Ut te colam, Deus meus*, es una traducción del *No me mueve, mi Dios, para quererte*, pero se puede afinar más: es casi seguro que traduce este tipo del Soneto, porque invierte los versos 10.º y 11.º: *Si cesset Inferni metus, / Tollatur & Spes Gloriae* («Si desapareciese el miedo al infierno, / y se suprimiese la esperanza de la gloria») con la mención del infierno antes que la del cielo. También hay indicios externos que lo avalan, como vamos a ver.

La poesía de Pousssines y el dictamen de Schurhammer

Todo esto nos plantea un problema. Volvamos a leer las palabras de Poussines:

> «Después de compararlos, Filippucci compuso este texto unificado, en el que insertó unos versillos que enseñan el puro amor de Dios. Nosotros los hemos puesto en verso latino tan exactamente como hemos podido, a partir de una Cantilena que aún hoy en la India usa y recuerda la gente, y que, según la tradición, compuso el mismo San Francisco Javier en metros portugueses que allí son populares».[168]

O sea, que Filippucci insertó unos versillos (*versiculos*), y que él tradujo una cantilena que todavía recordaba la gente, compuesta en metros populares

---

La segunda edición, de Munich 1659, está descrita en la nota 56. La tercera, de Munich 1670, también tiene particularidades en el Soneto, alguna de Rho, pero no lo reproduce exactamente.

[167] *Musiche sacre e morali. A una, due, e tre voci. Di Domenico Mazzocchi. In Roma Nella Stamperia di Lodouico Grignani. MDCXL*. La editorial S.P.E.S. [Studio per Edizioni Scelte] lo volvió a publicar (en Firenze 1988) en una edición facsímil (en la colección *Archivum Musicum. La Cantata barocca, 26*), edición que está en la Biblioteca de esta Facultad de Teología S.J. de Granada. Sobre el texto de Mazzocchi, Verd 2015, p. 44-45.

[168] *Indiculus exegeticus*, Liber II, Epistola II: «Ex his comparatis Philippucius [sic] unum hoc exemplum contexuit; cui etiam inseruit versiculos affectum puri amoris in Deum informantes, quos nos ex Cantilenâ adhuc hodiè per Indias in usu ac hominum memoriâ vigente, rhythmicis numeris linguae Lusitanicae illic vulgaris à Sancto ipso Xaverio, ut fert traditio, compositâ, Latino, ut proxime potuimus, metro expressimus».

portugueses. Sin embargo lo que recibió Poussines fue un soneto y en español.

El P. Schurhammer publicó en 1944 un artículo muy denso sobre el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, y un breve anticipo en 1943[169]. En él cita toda la bibliografía conocida en su época, lo cual es muy meritorio, aunque hoy nuestro conocimiento sea naturalmente muy superior, sobre todo en manuscritos con el Soneto. Pero lo que nos interesa es lo que dice aquí sobre el Soneto y San Francisco Javier. Se completa con otras páginas suyas en esta misma edición de las cartas del santo[170]. Las afirmaciones de Schurhammer son rotundas:

> «Poussines hace tres afirmaciones falsas en el *Indiculus*: 1. que su himno está traducido del *portugués*, 2. que este himno portugués todavía se recordaba y usaba *en la India*, 3. que se atribuía a Javier en la *India*.»[171]

Después afirma que Filippucci no había encontrado el Soneto en Goa sino en Roma, por lo siguiente. Se sabe que Filippucci había recibido el Soneto en Roma del P. Angelo Galluci porque se lo dijo al P. Domenico Brunacci en una carta que le mandó desde Lisboa el 5 de abril de 1660; por otra parte, el P. Galluci vivía en 1659-1660 junto con el P. Rho en el Colegio Romano[172]. Luego el Soneto de Filippucci provenía del P. Rho, que, como sabemos, lo había publicado en 1644. Schurhammer ve otro indicio (a mi parecer, muy leve) de que proviniera de Rho en que el título del Soneto enviado desde Goa por Filippucci es dubitativo: «Acto de Amor de Deós em verso que *dizem* que foi feito per Saõ Francisco Xauier». Y Rho también dice dubitativamente: «*dicesi* essere di S. Francesco Saverio»[173]. Aclaro que Rho lo dice en la entradilla, aunque después, en el epígrafe sobre el Soneto en español (pues también lo publicó en italiano), afirma sin titubear: «Sonetto de S. Francesco Xavier». Por el contexto histórico, parece, pues, que el Soneto de Filippucci procede del P. Rho, aunque quizás

---

[169] SCHURHAMMER 1944, II, p. 526-535: Appendix II: *Rhythmus hispanicus «No me mueve, Señor, para quererte»*. El año anterior SCHURHAMMER 1943, p. 49-50, publicó un anticipo de dos páginas con los argumentos básicos. Este fue reeditado por SCHURHAMMER 1964, p. 202-203.

[170] *Epp. Xav.*, I, p. 93*-97*.

[171] Ib., II, p. 530: «Possinus […] in Indiculo tria falso asserens: 1. se hymnum e texto *lusitano* vertere, 2. hunc hymnum lusitanum adhuc *in India* in usu ac hominum memoria vigere, 3. eum traditione *indica* Xaveri adscribi». Las cursivas son de Schurhammer.

[172] Ib., II, p. 530, nota 13. La frase de la carta, en su contexto, se repite en Ib., I, p. 94*. Volveremos a ella.

[173] Ib., II, p. 530, arriba.

no directamente porque tiene alguna variante[174]. Pero el origen exacto es algo secundario, pues este texto corrompido del Soneto corría por Italia y parece, según el manuscrito de Mesina, que desde antes de Rho. En cualquier caso, el texto de Filippucci es básicamente el mismo de Rho y sus congéneres.

Schurhammer termina su estudio con unas conclusiones que no son menos tajantes:

> «1. El soneto *No me mueve, Señor* es del siglo XVII; el primer texto conocido es de 1628 [el de Antonio de Rojas]. 2. Se desconoce su autor. 3. Javier no escribió ni la versión española, ni otra versión perdida en portugués, ni la traducción latina [el *O Deus, ego amo te*, que se le atribuía universalmente], ni tuvo ninguna otra relación con el soneto.»[175]

Estas tajantes conclusiones las acepto, pero creo que las afirmaciones igualmente rotundas, que hemos visto antes no tienen el mismo peso.

Ya en la introducción del epistolario de San Francisco Javier había tratado Schurhammer sobre las vicisitudes de esta instrucción y de su poesía con más datos y matices[176]. Expone con alguna más extensión la carta de Filippucci al P. Brunacci del 5 de abril de 1660, enviada desde Lisboa, en la que le dice que le manda el Soneto que le había dado el P. Gallucci. Pero veamos el mismo manuscrito, el *codex 895* de la Universidad Gregoriana. Es una larga carta, *fol.168r-173r*[177], que trata del éxito de la Novena de la Gracia en Portugal y de la devoción de Filippucci hacia todo lo relacionado con el santo. En el *fol. 169v* escribe a Brunacci: «Mando insieme il Sonetto, che dicono che sia del S.º, datomi in varij versi dal P. Angelo Gallucci», frase que Schurhammer transcribe con cierta libertad[178].

---

[174] Fuera de pequeños detalles, el principal cambio está en el verso 9.º. Filippucci dice: *Mueues me al fin, mi Dios, de tal manera*; y Rho: *Muéveme al fin mi Dios de tal manera*, donde *mi Dios* es sujeto y no vocativo. El texto normalizado dice *tu amor*, también como sujeto.

[175] *Epp. Xav.*, II, p. 535: «Ex dictis haec *concludimus*: 1. Hymnus *No me mueve, Señor* originem habuit saec. XVII; primus textus notus est anni 1628. 2. Auctor ignotus est. 3. Xaverius neque textum hispanum, neque alium lusitanum perditum, neque versionem latinam scripsit, neque ullam aliam relationem cum hymno habet».

[176] *Epp. Xav.*, I, p. 93*-97*.

[177] Fragmentos de ella se reproducen en *Epp. Xav.*, I, p. 93*-94*.

[178] En su disertación sobre el *Hymnus*, ya vista, en *Epp. Xav.*, II, p. 530, nota 13, la cita así: «Mando insieme il Sonetto, che dicono che sia del Santo F. Saverio, datomi in varii versi dal P. Angelo Gallucci»; la diferencia mayor con el original está en que, en lugar de «S.º», escribe «Santo F. Saverio». En I, p. 94* desarrolla la abreviatura de «Santo», aunque sin añadir «F. Saverio».

Por lo visto, en otra carta de abril de 1660 Filippucci le dice a Poussines que, junto con las instrucciones encontradas en Lisboa, le manda el Soneto. Pero piensa Schurhammer que no se lo mandó y se lo llevó todo a Goa para compulsarlo con los ejemplares del archivo de la casa profesa y enviarle desde allí un texto más correcto[179].

Si en su disertación sobre el himno dice Schurhammer, al hablar de la cantilena en versos sencillos en portugués, que Poussines en el *Indiculus* afirmó falsamente: *falso asserens*[180], ahora dice más suavemente que lo entendió mal: *falso intelligens*[181]. Este matiz es importante, pues no creo que se pueda afirmar taxativamente que Poussines falseó a propósito lo que cuenta en el *Indiculus*. No sabemos si Filippucci le había mandado otras cartas. Quizás este le habló de las poesías y los cantos catequéticos del santo y le dijo que aún circulaban en Goa.

Expongo una perplejidad y una hipótesis. Filippucci insertó siete oraciones, de las cuales cuatro fueron aceptadas por Schurhammer. ¿Por qué Poussines en el *Indiculus exegeticus* no da razón de las otras oraciones y sí, de un modo tan extenso, de la inserción de la poesía o cantilena? Pienso que por lo siguiente. Él se encontró al final del manuscrito de Filippucci el Soneto en español. Y vio que se trataba de algo especial, no como la añadida oración a las cinco llagas, también atribuida a Javier. El Soneto no encajaba en el estilo literario de la instrucción javeriana, al contrario que las otras oraciones, y tenía que explicarlo. Por otra parte, conocía —o por Filippucci o por las fuentes que vamos a ver— que San Francisco Javier componía cantares y poesías, naturalmente sin pretensiones literarias, sino evangelizadoras. Y creyó que el Soneto enviado por Filippucci era una sublimación literaria de esas poesías sencillas que componía el santo, las cuales estaban en el sustrato del Soneto. O, al revés, creyó Poussines que el Soneto era el modelo del que se sirvió Javier para componer su cantar o cantilena en la India.

Por último me parece importante conocer esta faceta poético-musical de San Francisco Javier, que viene a continuación.

San Francisco Javier, el canto y la poesía. La cantilena

¿Compuso San Francisco Javier versos y cánticos? Recordemos de nuevo que, al anotar su edición de la instrucción javeriana, el P. Poussines habla de

[179] *Epp. Xav.*, I, p. 95*. Parece que Schurhammer no da la cita de esta carta.

[180] *Epp. Xav.*, II, p. 530

[181] *Epp. Xav.*, I, p. 96*

«una cantilena que aún hoy en la India usa y recuerda la gente, y que, según la tradición, compuso el mismo San Francisco Javier en metros portugueses que allí son populares»[182]. Prescindamos del Soneto y vengamos a la cuestión de fondo: si compuso poesías. Quien no conozca bien la vida del santo se quedará extrañado. Nadie pensaría que un hombre de acción como el gran apóstol compusiera versos; tampoco su epistolario trasluce a un literato. Sin embargo, está bien documentado. Reelaboro y amplío unas páginas sobre este punto escritas anteriormente[183].

Se puede ser santo y altísimo poeta como San Juan de la Cruz, hombre de pensamiento. Pero la vida de Javier era muy distinta, la un hombre volcado sin descanso en la acción. Y fue precisamente la acción apostólica lo que le llevó a componer *cantares* (así los llama él) de tipo catequético.

El P. Manuel Teixeira (1536-1590), que fue a la India de novicio en 1551 y conoció a San Francisco Javier, escribió su primera biografía[184]. Y, hablando de Javier *en la India*, dice que «casi todos los días enseñaba la doctrina cristiana a los niños, esclavos y gente ignorante de la tierra en la iglesia de Nuestra Señora del Rosario [la más antigua de la Goa actual]». Y que con ese fin recorría las calles y plazas con una campanilla, para llevarlos a la iglesia. Prosigue:

> «Y llevándolos a la iglesia, les hacía la doctrina *cantándola, como ahora se suele hacer*, para que los niños mejor la pudiesen aprender, y quisiesen venir a decirla, y después la declaraba, conformándose con la capacidad de sus entendimientos; y para más se acomodar con ellos, hablábales en su lenguaje. Y con este ejercicio dejó tan arraigada y plantada en los corazones de la gente la doctrina cristiana, que los hombres y mujeres, niños y viejos, *cantaban* por las calles los mandamientos de la Ley de Dios, y el pescador en su barca, y el labrador en su labranza, hacían esto, por su entretenimiento y recreación».[185]

[182] *Indiculus exegeticus*, Liber II, Epistola II: «Cantilenâ adhuc hodiè per Indias in usu ac hominum memoriâ vigente, rhythmicis numeris linguae Lusitanicae illic vulgaris à Sancto ipso Xaverio, ut fert traditio, compositâ».

[183] Verd 2008, p. 293-296.

[184] Solo se conserva su traducción al español. Editada en *Mon. Xav.*, II, p. 815-918, y reeditada en Teixeira 1951. Sobre ella, *Epp. Xav.*, I, p. 80*-81*. Sobre Teixeira, *Dicc. Hist. C.J.*, IV, p. 3717 (por Josef Wicki, S.J.).

[185] Teixeira 1951, p. 51-52. También en *Mon. Xav.*, II, p. 843-844.

Primero noto que, según Teixeira, la práctica de enseñar la doctrina *cantándola*, era una herencia que se continuaba tras la muerte del santo: «*como ahora se suele hacer*». Además Teixeira sitúa esta práctica en la India y sería testigo de ella, aunque el delicioso final lo haya tomado de la carta de San Francisco Javier del 20 de enero de 1548, en la que contaba a sus compañeros de Roma su apostolado en las Molucas, para el que se servía de «*sanctos cantares*» en su evangelización:

> «Era para dar gracias a nuestro Señor el fruto que Dios fazía en emprimir en los coraçones de sus criaturas *cantares* de su loor y alabança en gente nuevamente convertida a su fee. Era de manera en Maluco, que por las plaças los niños, y en las casas, de día y de noche, las niñas y mugeres, y en los campos los labradores, y en la mar los pescadores, en lugar de vanas canciones cantavan *sanctos cantares*, como el Credo, Pater noster, Ave María, mandamientos, obras de misericordia, y la confessión general, y otras muchas oraciones todas en [su] lenguaje, de manera que todos las entendían».[186]

Cantaban «*santos cantares*», como el credo, el padrenuestro, el avemaría, los mandamientos, las obras de misericordia y otras oraciones. Y Javier se los enseñaba en malayo[187]. El secretario de San Ignacio, el P. Juan Alfonso de Polanco[188], también recoge esta confesión de Javier, y se testifica en el Proceso de Goa (1556) sobre su vida y virtudes[189].

El P. Daniello Bartoli (1608-1685)[190], que durante trece años pidió insistentemente ser enviado a las misiones de Asia, aunque no lo consiguió, está considerado «el prosista mejor y más fecundo del siglo XVII italiano»[191]. Y escribió en 1653 que San Francisco Javier compuso y escribió muchas instrucciones para creer y vivir cristianamente —igual que nuestra

[186] *Epp. Xav*., I, p. 377 (carta 59); *Mon. Xav.*, I, p. 425-426 (carta 61).

[187] Sobre el conocimiento del malayo en Javier y su catecismo en esa lengua, véase *Epp. Xav.*, II, p. 590-594.

[188] Véase en *Epp. Xav.*, II, p. 592.

[189] Dice el primer testigo: «E asy vira ele, testemunha, em Maluco os negros da terra, quando leuauão fazendas á nao, hião cantando a oração do Pater noster e Auemaria, costumando em outro tempo a cantar á sua vsança. E asy vira elle, testemunha, na dita fortaleza de noute per todas las cassas cantar-se a dita oração, que mouião muito a devoção» (*Mon. Xav.*, II, p. 176).

[190] Sobre él, *Diz. Biogr. Ital.*, VI (1964), p. 563-571 (por A. Asor-Rosa); *Dicc. Hist. C.J.*, I, p. 360-361 (por Giuseppe Mellinato, S.J). Su numerosas obras, en SOMMERVOGEL, I, cols. 965-985.

[191] En el cit. *Dicc. Hist. C.J.*, I, p. 361.

Regla de vida cristiana—, en las lenguas de lo países que convertía, y que, para que sus consejos resultaran más atractivos y más fáciles de recordar, *los componía en estilo poético* con «*versillos rimados*», para que voluntariamente se *cantaran* por gusto:

> «Compose e scrisse tante istruzioni, del credere e del vivere cristiano […] tutte nelle lingue proprie de' paesi che convertì […] perchè più grata riuscisse a que' rozzi Indiani, e più facile ad impararsi, usò arte di comporla come *in istile poetico, a versetti in rima*: onde volontier la *cantassero* per diletto»[192].

Es cierto que Bartoli escribe en Italia y quizás solo depende (aunque no es seguro) de Javier y Teixeira. Por eso es importante el testimonio del P. Francisco de Sousa/Souza (1649-1712), que vivía en Goa, aunque se refiere a las Molucas. Nacido en Brasil, ingresó en la Compañía en Lisboa en 1665, aún novicio partió para Oriente, llegó a Goa en 1666, y, siendo superior de la casa profesa de Goa, falleció en 1712[193]. En un libro de 1710 afirma que, no solo se cantaban las oraciones y los puntos del catecismo de Javier, sino una instrucción parecida a la que estamos comentando, y —es importante— que perduraron después de su muerte. El texto es largo, pero interesante para nosotros por su paralelismo con la *Regla de vida cristiana*: 1) se trataba de una instrucción de las cosas más necesarias para creer y obrar, 2) la gente hacía innumerables copias de ella, 3) se seguía leyendo en las iglesias «*después de su muerte*», 3) los niños la cantaban de día y de noche, 4) era en malayo. El P. Sousa termina diciendo que esta composición «*debía estar en verso*». Por otra parte, es lógico; no es lo mismo una poesía que un canto, pero un canto suele tener rimas; como decía el P. Bartoli: componía «en versos rimados […] para que se cantaran». Por definición una cantilena es, según la Real Academia, una «composición poética breve, hecha generalmente para que se cante». Vengamos al P. Sousa:

> «Chegava-se o tempo de Xavier voltar para Malaca, e para ficar presente com o espirito em Moluco, *compoz na lingua Malaya* uma *larga e copiosa instrucção das cousas mais necessarias a um Catholico para saber bem crer e bem obrar*, a qual entregou

[192] En *Epp. Xav.*, II, p. 593, que lo toma de su obra *Dell'Istoria della Compagnia di Gesù. L'Asia. Descritta dal P. Daniello Bartoli, della medesima Compagnia. Parte Prima. In Roma, M.DC.LIII*. Véanse las ediciones de esta obra en Sommervogel, I, cols. 970-971.

[193] Sobre él, Alonso Romo 2011; *Dicc. Hist. C.J.*, IV, p. 3616 (por Ángel Santos, S.J.).

> ao povo de Ternate como em prendas de seu amor para que se divulgasse por todas as Ilhas do Archipelago. Copiaram-se logo *innumeraveis treslados*, que com incrivel fructo corriam pelas mãos de todos e ainda *depois da sua morte* se liam publicamente nas egrejas nos dias de festa, o os meninos decoravam muitos capitulos e os *cantavam de dia e de noite por toda a parte*, [...] Supponho que *esta composição devia ser em verso, segundo o estylo deste Oriente*».[194]

¿Era San Francisco Javier el autor de estos versos cantados? En principio se han de atribuir a él. ¿Es que se los encontró al llegar a la India? No parece. ¿Quién los hizo? No había otro. ¿Perduraron en la India tras la muerte del apóstol? Honradamente hay que recordar la rotunda negativa de Schurhammer: Es falso que «este himno portugués todavía se recordaba y usaba *en la India*»[195]. Pero dice «himno» y así llama él al Soneto desde el título de su disertación; y «este himno portugués» sería el Soneto traducido al portugués. En eso tiene razón, pero no se trata del Soneto. Y la afirmación del P. Sousa de que las instrucciones y los cantos de Javier perduraron después de su muerte («depois da sua morte») creo que merece alguna credibilidad y está en consonancia con lo que ya había dicho el P. Teixeira sobre la continuidad de los cantos tras la muerte del santo. En ese caso, se puede concluir que la afirmación de Poussines de que había «una Cantilena que aún hoy en la India usa y recuerda la gente» no ha de descartarse, aunque ciertamente no era el soneto *No me mueve*. Poussines estaba en línea con la tradición.

Bartoli, Sousa y Poussines son coetáneos. «Versillos rimados», dice Bartoli. Y el P. Pousssines, una cantilena en metros portugueses populares. San Francisco Javier no escribía sonetos, y no es suyo el *No me mueve, mi Dios, para quererte*, pero la existencia de cantilenas (en plural) ha de mantenerse, así como los «*santos cantares*», que están más que atestiguados. No se conservan porque era literatura oral y no escrita. Y las cantilenas podrían ser de amor de Dios, como dice Poussines. Pues no todas eran catequísticas, ya que Javier también enseñaba cantares de loor y alabanza a Dios, como leímos en su car-

---

[194] *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa. Ordenada pelo P. Francisco de Sousa Religioso da mesma Companhia de Jesus. Lisboa, Na Officina de Valentim da Costa Deslandes, Impressor de Sua Magestade, MDCCX*, 2 vols. En 1.ª part. conq. III, div. I, n. 36. Lo tomo de *Mon. Xav.*, I, p. 963, n. 58. Las cursivas están añadidas. SOMMERVOGEL, VIII, cols. 1405-1406.

[195] *Epp. Xav*, II, p. 530: «Possinus […] in Indiculo tria falso asserens: […] 2. hunc hymnum lusitanum adhuc *in India* in usu ac hominum memoria vigere».

ta de 1548: «Era para dar gracias a nuestro Señor el fruto que Dios fazía en emprimir en los coraçones de sus criaturas cantares de su loor y alabança»[196].

Conclusión

Todo esto tiene importancia porque el P. José Eugenio de Uriarte piensa que «la constancia en atribuirle [el Soneto] con preferencia á San Francisco» se explicaría si «la idea se tomó de los versillos ó los afectos, cuando menos, de San Francisco Javier»[197]. Lo mismo piensa el P. Daniel Restrepo, probablemente inspirado en Uriarte: «Resumamos: el ritmo [es decir, el *Ut te colam*] no se tomó del soneto; pero éste parece provenir como proviene aquél, de una cantata compuesta por San Javier; y así al Apóstol corresponde probabilísimamente el honor de haber *inspirado* el asendereado soneto»[198]. Aunque fundados en otros indicios e independientemente de la cantilena, Hergueta y Esparza piensan igualmente que el Soneto estaría inspirado en pensamientos de San Francisco Javier[199].

Hay que reconocer que solo se trata de una hipótesis, como otras que se dan para explicar la constante atribución del Soneto a San Francisco Javier. Por ejemplo, la que dice que está relacionada con su canonización, ocurrida en 1622, poco antes de que se diera a conocer el Soneto[200]. La de Uriarte es otra hipótesis más: el autor del Soneto pudo haberse inspirado en oraciones o versos del santo apóstol, y lo que al principio se tituló «acto de amor de Dios inspirado en San Francisco Javier» con el uso se simplificó en «acto de amor de San Francisco Javier». Es solo otra conjetura, pero puede ser —puede— una explicación.

---

[196] *Epp. Xav*., I, p. 377 (carta 59); *Mon. Xav.*, I, p. 425-426 (carta 61).

[197] Uriarte 2005, p. 142. Véase Verd 2015, p. 81-83.

[198] Restrepo 1919, p. 63 (la cursiva es suya). Véase también Verd 2005, p. 148; Verd 2008, p. 84-85.

[199] Véase en Verd 2015, p. 86-87. Se refiere a los artículos de Hergueta 1927 y Esparza 1941.

No ha de descartarse cuando, por ejemplo, en Indonesia, todavía en el siglo XXI, las gentes de la aldeas de la isla de Flores (católica en un 90%), aunque han perdido la lengua portuguesa, rezan todavía letanías y oraciones en portugues antiguo, como se puede leer y ver en un vídeo en internet.

[200] Hace más de siglo y medio ya daba testimonio de esta «opinión» Fernández Espino 1856, p. 625-626; repitiéndolo en Id. 1871, p. 563.

Referencias bibliográficas

ALONSO ROMO 2000 = EDUARDO JAVIER ALONSO ROMO, *Los escritos portugueses de San Francisco Javier*: col. Poliedro, 2 (Braga, Universidade do Minho, 2000).

ALONSO ROMO 2008 = EDUARDO JAVIER ALONSO ROMO, *Gaspar Barzeo: el hombre y sus escritos*: Archivum Historicum Societatis Iesu, 77 (2008) 63-92.

ALONSO ROMO 2011 = EDUARDO JAVIER ALONSO ROMO, *Francisco de Sousa y su «Oriente Conquistado»*: Matraga (Rio de Janeiro), v. 18, n. 29, (jul./dez. 2011) 87-111.

CARREÑO 1916 = ALBERTO MARÍA CARREÑO, *Joyas literarias del siglo XVII encontradas en México. Fr. Miguel de Guevara y el célebre soneto castellano «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 (se realizó el grabado con el año, pero la edición se retrasó). Se reeditó después de la muerte de Carreño en 1962: México, Ediciones Victoria, 1965.

Cartas Javier 1996 = Cartas y escritos de San Francisco Javier. Única publicación castellana según la edición crítica de «Monumenta Historica Soc. Iesu» (1944-1945), anotadas por el padre Félix Zubillaga, S.I., redactor de Mon. Hist. Soc. Iesu: col. Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 191 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996). La primera edición es de 1953; desde la segunda edición (corregida) de 1968 el texto no varía.

Cath. Enc. = The Catholic Encyclopedia, 16 vols. (London, Caxton, 1907-1914).

DENTE 1933 = V. M. DENTE, *Il centenario d'un famoso miracolo. Da documenti originali inediti*: La Civiltà Cattolica, 84/4 (1933) 476-491.

DHGE = Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, en curso de publicación (Paris, Letouzey et Ané, 1912ss.).

Dicc. Hist. C.J. = Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático, CHARLES E. O'NEILL, S.I., JOAQUÍN M.ª DOMÍNGUEZ, S.I. (Directores), 4 vols. (Roma-Madrid, 2001).

Dict. Biogr. Fran. = Dictionnaire de biographie française, en curso de publicación (Paris, Letouzey et Ané, 1933ss).

Dict. Spir. = Dictionnaire de Spiritualité ascetique et mystique. Doctrine et histoire, 17 vols. (Paris, Beauchesne, 1937-1995).

Dict. Th. Cath. = Dictionnaire de Théologie Catholique, publié sous la direction de A. Vacant, 15 vols. dobles (Paris, Letouzey et Ané, 1903-1950), más 3 de *Tables* (1951-1972).

Diz. Biogr. Ital. = Dizionario biografico degli italiani, en curso de publicación (Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960ss.).

Drebitka 1899/1900 = Franciscus Xav. Drebitka, S.J., *Hymnus Francisci Faludi eiusque origo hispano-lusitana et «O Deus, ego amo te, nec...», scripsit Franciscus Xav. Drebitka S.J., professor Gymnasii Colocensis* (Budapestini, Typis Societatis Franklinianae, 1899). Existe otra tirada: *Hymnus Francisci Faludi eiusque origo hispano-lusitana et «O Deus, ego amo te, nec...»*, en la revista: *A Jézus-Társasági Kalocsai érseki Fő-gymnasium Értesítője az 1899-1900. iskolai évre* [= «Anuario del Liceo arzobispal de Kalocsa de la Compañía de Jesús para el año escolar 1899-1900] ([Kalocsa], Franklin-Társulat, 1900), p. 5-48. El año 1900 es el que aparece al pie de la portada de la tirada aparte, que posee la Facultad de Teología S.J. de Granada; además el Anuario se publicaba al final del año escolar, que era en junio de 1900.

Epp. Xav. = Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. Ediderunt Georg Schurhammer S.I. et Iosephus Wicki S.I., 2 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, vols. 67-68 (Romae, 1944-1945; se publicó una reimpresión adicionada en 1996).

Esparza 1941 = Eladio Esparza, *Nuestro Francisco Javier* (Aramburu-Pamplona, 1941).

Falconieri 1982 = John V. Falconieri, *«No me mueve mi Dios...» y su autor*, en *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas, celebrado en Salamanca, agosto de 1971*, 2 vols. (Universidad de Salamanca, 1982); en I, p. 491-500. Hay que tener en cuenta que la ponencia es de 1971, once años antes de su publicación. Está digitalizada en el Centro Virtual Cervantes.

Fernández-Espino 1856 = José Fernández-Espino, *Antonio de Latour. Estudios sobre España. Sevilla y Andalucía:* Revista de Ciencias, Literatura y Artes, 3 (1856) 617-629; sobre el Soneto, en p. 623-629. Se refiere a la obra de Antoine de Latour, *Études sur l'Espagne. Seville et l'Andalousie*, 2 vols. (Paris, 1855).

Fernández-Espino 1871 = José Fernández-Espino, *Curso histórico-crítico de Literatura española* (Sevilla 1871), 561-564.

Foulché-Delbosc 1895 = R. [Raymond] Foulché-Delbosc, *Le sonnet A Cristo crucificado*: Revue Hispanique, 2 (1895) 120-145.

Foulché-Delbosc 1899 = R. Foulché-Delbosc, *Le sonnet A Cristo Crucificado. II*: Revue Hispanique, 6 (1899) 56-57.

Franciosi 1876 = Xavier de Franciosi, S.J., *La dévotion au Sacré-Coeur de Jésus et au Saint-Coeur de Marie*, cinquième édition (Paris, Ch. Taranne, 1876).

FRANCIOSI 1883 = XAVIER DE FRANCIOSI, S.J., *A saint François-Xavier: hommage d'un coeur reconnaissant. Considérations, prières, pratiques, etc., en l'honneur de l'apôtre des Indes et du Japon*, recueillies par le R. P. Xavier de Franciosi, de la Compagnie de Jésus, deuxième édition (Nancy, Le Chevallier Frères, 1883). Esta obra tuvo tres ediciones. Desconozco el año de las otras dos.

GONÇALVES 1957 = SEBASTIÃO GONÇALVES, S.J. (1556-1619), *Primeira parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental. (Original, Bibl. Nacional, Fundo Geral 915). Composta pello P.e Sebastiam Gonçalves, religioso da mesma Companhia, portugués, natural de Ponte de Lima*, publicada por José Wicki S. I., 3 vols. (Coimbra, Atlântida, 1957-1962). Solo se conserva el manuscrito de esta *Primeira parte*, que es la que se publica aquí.

HERGUETA 1927 = DOMINGO HERGUETA, *El famoso soneto A Cristo crucificado, llamado también Acto de Contricción* [*sic*] *y Jaculatoria. Sus atribuciones. Su origen más probable. Su proceso histórico*: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 48 (1927) 99-112.

JUÁREZ 2004 = GASPAR JUÁREZ, *Vida iconológica del Apóstol de las Indias S. Francisco Javier, de la Compañía de Jesús*: colec. Biblioteca Javeriana, vol. 1. Edición de María Gabriela Torres Olleta (Pamplona, Fundación Diario de Navarra, 2004).

LASQUÍBAR 1886 = JOSÉ MARÍA LASQUIBAR, *El devoto de San Francisco Javier, de la Compañía de Jesús, Apóstol de las Indias* (Barcelona, 1886).

LIEBER 1863 = PHILIPP ERNST (MARIA) LIEBER, en: JOHANN FRIEDRICH HEINRICH SCHLOSSER (1780-1851), *Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte*. Zweite, mit den Originaltexten vermehrte Auflage, 2 vols. (Freiburg im Breisgau, Herder, 1863). Como se dice en el «Vorwort zu der zweiten Auflage», firmado por su viuda, «Sophie Schlosser geb. du Fay», el autor de las ricas anotaciones de esta edición, completamente refundida, es el «Dr. iur. Philipp Ernst Lieber in Camberg»: «von ihm allein besorgte Herstellung der Noten, wie sie jetzt sind» (p. X). Ernst Lieber (1838-1892) había nacido en Camberg (Bad Camberg desde 1981). La primera edición de Schlosser se publicó en 1851-1852 y carecía del comentario de Lieber.

MEZA 1952 = SAMUEL ARTURO MEZA Y POSADA, *Disquisiciones de polémica sobre el soneto inmortal atribuido a San Francisco Javier*: Universidad de Antioquia (Medellín), 27 (1952) 303-315. En las p. 308-312 incluye completo, pero sin notas, el artículo de RESTREPO 1919 (sin especificar la fuente y diciendo que es anónimo, lo que no es así).

Mon. Xav. = *Monumenta Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus*

exemplis collecta, 2 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, vols. [16], [43] (Matriti 1899-1900 y 1912).

Palau = Antonio Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, 36 vols. (Barcelona, 1948-1990).

Restrepo 1919 = D. [Daniel] Restrepo, S.J., *Una palabra más sobre un célebre soneto*: Raza Española, n. 3 (marzo 1919) 58-64. Reproducido, aunque sin notas y sin indicar su autor, por Meza 1952, p. 308-312.

Schlosser 1863. Véase Lieber 1863.

Schurhammer 1943 = Georg Schurhammmer S.J., *De scriptis spuriis S. Fr. Xaverii*: Studia Missionalia, 1 (1943) 1-50, con un breve anticipo del *Rythmus hispanicus* de Schurhammer 1944, en p. 49-50. Reimpreso en Schurhammer 1964 (*Xaveriana*), p. 165-203, con el anticipo anterior del *Rhythmus* en p. 202-203.

Schurhammer 1944 se refiere a las largas introducciones, notas y apéndices de las *Epp. Xav.* citadas, que se deben a él. En particular, el Appendix II: *Rhythmus hispanicus «No me mueve, Señor, para quererte»* (II, p. 526-535).

Schurhammer 1964 = Georg Schurhammer, S.I., *Gesammelte Studien, III. Xaveriana*: col. Bibliotheca Instituti Historici S.I., vol. 22 (Rom 1964). Recolección fundamental de artículos javerianos. Por ejemplo, en p. 165-203, el de Schurhammer 1943, con el anticipo sobre el *Rhythmus* en p. 202-203.

Sommervogel = Carlos Sommervogel, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 vols. (Bruxelles, 1890-1932).

Sommervogel 1884 = Carlos Sommervogel, S.J., *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus, depuis sa fondation jusqu'à nos jours* (Paris, Société Générale de Librairie Catholique, 1884. Reimpresión facsímil: Amsterdam, B. M. Israël, 1966).

Teixeira 1951= Manuel Teixeira, *Vida del bienaventurado Padre Francisco Javier, religioso de la Compañía de Jesús*. Edición preparada por el P. Ramón Gaviña, S.I. (Bilbao, El Siglo de las Misiones, 1951). También se encuentra en *Mon. Xav*, II, p. 815-918.

Uriarte 1904 = J. [José] Eug. [Eugenio] de Uriarte, S.J., *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes á la antigua Asistencia española*, 5 vols. (Madrid 1904-1916).

Uriarte 2005 = José Eugenio de Uriarte, S.J., *Apuntamientos y extractos para una disertación sobre el soneto: «No me mueve, mi Dios, para quererte»*. Edición, notas y comentarios de Gabriel María Verd Conradi, S.J.: Archivo Teológico Granadino, 68 (2005) 111-152.

Uriarte-Lecina 1925 = José Eug. de Uriarte, S.J., y Mariano Lecina, S.J., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la anti-*

gua Asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773, 2 vols. (Madrid, 1925-1930).

VERD 2004 = G. M. VERD, S.J, *El P. Roque Menchaca, San Ignacio y el Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Archivo Teológico Granadino, 67 (2004) 109-145. Está digitalizado en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

VERD 2005 = En las notas y apéndices al texto de URIARTE 2005.

VERD 2008 = G. M. VERD, S.J, *San Francisco Javier y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*, en *Congreso Internacional Los Mundos de Javier, Pamplona, 8 a 11 de noviembre de 2006* (Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008), p. 487-508.

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 2014 = 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.

Archivo Teológico Granadino 79 (2016) 193-258

Sobre los comentarios salmantinos al artículo décimo.

6. La autoridad de la Sagrada Escritura

Ignacio Jericó Bermejo

Sumario:

En volúmenes anteriores se han venido presentando las exposiciones de los salmantinos del siglo XVI sobre el artículo décimo de la cuestión décima de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás de Aquino donde aparece la pregunta de si el corresponde al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe; es decir, si es al sucesor de Pedro al que le pertenece redactar un artículo nuevo de fe.

Entre lo dejado por Santo Tomás para la posterioridad ha sido por cierto este artículo décimo el que ha concentrado la atención de los salmantinos del siglo XVI entre 1526 y 1552, entre Francisco de Vitoria y Domingo de las Cuevas. Se comenzó hablando aquí del primado del Papa. Luego se enseñó que la infalibilidad le corresponde al Papa ya actúe éste a cuna con el concilio general o sin el concilio general. Anteriormente se ha hablado también de la autoridad de la Iglesia. Finalmente en este artículo se va a hablar de la autoridad de la Sagrada Escritura.

Palabras clave:

Sagrada Escritura, escuela de Salamanca, Santo Tomás, Símbolo de la fe, Sumo Pontífice.

Summary:

In previous volumes we have been offering the statements of the *salmanticenses* of the XVI century, about the tenth article of question ten, of the *Secunda Secundae* of Saint Thomas Aquinas, where it appears the issue whether it appertains to His Holiness the arrangement of the creed; that is to say: whether it is to Peter´s successor to whom it belongs to redact a new article of faith.

Among what has been bequeathed to posterity by Saint Thomas, it has certainly been this tenth article the one which has concentrated the attention of the XVI century *salmanticences,* since the year 1526 up to 1552, between Francisco de Vitoria and Domingo de las Cuevas. It started dealing here about the primacy of the Pope. Then it was taught that infallibility belongs to the Pope, whether he would jointly act with the General Council, or without the General Council. Formerly, it has been talked as well of the authority of the Church. Finally, in this article, it is being dealt about the authority of the Holy Scripture.

Key words:

Holy Scripture, The *Salmantica* School, Saint Thomas, The Creed or Symbol of the Faith, Holy Father.

6. La autoridad de la Sagrada Escritura*

"*Cierto es que no está absolutamente en manos de la Iglesia o del Papa, establecer artículos de fe, menos leyes de costumbres o de buenas obras*" (cf. DS 1477). Fue éste uno de los artículos, el 27 concretamente, de los que fueron condenados expresamente por el papa León X en la bula *Exsurge Domine* de 15 de junio de 1520. Aunque no se le nombre en esta bula a fray Martín, no hay duda de que los errores condenados en este documento son suyos. ¿De qué escritos o hechos de este fraile agustino se extrajo el artículo aquí referido y condenado?

En 1519 tuvo lugar la disputa pública de Leipzig entre dos destacados teólogos, favorable el uno a Martín Lutero, Andrés de Karlstadt, y opuesto éste al mismo, Juan Eck. Fray Martín acudió a presenciar esta controversia. Se agregó a los oyentes, pero llegó el momento en el que decidió Lutero reemplazar a Karlstadt y éste se lo permitió. Precisamente era esto al parecer lo que los oyentes todos estaban aguardando. Eck mostró a todos que lo que defendía Lutero no era más que la herejía de Juan Hus.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Tras meditar antes de dar la respuesta, sorprendió el de Wittenberg al auditorio entero con esta concreta y breve alocución tal como lo refleja el historiador protestante R. H. Bainton: "*Dejadme hablar alemán –pidió Lutero,– porque el pueblo me entiende mal. Afirmo yo que un concilio ha errado a veces y puede errar. No tiene él autoridad para establecer artículos nuevos de fe y no puede atribuir un derecho divino a lo que no es por naturaleza un derecho divino. Los concilios se han contradicho recíprocamente porque el concilio reciente de Letrán ha rechazado las pretensiones de los de Constanza y de Basilea según los cuales es el concilio superior al Papa.*

* Sobre los artículos anteriores. Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Sobre los comentarios salmantinos al artículo décimo. 1. Introducción general*: Archivo Teológico Granadino 73 (2010) 3-90; *Sobre los comentarios salmantinos al artículo décimo. 2. El primado del sumo Pontífice*: Archivo Teológico Granadino 74 (2011) 33-128; *Sobre los comentarios salmantinos al artículo décimo. 3. La autoridad de los concilios generales*: Archivo Teológico Granadino 75 (2012) 25-98; *Sobre los comentarios salmantinos al artículo décimo. 4. La infalibilidad del Sumo Pontífice*: Archivo Teológico Granadino 77 (1214) 163-254; JERICÓ BERMEJO, I., *Sobre los comentarios salmantinos al artículo décimo. 5. La autoridad de la Iglesia*: Archivo Teológico Granadino 78 (2015); *Los artículos salmantinos al artículo décimo. 6. La autoridad de la Sagrada Escritura*: Archivo Teológico Granadino 79 (2016).

Un simple laico armado de la Biblia ha de ser creído más que el Papa o que el concilio que no la tienen. Y, en cuanto a la decretal papal sobre las indulgencias, digo yo que ni la Iglesia ni el Papa pueden fijar artículos de fe. Deben proceder éstos desde la Sagrada Escritura y deberemos rechazar por amor a la Sagrada Escritura a papas y a concilios" [1].

Se han venido presentando aquí de seguido las exposiciones de los salmantinos del siglo XVI sobre el artículo décimo de la cuestión décima de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás de Aquino donde aparece la pregunta de si el corresponde al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe; es decir, si es al sucesor de Pedro al que le pertenece redactar un artículo nuevo de fe. Entre lo dejado por Santo Tomás para la posterioridad ha sido por cierto este artículo décimo el que ha concentrado la atención de los salmantinos del siglo XVI entre 1526 y 1552, entre Francisco de Vitoria y Domingo de las Cuevas. Se comenzó hablando aquí del primado del Papa. Luego se enseñó que la infalibilidad le corresponde al Papa ya actúe éste a cuna con el concilio general o sin el concilio general. Anteriormente se ha hablado también de la autoridad de la Iglesia. Finalmente se va a hablar aquí de la autoridad de la Sagrada Escritura. Ya se ha dicho precedentemente aquí que autoridad divina la posee la Iglesia; pero no termina todo aquí ya que autoridad divina tiene también la Escritura. De esta se va a hablar ahora en concreto aquí de si supera la Sagrada Escritura en autoridad a la Iglesia. La verdad es que Dios no tiene mayor autoridad que sí mismo. Por tanto si la Iglesia posee autoridad divina y la tiene también la Sagrada Escritura no hay mas remedio que tener que aceptar que ninguna de éstas es mayor o menor que la otra.

Queda fijada especialmente aquí la atención en el artículo nuevo que ha de ponerse en el futuro o que ya se ha puesto en el pasado por el Papa al ser éste quien tiene la suprema autoridad en la Iglesia. Esta imposición sin más obliga a tener que reconocer sin más que lo decidido en fe y costumbres ha de ser aceptado por todos finalmente por todos desde la imposición del Papa. Haya sido ser realizado por el concilio general juntamente con Papa o por el Papa a solas sin reunir el concilio. Tal decisión ha de ser aceptada en adelante por

[1] "Lasciatemi parlare tedesco –chiese Lutero, – perché il popolo mi fraintende. Io affermo che un concilio a volte ha errato e può errare. Esso non ha autorità per stabilire nuovi articoli di fede e non può attribuire un diritto divino a quello che per natura non è di diritto divino. I concili si sono contradetti a vicenda perché in recente concilio di Laterano ha rigettato le pretese di quelli di Costanza e di Basilea secondo cui il concilio è superiore al papa. Un semplice laico armato della Bibbia debe essere creduto più del papa o del concilio che non l'abbiano. E, in quanto alla decretale papale sulle indulgenze, io dico che né la Chiesa né il papa possono fissare articoli di fede. Questi devono procedere dalla Sacra Scrittura e per amore della Scrittura dovremmo respingere papi e concilii". BAINTON, R. H., *Lutero*. (Torino 1960)89-90.

todos; es decir, por la Iglesia toda. ¿Acaso no posee mayor autoridad la Sagrada Escritura que la Iglesia? A favor de que mayor la posee la Escritura descansa en que ésta es la palabra misma de Dios, mientras la palabra de la Iglesia no es en rigor la palabra de Dios. Se acerca a la palabra de Dios pero no es la de Dios.

Fue concretamente Martín Lutero quien ya antes de ser excomulgado por el papa León X (2.3. 1521) se empeñó por una parte del desposeer totalmente de autoridad a la Iglesia y toda autoridad la dejó caer en la sola Sagrada Escritura. El adjetivo sola aplicado a la Biblia indicaba que nadie más que ésta se imponía a los fieles cristianos ya que lo escrito en los Libros Sagrados eran la misma y sola autoridad de Dios. Si las cosas eran así, ¿no habría que empezar rechazando de plano la suprema autoridad de la Iglesia y dejando sometida a ésta ante la Sagrada Escritura?

PARTE PRIMERA

LOS TEXTOS ORIGINALES

Seis autores se ocuparon directamente de la Sagrada Escritura del Papa entre 1526 y 1552 en la Escuela de Salamanca del siglo XVI. Fueron éstos Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé Carranza, Melchor Cano, Diego de Chaves y Domingo de las Cuevas.

1. Francisco de Vitoria

a) ROMA. Biblioteca Apostolica Vaticana. Ott. lat. 382 (1534-1535).

[fol. 23v] […] [In quo est maior auctoritas] [2]. Magis dubium est et loquimur de determinationibus papae vel generalis concilii. Dubitatur an id quod determinatur a concilio sit tenendum in illo. Contra. An in quo tenemur credere id quod est expressum in scriptura. Et est quaestio ubi est maior auctoritas in fide an in papa an in concilio, in sacra scriptura an in ecclesia, in his quae sunt fidei.

Ad quaestionem respondetur pro contrariis verbis. Ergo certisimum et catholicum quod tam in ecclesia quam in scriptura est auctoritas infallibilis

[2] Lo que Soto expuso sobre el tema de si tiene mayor autoridad la Sagrada y el Papa se halla en el Ott. lat. 782 de Roma.

Itaque non potest esse error nec in ecclesia nec in scriptura sacra. Et de hoc non dubitatur inter catholicos. Et contrarium est pessima haeresium. De hoc non disputatur. Videte Ruphinum et Iodocum. Sed de comparatione ecclesiae et scripturae non ita constat et sunt opiniones de hoc. Forte in re non dentur.

Abulensis in prologo super Matthaeum, quod ecclesiae est maior auctoritas quam scripturae absolute, ita quod si inveniretur aliquid determinatum ab ecclesia contrarium sacrae scripturae, illud esset tenendum et soli ecclesiae tenemur credere et id quod ecclesia approbat. Nam si ecclesia diceret mihi quod evangelium Marci non est Marci, credendum est. Illud patet auctoritate Augustini: Evangelio non crederem, nisi ecclesia. Etiam probatur quia videtur ratio quare credimus evangelio nisi quia ecclesia approbat vel recipit.

[fol. 24r] Confirmatur. Contra. Iudas citat librum scriptum Enoch, sed appellat illum Iudae. Non tamen ecclesia approbat, unde ita tenemus. Si quis non arctaret illum librum, ego negarem. Ergo videtur quod auctoritas ecclesiae maior sit quam scriptura.

Contrarium tenet Caietanus in prima apologia cap. 4. Dicit quod maior est auctoritas scripturae quam ecclesiae in quantum si aliquid est determinatum ab ecclesia et contrarium expresse, ego negarem concilium. Probatur quia ecclesia dirigitur per testimonium scripturae. Ergo. Et confirmatur regula. 1º dicit Paulus quod maior est auctoritas scripturae quam ecclesiae. Nam si tota ecclesia diceret contrarium evangelii, ego non crederem esse evangelium. Est angelis, etc.

Iohannes Driedo Lovaniensis apud Lutherum egregius doctor qui composuit librum de dogmatibus ecclesiae et iste detegit omnes doctrinas et retegit taliter quod si haeretici legerent librum istum, non dubito quod isti intelligerent esse caecos et gravissime deceptos. Item libro suo de scriptoribus sacris lib. 4º cap. 4º tractat istam quaestionem ex professo ubi sit maior auctoritas. Et opere ditinguit dupliciter quia loquitur de ecclesia. uno modo ut loquimur absolute de ecclesia prout dicit congregationem fidelium tanquam sunt vel fuerunt et ab initio mundi. Alio modo, quod ecclesiam vocamus congregationem patrum fidelium. Ista distinctione posita ponit duas conclusiones.

Prima. Loquendo de ecclesia primo modo, ut dicamus ecclesiam; scilicet, congregationem fidelium a passione Christi usque ad finem mundi dicit quod aequalis auctoritas est scriptura et ecclesia. Probatur primo. Auctoritas ecclesiae non dependet ex scriptura, ergo non est maioris auctoritatis scriptura quam ecclesia quia aliter dependeret ab illa. Probatur antecedens. Tanta firmitas et auctoritas erat in ecclesia antequam esset aliqua scriptura, antequam esset posita scriptura. Ergo non dependet. Per exemplum ante passionem Christi, videtur, erat ecclesia et ante Moysem fuit ecclesia. Et nonne erant firma in fide ante Moysem sicut post Moysem

sicut post Moysem scribentem. Abraham nonne habuit fidem? Non est dubium. Nam apostolus ad Hebraeos tradit fidem illorum.

Item. Antequam scriberet Matthaeus, nonne erat ecclesia et firmitas in fide. Ergo non est maior auctoritas scripturae. Ergo. Item quia hoc modo ecclesiae capiendo includens prophetas et evangelistas et apostolos non est maior auctoritas et evangelii Matthaei quam scriptura sacra et evangelium. Item quia hoc modo ecclesiae capiendo includens prophetas et evangelistas et apostolos non est maior auctoritas et evangelii Matthaei quam scriptura sacra vel evangelium. Item probatur auctoritate Augustini: Non crederem evangelio nisi quia ecclesia approbat. Unde saltem quod sit maior auctoritas ecclesiae vel aequalis

2ª conclusio. Capiendo ecclesiam pro congregatione praesenti non includente prophetas et apostolos maior est auctoritas scripturae quam ecclesiae. Nam si ecclesia determinaret quod non esset in scriptura nec esset tam verum sicut scriptura, nec esset quia derivatum ab ecclesia antiqua, illud non esset tam verum sicut scriptura eius. Probatur, nam ecclesia nostra non habet prophetas, sed dirigitur praecisse auctoritate scripturae vel ecclesiae antiquae. [fol. 24v] Non maiorem auctoritatem scriptura quam ecclesia prima. Nec de ista ecclesia intelligitur. Arguitur. Si ecclesia non approbaret, etc., nam quando ecclesia recipit istum evangelium refert evangelium Matthaei. Erat in illa Christus. Nihilominus tamen quidquid ecclesia praesens determinavit tanquam de fide, infallibiliter tenendum est. Non enim potest errare ecclesia praesens. Et ratio est quia licet Spiritus sanctus non assistit per prophetiam. Nonne in ecclesia antiqua erat Spiritus sanctus per prophetas quando congregabatur concilium. Hoc non habet nunc ecclesia de lege et regulariter.

3ª conclusio. Regitur ecclesia nova auctoritate sacrae scripturae et auctoritate ecclesiae, sed nihilominus habet semper Spiritus sancti assistentia ad comprobationem fidei antiquae in ecclesia antiqua fundata et in scriptura. Haec sententia ubique nova dicitur et videtur reecepisse a Durando 3. dist. 24 q. 1. ubi Durandus dicit quod maior auctoritas est ecclesiae quam evangelii sumendo ecclesiam pro tota congregatione praeterita et praesenti et de ista inlellexit Augustinus.

Haec est sententia istorum et fortasse cum Abulensi Turriscremata qui fere intelligit et quod sit maior auctoritas ecclesiae arguendo large, sicut dicit Abulensis, quia propter unumquodque tale, et illud et magis. Et eodem modo videtur quod Caietanus sit intelligendus quod maior est auctoritas scripturae quam ecclesiae praesentis, non antiquae, nam ipse Caietanus concedit quod maior auctoritas est evangelistae quam papae et quam scriptura sua.

b) ROMA. Biblioteca Apostçolica Vaticana. Ott. lat. 49, fol. 26r-27r (1534-1535)

[fol. 26r] […] Quaeritur ergo utrum in eodem gradu sit auctoritas vel ubi maior, in ecclesia vel in sacra scriptura. Quia solet dubitari ubi est maior auctoritas, in ecclesia vel in sacra scriptura.

[fol. 26v] Et conclusio tenenda ab omnibus christianis, quod infallibilis est auctoritas utirusque. Et quod infallibilia sunt aequaliter ea quae tenentur in ecclesia et ea quae tenentur in scriptura sacra circa ea quae sunt fidei. Et hoc non est dubitandum. [Haeretici quiden non sunt de ecclesia cum non habeant veram fidem nobiscum. Et probatur ad Ephesios 4º: Unum corpus, unus Deus, unum baptisma, una fides. Et 2ae Ioan. 2º: Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis. Quia contra haec est. Excommunicati vero sunt de ecclesia cum fidem et charactem habeant. Nam alioquin inquisitores contra illos procederent.]

Ultima haeresis lutheranorum qui conantur labefactare auctoritatem ecclesiae, quae illarum sit maior; scilicet, ecclesiae vel sacrae scripturae? Dominus Abulensis in prologo super Matthaeum dicit quod maior est auctoritas ecclesiae quam scripturae sacrae. Tenemur nos credere, et ideo non est credendum de mente illius evangelio, nisi quod ecclesia approbat, ut dicit auctoritas Augustini. Nam si ecclesia diceret quod evangelium Ioannis non est eius, credendum est ecclesiae in hoc, ita quod quidquid ecclesia teneat, etiam contra evangelium tenendum est, ut patet ex eo quod s. Iudas in sua epistola citat librum Enoch. Tamen ecclesia non approbat librum Enoch.

Dicit tamen Caietanus tractatu de comparatione papae et concilii quod maior est auctoritas scripturae sacrae quam ecclesiae, ita quod si in scriptura sacra reperiretur quod Deus non est incarnatus, teneremur credere hoc, licet contrarium sit determinatum ab ecclesia. Et probat quia ecclesia regitur auctoritate sacrae scripturae, et etiam per illud Pauli ad Gala. 1º: Licet nos aut angelus de caelo evangelizet vobis praeter quam quod evangelizatum est, non credetis.

Et etiam Ioan. Driedo, doctor Lovaniensis vere egregius, qui sanctissime et diligentissime colligit omnes auctoritates sacrae scripturae contra lutheranos qui, si viderent eius opera et legerent, puto quod statum discederent. Is igitur in libro suo de scripturis sacris et dogmatibus ecclesiae libro 4º tractat quaestionem hanc et distinguit de ecclesia quod dupliciter possumus loqui de ecclesia. Aut loquimur de congregatione fidelium quae unum est; scilicet, a passione Domini usque nunc, vel ab initio mundo, unde ponit aliquas opiniones.

Prima conclusio. Legendo de ecclesia incipienti a passione Domini usque ad nos; scilicet, ad finem mundi, dicit quod sunt aequalis auctoritatis. Probatur. Auctoritas ecclesiae non pendet [fol. 27r] ex sacra scriptura. Ergo

sacra scriptura non est maioris auctoritatis. Probatur. Quia tanta firmitas erat in ecclesia et tanta firmitas antequam esset scriptura. Ergo. Probatur antecedens. Nam ante passionem Domini et ante Moysem erat ecclesia, et tan auctoritas erat ante ipsum sicut post ipsum. Quia tempore Abraham tanta auctoritas erat et ita firma fides in ipso et in lege evangelica ante quam scriberent evangelistae, erat tanta auctoritas ante sicut post. Ergo

Item probatur quia isto modo inclusit apostolos, prophetas et evangelistas. Sed tanta auctoritas in evangelista sicut est in scriptura sacra, quia ego non crederem evangelio Ioannis nisi quia credo illum. Ergo. Item probat auctoritate Augustini: Evangelio non crederem, etc.

2ª conclusio. Capiendo ecclesiam pro congregatione quae nunc est excludendo apostolos maioris auctoritatis scripturam sacram quam ecclesia. Patet. Nam si esset determinatum in ecclesia ex sacra scriptura, non esset tantae auctoritatis sicut illud quod est in scriptura sacra. Probatur. Congregatio fidelium quae nunc est, dirigitur auctoritate scripturae sacrae et ecclesiae antiquae ita quod non potest excedere limites illius. Ergo maioris auctoritatis est scriptura sacra quam ecclesia quae nunc est. Nec de ista ecclesia dicit Augustinus, evangelio non crederem, etc., sed de antiqua ecclesia, quia in illa erat spiritus propheticus. Ista tamen non est spiritus propheticus.

3ª conclusio. Nihilominus tamen licet ibi sit ita, tamen quidquid ecclesia determinaverit tanquam de fide, ecclesia (inquam) praesens non potest errare. Unde haec est differentia inter ecclesiam antiquam et hanc, quia antiqua habebat spiritum propheticum. Haec tamen regulariter non. Unde habetur in Actibus apostolorum quod quando apostoli et ecclesia congregantur dicebant: Visum est Spiritui sancto et nobis. Licet haec tamen non habebat spiritum propheticum regulariter, nihilominus Spiritus sanctus assistit in ecclesia hac conservando ea quae sunt fidei ne ecclesia nostra pereat. Et totam istam sententiam videtur hic doctor accepissse a Durando in 3º Sententiarum dist. 24, q. 1ª.

Unde quando inquit Abulensis quod ecclesia [fol. 27v] est tantae vel maioris auctoritatis quam auctoritas sacrae scripturae intelligit de ecclesia antiqua. Et sic debet intelligi. Et Caietanus debet intelligi de nova. Et forsan est probabilior opinio Abulensis, quia propter quod est nullum quodque tale et illud magis. Sed nos credimus evangelio quia Ioannes dixit et ecclesia approbavit. Sed Durandus et Caietanus sunt intelligendi de ecclesia quae nunc est. Unde possumus tenere quod auctoritas ecclesiae loquendo de ecclesia antiqua est tanta vel maior quam auctoritas sacrae scripturae. Patet. Quia nos credimus sacrae scripturae, quia apostoli dicunt. Ergo magis credimus apostolis quia propter unumquodque tale. Sed apostoli cum aliis discipulis fuere ecclesia antiquorum. Ergo maioris auctoritatis fuit ecclesia antiqua quam sacra scriptura. Et sic opinio Abulensis quoad hoc est verior.

2. Domingo de Soto[3]

a) MÉXICO. Biblioteca Nacional. Ms. 940. fol. 16v (1525-1532)?[4]

[fol. 16v] 2^{um} dubium. Quae potestas est ista condendi articulum fidei. Scilicet an condere articulum sit recipere novam revelationem a Deo immediate. Respondeo quod non recipit revelationem ecclesia quando condit articulum fidei, sed solum mediate, scilicet habet potestatem eliciendi ex scriputra aluqam propositionem. In hoc consistit auctoritas ecclesiae, quod si scrutetur scripturas ad determinationem articuli non possit errare. Tamen si ecclesia velit aliquid determinare sine scrutatione scripturae, erraret.

Sed dicetis. Unde habemus certidudienm quod ecclesia non erravit in determinatione articuloorum. Reespondetur quod certi sumus ex illo quod Deus promisit quod non deficiet fides ecclesiae auctoritas, quia quilibet qui frecerit quod in se est et scrutaretur scripturas non permitteretur errare.

Respondetur quod falsum est; imo, si sancti ita fecissent diligentiam possibiliem, si no essent in concilio possent errare, quod non est admittendum de ecclesia cum de fide sit quod ecclesia non potesta errare. Hebemus ergo quod determinare articulum fidei non est recipere immediate revelationem a Deo. Sed auctoritas ecclesiae solum est mediate revelatio; id est, per revelationem apostolorum. Ex his sequitur 1º quod condere sacram scripturam. Et sic tota ecclesai possit condere sacram scripturam cum ad hoc requiratur immediate revelatio.

b) PALENCIA. Biblioteca del Cabildo de la catedral. Mc. 13, fols. 266r-272r (1536)

[fol. 266r][5] Relectio reverendissimi P. fr. Dominici de Soto magistri circa *Primum Sententiarum* de sacro canone et eius sensibus habita Salmanticae. Anno a virgineo partu, 1536. […]

[fol. 266v] […] [Prima quaestio][6]. In primo ergo puncto statuendum

[3] Biografía y manuscritos, Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Sobre los comentarios salmantinos a la Secunda Secundae. Profesores y obras:* Verdad y Vida 64 (2006) 115-116 y 137-139.

[4] Este manuscrito aparece sin fecha. En Salamanca explicó Soto este artículo décimo al comienzo del año 1539. La enseñanza del Ms. 940 existente en la Biblioteca Nacional de México pudo ser compuesto en los años en el que fray Bominco residía en el convento de San Esteban de Salamanca; es decir, desde 1525 hsta finales de 1532, que fue cuando ocuó la cátedra de Vísperas de la Universidad de Salamanca.

[5] PALENCIA. BIBLIOTECA DEL CABILDO DE LA CATEDRAL. Ms. 13,

[6] Lo comprendido entre corchetes se halla al margen. Así ocurre siempre en el texto latino. En el texto castellano ocurre que se colocan a veces los corchetes para hacer mejor sentido a una frase. Así, en el texto castellano, hay que comprobar si esos corchetes que aparecen están

nobis est quisnam liber sit canonicus censendus; hoc est, quid requiritur ut sit canonicus. Et videtur disputatio nostra nomine ipso proficiscatur. Canon nomen graecum est quod latine redditum idem pollet quod regula, unde liber canonicus idem est quod regularis. Est enim membrum librorum ab ecclesia praescriptum qui divina pollet[7] auctoritate cui numero nec addi quicquam potest nec subtrahi, ideoque catalogus ille librorum merito nuncupatur regula, et quicumque liber illic ascriptus dicitur regularis vel sub aliis nominibus catalogus ille dicitur canon, et liber appellatur canonicus. Quod fit ut apud theologos[8] non valeat idem canon sicut apud canonistas, nam ipsi sententias sanctorum patrum et decreta vocant canones. Qua significatione nos etiam utimur sed in praesentia idem pollet liber canonicus ac si dicatis liber divinus, liber qui habet auctoritatem divinam. Unde librum canonicum solent sic discribere: Liber canonicus est cui nefas[9] atque haeresis est contradicere, immo cuius nihil quod illic assertum esset licet vel dubitare. Quam ut reor diffinitionem colligunt ex Augustino in epistola ad Hieronynum quaestione 19. Et habetur dist. 9 capite ego solis, ubi inquit ego solis eis scripturarum libris[10] qui iam canonici appellantur didici hunc timorem honoremque deferre ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Sed esto ita sit quod ille sit liber pro canonico habendus, de cuius auctoritate dubitare non licet.

Est tamen dubium nostrum circa causam huius auctoritatis libri canonici. Utrum videlicet ut liber quisque sit canonicus requiratur quod sit revelatus a Deo. Nam id omnes pro comperto habent, et tamen videtur indignum expositione. Arguitur enim sic pro parte negativa. Primo, multa sunt in sacro canone quae fuerunt scriptoribus nota sine aliqua speciale vel spirituali revelatione. Hoc patet in historiis utriusque testamenti. Scripsit enim Moyses exitum Israel de Aegypto, peregrinationem deserti, quae propriis oculis vidit. Et Iosue ut fertur scripsit historiam suam. Item historia Iudicum, Regum, Paraliponenon, haec omnia sine revelatione fuerunt cognita. Item in novo testamento Matthaeus scripsit vocationem suam et praedicationem Christi. Et pariter Iohannes, quae omnia naturaliter conspexerunt. Et Lucas scripsit actaapostolorum. Et Marcus scripsit evangelium referente illi Petro, et Lucas

---

o no están en el texto latino. Si están, el texto corresponde a Soto. Si no lo están, corresponde el texto sólo al traductor.

[7] Ms. polent.

[8] Ms. theologus.

[9] Ms. nephas.

[10] Ms. libros.

referente Paulo, et ceteris apostolis, ut post Papiam antiquissimum auctorem scripsit Hieronymus in de viris illustribus[11] et omnes ita dicunt. Ergo illa non scripserunt ex revelatione. Unde Augustinus in principio statim primi libri de consensu evangeliorum non videtur fundare auctoritatem evangelistarum in revelatione aliqua, sed quia fideliter scripserunt quae viderant vel ab aliis audierunt, et adversus Faustum Manichaeum evertentem auctoritatem [fol. 267r] evangelistarum eodem utitur argumento.

Accedit ad hoc auctoritas ipsorum apostolorum. Nam Actuum 4º Petrus et Ioannes. Non possumus (inquit) quae vidimus et audivimus non loqui. Et Ioannes in prima sua canonica capite 1º: Quae vidimus et audivimus oculis nostris et manus nostrae contrectaverunt annuntiavimus vobis. Et Lucas in prologo sui evangelii dicit se narrationem rerum ordinare sicut tradiderunt (inquit) nobis qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis. Ecce quomodo sancti apostoli non referunt testimonium suum in aliam supernaturalem revelationem, sed quod testes fuerunt oculati. Quod si quis dixerit Christum ipsum revelasse illis in suam praedicationem fuisse revelationem, fatemur hoc posse dici de aliquibus supernturalibus veritatibus. Nam fuit Ioanni in baptismate Christi revelatum quod esset verus filius Dei ut ipse testatur Ioannis 1º. Et ipse Christus revelavit discipulis resurrectionem apparens eis, sed tamen aliorum quae naturaliter cognoscerat quid opus est revelare? Et confirmatur haec tandem. Si Iosephus vel quilibet alius historicus qui esset praesens scripsisset illam historiam, non esset scriptura canonica nec videtur maiorem revelationem habuisse Matthaeus de vocatione sua, quare ergo illa dicitur revelata et canonica magis quam si modo quis vellet facere historiam de bello punico aut gallico.

Et pro parte affirmativa est Paulus ad Hebraeos. Imprimis, multifaries multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime autem in diebus istis locutus est nobis per os sanctorum qui a seculo sunt prophetarum eius. Et 2ae Petri 1º: Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia sed Spiritu Sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines. Accedit eadem ratio, nam si scriptura non esset auctoritate Dei conscripta, posset falsum continere, quia omnis homo mendax Ps. 115. Sed scripturam sacram (ut diximus) appellamus cui non est fas contradicere. Ergo requiritur quod sit a Deo revelata.

Et dubium hoc submovimus ut exponamus qualis revelatio requiratur ut scriptura sit canonica. Ad quod rendemus tali distinctione. Revelatio dupliciter potest capi. Uno modo proprie pro infussione scientiae quae fit supernaturaliter. Hoc enim sonat proprium nomen revelationis sive fiat per infussionem habitus

[11] Ms. illustris.

ut in baptismate infunditur habitus fidei, sive species ut prophetis induebantur species repraesentantes futura, et quae distabant ab humana cognitione, sive utrumque infundatur sicut primoparenti est verisimile quod infusa fuerunt et species rerum et habitus scientiarum, sive sola notitia actualis ut forsan Paulo in raptu. Omnes enim istae dicuntur proprie revelationes, immo predicatio ipsa Christi et Apostolorum de mysteriis fidei est vera revelatio.

Et de hac constituimus primam conclusionem. [Prima propositio] est. Non requiritur ut scriptura sit canonica ut sic hoc modo revelata. Hanc puto abunde[12] probatam inter arguendum. Alio modo accipitur revelatio, quae significantius dicitur inspiratio pio motu Spiritus Sancti quo scilicet movet aliquem scriptorum ad scribendum et servat ipsum ne possit errare.

Et est 2ª conclusio. [2ª propositio,] quod haec revelatio requiritur ad auctoritatem libri canonici v. g. Moyses et Matthaeus multa scripserunt quae naturaliter cognoverunt, attamen non fuerunt moti ad scribendum [fol. 267v] ratione humana sicut Iosephus v. g. et Livius, sed moti spirituali inspiratione Spiritus Sancti, et ideo tenebantur quantum ad voluntatem ne mentirentur, aliter scribendo quam noverant, et quantum ad intellectum ne laberentur memoria. Nam saepe usu venit quod etiam oculati testes aliter referant res quae sunt gestae, ut constat de illis qui faciunt in teathro. Alii aliter referunt quod omnes viderunt et per haec non tam proprie dicatur revelatio. Patet, quia non est semper infusio scientiae, nec est solum circa intellectum sed circa voluntatem. Quapropter licet posset quoque dici revelatio, significantius tamen dicitur inspiratio, et ita Petrus inquit non voluntate humana sed spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei omnes; id est, Spiritu sancto movente voluntates.

Subsequitur 2um dubium. Postquam non requiritur illa revelatio primo modo, utrum saltem sufficiat quaecumque revelatio ut liber sit canonicus. Et videtur quod sic. Nam videtur quod idem polleret liber revelatus et liber canonicus. Et respondetur per duas propositiones. Prima, revelatio primo modo quae est infusio scientiae supernaturaliter sicut non requiritur, ita non sufficit ut scriptura sit canonica. Probatur. Si Deus postquam revelavit Isaiae mysteria cuncta[13] quae scripsit permisisset eum humano modo scribere, itaque licet fideliter cuncta narrasset, tamen humana virtute veritatis sicut scripsisset Cato et sicut scripsisset Hieronymus, non esset scriptura canonica, quia licet esset vera, tamen non haberet certitudinem divinam sed fallibilem. Ex quo sequitur quod revelatio isto modo est impertinens ad auctoritatem libri canonici licet saepe concurrat ut in prophetis et in apostolis.

[12] Ms. habunde

[13] Ms cunta.

2ª propositio. Revelatio 2º modo sicut requiritur, ita etiam sufficit ad auctoritatem libri canonici, nam quidquid homo scripsisset Deo movente et inspirante licet illud cognovisset naturaliter, esset scriptura canonica dummodo recitaretur ab ecclesia tanquam pertinens ad fidem. Ubi notandum quod licet ipso modo esset revelata, Ecclesia non acceptasset, non esset scriptura canonica, quia ut infra videbimus, ad ipsam spectat determinare quae scriptura sit canonica, immo forse requireretur quod esset alicuius veritatis pertinentis ad fidem vel ad mores fidelium. Nam licet constaret modo quod Deus revelavit pastori in campo futurum aliquod exilium orbis vel bonam fortunam alicuius, non continuo esset scriptura canonica.

Et est 3um dubium, quod continuo oritur ex dictis, utrum quicumque concursus Spiritus Sancti dummodo sit spiritualis motio, sufficiat ad auctoritatem libri canonici. Et particulariter movetur propter concilia generalia et propter decreta pontificum, adminus secundum s. Thomam et illos qui tenent papam non posse errare in his quae pertinent ad fidem. Sed loquamur de concilio legitime congregato ut omnes catholici conveniamus. Videtur enim quod acta concilii iuxta illa quae dicta sunt, sint etiam sacra scriptura, nam concurrit specialiter Spiritus Sanctus cum ecclesia ut non posset errare iuxta illud Lucae 22: Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua. Et Matth. 18.: Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum. Immo est determinatio ecclesiae quod concilium non potest errare.

Accedit auctoritas Gratiani, [fol. 268r] saltim ut ipse putat esse sententiam Augustini dist. 19. capite in canonicis, ubi ipse cum suis glosssatoribus tenent quod omnes decretales sunt scripturae canonicae, nec possunt se excusare dicentes quod intelligunt improprie de scripturis canonicis. Nam Augustinus in illo loco unde sumptus est ille textus proprie loquitur de scripturis canonicis. Et hic aperitur illustris quaestio[14] de auctoritate ecclesiae. Et primo, videbimus quod possit ecclesia circa scripturam canonicam et 2º comprobabimus auctoritatem ecclesiae ad auctoritatem sacrae scripturae.

Quoad primum constituam 5 propositiones, etc. 1ª. Christus redemptor noster quicquid revelavit ecclesiae pertinens ad fidem revelavit per apostolos ita quod ecclesia tota quae fuit a tempore apostolorum usque ad finem seculi non potest aliud tenere de fide nisi quod apostoli praedicaverunt vel explicite vel implicite vel in doctrina quam ipsi approbaverunt tamquam de fide. Haec conclusio probatur primo ex ipso nomine apostoli, quod idem[15] valet quod missus. Quo nomine censentur solum illi 12 qui particulariter missi sunt ad praedicandum doctrinam Christi iuxta illud apostoli 2ae ad Cor. 5. Pro Christo

[14] Ms. quo.

[15] Ms quidem

legatione fungimur tanquam Deo exhortante[16] per nos. 2º comprobatur ex ipsa eorum electione Luc. 9. et Matth. 10: Convocatis Iesus 12. apostolis dedit illis potestatem et virtutem super omnia daemonia et ut languores curarent, et misit illos praedicare verbum Dei. Et Matth. ultimo: Euntes in mundum universum, docete omnes gentes baptizantes eos, ubi omnes doctores notant proprium esse apostolorum et ad illos pertinere solum praedicare doctrinam Christi.

Et ideo Ioannis 14. illis particulariter promissus est Spiritus Sanctus qui doceret eos omnem veritatem et Lucae ultimo stans in medio eorum dixit: Vos testes estis eorum quae in me complecta sunt et ego mittam promissum Patris mei in vos; vos autem sedete in civitate donec induamini virtute ex alto. Quem locum citat Lucas Actuum 1º. Ecce illis particulariter promissus est Spiritus sanctus tanquam testibus Christi et ita illis particulariter est missus, ut habetur Actuum 2º. Sed forte quis dubitat testimonia non satis intentum probare, nam episcopi succedunt apostolis ut auctor est Augustinus super ilud Ps. 44[17]: Pro patribus tuis nati sunt tibi filii. Et habetur in canone quorum vias 6, 8ª distinctione et in concilio florentino. Ergo quicquid in evangelio dicitur proprie de apostolis communiter intelligendum est de omnibus episcopis. Et sic videtur quod saltem concilium potest facere scripturam sacram.

Respondetur verum esse quod episcopi succedunt apostolis, non tamen ad condendum novam fidem sed ad exponendum illa quae docti sunt ab apostolis et ad gubernationem ecclesiae, ita quod sicut apostoli nihil potuerunt praedicare nisi quod Christus docuit illos, ita nec ecclesia potest tenere nisi quae docta est per apostolos. Unde apostolus 1ae ad Cor. 12. distribuens officia membrorum ecclesiae distincte dixit: Posuit quosdam apostolos, 2º prophetas, deinde doctores. Apostoli et prophetae revelationes inmediate recipiunt, sed doctores illa exponunt quae apostolis revelavit.

Et confirmatur haec nostra solutio. Nam si episcopi succedentes apostolis [fol. 268v] vel electi ab apostolis haberent potestatem quam habent apostoli; scilicet ut dictata sua haberent auctorirtem divinam praedicandi doctrinam novam, non opus fuisset Matthiam subscribi loco Iudae per inmediatam electionem a Deo, sicut habetur Actuum 1º. Oportet (inquit) ex his viris qui[18] nobiscum sunt congregati in omni tempore quo intravit et exiit inter nos Dominus incipiens a baptismate Ioannis usque in diem qua assumptus est a nobis testes resurrectionis eius nobiscum fieri. Ecce testem oculatum dicit eligendum esse, et illum quidem divinitus, ita praedicati sunt Deum ut ipse eligeretur. Ergo ipsi non habent auctoritatem apostolorum.

[16] Ms. Exortante.

[17] Ms. 49.

[18] Ms. quod.

Et confirmatur 2º quia per opera pseudoapostoli moliebantur apud Galatas Paulum non esse verum apostolum quia non erat electus a Christo et ideo dicebant non esse habendam pro fide praedicationem eius. A quorum ipse calumnia sese compurgat comparando se aliis apostolis, et ideo incipit Paulus apostolus non ab hominibus nec pro homine, sed per Iesum Christum et Deum Patrem qui suscitavit eum a mortuis. Quorsum haec si alius quam apostolus haberet auctoritatem rectificandi fidem Christi. Unde apostolis[19] tribuit Christus proprietates quae sibi erant propriae Ionn. 20.: Sicut misit me Pater et ego mitto vos. Et Ioann. 8. de se dicit: Ego sum lux mundi. Et Matth. 5. dicit: Vos estis lux mundi. Et dicit eos esse super candelabrum ut luceant omnibus qui in domo; id est, qui in ecclesia sunt; illos esse sal terrrae et civitatem supra montem positam, quod etiam Christus opere ipso ostendit cum legem non immediate toti populo sed solis apostolis primo promulgavit per quos per orbem erat praedicanda, nam cum ascendisset in montem dicit Mathaeus quod accesserunt ad eum discipuli eius et aperiens os suum docebat eos dicens: Beati pauperes, quod Lucas etiam insinuavit dicens quod elevatis oculis in discipulos suos dicebat: Beati pauperes, instruens illos qui aliis essent praedicaturi, quod Paulus 1ae ad Cor. 2º docet dicens de sapientia divina quam nemo principum huius seculi cognovit. Nobis autem (inquit) revelavit Deus per Spiritum sanctum.

Habemus ergo solos apostolos esse per quos Christus revelavit inmediate ecclesiae fidem suam, sed adiecimus in conclusione quod revelavit per solos apostolos vel per eos qui recepti et probati sunt ab apostolis, quod diximus propter Marcum et Lucam, unde Hieronymus in de viris illustribus. Et doctores dicunt quod Marcus scripsit quidquid a Petro doctus est et Lucas instruente Paulo a Deo ut sint qui suspicantur ut quando apostolus dicit ad Timoth. 2ae, capite 2º. Secundum evangelium meum intelligit de evangelio Lucae, sed hoc valeat quantum potest.

Est tamen hic dubium utrum Marcus et Lucas fuerunt inmediate inspirati adeo ut, sicut apostoli, ad scribendum. Dicimus hic tria. Primum, quod fuerunt inspirati. Nam si solum fuissent inspirati per apostolos, non reputaret ecclesia evangelia eorum esse sua, sed potius apostolorum, quorum illi essent sicut notarii quemadmodum epistolam ad Romanos non ducit ecclesia pro epistola Tertii, [fol. 269r] sic enim vocabat notarium[20] apostolus qui scripsit epistolam ad Romanos ut habetur ad Romanos ultimo, sed pro epistola Pauli licet ipso dictante Tertius scripserit. Ita ergo evangelia Marci et Lucae non reputarentur sua nisi ipsi tanquam veri auctores scripsissent. 2º dico quod fuerunt forte

[19] Ms. apostolus.

[20] Ms. notarius.

inspirati [per inspirationem apostolorum]. 3º dico sub censura hoc latius intelligentium quod fuit necessarium apostolos aprobasse sua evangelia ut haberentur pro canonicis. Alias ecclesia non potuisset habere pro canonicis nisi credidissent apostolis approbata. Haec sequuntur ex dictis quae diximus in probatione conclusionis quibus utcumque probavimus per solos apostolos Christum revelasse fidem.

Et confirmatur auctoritate Augustini, qui hoc ipsum videtur sentire libro 1º de consensu evangeliorum ne putaretur quod attinet ad praecipiendum evangelium interesse aliquid utrum illi annuncient qui Dominum in carne apparentem secuti sunt, an hii qui ex illis fideliter comperta crediderunt divina providentia, procuratum est ut etiam his qui apostolos sequebantur quasi non essent recipiendi nisi apostoli comprobarent [hic sunt Marcus et Lucas]. Et capite 2º dicit quod propterea ecclesia locavit eos inter Matthaeum et Ioannem ut ab utroque latere committerentur. Et lib. 4. capite 8. reddens rationem quare ecclesia accepit Lucam et Marcum et alios reiecit dicit, quia eo tempore scripserunt quo non solum ab ecclesia, verum ab ipsis in carne viventibus apostolis probare potuerunt, sed ipse divus Lucas huic conclusioni attestatur. Quoniam multi (inquit) conati[21] sunt ordinare narrationem quae nobis sunt rerum complete sicut tradiderunt nobis, visum est et mihi exordium tibi scribere. Immo Augustinus lib. 18 contra Faustum capite 4. dicit quod Paulum ipsum nunquam recepisset ecclesia nisi ipse invenisset[22] apostolos in carne viventes, quibus communicando et conferendo evangelium suum eiusdem societatis esse aprobaret. Et ex hoc sumenda est una regula qua utitur ecclesia in recipiendis libris canonicis. Omnis enim liber qui receptus est ab ecclesia tanquam canonicus pertinens ad novum testamentum tenendum est pro certo quod vel est apostoli vel receptus ab apostolis.

Ecce 1^{am} conclusionem, scilicet quod quidquid Christus revelavit ecclesiae pertinens ad fidem revelavit per apostolos, quam conclusionem asserebat Augustinus lib. 1º de consensu evangeliorum capite ultimo. Quidquid ille, scilicet Christus, de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis, scilicet apostolis, tanquam suis manibus imperavit. Et Hieronymus in minori breviatione exponens illud Ps. 86. Dominus narravit in scripturis populorum, sed addidit principium horum quae fuerunt in ea. Non (inquit) qui sunt in ea, sed principum qui fuerunt in ea, nempe apostolorum, ubi notat Hieronymus quod totus canon novi testamenti sit apostolorum vel saltim ab illis acceptus.

Huic 1^{ae} conclusioni apponimus 2^{am} scilicet quod id dictum est de apostolis in novo testamento, sentiendum est in veteri de prophetis. Non enim

[21] Ms. cognati.

[22] Ms. invenisse.

poterant quidquam tamquam de fide tenere nisi quod esset illis revelatum per prophetas. Quod nos docet Paulus ad Hebraeos 1º: Multipharie multisque modis olim loquens in prophetis, novissime autem diebus his locutus est nobis in filio. Quasi dicat id quod nunc loquitur in filio per apostolos, tunc loquebatur [fol. 269v] per prophetas. Et ad Ephe. 2º per prophetas et apostolos vocant fundamentum ecclesiae: Iam non estis hospites et advenae sed estis cives sanctorum et domestici Dei superaedificati, etc. Ac si dicat Christum esse fundamentum ipsum utriusque testamenti et per prophetas et apostolos esse fundamenta quae fundantur[23] in primo fundamento. Unde Augustinus super illud Ps. 86. fundamenta eius in montibus, etc., pulchre exponit generaliter Christus in hoc quod dicitur lapis angularis qui est in firmitate aedificii, est primum fundamentum, nam quod in aedificiis terrenis fundatur, profundius subiicitur egregio in spirituali aedificio, fundamentum est in supremo loco a quo alia pendent fundamenta, unde Christus in evangelio Matth. 5. docuit apostolos succedere prophetis ubi praemuniens ipsos ad tollerantiam persecutionum dixit: Sic enim persecuti sunt prophetas qui fuerunt ante vos. Quocirca divus Petrus in 1º capite 2ae canonicae quo iudaeis perspicatius exprimeret auctoritatem apostolicam comparat[24] prophetis. Habemus, inquit, firmiorem propheticum sermonem cui bene facitis attendentes sicut lucernae in caliginoso loco.

Et ideo ipsi[25] evangelistae usi sunt saepe auctoritatibus prophetarum. Immo Christus ipse redemptor noster discipulis euntibus in Emaus per expositionem prophetarum manifestavit veritatem redemptionis[26]. Sed ut vera sit ista conclusio extendemus nomen prophetiae ad legem et psalmos, quae tria distinguit redemptor noster in Lucae ultimo. Necesse est (inquit) implere omnia quae scripta sunt in lege Moysi et prophetis et psalmis de filio hominis[27]. Ergo quod per prophetas et apostolos revelavit Deus fidem utriusque testamenti. Unde Ambrosius libro 2º de paenitentia capite 5º: Apostoli (inquit) et prophetae os Dei.

3ª conclusio est. Non referebat ad fidem ecclesiae scripto an solo verbo revelaretur fides nisi ut firmius maneret in memoria. Volo dicere non esse minoris auctoritatis dicta apostolorum licet Ecclesia solo verbo teneret illam.

[23] Ms. fundatur.

[24] Ms. compara.

[25] Ms. ipsae.

[26] Ms. redentionis.

[27] Ms. coloca al margen de nuevo *hominis*. Es que, al parecer, lo escrito dentro del texto podía no ser rectamente entendido como hominis.

Haec ergo est contra istos haereticos modernos qui putant nihil ecclesia posse tenere de fide nisi quae est in sacra scriptura. Probatur conclusio paucis. Aliquando fuit ecclesia sine scriptura ut puta antequam Matthaeus aut Paulus scripsissent, et tunc tenebatur tanquam de fide illa quae postea scripserunt. Immo postquam Ioannes, qui fuit ultimus, scripsit, adiecit in calce sui evangelii. Sunt et alia multa quae fecit Iesus quae si scribantur per singula nec ipsum arbitror mundum capere posse eos qui scribendi sunt libros. Christus nusquam legitur praecepisse apostolis scribere quicquid, sed: Ite (inquit) et docete omnes gentes. In hoc quod dixit ite, insinuavit quod verbo praesentes deberent docere et non absentes per scriptum. Et confirmatur hoc quia Paulus ut est verisimile aliquas epistolas forte scripsit absentibus quas si posset praesentialiter adesse non scripsisset, quod insinuat ad Roma. 1º: Nolo vos ignorare fratres, quia saepe posui venire ad vos et prohibitus usque adhuc. Et sic[28] videtur scripsisse epistolam quia non poterat venire, et ideo si venisset verbo docuisset[29] illa quae scripto docuit, quod esset subinde [fol. 270r] de fide. Unde 2ae ad Thesalo. 2º: State (inquit) et tenete traditiones quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam. Irenaeus distinctio 9 capite 4 dicit quod multi barbari sine caracteribus tenent fidem.

3º arguitur quia lex nova erat promissa, quae non in tabulis lapideis, sed in cordibus hominum scriberetur ut habetur Ieremiae 31: Dabo (inquit) legem meam in visceribus eorum et in corde eorum scribam eam. Et apostolus 2ae ad Cor. 3º: Epistola estis Christi ministrata a nobis et scripta non atramento, sed spiritu Dei vivi. Non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus. Unde Chrisostomus in prologo super Matthaeum inquit: Oportuerat nihil nos indigere auxilio litterarum, sed tam mundam exhibere[30] vitam ut vice illarum gratia Spiritus Sancti uteremur; et deinceps docet propter malitiam hominum scriptam esse legem litteris, nam prius antiqua praecepta dedit Deus patribus Abraham, Isaac et Iacob non scripto, sed in cordibus quae munda tunc habebant sed crescente malitia hominum in tempore Moysi scripta est in tabulis lapideis.

Eodem modo ita in novo testamento. In primitiva ecclesia non fuit statim scriptura, quia lex scribenda erat in cordibus per Spiritum Sanctum, sed quando inceperunt pseudoapostoli, ceperunt scribere, et ideo quando Matthaeus abscedere volebat a iudaeis, rogatus ab illis qui crediderant. Reliquit illis in scripto praedicationem suam ut refert illic Chrisostomus et Heronymus in prologo super Matthaeum. Non ergo erat propter fidem necessaria scriptura. Sed

[28] Ms. si.

[29] Ms. docuisse.

[30] Ms. exhivere.

est dubium circa istam 3am conclusionem, utrum licet non fuisset necessarium propter fidem, nihilominus in rei veritate scripta sunt iam omnia quae sunt tanquam de fide tenenda, vel utrum sint aliqua tanquam de fide in ecclesia quae solo verbo durant a tempore Apostolorum. Hic distinguamus certa a dubiis.

Sit 1ª propositio. Licet aliqua essent nondum scripta in ecclesia, dummodo ecclesia teneret tanquam tradita ab apostolis essent perinde tanquam de fide tenenda ac si essent scripta in evangelio. Haec dixerim contra istos haereticos oppositum dicentes, et hoc probatum est in 3ª conclusione principali. 2um dictum sit quod non est dubium esse in ecclesia multas traditiones apostolorum quae non sint scripta in canone et sunt tenendae tanquam apostolorum licet non sint omnino de fide quemadmodum evangelium. Hoc docet Origenes homilia 3 super Numeros ubi dicit multas esse caerimonias in ecclesia quas a pontifice Christo et filiis eius traditas et conmendatas suscepimus ut orare genibus flexis ad orientem, exorcismi et cathecismi in baptismo et aliae id genus caerimoniae in administrandis sacramentis, quas verisimile est a tempore apostolorum enarrasse in ecclesia. Idem dicit Dionysius capite 1º ecclesiaticae hierarchiae; scilicet quod doctrinas et praeceptiones Apostoli multas[31] partim scriptis, partim non scriptis, tradiderunt nobis. Item Cyprianus et Hylarius quos refert Rofensis veritate 9ª adversus Lutherum.

3um dictum est quod posset ecclesia aliquid [fol. 270v] tanquam de fide per articulos exprimere quod non sit expressum et sit implicite contentum in sacra scriptura. Hoc probabimus statim conclusione 5ª 4um dictum est veniendo ad punctum quod forsan tanquam de fide proprie nihil tenet ecclesia quae non sit vel implicite vel explicite in sacro canone, sed est de per accidens quod sint scripta omnia, quia nihilominus essent de fide, et dicimus quod providentia Spritus Sancti factum est ut omnia munda, omnia mundarentur scripto propter haereticos homines. Hoc sic mihi persuadeo. Primo, quia eccclesia propter sacrum canonem nihil tenet tanquam proprie de fide nisi 14 articulos fidei et illi omnes sunt in sacro canone vel expresse vel implicite. 2ª. Confirmamus hoc dictum auctoritatibus Augustini et Hieronymi supra citatis. Ait enim Augustinus: Quidquid Christus de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum apostolis tanquam suis manibus tradidit. Et Hieronimus super illud in scripturis populorum dicit quod Dominus narravit non verbo, sed scriptura. Et sic videtur quod tota fides sit in scriptura iam posita, cui sententiae videtur subscribere Ubaldensis, tomo 1º, libro 2º, capite 20. et 21., nam dicit quod non potest ecclesia novam scripturam canonicam condere, et intellexit[32] quod non potest declarare esse aliam scripturam apostolorum nisi quae iam est recepta.

[31] Ms. multas.

[32] Ms. intellixit.

4ª conclusio principalis est quod ecclesia non potest facere scripturam canonicam. Haec sequitur ex prima, nam si quidquid Deus revelavit ecclesiae revelavit per apostolos, non potest ipsa aliam novam condere tanquam de fide. 5ª conclusio et ultima est quod ecclesia accipiendo pro tota ecclesia exclusis apostolis habet auctoritatem determinandi dubia quae sunt in sacra scriptura et exponendi novos articulos fidei eliciendo illos ex sacra scriptura. Haec late patet apud auctores qui scripserunt contra Ubicleftistas, et nunc adversus lutheranos, qui haeretici putant nullum dubium ecclesia posse terminare, sed quod est expectanda revelatio Spiritus sancti ut dicebat Ubiclef sermone 45. referente Ubaldense tomo 1º libro 2º. Et quia non intendimus hic disputare contra istos haereticos, paucis declarabimus conclusionem.

Primo, Matthaei 28: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi; et Ioannes 14: Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis ut maneat vobiscum in aeternum. Ad quid promisit se et Spiritum sanctum nobiscum permansuros nisi potissimum ad exponendum sacram scripturam quam ipsi revelaverant? Et ratione probatur adversus istos, quia Christus salva conditione hominum non potuit doctrinam adeo clarissima tradere quin a diversis varie intelligeretur. Nam haec est conditio humana ut sicut tot sensus quot capita. Unde ex sacra scriptura male intellecta variae haereses creverunt in ecclesia, ut ex illo (Pater maior me est) conclusit Arianus Filium non esse [fol. 271r] consubstantialem Patri, et ex alio: Ego et Pater unum sumus, colligit contrarium Sabellius: non esse personaliter distinctos. Ergo necesse fuit quod maneret in ecclesia certa regula ad illa dubia terminanda. Alias posset[33] deficere fides contra promissionem Christi: Ego rogabo pro te ut non deficiat fides tua. Et hanc regulam non potest alius fingi nisi vel papa qui est vicarius Christi, vel ecclesia legitime congregata cum papa. De hoc non disputamus modo.

Nam si esset expectanda nova[34] revelatio, ut dicebant illi haeretici, vel erat expectanda ut singulis suppositis ecclesiae fieret revelatio, vel quod fieret uni cui alii crederent. Non primum, quia hoc esset fatuum dicere, quod singuli deberent expectare revelationem. Et si 2um vel esset de fide quod ille cui fit revelatio non posset decipere alios, vel non. Si non esset de fide, quam certitudinem habemus quod ille non mentietur? Nam Mahometus etiam asserebat sibi esse a Deo revelatam sectam suam. Si autem esset de fide quod ille non posset[35] decipere, certe non potest esse alius nisi vel vicarius Christi cui promisit Christus quod non deficeret fides sua, vel tota ecclesia de qua dixit

[33] Ms. posse.

[34] Ms. noba.

[35] Ms. posse.

quod ubicumque fuerint duo vel tres in nomine eius congregati, ibi esset in medio eorum. Hoc etiam confirmatur ex usu ecclesiae quae in concilio nicaeno et in Cosntantinopolitano[36] determinavit certos articulos contra diversos haereticos tanquam de fide. Late corroborat hanc conclusionem dominus Ubaldensis tomo 1º libro 2º capite 19. Unum tamen volo admonere quod asserit illic capite 22. Ait enim quod licet ecclesia potuit antea condere novos articulos, tamen iam non potest quia iam adducta est ad aetatem perfectam.

Hoc tamen bona venia gravissimi doctoris dixerim. Non video quomodo sit verum. Nam si propter necessitatem diversorum haereticorum in ecclesia illi articuli sunt conditi, ut puta de consubstantialitate divinarum personarum de divinitate Christi, nescio quare si modo insurgant novae haereses, quare non possint condi novi articuli, ut v. g. si nunc in concilio futuro determinaretur tanquam articulus quod Christus est realiter in sacramento contra illos haereticos qui hoc negant ecclesiae. Ergo. De illo dubio 3º. Utrum ecclesia posset[37] condere sacram scripturam, negamus enim quod possit. Ex quo sequitur corollarium contra illum textum Gratiani falso desumptum ex Augustino dist. 19. capite in canonicis, et contra canonistas, quod propter ipsum sunt decepti dicentes quod decretales et concilia sunt scriptura canonica.

Sequitur in contrarium quod nec decretales nec concilia sunt scriptura canonica. Hoc satis probatum est iam. Et adhuc confirmatur, nam scriptura canonica invariabilis est et inmutabilis omnino, sed decretales et acta concilii possunt et debent iuxta temporum varietatem mutari. Et confirmatur hoc quia acta concilii sunt nonumquam de rebus non tanti momenti, ut puta pertinentibus ad aliquas caerimonias ecclesiae vel personarum ecclesiasticarum, quae perinde solent per consuetudinem abrogari. Immo quae sunt [fol. 271v] maioris momenti abrogantur, ut antiquae paenitentiae quae antiquitus gravissime iniungebantur pro peccatis. Impietas est dicere quod sacra scriptura per aliquam consuetudinem abrogetur. Et de decretalibus est adhuc apparentia minor, nam licet de concilio legitime congregato cum papa communis sit omnium consensum ut errare non posset[38], tamen non habetur pro haeretica opinio dicentium quod papa potest errare etiam ut papa, licet iam forte non sustineret papa hanc opinionem, sed quod pluribus opus est. Nusquam vel in concilio vel in decreto pontificis, nec apud aliquem sanctum patrem, connumerantur concilia vel decretales inter libros canonicos, ut est videre in concilio laudicaeno, carthaginensi, florentino, ubi libri canonici

[36] Ms. Epheso.

[37] Ms. posse.

[38] Ms. posse.

numerantur. Et Gelasius in canone sancta[39] romana, 15. distinctione, post sacram scripturam collocat sacra concilia.

Unde ad textum Gratiani in capitulo in canonicis dicimus quod est falso et mendosissime desumptus ab Augustino, nam verba Augustini 2º de doctrina Christiana capitulo 8 unde textus ille desumptus est. Sic habentur in canonicis scripturis ecclesiarum catholicarum. Quamplurimum indagatur scripturarum auctoritas[40]. Sequitur. Inter quas, scilicet ecclesias, sane illae sunt quae[41] apostolica sedis litterae et ab ea aliae meruerunt accipere relativum quas; apud Augustinum refert ecclesias et apud Gratianum refert epistolas; et ideo compulsus est totam litteram pervertere ut palam est conferenti textum Augustini et textum Gratiani, et ideo lapsus est in hunc errorem ut non solum epistolas romanae ecclesiae crederet esse canonicas, sed etiam quas romana ecclesia recipit ab aliis ut si aliquis episcopus scripsit papae illa habebitur pro canonica. Sed tamen postquam cepit esse apud ipsos, opinio erit semper licet videant manifestissimum errorem in littera, et licet Gratianus habuisset[42] mendosum librum, debuisset[43] notare verba quae sequuntur Augustini, nam statim declarat in particulari qui sunt libri canonici et recenset omnes libros qui sunt in biblia, nec meminit conciliorum nec decretalium. Sed satis est de hoc ad momentaneam declarationem.

Ad argumentum quod ecclesiae concilia et decreta sint scriptura canonica dictum est supra ad auctoritatem libri canonici non opus esse alia revelatione quam motione Spiritus Sancti speciali et manutenentia ne scriptor posset errare. Sed ita concurrit cum concilio. Ergo. Ad hod dicimus quod ad auctoritatem libri canonici requiritur inmediata revelatio, id est quod non praecedat per aliam revelationem nec more humano. Ita enim scripserunt evangelistae non quod colligerent ea quae scripserunt ex alia scriptura per disputationem et inquisitionem. Sed concilium non recipit revelationem inmediatam, sed requiritur a Spiritu sancto ut exponendo sacram scripturam vel inde eliciendo aliquas conclusiones non errent. Sed contra, quia etiam evangelistae [fol. 272r] usi[44] sunt testimoniis prophetarum in concilio Actuum 15. Ad confirmanda

[39] Ms. santa.

[40] Ms. aucotritatem.

[41] Ms. quas.

[42] Ms. habiusse.

[43] Ms. debuisset.

[44] En el folio 271v se indica que la palabra primera del folio siguiente (272r) es *usi*; pero se escribió la primera palabra *ubi*. No hay duda que es una equivocación y debía haberse escrito usi, que es lo que aquí se pone. Además, alguien colocó una *s* encima de la b de ubi, como para llamar la atención de que debía leerse: usi.

decreta concilii etiam usi sunt testimoniis scripturarum ut puta Amos 9: Post haec revertar et reaedificabo tabernaculum David. Et hoc non obstante illud concilium est sacra scriptura. Idem Paulus ad Gala. 4. exponit illud quod Abraham habuit duos filios, exponit tanquam allegorice de duobus testamentis et ille sensus habetur pro canonico non alias nisi quia regebatur a Spiritum sancto ne errare posset in illa expositione. Ergo cum etiam non posset[45] errare adminus si utatur sacra scriptura, sequitur quod poterit exponere sacram scripturam taliter quod illa expositio sit scriptura canonica.

Dicimus ad hoc quod apostoli et evangelistae utebantur testimonis prophetarum de per accidens ita quod nihil minoris auctoritatis haberent licet nihil citassent, sed citabant ad condendas scripturas sicut Christus ipse utebatur etiam eisdem scripturis, vel ad confundendos iudaeos, vel ad condendum quomodo omnia in figura contingebant illis. Sed ecclesia debet uti scriptura de per se ita, quia si concilium vellet aliquid determinare non modo humano disputando circa sacram scripturam, certe errasset, et sic sua revelatio non est inmediata. Et per idem dicimus ad 2^{um} quod Paulus non elicuit illum sensum allegoricum more humano per aliam scripturam. Ecclesia tamen non posset exponere unam scripturam nisi per aliam, vel utendo disputationibus et rationibus naturalibus sapientium, et ideo sua scriptura non est canonica licet sit expositio sacrae scripturae nisi determinet illum tamquam articulum contentum in sacra scriptura.

Ex quo sequitur alia differentia. Quod in quocumque sensu apostolus citat aliquam auctoritatem, est de fide quod ille est verus sensus. Non tamen sic de ecclesia nisi determinet tanquam articulum. V. g. in concilio florentino citatur illud Iacobi: Infirmatur quis in vobis, inducat presbyteros ecclesiae ad corroborandum sacramentum extremae unctionis[46]. Non est de fide quod ille sit sensus auctoris licet sit determinatio ecclesiae quod illud sit verum sacramentum. Ultimum argumentum potest fieri hic quod videtur ecclesia tenere multa de fide quae non sunt in canone ut perpetuam virginitatem Virginis, purgatorium, et alia id genus. Dicimus quod omnia illa sunt in sacra scriptura iuxta expositionem ecclesiae temporibus apostolorum, sed hoc longiorem tractatum exposcit.

c) ROMA. Biblioteca Apostolica Vaticana. Ott. lat. 782, fol. 66v/295v (1539)

[fol. 66v/295v] […] Habemus ergo primum. Quod ecclesia instituere articulum non est recibere novam revelationem. Ex quo sequitur 2º quod

[45] Ms. posse.

[46] Ms. untionis.

determinationes ecclesiae non sunt sacra scriptura. Noc vero connotat sacra scriptura, quod sit inmediate revelata a Deo. Revelatio autem Ecclesiae non est inmediate a Deo, sed per sacram scripturam. Et ideo revelatio apostolorum, puta sacra scritura se rehabet sicut principium respectu revelationis ecclesiae.

3. Bartolomé Carranza[47]

a) ROMA. Biblioreca Apostolica Vaticana. Vat. lat. 4645, fol. 18r-19v (1540-1541)

[fol. 18v] […] 4ª questio[48] erat an sacrae scripturae essent infallibilis regula ad fidem christianam. Ad hoc supponamus omnes libros qui sunt in sacro canone esse regulam infalibilem quia dictati sunt a Spiritu Sancto. Quod hic habetur dubium est utrum sacra scriptura sit prima regula per quam pontifex et concilium regulentur in diffiniendis rebus fidei vel ecclesia et pontifex sit regula per quam sacra scriptura reguletur.

Et videtur quod sacra scriptura sit prima regula, quia credimus per revelationem. Sed quae continentur in sacra scriptura sunt a Deo revelata omnia. Ergo sacra scriptura est prima regula. In opositum est autoritas d. Augustini: evangelio non crederem[49] nisi comendaretur autoritate ecclesiae. Ergo ecclesia est prima regula.

Ad hoc respondetur primo quod aliqui dixerunt sacram scripturam fuisse primam regulam. Hoc tenuit Lutherus cum germanis, et quod sumus pontifex et concilium sunt audiendi in rebus quae probantur per sacram scripturam et non aliter, quia per sacram scripturam fit revelatio. Sumus autem pontifex et concilium non sunt apostoli nec prophetae, quibus fiat revelatio. [fol. 19r] Probant[50] hoc ex Deut. ubi dixit dominus quod facerent iudaei quae docerent sacerdotes iuxta legem. Ergo summi pontifices quaecumque praecipiunt debent praecipere iuxta sacram scripturam.

Sed omissa hac opinione quamvis habeat aliquam apparentiam, respondetur quod ecclesia est prima regula et sacra scriptura debeat per eam regulari et non e contra. Hanc conclusionem probat Ioannes Equio in enchiridio in principio. Probat evidentibus argumentis quae faciunt fidem mihi. Primum. Christus

[47] Biografía y manuscritos, Cf. JERICÓ BERMEJO, I., , *Sobre los comentarios salmantinos a la Secunda Secundae. Profesores y obras:* Verdad y Vida 64 (2006) 118-119 y 141-142.

[48] En la transcrición de este camuscrito se ha querido reproducir lo más posible el texto tal como aparece. Por eso, no se ha transcrito. *4.ª quaestio,* sino *4ª questio.*

[49] Ms. crederent.

[50] Sigue palabra tachada.

redemptor missus a Patre creavit ecclesiam et nullum constituit librum, nec praecepit apostolis ut scriberent. Et tamen tunc erat ecclesia. Solum dixit: praedicate evangelium. Non dixit scribite. Ergo.

Item quia evangelium lex nova non est lex scripta, sed vocalis predicatio. In hoc differt a lege veteri. Probatur Jer. 31: Post dies illos, dicit dominus, ego dabo legem meam scriptam in cordibus eorum. Ergo etc. Item Pau. ad Hebr. idem probat. Item ad Cor. 2 cap. 3: Epistola mea vos estis. Ergo etc. Potestis consulere d. Chrisostomum super Matth. homilia prima ubi hoc probatur elegantissime.

2º probatur quia ecclesia est antiquior scriptura. Ergo ecclesia est prima regula. Antecedens patet. In lege veteri antequam esset scriptura erant boni veri in ecclesia. Item in lege nova erant apostoli et nulla erat scriptura.

Item confirmatur quia scribere succedentes habebant auctoritatem ab scribentibus, scribentes autem habebant autoritatem ab ecclesia, quia erant membra ecclesie. Ergo ecclesia est prima regula.

Item confirmatur ex Deut 17[51]. Dixit dominus: cum dubium aliquid decucurrerit[52], accedite ad sacerdotem, etc. ecclesiae. Non dixit: accedite ad legem, sed ad sacerdotem, tanquam ad verum iudicem. Ergo etc.

Item arguitur. Ecclesia visa est facere aliquid contra scripturam et praeter scripturam. Ergo maioris autoritatis est ecclesia. Antecedens patet quia scriptura praecipit baptizare in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Oppositum autem factum est in ecclesia quando aliquando baptizavit tantum in nomine Christi. Ergo etc.

Item, quia sriptura [Actuum 15][53] praeceperat quod gentes abstinerent a suffocato. Modo autem hoc non fit. Ergo. Item scriptura dicit: sabbatum sanctificabis. Ecclesia autem mutavit sabbatum in diem dominicum. Ergo etc. [fol. 19v] Item dominus dicit: non veni solvere legem, sed adimplere. Apostoli autem dixerunt omnia legalia cessasse[54]. Ergo etc.

Praeterea multa sunt quae pertinent ad legem christianam quae non sunt in scriptura, ut de descensione domini ad inferos[55], de procesione personarum in divinis. Ergo etc. Confirmatur, quia sunt multa quae pertinent ad fidem quae nec expresse nec obscure continentur in sacra scriptura.

---

[51] Ms. 37.

[52] Ms decurrerit.

[53] Al margen derecho, con indicación.

[54] Ms. cessase.

[55] Ms inferis.

Probatur quia Thes.[56] 2 epistola cap. 2º inquit Paulus: Habete quae diximus vobis, sive per sermonem sine per epistolam. Ecce dixit per sermonem, ergo etc. Item Ioan. 2 canonica: Plura habens ad vos scribere nolui dicere per cartam nec atramentum, quia spero venire ad vos et [os ad os loqui vobis. Ergo multa habet ecclesia non a sacra scriptura]. Et hoc dicit Inno. de celebrarione missarium cap. cum Marthae.

Manet ergo probatum quod ecclesia est prima regula. Hinc infertur quod graviter errent qui in pertinentibus ad fidem et bonos mores petunt auctoritatem sacrae scripturae quae hoc expresse asserat. Sint haec satis in hac 4ª quaestione.

b) Secunda controversia (1546)[57]

[p. 694a] Secunda controversia. An idem pondus habeant divinae scripturae. Ad secundam dubitationem respondetur esse secundum principium nostrae fidei, canonicam scripturam. [...] [p. 695b] [...] Ad praedicta consequitur nova difficultas. Quando certum est has duas esse regulas in rebus fidei, canonicam scripturam et sine scripto ecclesiasticam traditionem, utra istarum sit prior, et utra reguletur per alteram: scriptura canonica per ecclesiam, vel ecclesia per scripturas, in definiendis, et distinguendis his, quae ad fidem, et religionem christianam.

Videtur secundum quod ecclesiam per scripturas, quia prima radix fidei est revelatio, quae fit a Deo; sed ea, quae continentur in scripturiss sunt immediate revelata a Deo; ergo illa erit omnium prima regula.

In contrarium est quod dicit Augustinus: Evangelio non crederem, nisi authoritate ecclesiatica commendaretur. Ergo authoritas scripturarum est ab ecclesia, non tamen e contra.

In hac difficultate aliqui catholici voluerunt dicere quod nunc paedicant Germani, quod scriptura sacra est prima regula, a qua oritur authoritas ecclesiae, et quod si aliquod determinatum fuerit in ecclesia, et illud fuerit ex sacris scripturis probatum, in illis credendi sunt pontifices, non est immediate facta revelatio.

Confirmatur. Deut. 17. habetur quod, si iudices, ubi aliqua iuxta legum Domini preceperint, aut determinaverint audiantur a populo. Hinc collligunt: [p. 696a] Ergo non solum tenemur audire iudices, et concilia quando probant ex lege quae dixerint. Et sic intelligendum est illud: Qui vos audit, me audit, etc.

---

[56] Ms. Thi.

[57] Cf. CARRANZA, B., *Quattuor controversiarum de auctoritate ecclesiae, scripturae, opontificis et conciliorum explicatio*, iuxta editionem venetam anno 1546. (Ad sacrosnacta concilia a PH. Labbeo et G. Gossartio edita appatatus alter, XXIII -Venetiis 1728- 601.716).

Nos autem dicimus quod prior regula, et notior et multo latior est ecclesia, quam scriptura canonica, et haec per illam debet regulari, et non e contra. Hoc evidenter demonstrat Iohannes Echius in suo Enchiridio. Primo. Christus redemptor noster instituit ecclesiam, et post illum assumptum, ecclesia erat in terris quando nulla stabat scriptura, exceptis his, quae ad vetus testamentum pertinebant, et ab ecclesia accepimus scripturas. Ergo ab ecclesia habent aliquam originem scripturae.

Probatur haec. Christus nihil scripsit, nihilque scribendum mandavit Apostolis, aut discipulis, sed Matth. 18. dixit: Euntes, docete omnes gentes servare quaecunque mandavit vobis. Et Marc. ultimo: Euntes in mundum universum praedicate Evangelium, etc. Docete igitur et praedicate iussit sicut Apostoli, non scribere.

Confirmatur. Quoniam evangelium non est scriptura, sed vocalis annunciatio, sed cum audis evangelium, cave imagineris tractari de Matth. Marci, Lucae, aut Iohannis scripturis, quae tunc nullae erant, sed illud bonum et laetum nuntium, quod ascensurus ad Patres mandavit Christus Apostolis praedicare omni creaturae, quod evangelium unum est. Evangelium enim bonum nuncium significare omnibus notum est, sed non pro quocumque nuncio redentionis et salutis aeternae, quae provissa fuit patribus, adumbrata in lege, pronuntiata in propnetis, et tandem in plenitudine temporis exhibita ab uno Christo, ad quam annunciandum orbi universo mittebantur Apostoli.

Secundo. In hoc differt lex vetus et nova, quod illa constat in scripturis, haec autem non. Ideo Hiere. 31. distinguens hanc legem ab illa, dicit: Hanc scripturam in visceribus hominum, illam vero in tabulis lapideis. Sic: Dabo legem meam in visceribus eorum, et in cordibus eorum scribam eam, etc. Hoc demonstrat magis Paul. Hebrae. 8. et 2. Cor. 8: Epistola mea vos estis, non in tabulis lapideis, etc. Consule Chrysost. homilia prima, super Matth. Igitur si evangelium non est scriptura, non erit prima regula in rebus fidei scriptura.

Confirmatur. Ecclesia est antiquior omnibus scripturis, ante enim quam Dominus daret legem Moysi, iam erat ecclesia, nam post octo annos a passione Christi, primus scripsit Matthaeus, et ante illum erat ecclesia: ergo non regulabatur per scripturas.

Tertio. Scriptura superviventes ecclesiae acceperunt robur ab illa. Probatur, quia scriptores erant membra ecclesiae in quibus non poterat esse maior aucthoritas, quam in ipsa ecclesia: sed scriptura Matthaei habebat aucthoritatem ab illo: Matthaeus autem, sive Iohannes, sive Paulus ab ecclesia. Ergo iudex omnium est ecclesia, non scriptura aliqua.

Confirmatur. Quare Petrus viva voce docuerat, a subsequentibus Marci scriptis, non accipiebant authoritatis robur, aut veritatis aliquod testimonium,

sed contra magis haec ab illis: quia scripta Marci Apostolicae praedicationi, et doctrinae inveniebantur conformia, habebantur rata.

Secundo confirmatur. Deut. 17. Non dicitur: Consule legem, ubi quaestio, vel controversia aliqua [p. 696b] quod nata fuerit, sed consule iudices, qui dicunt tibi veritatem. Ergo ab ipsis est quaedam veritas, non a lege.

Quarta. Ecclesia visa est aliquando facere contra scripturas, et aliquando praeter scripturas: ergo ipsa est regula eorum, quae traduntur in scripturis. Antecedens patet, quia in scriptura tradebatur exercendus baptismus sub hac forma: Ego te absolvo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, etc. Tamen Apostoli baptizabant in nomine Iesu Christi, ut traditur in actibus Apostolorum. Ergo credimus ecclesiae contra formam scripturarum.

Est enim verum quod id fiat dispensante authore earum legum. Vel quod magis credo, simul baptizarunt in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, ut nunquam omiserint verba Christi in usu huius sacramenti. Adhuc confirmatur, quia in scripturis mandatur cavendum a sufffocato, et sanguine, et tamen per ecclesiam abrogatum est illud mandatum: ergo Ecclesia visa est habere priorem authoritatem quam scripturam. Item traditione ecclesiatica observatio sabbati mutata est in diem dominicam.

Quinto ecclesia determinavit multa, quae non habentur in scripturis expresse, ut de descensu ad inferos, et alia multa, quae ad ritum sacramentorum, et ecclesiaticam disciplinam pertinent.

Item in ecclesia sunt et alia, quae nec expresse, nec obscure habentur in scripturis. Sed constat ex sola traditione Apostolorum, et non ex aliqua scriptura. 2. Tessal. 2: Tenete traditiones, quas didicistis sive per epistolam, sive per sermonem. Et ad Corinth. 11: Cetera cum venero disponam, et Ioann. ultomo: Multa sunt alia quae non sunt scripta in libro hoc, etc. Item de cele. Miss. c. cum Matthae. Habentur haec eadem ex Innocentio III. Cyprianus sermone de ablutione pedum hoc idem dicit: Nec minus ratum est, quod dictante Spiritu sancto tradiderunt apostoli, quam quod ipse tradidit Christus. Praecepta etiam suus Tertulianus in lib. de Corona militis, scribit quanta habent ecclesia susceptione: Non est permittendum haereticis ab ecclesia ad scripturas provocare. Idem et Irenaeus lugdunen. Archiepiscopus ipso Tertulliano vetustior, adversus Valentinianum, ceteroque sui temporis hareticos dimicans.

Si fusius videre velis ad quae multa se extendat ecclesiaticae traditionis authoritas, ad quae non se extenderent scripturae, consule Basilium lib. de Sp. S. cap. 17 et 29.

Hac amusi, scilicet traditione ecclesiastica, discernebant sancti patres doctrinam Apostolicam, a falsa et subreptitia doctrina. Hac admissum est evangelium scriptum sub nomine Petri a Serapione Antiocheno episcopo, ut tradit Eusebi. 6 lib. historiae suae.

Sic habes christiane lector, non solum non inferiorem, non solum parem, sed quodammodo superiorem, et notiorem ecclesiae auctoritatem authoritate scripturarum, et Augustinud: Evangelio non crederem nisi, etc. Quod a quovis vere Christiano dici, sentireque oportet.

4. Melchor Cano

a) BARCELONA. Biblioteca de la facultad de San Cucat. Ms. B , fols. 17r-17v (1543-1544)

[fol. 17r] […] [Dubium egregium.] Consequenter est dicendum cum concilia habeant sequi notiva exteriora in definiendis rebus fidei quia scilicet non habent revelationem interiorem an sacra scriptura sit regula ecclesiae.

In definitione huiusmodi quaestionum, an etiam praeter sacras literas aliam sequantur regulam vel auctoritatem vel motivum. Et suadetur primum, quia esse revelatum a Deo est prima ratio credendi. Sed concilio aut papa nulla fit revelatio nova. Ergo solum oportet fidem adhibere his quae a sacris literis et sacris scriptoribus scripta sunt. In contrarium est quod multa habentur in ecclesia certa quae in sacra scriptura non habentur expressa.

Ad hoc dicunt lutherani iudicem primum in nostra fide esse sacram scripturam ex quo inferunt unum corollarium: quod nihil summus pontifex valet dfinire nisi vel sacris literis sit expressum, nec illi est credendum nisi ex sacrarum literarum testimonio probent quia non est propheta nec evangelista. Ergo ex iam revelatis opus est definire credenda. Confirmatur quia Deut. 17 dicitur: Facies quaecumque docuerint te iuxta legem domini. Ergo si non definitur quid a concilio iuxta legem Domini, fidem meam illi alligari non est necesarium. Pro plena huius quaestionis decissione statuemus aliqua fundamenta quae hactenus aliqua fundamenta quae hactenus negare non potest.

Primum est Christum nullum librum scripsisse, imo nec praecepisse quod scriberetur. Matth. 27.: Euntes. Non dixit, sbribite, sed, praedicate. Et Ieremiae 27: Pos illos dies, dicit Dominus, dabo legem meam in visceribus eorum, et in cordibus eorum scribam ea. 2ª Cor 3º: Epistola estis Christi administrata a nobis et scripta non atramento, sed spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalis. Ecce discrimen legis antiquae et novae, utraque in monte data est. Utraque per mediatorem populo. Sed illa vetus scripta tabulis lapideis.

2^{um} est ecclesiam esse antiquiorem scriptura. In veteri testamento notum est. In novo quoque certum est. Theophilactus circa exordium Matth. asserit Matth. evagelistam scripsisse post 8 annos ascensionis Christi. Iohannes post

22. Beda autem supra id,: Hic est discipulus ille qui scripsit haec. Putat post 65 ascensionis Christi esse Ioannis evangelium scriptum.

3um est. Sacra scriptura non est autentica sine ecclesiae auctoritae, quia scriptores sunt membra ecclessiae et ex auctoritate loquentis pendet scribentis auctoritas. Postremo quia unde habes hoc evangelium esse Ioannis, illud Matthaei. Item hoc esse esse a Deo revelatum Bartholomaei et Nicodemi non esse revelatum. Quocumque Augustino confiteri necesse est. Evangelio non crederem nisi me ecclesiae commoveret auctoritas.

4um est. Ecclesia est iudex scripturarum. Patet primo ex fundamento iam facto. Cum enim unum evangelium recipit, alterum reiicit, fit ex consequenti ut de scripturis iudicet an scripturae sint vel non. Deinde quia Deut. 17: Si difficile et ambiguum. Non dixit: Vide legem. Sed: Ascende et interroga sacerdotem. Propterea quia haeretici fere omnes admittunt scripturam, sed ad sensum suum eas trahere nituntur. Arrium ferunt 42 locis [fol. 17v] locis scripturae sua dogmata confirmasse. Necesse est ergo de intellectu vero scripturae habere iudicium, quia lex est iudex mortuus et de legis intellectu saepe disputatur ipsaque iudex sui esse non potest.

5um fundamentum. Non omnia quae ad doctrinam christianam pertinent sunt in sacris literis expressa; id est, aperta et clara. Probatur de perpetua virginitate beatae Mariae, de descensu Christi ad inferos, de processu Spiritus sancti a Filio. Fine enim articulus de resurrecctione contenebatur implicite in illo Exodi 3º: Ego sum Deus Abraham. Quemadmodum Christus explicuit adducens illud ad probandum resurrectionem quam sadducaei negabant, ita ecclesia explicat nonnulla quae obscura in scriptura habentur. Et si hoc non est argumentum sufficiens, nec Christus sufficienter illa auctoritate probavit resurrectionem.

6um fundamentum. Multa pertinent ad eandem doctrinam et fidem, quae nec aperte nec obscure in scriptura sunt tradita, sed tenentur tamen ex traditione apostolorum, quae alia quidem literis, alia via vocis oraculo prodidere. Hoc erudite. Probat Innocentius 3us de celebratione missarum cap. 6. Nam illa verba quibus in calicis consecratione utimur; scilicet mysterium fidei, aeterni testamenti, non habentur in evangelio. Item id: Elevatis oculis in caelos. Unde et Paulus Actorum 20 meminisse, inquit, oportet verbi Domini. Beatius est, inquit, dare quam accipere. Et prima Cor. 15. refert Christum apparuisse quingentis fratribus, quae tamen evangelistae non scripserunt. Sed Iohan. cap. ultimo dicit: Multa quidem et alia signa fecisse Iesum. Nulla ergo a Christo apostoli et ab apostolis acceperunt successores, quae scripta non sunt. Item ergo a Christo apostoli et ab apostolis acceperunt succesores, quae scripta non sunt. Item 2ª ad Tessalol. 2º: State et tenete traditiones quas accepistis, sive per epistolam sive per vocem. Et 1ª Cor. 12: Caetera cum venero disponam. Et

Ioann. 2ª epistola: Plura habeo vobis scribere; nolui chartam et atramentum; spero enim me adfuturum apud vos et ore ad vos loqui.

Ex his patet ad quaestionem propositam quod ecclesia quae fuit post apostolos eritque usque ad consumationem mundi non habet quidem novam revelationem, nec enim credimus aliam futuram esse aut fuisse sacrum scriptorem praeter apostolos et evangelistas.

2º dicitur quod nihilominus concilium et pontifex semper in definitione quaestionum fidei proponunt sibi aliquam divinam revelationem sine qua mihil ad fidem attinere potest.

3º dico. Non oportet semper sequi scripturas solas, sed ea etiam quae oretenus ab apostolis accepit ecclesia.

4º dico ad dignoscendum quid ab apostolis fuerit traditum opus est concilia antiqua spectare et antiquorum patrum traditiones. Hac enim via cognoscitur quod veluti per manus a prioribus ad posteriores pervenit.

5º dicitur quod tunc etiam cum pontifex scripturas sequitur, non est opus expressa commoveri auctoritate, sed satis et ex consensu sanctorum expositionem sacrarum litterarum accipere ut concilium 6um constantiensem et florentinum factum est.

Ad primum iam patet quod revelata a Deo non solum intelliguntur quae in sacris literis habentur, sed ea etiam quae verbo apostoli tradiderunt.

Ad 2um eodem modo respondeo quod pontifices et concilia quidquid determinant definiunt iuxta legem Domini.

In hoc autem distinguuntur a Spiritu sancto ne ab illa in discernendis quaestionibus deficiant, sed lex domini intelligenda est non modo quae papyro continetur, sed quae in cordibus fidelium per apostolorum praedicationem acceptam usque in hunc diem.

b) ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Vat. lat. 4647 (1543-1544)

[fol. 28r] […] [Dubium. An concilia habeant sequi motiva exteriora in definienda fide.] Sed aliud dubium. An ecclesia habeat pro regula sacram scripturam. Quia diximus quod non habent concilium et pontifex revelationem in quo a sacris scripturis distinguuntur, ut supra diximus. Et ut apertius agamus, dubitatur an solam sacram scripturam assumamus pro regula. Videtur quod sic. Quia esse revelatum a Deo est ratio formalis. Sed ipsa sacra scriptura est a Deo revelata. Ergo. In contrarium est quod multa habemus in ecclesia que non in sacra scriptura.

Ad hod dubium lutherani asserunt proprium iudicem in fide esse sacram scrituram. Ex quo inferunt quod nihil debemus credere concilio et pontifici nisi quod per sacram scripturam probaverint. Probatur 1º ex illo quod fecimus, quia cum non sint sacra scriptura, cum fides innititur divinae revelationi, etc.

2º Deut. 17: Si difficile et ambiguum exortum fuerit etc. Et suddit, Facies quod docuerit tibi secundum legem Domini Dei tui. Arguitur ibi principaliter quantum definiat pontifex, sed ne illis omnino subdamur. Potestas subdit secundum legem Domini. Non ergo credendum est nisi illis que ex sacra scriptura fuerint comprobata.

Pro huius difficultatis explicatione suponitur[58] primo quod Christus non scripsit evangelium nec legitur precepisse. Euntes, inquit, praedicate evangelium. Non scribite. Et Ier. 31: In illa die dabo legem meam etc. in visceribus eorum, non ita in lapideis, id est quando differt a veteri lege. [2ª Cor. 3º: Epistola estis Christi administrata a nobis et scripta non atramento sed Spiritu Dei.]

Vide Crisostomum homil. 1ª in Matth. ubi docet secundum primam instructionem Christi non esse evangelium scribendum, nam in monte docuit verbo. Nam utraque in monte, utraque per praedicatorem data est. In hoc tantum discriminantur. Et sic apostoli aperiunt. Postquam autem a puritate cordis recesum est quod quaesiverunt alium modum scribendi. Unde apostoli 2ª Tes. 2: Epistola nostra vos estis in Domino.

2um fundamentum. Ecclesia est antiquior sacra scriptura. In veteri patet. Moises enim primus cepit scribere. [Circa Exodum.] In novo. Theophilactus in Matth. dicit quod Matthaeus scripsit 8º anno ab ascensione Domini. Beda dicit quod Ioannes scripsit post sexaginta. Alii quod post 32, ut inquit Theophilactus ubi supra. [Ante quae tempora sine dubio ecclesia erat.]

3º. Multa habentur certa in ecclesia quae non sunt in scriptura expresse clara, [imo neque implicite.] Probatur. Innocentius 3. de celebratione missarum extra. c. 6. Primo ex illo mysterium fidei et illud aeterni testamenti, quae in evangeliis non inveniuntur, et quod elevavit [fol. 28v] oculos. Tamen dicitur Christum dixisse et fecisse illud. [1. Cor. 11º: Caetera cum veniam disponam.]

Probatur et Act. 20.: Meminisse oportet dictum Iesu, Beatius est dare quam accipere, quod in sacra scriptura alibi non invenitur. Item de illa apparitione qua plus quam 500 fratribus apparuit, ut 1 Cor. 15 dicitur: Non est in alio loco neque apparitio [facta Iacobo quae ibi memoratur.] Item 2ª Tes. c. 20: State et tenete traditiones quas accepistis, sive per epistolam sive per sermonem. Ergo eo modo habenda sunt. Item Ioa. 2ª epistola et 3ª: Plura habeo vobis scribere, nolui per epistolam et atramentum. Et Ioan. 21: Multa et alia fecit Iesus quae non sunt scripta in libro hoc etc. Ergo multa accipimus quae sermone tantum accepimus ab apostolis.

[58] En la transcrición de este canuscrito se ha querido reproducir lo más posible el texto tal como aparece. Por eso, no se ha transcrito. *supponitur,* sino *suponitur*

4º. Etiam quae ex sacra scriptura habemus de fide non clare continentur in sacra scriptura, sed quaedam implicite quqe non sunt minus certa. Probatur de virginitate Mariae, de quo non est clarum testimonium quod post partum mansit virgo. Nam licet in partu dicit: Ecce virgo concipiet. Etsi calumnientur heretici de perpetua, nil est. Item de descensu Christi ad inferos est articulus fidei, et non est clarum in sacra scriptura. Similiter quod Spiritus sanctus procedit a Filio, non clarum est testimonium, cum autem sit firmiter tenendum ex declaratione ecclesiae. Huius rei habemus testimonium in evangelio. An quidam dubitarent de resurrectione et quaererent a Christo, respondet: Non legistis, ego sum, etc. Iudicio Lutheri male probasset Christus resurrectionem, quia ibi non expressum est sed implicite. Et ita exemplo eius potest facere ecclesia.

5º. Ecclesia est iudex scripturae quia scriptura non est autentica sine ecclesiae authoritate unde Augustinus: evangelio non crederem etc. Quia si hoc de medio toleretur, nulla manet certitudo sacrorum librorum. Item scriptores ecclesiastici sunt membra ecclesaie. Non ergo illius scripta credimus nisi quia illis credimus.

Item quia [sicut Arius, qui 42. locis fert suum errorem confirmasse,] interim dubitatur de sensu sacrae scripturae, ut de illo: Nisi quis manducaverit carnem vel biberit etc. Haeretici arguunt quod oportet sub utraque specie communicare. Definit ecclesia quod non, sed quod intelligitur, de fide vel mentale etc. Igitur cum sacra scriptura non possit est iudex sui, oportet quod ad ecclesiam pertineat quia litera est iudex mortuus, homo vivus. Unde Dominus dixit: Consule legem, sed consule sacerdotem, ut definiat secundum legem Domini.

Hic ad dubium dicitur facile quod non solum habent assumere pro regula sacram scripturam, sed traditiones apostolorum quae vicissim sunt traditae. 2ª statuitur quod nova concilia respiciant ad vetera. Et 3º quid sancti senserint circa id de quo disputatur. Sic sextum concilium constant., concilium florent. et alia, quia illi habebant spiritum Dei circa sacram scripturam. Non ergo sacra scriptura est sola regula. Et ad argumentum dico quod non omne revelatum a Deo est scriptum, sed quaedam verbo.

Ad aliud concedo quod, si contra legem definiret, non esset tenendum. Sed id non fiet nec oportet ad legem scriptam respicere semper, sed interim ad scriptam in corde. Unde non oportet quod ecclesia semper novam habeat revelationem, ut quidam quorum est Echius illi tribuunt sine causa. Stat ergo quod novam revelationem non habeat, et tamen secundum revelationem semper definiat.

5. Diego de Chaves

ROMA. Biblioteca Apostolica Vaticana. Ott. lat. 1051, fol. 34r-35r (1547-1548)

[fol. 34r] […] His solutis est dubium principale, Quaenam sit maior. Sed suppono quod tam in sacris literis quam in ecclesia est auctoritas infallibilis. Hoc patet ex supra dictis. De hac quaestione sunt 3 opiniones.

Prima. Tenet Abulensis in prologo supra Matthaeum q. 13. Dicit quod auctoritas ecclesiae est maior quam sacrae scripturae, taliter quod si per impossibile determinaret ecclesia aliquod contra illud quod habetur in evangelio Iohannis esset stantum in hoc. Et probat, quia sacrae scripturae credimus propter auctoritatem ecclesiae. Ergo maior est authoritas ecclesiae. Consequentia patet. Propter quodcumque tale et illud magis. Antecedens probatur ex Augustino contra epistolam fundamenti c. 5: Evangelio non crederem, etc. Et confirmatur quia in epistola inde allegatur lib. Enoch. Tamen ecclesia non recipit illum. Ergo.

2ª opinio est Caietani in opusculo de auctoritate concilii et papae c. 4. Dicit quod auctoritas scripturae sacrae est maior quam auctoritas ecclesiae. Patet, quia ecclesia dirigetur in determinactiones per sacram scripturam. Ergo.

3ª opinio est Iohannes Driedo in 4 libro de ecclesiasticis dogmatibus. Dicit quod ecclesia potest accipi et ab initio mundi usque nunc. [fol. 34v] Et isto modo est prima propositio quod ecclesia et sacra scriptura sunt eiusdem auctoritatis et dignitatis. Quia mea subscriptio et ego sumus eiusdem auctoritatis. 2.ª propositio. 2º modo sumitur ecclesia pro caetu fidelium ut excludit apostolos et prophetas. Et isto modo non est tantae auctoritatis ecclesia sicut scriptura sacra. Patet, quia isto modo ecclesia non habet auctoritatem condendi sacram scripturam. Ergo. Hanc sententiam videtur tenere Durandus in 3. dist. 24. a. 1. Et allegat illud Augustini: Ecclesiae non crederem, etc. Et Waldensis in 1º tomo libro 2º c. 22 dicit idem. Et addit quod non solum scriptura sacra maior auctoritatis ecclesiae, sed dicit quod ecclesia non potest aliquid addere, etc.

Sed sit 1ª propositio. Comparare ecclesiam secundum quod includit apostolos et prophetas sacrae scripturae non videtur conveniens. Patet quia illa comparatio est nulla. Patet quia est comparare idem ad se ipsum. Quodammodo est comparare personam testificantem ad ipsam testificationem, ut supra dixi *de la fuerza y de mi mismo*.

2ª propositio est quod sumendo ecclesiam excludendo apostolos et prophetas non videtur opinio Abulensis. Imo non est probabilis. Patet. Quia auctoritas sacrae [fol. 35r] scripturae est summa auctoritas. Imo ipse Deus non habet maiorem auctoritatem. Patet antrecedens. Quia est authoritas divina, quia sunt verba Dei, sed Deus ipse non est maioris authoritatis quam

litterae. Ergo si sacra scriptura, etc. Confirmatur ad Gal. 1º capite: Sive nos sive angeli, evangelicet Iesus Deus, idque *ni nosotros apóstoels ni angeles* habent maiorem auctoritatem quam ipsa sacra scriptura.

Ad argumentum primum nego consequentiam quia illa propositio philosophi intelligitur quando antecedens est consequentiae, ut in praemissis respectu conclusionis. Modo ecclesia nullam auctoritatem praebet scripturae sacrae. Et sic nihil est contra nos.

Ad confirmationem respondetur negando consequentiam. Ratio est quia Iudas non affert testimonium. Quia liber ille est verus. Sed quia illud quod ipse adducit est verum, sicut ad Titum 1º allegat de Pemenide philosopho quando *dize* sicut quidam ipsorum. Et Actorum c. 17. allegatur ab apostolo ipso Aratus poeta: *Sicut seipsius enim genus sumus*. Ita in proposito.

3ª propositio est pro opinione Caietani. Aliquo modo scriptura sacra est maioris auctoritatis quam sit ipsa ecclesia. Quia ipsa ecclesia aliquando in suis determinationibus utitur principiis sacrae scripturae.

4ª propositio est. Simpliciter loquendo eadem est auctoritas et dignitas utirusque. Probatur. Quia utraque est auctoritas divina. [fol. 35v] Et ex his sequitur contra Waldensem quod ecclesia habet sufficientem auctoritatem et infallibilitatem interpretandi articulum. Patet quia ecclesia habet infallibilem auctoritatem. Confirmatur quia res publica christiana est perfecta et habet tantam auctoritatem sicut habet alia respublica civilis ad gubernandum. Ergo habet omnem auctoritatem.

Sed respublica christiana non esset bene ordinata si non haberet auctoritatem plenam. Ergo. Confirmatur quia in 4^{or} conciliis videtur, etc., in nicaeno, in constaninopolitano, ephesino et caldedonensi. Ibi non fuerunt apostoli neque prophetae, at tamen tanta auctoritate recipiunt sicut evangelia. Ergo non est minor auctoritats, etc. Patet minor ex c. sicut sancti 15 dist.

SEGUNDA PARTE

LA PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA

La Reforma Protestante tiene como principio básico la *sola Scriptura.* Sostienen los salmantinos del siglo XVI no sólo que todo artículo de fe se halla en la Sagrada Escritura, sino bajo su propia responsabilidad sostienen que todo lo revelado a los hombres por Dios en materia de fe se halla ciertamente en la Sagrada Escritura y puede ello probarse convenientemente. Parten éstos así en su exposición como de una plataforma para el caso de que sea preciso

dialogar entre los cristianos de siempre, los católicos por una parte, y los cristianos nuevos por otra parte, los protestantes.

1. La revelación divina

La Sagrada Escritura dice concretamente en el Nuevo Testamento estas dos cosas. La primera queda expresada así: "*Quien se acerque a Dios ha de creer que existe y que es remunerador de los que le buscan*" (Heb 11,6). Y San Pablo por su parte enseña: "*Dios quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad*" (1 Tim 2,4). Han sido reproducidos aquí estos dos textos bíblicos únicamente en orden preguntar si para que exista la fe que agrada a Dios se necesita siempre que ella provenga desde la Sagrada Escritura; en otras palabras, se quiere saber si es preciso en todo momento que sea conocida la Sagrada Escritura expresamente. ¿Puede decirse así las cosas sin temor a incurrir en error que ha de existir previamente la Sagrada Escritura para que pueda creer uno como debe y conseguir desde la fe la vida eterna? San Pablo no dice que la fe viene de la visión. Se limita a afirmar sencillamente que viene ella de la escucha (cf. Rom 10,10). Sin Sagrada Escritura puede ciertamente haber fe y fe demás que realmente salva.

¿No lleva el protestantismo acaso a la convicción inquebrantable de que, al ser la fe don gratuito de Dios, la da éste a quien quiere y no la da a quien no quiere? Es esto aceptado por todos los protestantes. Pero, ¿cómo se compagina entonces esto con la aseveración aquella del Nuevo Testamento de que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (cf. 1 Tim 2,4)? A un católico no se le ocurre pensar que Dios no quiera salvar a todos los hombres y no dé la posibilidad de todos los que hayan alcanzado el uso de razón de poder ser agraciados con la fe si hace lo que está en sí. A todo hombre con uso de razón le da Dios según el católico la posibilidad salvarse. Ello no está entre en lo enseñado por los protestantes. Según estos se salva uno porque así lo quiere Dios. De ello resulta que, si uno no se salva, se debe a que Dios no ha querido salvarlo. Martín Lutero no admitía la existencia del libre albedrío. A partir de aquí era preciso deducir que quien no se salvara era debido a que Dios no había querido salvarlo ya que salvación la da éste y no la da a todos, sino sólo a los que él quiere.

Según los católicos todo bautizado con uso de razón ha de creer, al menos de modo implícito, para conseguir la gloria del cielo la fe que es regalo que ofrece Dios gratuitamente a todos los hombres todos una vez llegados al uso de razón. Y lo primero que se dice aquí es que a nadie con uso de razón Dios le ha ofrecido la posibilidad de salvarse ya no ha puesto a su disposición el

camino que le posibilita tener la fe sobrenatural e infusa. Aquí no se dice que le haya ofrecido ya de hecho la fe. Basta con decir que le ha ofrecido la posibilidad de poder acercarse a la fe. Si el hombre responde positivamente a este ofrecimiento divino, no puede abrigarse duda alguna de que Dios lo irá conduciendo respetando por supuesto su libertad hasta el momento en el que ofrecerá las suficientes razones para que pueda coger libre y razonablemente la fe. Al mismo nunca le hará un ofrecimiento tal que no pueda rechazar. Lo que Dios ofrece puede ser rechazado. Éste se ha comprometido a respectar siempre y en todo momento la libertad del hombre para aceptar o rechazar la fe. Si uno la acepta, merecerá ante Dios por haber accedido a ella libremente. Si la rechaza, se hará ciertamente responsable de lo hecho y a él solo se atribuirá entonces, nunca a Dios, el haberse quedado privado fe y, en consecuencia, sin salvación.

¿Cuándo empezó a existir la fe en la tierra? Al respecto es lo más exacto decir que hubo realmente posibilidad de poseer fe verdadera, sobrenatural e infusa que justifica y salva, antes de que muriera el primer ser humano que tuviera uso de razón. Se habla así ahora aquí debido a que, de no ser ello así, no podría resultar efectivo lo dicho por San Pablo de que quiere Dios que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (cf. 1 Tim 2,4). Objeto de este estudio no es preguntar entonces si ese momento primero de existencia de la fe tuvo lugar antes o después del pecado original. ¿Cuál es el objeto de la fe, aquello que se cree (simple acusativo), a quien se cree (simple dativo) y a quién se termina creyendo (acusativo con la preposición latina *in*). Es ciertamente en estos tres casos expuestos Dios el objeto del acto sobrenatural e infuso de la fe. Ha de decirse también que, por ser dirigida la fe toda a Dios y terminar en Dios, se trata de una realidad que supera la capacidad de conocimiento de la naturaleza humana. Ante tal fe queda del todo la razón humana desbordada. Al objeto de tal fe se accede sólo desde la gracia de Dios. Si el hombre puede creer así, se debe a que es ayudado por Dios.

Santo Tomás se preguntaba en la Suma Teológica si crece o aumenta la fe durante el transcurso del tiempo y se interroga de si de veras creen más los que vivieron más tarde. A este respecto dice este autor que la fe jamás crece en cuanto a la sustancia a causa del paso del tiempo y es siempre sustancialmente la misma. Se cree siempre lo mismo en los tiempos todos. De todas formas pasa a indicar que se ha de reconocer que, con el pasar de los años, tiene lugar un aumento de la fe en cuanto a la explicación. ¿Qué se entiende aquí por la sustancia de la fe? La sustancia toda de la fe queda enunciada en estas dos realidades ya indicadas, la de la existencia de Dios y la de su remuneración (Heb 11,6). Posiblemente se preguntará entonces de qué condición es el conocimiento de estas dos realidades. El mismo, ¿es natural o es sobrenatural? ¿Se halla del todo al alcance de la naturaleza o supera a la misma al ser de

condición sobrenatural? Por cierto, hay que decir aquí que es sobrenatural. La fe que justifica y que salva es de orden sobrenaturalmente. Se acepta con ella lo que ha sido revelado por Dios y debido a que ha sido revelado. En una palabra aunque lo creído sea realidad natural, ha de ser ello aceptado sólo por haber sido revelado sobrenaturalmente por Dios.

Esta sustancia que es la fe sobrenatural e infusa se hallaba en el primer momento, antes de que muriera el primer hombre con uso de razón, totalmente plegada y enrollada; pero llegó el momento en que Dios mediante determinados actos de revelación la empezó a desplegar o a desenrollar. Con el paso del tiempo ocurrió que aquellas dos verdades sustanciales, existencia y remuneración divinas, dieron lugar a otras verdades a modo de despliegue, desenrollo o explicación teniendo que decirse que esa misma fe sustancial apareció ante la vista más desplegada, más desenrollada y más explicada. ¿Hasta cuándo había de ir creciendo esa misma fe en cuanto a la explicación? Llegó ciertamente un momento en el que ya no pudo desarrollarse más. Quedó del todo al desplegada y desenrollada. Este acto final de desarrollo total, perfecto y definitivo, ocurrió gracias a la revelación hecha por el mismo Cristo.

Además de hablar Dios a los hombres con la naturaleza, habló también con la gracia. Y este hablar con la gracia es la revelación divina, sobrenatural e infusa que ha de ser aceptada desde la fe sobrenatural. Que Dios dio al hombre noticias que no tenía que dar desde la exigencia de la sola naturaleza es un hecho. Así lo dice la carta a los Hebreos: "*Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo; y que, siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su substancia y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a diestra de la Majestad en las alturas, hecho tanto mayor que los ángeles cuando heredó un nombre más excelente que ellos*" (Heb 11,1-4).

¿Hasta cuándo estuvo hablando Dios a los hombres sobrenaturalmente? ¿Dejó alguna vez de hablar debido a que ya lo había enseñado todo? Al subir Cristo a los cielos dio ciertamente por concluida su obra al haber revelado esa fe sobrenatural plena y perfectamente. Lo había realizado a través de dichos y hechos. ¿En qué consistió esa revelación plena que Dios realizó a lo largo del tiempo dejando intacta la fe, sin aumento o crecimiento alguno, en cuanto a la sustancia? Lo que Dios hizo no fue aumentar la sustancia. Fue facilitar la explicación, el desarrollo, el despliegue. Lo que estaba sin explicar, sin desarrollar, sin desplegar, quedó de tal forma extendido que ya no se podía más. Y este despliegue final fue realizado en el tiempo de Cristo y precisamente por Cristo. Él puso el término a la explicación o expresión. Se alcanzó la plena

extensión de la fe. Tal crecimiento no fue en cuanto a la sustancia. Fue sólo en cuanto a la explicación.

La noticia de esta plenitud de la revelación sobrenatural divina en cuanto a la explicación realizada perfecta y plenamente por Cristo tenía que llegar finalmente hasta el último rincón de la tierra. La realización de esta misión fue confiada a los Apóstoles: "[Se] *les dijo: Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que* creyere *y fuere bautizado se salvará, más el que no creyere se condenará*" (Mc 16,15-16). ¿Cómo extendieron, se pregunta aquí ahora, los Doce esta plenitud de la revelación de la fe por el mundo entero? Y se dice que lo hicieron gracias a dichos y hechos, de la misma manera que lo habían visto ellos realizar a Jesucristo. Así las cosas para cuando murió el último de los Apóstoles, había llegado de alguno esta revelación plena en cuanto a la explicación hasta el último rincón de la tierra. Había sido predicada y, desde lo que dice San Pablo, se ha de deducir que la habían oído suficientemente quedaban obligados a ella. Ya no bastaba con creer la existencia de Dios y su remuneración. Los que habían alcanzado el uso de razón y habían oído la predicación se sentían obligados a creer la fe todas revelada por Cristo en su plenitud.

Conviene distinguir aquí de todas formas ahora entre eso de que la noticia plena del Evangelio hubiera resonado pronto en todo el mundo gracias a los Apóstoles y eso de que todos la hubieran oído suficientemente hasta el punto de quedar obligados a aceptarla. La fe no suele aceptarse a la primera. Está escrito: "*El que cree con rapidez es superficial en el corazón*" (Eclo 19,4). En los inicios del siglo XXI, un hecho es que ha llegado la Buena Nueva al mundo entero y que, en consecuencia, obliga a todos. De todas formas no implica ello tener que decir también que la hayan oído todos con una suficiencia tal que a todos obligue hasta el punto de que si, por ejemplo, desconociera uno dos artículos de la fe habría de cometer pecado. Todavía cabe hoy en casos particulares la posibilidad de que uno pueda excusarse de no haber oído así siempre y cuando el tal acepte de buena fe la sustancia de la fe; es decir, siga admitiendo las dos verdades sobrenaturales de la existencia y remuneración divinas. Sabe Dios muy bien cuál es la situación personal de cada hombre y hasta qué punto es responsable o no lo es; es decir, si está o no está haciendo lo que está verdaderamente a su alcance.

El hecho de que todo el que ha alcanzado el uso de razón ha tenido la posibilidad de haber podido llegar a tener fe sobrenatural e infusa es algo incontrovertible. Y esto implica tener que decir aquí que todo el tal ha podido alcanzar guiado por supuesto desde la gracia de Dios a conocer expresamente las dos realidades que conforman la sustancia toda de que Dios existe y es remunerador (cf. Heb 11,6). Quienes viven después de la muerte de los Após-

toles, una vez que ha llegado la predicación de la plenitud de la fe en cuanto a la explicación a través del tiempo, ¿quedan obligados a creerla toda en su plena explicación? Así son ciertamente las cosas. Todos quedan obligados.

Ahora bien posible es que no queden obligados todos al haber algunos que, sin culpa suya, no han escuchado con suficiencia y puedan quedar obligados a saber lo que es la sustancia de la fe. Por supuesto, toda la fe en su explicación queda creída totalmente si uno sabe y cree expresamente todos los artículos viejos o principios propios de la fe debido a que, dentro de estos artículos se hallan implícitamente las verdades todas reveladas que no son principios de la fe. Pero, ¿han de ser sabidos estos artículos de la fe desde el momento mismo de la posesión del uso de razón? De ninguna manera llega uno al uso de razón sabiendo ya los artículos viejos. Entre el uso de razón y el conocimiento de los artículos viejos de la fe transcurre un determinado tiempo. Es sabido por eso que el saber los artículos de la fe, el asentir expresamente a la fe plenamente explicada, atañe únicamente a los que, habiendo oído suficientemente la predicación, han alcanzado además la edad de la discreción.

A Cristo le correspondió el realizar la plenitud de la explicación de la fe sobrenatural e infusa por el tiempo. De ello se deduce que fue en su tiempo y en el de los Apóstoles cuando fueron conocidos los artículos de la fe. De todas formas, ¿se tuvo algún conocimiento de éstos antes de que llegara el tiempo de la plenitud? ¿Puedo tenerse un cierto conocimiento de ellos antes de la venida de Cristo?

Y así hablaba Francisco de Vitoria en 1526: "*Videtur quod semper fuit in fidelibus etiam veteris testamenti cognitio distincta omnium articulorum fidei. Patet quia omnes articuli fidei fuerunt revelati in veteri testamento. Nullus enim est articulus de quo in veteri testamento non fuerit prohetia aliqua. Et prophetae hoc dicentes procul dubio intelligebant quae dicebantur et non prophetabant sicut Cayphas. Ergo saltem prohetae habuerunt cognitionem omnium articulorum. Ad hoc diciendum quod non semper fuerunt articuli cogniti. Et ad argumentum dico primo, quod non semper fuerunt prophetae. 2º, quod postquam fuerunt non est necesse quod proheta intelligat omnem sensum suae prophetiae et quomodo articulus continetur in sensu allegorico; 3º dico quod quamvis prophetae cognoscerent, non sequitur quod cognoscerent alii fideles populi, quia propheta non habebat licentiam dicendi prophetiam aliis verbis, quae tamen non intelligebantur a populo*". Ott. lat.1015a,fols. 5r-5v.

En este momento basta con deducir entonces de lo expuesto que, aunque se contengan los artículos todos, los cuales son en realidad la explicación plena y perfecta de la sustancia de la fe, en las dos primeras realidades que han de creerse para obtener la justificación y entrar en la gloria, el hecho de contenerse en lo que es la sustancia de la fe, existencia y remuneración divinas

(cf. Heb 11,6), no lleva consigo a tener que reconocer que se conocieran de alguna manera ya por entonces, en el Antiguo Testamento, los artículos viejos que fueron revelados a los hombres por Cristo en el tiempo de la plenitud. Más todavía ha de reconocerse que, cuando hubo profetas, se pudo atisbar quizás algo del conocimiento de los artículos; ahora bien las solas palabras dichas por los profetas no causaban en realidad su conocimiento. No hay ciertamente por qué extrañarse de la existencia de este desconocimiento ya que antes de que llegara la plenitud no constituía una necesidad tal conocer, incluso saber, los artículos o principios propios de la fe.

2. La revelación plena

Al principio existían los hombres; pero todavía la escritura. Vivieron por entonces muchos que no pudieron leer escrito alguno debido a que todavía no había sido inventada la escritura. Al no haber escritura alguna, tampoco existía la Sagrada Escritura. De todas formas existía desde el principio, antes por tanto de que falleciera el primer hombre con uso de razón, la posibilidad de poseer la fe y la caridad sobrenaturales. Tal existencia era de suyo condición para que se cumpliera aquello de que voluntad de Dios era que todos se salvaran (2 Tim 2,4). Que existió desde entonces la fe y que esta posibilidad fue dada por Dios a todos consta desde la Sagrada Escritura. En el cap. 11 de la carta a los Hebreos (Nuevo Testamento) se afirma que ciertamente hubo personas que vivieron como justos; es decir, que encontraron la justificación gracias a haber acogido la fe y a haber retenido la caridad; por supuesto, desde antes de que muriera el primero de los hombres existió tanto la fe como la caridad sobrenaturales e infusas.

Llegó de todas formas el día en el que se inventó por fin la escritura y, entre todos los pueblos de la tierra, cobró por entonces suma importancia un pueblo pequeño. Se sintió éste de forma especial privilegiado al haber concentrado Dios de modo especial en él sus preocupaciones y planes de futuro. A éste lo guió Dios con predilección. Pese a quedar abierto a todos los pueblos, se abrió Dios mucho más todavía de modo especial al de los judíos. Y fue en el seno de este pueblo escogido donde aparecieron los escritos sagrados y donde crecieron ellos en número, formándose poco a poco lo conocido hoy como la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento. Se enorgulleció justamente este pueblo judío y se sintió de veras superior a los demás por poseer ante todo la ley de Dios por escrito, por poseer la Escritura Sagrada que, con todo derecho, era calificaba de la palabra de Dios. Optó ciertamente Dios por volcarse en la enseñanza ante todo a este pueblo debido a que, desde él, había de llegar su

mensaje, su palabra divina, a todos los habitantes de la tierra y por él ofrecería la salvación a los hombres todos.

Y a partir de aquí se pregunta ahora si al tener este pueblo escogido por Dios, el de los judíos, la Sagrada Escritura, no resultaba extraño que apareciera espontáneamente ya la pregunta de si conocieron los judíos los artículos de fe de alguna manera, nunca por cierto en su plenitud; más todavía, si pudieron conocerlos gracias a la Escritura Sagrada del Antiguo Testamento. Fue esto lo que dijo a sus alumnos en 1543 Francisco de Vitoria: "*[An omnes articuli fuerunt revelati in veteri testamento.] Est dubium an omnes articuli quos nunc habemus fuerunt revelati in veteri testamento, dato quod non fuerunt intellecti sicut sunt nobis multa revelata, scilicet in Apocalypsi, quae non intelligimus nisi post factum. Respondeo quod in veteri testamento multi articuli erant revelati, et ex illis modo probamus etiam quod Virgo peperit, quia fuit dictum in Esaia. Item, quod peperit Deum ex illo Ieremiae 31, Circumdavit virum. [In veteri testamento fuerunt aliquae figurae Trinitatis, ut in illo, Faciamus hominem, etc. Item in tribus angelis Abrahae. Et multa alia,* Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus sabaoth*.] Non est dubium. Sed dico 2.º quod non poterant intelligi sicut modo in novo testamento. Nos clare intelligimus et distincte, quia illorum cognitio erat in umbra*" [59].

En cierta manera no se ha producido variación alguna entre la exposición de Vitoria en 1526 la realizada en 1534 referente al conocimiento de los artículos viejos de fe. En ambos casos se trate de los que no tenían escritura (los que vivían en la ley natural) y los que la tenían (los que vivían en la ley escrita), debe admitirse que no hay siempre entendimiento a pesar de que haya siempre revelación. De todas formas existe una diferencia. El hecho de poseer hoy en la ley de la gracia (después de la revelación plena de Cristo) lo escrito en el Antiguo Testamento permite probar el misterio de que la Virgen dio a luz o el misterio de la Santísima Trinidad. De alguna manera da a entender Vitoria así que se puede extraer después de Cristo un artículo nuevo de fe como es el de Trinidad de Dios desde la existencia el Antiguo Testamento. Y añade este profesor de Prima de Salamanca que ello es posible debido a que quien lee el Antiguo Testamento después de que Cristo subió a los cielos goza al leer la Sagrada Escritura de los judíos de una claridad y de una distinción que no poseyeron los que vivieron antes de Cristo, debido a que aquel su conocimiento estaba rodeado con anterioridad de sombra. En una palabra, era oscuro. En el Antiguo Testamento hay, debe reconocerse un conocimiento oscuro. Viene el mismo de figuras. El del Nuevo Testamento viene en cambio de la realidad siendo claro y distinto.

[59] Universidd de Salamanca. Ms. 43, fol. 18r.

Una vez dejada del todo explicada la fe ante los Apóstoles, se marchó Cristo al cielo. El caso es que había realizado ya plena y perfectamente este cometido. Y lo realizó sin hacer uso ciertamente de escritura alguna. Mandó, es verdad, a los Apóstoles al mundo entero para que a todos llegara el conocimiento de la plenitud de la fe, el de todos los artículos o principios propios de ella. De todas formas no les dijo a los Doce el mandato de que los pusieran por escrito en orden a que de esta forma perduraran. Entre los cristianos goza de gran estima por supuesto el llamado símbolo breve o el Apostólico. ¿Lo hicieron los Doce antes de partir a predicar el Evangelio por el mundo entero? No hay que excluir esto. De todos admitido es que este símbolo breve contiene los artículos viejos de la fe; pero es un hecho que tardó muchísimos años en ser puesto esto por escrito. Es admitido asimismo que no se entregaba a los que iban a ser bautizados este credo por escrito. La entrega se hacía de palabra y debía ser aprendida y retenida en la memoria. Tardó ciertamente un tiempo en el que la plenitud por Cristo se empezó a transmitir por escritos.

¿Cuándo sucedió esto? Aquí puede decirse que ello ocurrió poco antes o poco después de morir los Apóstoles. Fue entonces cuando se recogió lo dejado por escrito directa o indirectamente por los Apóstoles empezando a nacer sí las cosas lo que hoy se conoce como la Escritura Canónica del Nuevo Testamento. Para entonces aceptaban los cristianos todos como verdadera palabra Dios la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento. Una vez muertos los Doce dieron los cristianos una gran importancia a los escritos directos o indirectos de los Doce. Cuando los Apóstoles vivían, todavía podían acudir los cristianos a los propios apóstoles y preguntarles sobre cuál era la enseñanza de Cristo que debían creer e, incluso, saber. Ahora bien, ¿qué podían hacer ellos esto cuando hubieran muerto? Cristo no había puesto por escrito el Evangelio que predicaba; pero lo había dicho de palabra a los Apóstoles todos. Dijo: "*Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo a uno o a dos, para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. Si los oyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano. En verdad os digo, cuanto atareis en la tierra será atado en el cielo y cuanto desatareis en la tierra será desatado en el cielo*" (Mt 18,15-18).

Se quedaron los cristianos un día ciertamente sin los Apóstoles; pero, antes de su muerte, habían entregado ellos a otros, a sus sucesores, a los obispos, eso que Cristo les había entregado en orden a que durara para siempre; es decir, el poder de atar o desatar. Y este poder, no hay duda, entrañaba el tener que enseñar con autoridad qué es de fe y que no lo es. Lo entregado a los Apósto-

les continuó, así como continuará, en la Iglesia hasta el fin del mundo. Se lo prometió antes y de manera especial a Pedro: "*Bienaventurado tú, Simón Bar Jona* […] *Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos*" (Mt 16,17-19).

A veces se tiene se tiene la imaginación de que, al marchar al cielo, dejó Cristo únicamente en la tierra unas ideas, el Evangelio, que, por cierto, extendieron los Doce por el mundo entero. Suele ponerse poca atención a que lo que Cristo dio sobre todo a los Apóstoles (y a Pedro como el jefe de ellos) fue el poder sobre la Iglesia, el de desatar y desatar, el cual no había de faltar ni faltaría jamás en materia de fe y de costumbres. Muertos los Apóstoles ejercerían este poder sus sucesores, los obispos. Muerto Pedro como jefe de todos ocuparía por sucesión su puesto en la tierra el Papa, el obispo de Roma. ¿No mandó entonces Cristo que se guardaran los escritos de los Apóstoles y que, agrupados ellos, naciera la Sagrada Escritura del Nuevo Testamento? Aquí existe un elocuente silencio.

¿Por qué quedó formada un día la Sagrada Escritura del Nuevo Testamento? Aquí puede decirse que ello fue algo casual. Y esta casualidad, hay que reconocerlo, debe verse como algo providencial en verdad, un gran bien para la Iglesia toda, por lo cual hay que dar gracias continuas a Dios. Esta Sagrada Escritura del Nuevo Testamento nació por el aprecio que los cristianos todos tenían a los Apóstoles. Al morir éstos apreciaron de modo especial entre los bautizados los diferentes escritos dejados por los Apóstoles, los escribieran ellos directa o indirectamente. Cierto es que no todos los escritos que se presentaban y aparecían por entonces eran ciertamente de los Doce. Fue necesario someter los tales a una labor de identificación. A ellos hubo que aplicárseles una precisa regla o canon. Quedaron examinados ellos por las diferentes comunidades cristianas sobre si lo que en ellos estaba escrito era efectivamente lo que, de hecho, habían enseñado los Apóstoles. Únicamente a aquellos escritos que fueron reconocidos como enseñanza de los Doce por todos, pasaron a ser denominados escrituras canónicas del Nuevo Testamento, no debiendo excluirse que a este reconocimiento de las comunidades todas les llegó también la aprobación de los obispos respectivos y, sobre todo, la del Papa. Así las cosas, ya no había duda. Esta Escritura Canónica del Nuevo Testamento contenía por escrito lo realmente enseñado por los Apóstoles, lo enseñado a éstos por Cristo y lo que gozaba de la asistencia del Espíritu Santo.

¿En qué se diferencia entonces la fe que tuvo Adán (ley natural) de la fe que tuvo Moisés (ley escrita)? La fe del uno y del otro es por supuesto

la misma en cuanto a la sustancia. No existe en este punto distinción. Ahora bien, ellas se diferencian debido a que la de Moisés acontece después. mientras que la de Adán está al principio sin desplegar o desarrollar. La de Moisés se halla en una situación ya en despliegue; es decir, que la segunda ya ha recorrido una cierta operación de despliegue, de desarrollo o de explicación. Si se pregunta en qué se distinguen la fe revelada en el primer momento a Adán y la revelada en vida a Moisés, habrá que decir que la de éste se halla más desarrollada. Y se diferencia también porque, mientras no quedó la primera reflejada en escritos, se reflejó o expresó la segunda a través de la Escritura Sagrada; es decir, del Antiguo Testamento. El hecho de que los judíos dispusieran tanto de la ley natural como de la ley escrita da una cierta ventaja respecto a los que no eran judíos. Disponían éstos así de dos medios para conocer la ley divina o la revelación divina. Si toda la sustancia de la fe podía ser aceptada por todo hombre viviera en la ley natural o en la escrita, ya que Dios quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tim 2,4), hay que deducir que todos contaron con la posibilidad de tener toda la fe, toda su sustancia, antes de Cristo.

Santo Tomás de Aquino describe así este camino realizado antes de la llegada de Cristo al mundo sin distinguir entre los que recibieron la ley expresa y quienes no la recibieron. Señala esta santo doctor que hasta el momento de la llegada de la plenitud fue creciendo la fe constantemente por desarrollo. Dice: "*Ultima consummatio gratiae facta est per Christum; unde et tempus eius dicitur* tempus plenitudinis*. Et ideo qui fuerunt propinquiores Christo vel ante, sicut Ioantes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. Quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quanto est iuventuti propinquior*" (II-II, q. 1, a. 7 ad. 4^{um}).

Este párrafo de Santo Tomás de Aquino se refiere en concreto a todos los hombres, vivan ellos en la ley natural, en la escrita o en la de la gracia. No la presenta éste unida a la Sagrada Escritura. Es claro entonces que el conocimiento, de la fe por supuesto, es posible en cualquiera de estas tres etapas de la humanidad. Por supuesto fácil es de entender la primera parte de la confirmación; es decir, la que dice que desde el principio hasta la plenitud, a la que el Aquinate llama la juventud, tiene lugar un proceso que va de menos a más, conforme uno está más cerca de la plenitud o juventud. Se tiene uno entonces un conocimiento mayor por vivir más cerca de la juventud. Ahora bien, conforme más se aleja uno con el paso del tiempo de la plenitud o juventud, sucede que, por quedar más lejos cada día de la juventud existe más dificultad para conocer y, en consecuencia, es el conocimiento menor o resulta el mismo menos claro y consistente, simplemente por ser vista la plenitud cada día más lejana.

3. La Sagrada Escritura

¿En el apartado anterior no se ha dado poca importancia a la realidad de la Sagrada Escritura? ¿No suena entonces como algo hasta despectivo eso de que ella no es en sí absolutamente necesaria? Uno piensa que no se puede extraer esta impresión con tanta rapidez. Hay mucho más aquí. ¿En qué sentido es necesaria, se pregunta ahora, la Sagrada Escritura, tanto la del Antiguo como la del Nuevo Testamento? Y uno se adelanta a decir que para lograr la justificación y para entrar en la gloria del cielo no es absolutamente precisa y necesaria en sí la Sagrada Escritura, ni la del Antiguo ni la del Nuevo Testamento. Ahora bien debe reconocerse que ella ha sido útil siempre. Más todavía, que es sumamente útil para los que anuncian el Evangelio, se trae de obispo, párrocos o se trate de teólogos de profesión. Los períodos ciertamente de decadencia de la teología se han producido casi siempre por elaborarse una teología sin bases y apoyos en la Sagrada Escritura.

Aquí ya se ha aludido a que, conforme uno se va alejando del momento de la plenitud de la revelación de la fe acaecida en Cristo, se va encontrando con una mayor dificultad a poder conocer exactamente qué es lo revelado ya que se ven las cosas cada día que pasa desde una distancia mayor. Existe por ello cada vez mayor peligro de equivocación y, si a la equivocación en la fe se añade la pertinacia, existe la posibilidad de que se termine aceptando no la fe, sino la herejía. Es lo que le ocurrió ciertamente a Arrio y a sus seguidores al atreverse a sostener que el Padre solo era Dios y que, propiamente, en modo alguno lo era el Hijo; es decir, Jesucristo. El caso fue que la cristiandad del siglo IV se encontró un día dividida en dos bandos. A un lado estaban los que defendían que el Hijo era Dios y, al otro, los que decían que no lo era. Y fueron los propios obispos arrianos los que, al quedar reunido con los demás obispos en el concilio de Nicea I manifestaron estar dispuestos a admitir como obligatoria en adelante en cuanto al saber la determinación que apareciera expresada en la Sagrada Escritura.

De todos era siempre sabido que nunca se podía aumentar la fe plena que Cristo había enseñado a los Apóstoles y que éstos habían ya predicado entera. No era posible preguntar en el 325, año del concilio de Nicea I, qué era lo que los Doce habían predicado de hecho. Si los obispos reunidos en esta magna asamblea recurrían a la memoria preguntando por ejemplo a los más viejos qué era lo que, efectivamente, habían enseñado en su tiempo los Apóstoles, se encontrarían desgraciadamente con opiniones y además por desgracia encontradas. Así las cosas no tuvieron los obispos reunidos más remedio que centrarse en estas tres operaciones concretas: estudio, discusión y oración. Ahora bien, ¿desde dónde se tenía que estudiar, discutir y orar? Ello lo tenían

claro gracias a Dios. Ante todo, desde la Sagrada Escritura y, más en concreto, desde la del Nuevo Testamento ya que era ésta la que se había escrito después de la plenitud de la revelación aunque tampoco debía descuidarse el estudio de la del Antiguo Testamento. Todos los bautizados, incluidos los obispos, estaban convencidos de algo elemental. Ni más ni menos, de que en la Sagrada Escritura había quedado casualmente la revelación toda y plena de Dios a los hombres en materia de fe.

Por desgracia no encontraron los obispos reunidos en aquel gran concilio de Nicea una frase concreta (expresa) de la Sagrada Escritura que dijera de modo absoluto, sin vía de escape posible, que el Hijo era Dios igual que el Padre. Fue entonces cuando se optó por determinar o definir que el Hijo era ciertamente de la misma naturaleza, *homousios*, del Padre. Este adjetivo no estaba expresamente escrito en la Sagrada Escritura; pero expresaba el mismo lo que esta decía. Al imponer la Iglesia en adelante a todos los mayores; es decir, en los llegados a la edad de la discreción, la obligación de saber en adelante además esta verdad, que el Hijo era de la misma naturaleza del Padre, nada se añadía ciertamente a la sustancia de la fe. Tampoco se añadía con esto un principio nuevo y desconocido a la sustancia de la fe. No hizo Nicea lo que hizo Cristo ante los Apóstoles, redactar un artículo viejo de fe. Los viejos artículos de fe no los hicieron los Doce, solamente los recibieron. Lo que hizo realmente Nicea fue hacer aparecer eso que se conoce como nuevo artículo de fe. Y este artículo nuevo de la verdadera divinidad del Hijo no lo extrajo de la nada el concilio general en unión con el Papa. Esto lo extrajo Nicea de lo que ya había dado a conocer Cristo, de lo que habían predicado los Doce y de lo que estaba dentro ciertamente de la Sagrada Escritura. A esto es a lo que se denomina artículo nuevo de fe, que no es lo mismo que artículo viejo de fe.

Lo que se imponía sin error posible era algo que estaba ya en la Sagrada Escritura aunque ello no estuviera en su superficie y a la vista, sino en su interioridad y realidad. Pero, ¿es que no había entonces en la Sagrada Escritura siquiera una frase que dijera expresamente que de veras el Hijo era Dios verdadero? Las había ciertamente; pero no las había hasta el punto de que quedara absoluta y contundentemente claro que esa igualdad era de la misma naturaleza. Por supuesto no tenía la Iglesia muertos los apóstoles autoridad para añadir un principio a la fe. Todos los había enseñado Cristo y Todos los habían enseñado por el mundo entero los Apóstoles. ¿Qué empezó a hacer así las cosas la Iglesia a partir del 315; es decir, al haber redactado en Nicea esto que al fin con el correr del tiempo un artículo nuevo de fe? Lo que hizo y se tenía que hacer si ello era necesario era hacer aparecer un artículo nuevo de fe, lo cual es algo distinto a hacer un artículo viejo de fe. Los artículos viejos de fe fueron en sí principios, realidades que no hay más remedio que aceptar. Los

principios se aceptan o se rechazan. No hay termino medio. Una vez admitidos y reconocidos los principios es posible desde ellos extraer conclusiones; es decir, hacer progresar el conocimiento de la fe. Por supuesto puede la Iglesia, el concilio general con el Papa, puede hacer aparecer un nuevo artículo de fe.

Y un nuevo artículo de fe, no un viejo artículo de fe, fue lo que hizo la Iglesia, el concilio general unido al Papa, en Nicea. Lo que se hizo entonces fue extraer desde los artículos viejos de fe un artículo nuevo de fe, el de la verdadera divinidad del Hijo. Pero, ¿tuvo que hacer esto Nicea en el 325 debido a que se habían olvidado los Doce de decir explícitamente que el Hijo era Dios verdadero? Por otra parte lo que hizo el concilio de Nicea, ¿no fue dejar muy claro de una vez por todas que el Hijo era Dios así como recalcar que los Doce desde el principio lo habían predicado? Así eran las cosas ciertamente; pero, ¿no habría sido mejor que, desde el principio, hubieran expresado los Apóstoles en catorce artículos viejos de fe la fe toda expresa revelada por Cristo en vez de haberlos expresado solo en doce? Y a esto se debe decir aquello que Santo Tomás de Aquino dice en el artículo octavo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Dice este dominico al preguntarse si están convenientemente enumerados o contados los artículos viejos de fe. Sabido de todos es que la enumeración de éstos puede hacerse como doce y como catorce. El Aquinate contesta sin más al respecto que están bien como doce o como catorce debido finalmente a la autoridad de la Iglesia que así los enumera.

A principios del siglo XVI y debido a las innovaciones que se estilaban por entonces surgió la pregunta de por qué no se hacía prevalecer la enumeración de los artículos viejos de fe en doce en vez de en catorce. Los occidentales recitábamos los artículos viejos de fe en doce sentencias. Confesábamos en primer lugar la fe *en Dios Padre* y a continuación añadíamos y *en el Hijo*. El caso era que omitíamos el nombre de Dios respecto al Hijo. Así las cosas, ¿por que nos resistíamos a no confesar que el Hijo fuera verdaderamente Dios como confesábamos que lo era el Padre? Ni más ni menos actuábamos así debido a que en Occidente o entre los latinos así lo hicimos desde el principio. Hablábamos abiertamente de que el Padre era Dios y, dando por supuesto que también tanto el Hijo como el Espíritu Santo era Dios, nos ahorrábamos el decir expresamente que también la segunda y la tercera persona de la Santísima Trinidad lo eran. A los occidentales no nos hacía falta declarar como artículos de fe tanto la divinidad el Hijo como la del Espíritu Santo. No precisábamos de dos artículos más de fe.

En el siglo IV hubo necesidad de precisar en Oriente con total claridad por supuesto debido a concretas herejías que no sólo expresamente el Padre, sino también expresamente el Hijo y el Espíritu Santo era Dios verdadero. Y fue entonces en el concilio general de Nicea (325) y en el de Constantinopla

apreció un símbolo nuevo, más extenso que el que usábamos los latinos, el Apostólico. Gracias a estos dos concilios terminó apareciendo en Oriente la costumbre de llamar expresamente Dios al Padre, sino también el Espíritu Santo. El caso fue que, cuando en el concilio ecuménico de Ferrara-Florencia-Roma (1439-1445) en unión con el Papa se declaró la unión entre Occidente y Oriente surgió la cuestión de cuál era el credo que todos los cristianos tenían que profesar a la hora de confesar y expresar la fe no tuvieron inconveniente alguno los padres conciliares latinos en unión con el Papa en imponer el llamado símbolo de los Padres; es decir, el que se impuso al fin con el nombre del Nicenoconstinopolitano. De hecho es en este credo donde se confiesa expresamente que no sólo el Padre, sino también el Hijo y el Espíritu Santo es Dios. En los últimos años y tras el concilio Vaticano II se ha impuesto la costumbre que también la confesar el credo conocido como el Apostólico se confiese expresamente que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios y que el Espíritu Santo es Dios.

Lo decisivo es reconocer que a través del paso del tiempo, como lo enseña Santo Tomas de Aquino, puede hablarse de doce artículos viejos de fe, que es lo que siempre se ha hecho en Occidente, o de catorce artículos viejos de fe como se hace desde el siglo IV en Occidente a partir de los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381). Por supuesto a los doce artículos del Apostólico se añadieron en un momento en Oriente dos más, los de la divinidad del Hijo y de la del Padre. ¿Qué son estos dos artículos? Y digo yo al respecto que ellos son lo que son: artículos y artículos verdaderos. Ahora bien, si se me pregunta si todos ellos son artículos viejos de fe, me veré obligado a contestar diciendo que sólo doce son los artículos viejos de fe. A los dos restantes es mejor y más adecuado denominarlos artículos nuevos ya que ellos han sido tenidos ciertamente como artículos; pero sin llegar a ser considerados como viejos. Siempre se han tenido como nuevos ya que ellos no han pasado de ser conclusiones, si bien es cierto que éstas, por decisión de la Iglesia, han de ser creídas expresamente; es decir, sabiéndolos desde el momento de alcanzarse la edad de la discreción.

Sería de todas formas precipitado decir ahora aquí que los bautizados comenzaron a estimar la grandeza de la Sagrada Escritura a partir de la celebración del concilio de Nicea I (325). Jesús vino al mundo a cumplir lo que decía la Escritura de los judíos hasta lo más mínimo. Continuamente invitaba a los judíos a examinar las Escrituras, las cuales daban por lo demás claro testimonio de quién era él. Cuando los Apóstoles hablaban a los judíos, les invitaban a verificar o comprobar lo que decían con lo escrito en la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento. Los mismos Apóstoles eran estudiosos de la Sagrada Escritura y reconocían que tardaron por supuesto en entender aquello de que

Cristo iba a resucitar después de muerto. Desde Lutero hasta el día de hoy se achaca a los católicos el aguar la fuerza de la palabra de Dios colocando a su lado la fuerza de la Iglesia. ¿Es que tiene que hablar Dios sólo por una de las dos fuerzas? La misma es la autoridad divina en la Sagrada Escritura que lo es la de la Iglesia. Al fin y al cabo, la una y la otra son autoridad de Dios.

Bajo la exigencia de tener que seguir Lutero exclusivamente, se sintieron los seguidores de éste a tener que atender a la Iglesia. Optó éste y sus seguidores por adherirse sólo a la Sagrada Escritura. Pero, ¿cómo es que no cayeron en la cuenta de que, en el fondo, no era a Dios, a la Sagrada Escritura, sino que era exclusivamente a sí mismo, a Lutero, al que se adherían? Este alemán contemplaba la Sagrada Escritura únicamente desde su propio sentir y terminaba haciendo decir a ésta lo que él quería. Escribió R. García Villoslada: "*Cuando Roma condena por primera vez las tesis luteranas, el reformador apela al concilio ecuménico contra el papa; cuando Eck le demuestra que algunas de sus tesis están en oposición con el concilio de Constanza, niega la infalibilidad de los concilios. No le queda otro recurso sino la Biblia, y en ella, o en parte de ella –objetivamente entendida–, se encastillará durante toda la vida, íntimamente persuadido de que sus propias doctrinas se identifican con la palabra de Dios*" [60].

La afirmación de Lutero realizada públicamente frente a Eck en Leipzig (1519) no nació de la nada. Fue consecuencia de mucho que se había venido gestando durante los siglos XIV y XV. Ahora bien es cierto que nadie como fray Martín se había atrevido a llevar tan adelante los excesos y los errores sobre la Sagrada Escritura, constituyendo a ella como única regla de fe, hasta el punto incluso que desacreditara como tal a la Iglesia y dijera que ella podía equivocarse en materia de fe y costumbres. El historiador García Villoslada dice: "*El biblicismo absoluto de Lutero se fue preparando por los conceptos oscuros e inexactos que en el siglo XV se difundían entre algunos teólogos acerca de la interpretación auténtica de la Biblia y acerca de la autoridad del Papa, de los concilios y de la Iglesia*"[61]. La Escritura necesita ciertamente que alguien que, desde fuera de ella, la atestigüe y la presente como la verdadera palabra de Dios. Es a partir de este testimonio exterior desde donde se impone la Sagrada Escritura. Ahora bien, una vez admitido que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios, el resultado es que lo escrito, siendo ciertamente divino, sigue siendo deudor de las limitaciones humanas en cuanto no es siempre lo comunicado unívoco; es decir, no dice siempre el solo hecho de estar escrito asegurar sin más lo que en realidad se quiere comunicar. Es preciso indagar

[60] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid 1977) 131.

[61] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 132.

todavía qué quiere decir Dios exactamente a los hombres con lo que escribe.

Examinando aquí lo que dijo Lutero en la controversia de Leipzig queda claro que quiso mostrar su oposición frontal a que la Iglesia, el Papa y el concilio general, redactaran un artículo nuevo de fe y daba como razón de ello que como quien se equivoca una vez puede equivocarse muchas veces. Según éste era claro que el tal se había equivocado al menos una vez ya que existía contradicción entre lo determinado en los concilios de Constanza, Basilea y Letrán V. Advertía sí las cosas a todos los presentes en la controversia de Leipzig que se correría un gran peligro si, en el futuro, se llegaba a congregar un concilio general en unión con el Papa y se definía en él un artículo nuevo de fe (fuera éste principio propio de la fe o no lo fuera) como obligatorio en cuanto al saber para todos los bautizados llegados a la edad de la discreción. Es que se podría definir entonces como verdad lo que era error. Y esto lo decía él a la manera de advertencia señalando que existía una manera de saber si ello era verdad o era error acudiendo a la misma Sagrada Escritura y tratando de comprobar si lo redactado por la Iglesia estaba claramente (de modo expreso) escrito en la Sagrada Escritura. Si ocurría que ello no estaba así en la Biblia, un simple laico tendría según Lutero más autoridad que el concilio general y el Papa debido a que la Iglesia (sin los Apóstoles) puede redactar un nuevo artículo de fe únicamente desde la Sagrada Escritura. Así era como debería entenderse aquella su afirmación de que tiene más autoridad en la fe un simple laico armado con la Sagrada Escritura que papas y concilios que no la tuvieran.

Pero, ¿es que puede errar la Iglesia al redactar un nuevo artículo de fe? ¿Puede ser error en la fe acaso alguna vez lo que propone como artículo nuevo de fe el Papa con el concilio o el Papa sin el concilio? El profesor de Wittenberg suponía entonces como posible que, en realidad, no pude ocurrir que la Iglesia se equivoque en materia de fe y de costumbres. Además identifica éste el estar algo en la Sagrada Escritura con tener que estar allí con las mismas palabras; es decir, expresamente. Y es aquí donde salta a la vista que fray Martín no pensó bien las cosas ya que, si todo artículo de fe, principio propio o no principio propio, tenía que estar en la Sagrada Escritura para ser aceptado por todos obligatoriamente, el resultado a tener en cuenta era que el artículo nuevo de Nicea, el *homoousios*, tendría que ser rechazado de plano en todo momento ya que este adjetivo no estaba expresamente con las mismas palabras en la Sagrada Escritura. Aplicando a este artículo nuevo de fe la norma a la que dice atenerse Lutero se tiene que decir que el *homoousios* de Nicea tiene que ser considerado como error y en consecuencia rechazado por todos. Habría que tener que reconocer que ni el mismo profesor de Wittenberg aceptaba esta conclusión.

¿Temía acaso Lutero en Leipzig que, en un concilio futuro, se redactara al fin en la Iglesia un nuevo artículo de fe que debería ser según lo dicho rechazado por él según la norma últimamente inventada de que todo artículo nuevo ha de estar expreso en la Sagrada Escritura? Domingo de Soto exponía en 1536 el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* y decía: "*No veo cómo no es ello verdad. Es que, si fueron redactados por necesidad aquellos artículos en la Iglesia a causa de los diversos herejes. Así pienso yo sobre la consustancialidad de las personas divinas, sobre la divinidad de Cristo. No sé por qué, si surgen ahora nuevas herejías, no han de poder ser redactados nuevos artículos de fe de manera que, por ejemplo ahora, en un concilio futuro, se determinara como artículo, en contra de los herejes que lo niegan, que está Cristo realmente presente en el sacramento*" [62].

Uno se permite decir ahora que fray Martín defendía ardientemente la presencia real de Cristo en la Eucaristía; pero es verdad también que, en el diálogo con otros protestantes tenido en Marburgo en 1529, terminó comprendiendo la postura de los que sostenían que tal presencia era espiritual[63]. ¿A qué pudo deberse que Lutero se aviniese a no condenar del todo eso de la presencia únicamente espiritual de Cristo en la Eucaristía? Posible es que se debiera a una concepción muy particular suya de lo que era obligatorio y no era obligatorio en materia de fe. En el catolicismo se sostiene que es obligatorio creer al llegar al uso de razón la fe entera; pero que, al alcanzarse la edad de la discreción, se han de saber los artículos de la fe ya que éstos han de ser creídos por todos expresamente; es decir, sabiéndolos previamente. Pero, ¿es posible saber la fe toda sin saber todos los artículos? Lo es ciertamente. Hay que distinguir entre la fe implícita y la fe explícita. Los que tienen uso de razón sin haber alcanzado todavía la edad de la discreción creen efectivamente toda la sustancia de la fe y, en consecuencia, creen sustancialmente la fe explicada, si bien creen ésta de modo implícito. Cuando uno ha alcanzado la edad de la discreción, sigue creyendo la fe; pero cae sobre él entonces la obligación de saber los artículos al mandar la Iglesia que los crea explícitamente; es decir, sabiéndolos.

Es probable que Lutero entendiera las cosas así, aceptando que todos han de creer los artículos de fe absolutamente; pero que bastaba con creerla de forma menos absoluta lo que no era artículo de fe; es decir, toda la demás

[62] "No video quomodo sit verum, nam si propter necessitatem diversorum haereticorum in ecclesia illi articuli sunt conditi, ut puto de consubstantialitate divinarum personarum, de divinitate Christi, nescio quare, si modo inurgant novae haereses, non possint condi novi articuli, ut v. g. si nunc in concilio futuro determinaretur tanquam articulus quod Christus est realiter in sacramento contra istos haereticos qui hoc negant". SOTO, DOMINGO DE, Palencia. Ms. 13, fol. 271r.

[63] Cf. BAINTON, R. H., *Lutero*. (Torino 1960) 281-284.

fe revelada por Dios. En una palabra, sin tener que imponerla absolutamente a los demás, ya que ello no era en el fondo absolutamente necesario. Entendiendo así las cosas, resultaría que fray Martín se presentaba ante todos como alguien comprensivo y condescendiente con los que no pensaban como él. No aparecía entonces al parecer absolutamente intransigente. ¿Por qué se avendría así las cosas este alemán a no combatir ese sentir de los que decían que la presencia de Cristo en la Eucaristía era sólo espiritual y no era real? Puede pensarse que lo pudo hacer por entender que esto no se hallaba expresamente en la Sagrada Escritura.

Desde esta forma de considerar las cosas se veía obligado efectivamente fray Martín a tener que decir que la presencia real, en la que decía creer firmemente, no podía ser redactada jamás como artículo nuevo de fe debido a que no era una proposición expresa, literal, de la Sagrada Escritura. Ahora bien, esta forma suya de pensar, ¿no le llevaría entonces a sostener que todo lo que era de fe y estaba escrito, expreso, en la Sagrada Escritura era artículo de fe? ¿No habría que decir que toda frase o enunciado de fe de la Sagrada Escritura lo era? A este especto viene bien recordar aquí algo que dejó escrito Domingo de Soto: "*Respecto a lo primero señala tú solamente las cosas que se requieren para un artículo de fe por ser cierto que no se requiere que sea una proposición expresa de la Sagrada Escritura. Se debe ello a que no está expresamente en la Sagrada Escritura que la Bienaventurada Virgen sea siempre virgen y, pese a todo, es artículo de fe*" [64] .

4. A modo de epílogo

Lo que no era y llegó un día a ser se debió a Dios, su creador. La obra última y más alta de la creación realizada en la tierra fue precisamente el hombre, el cual quedó hecho a imagen y semejanza de Dios. Quedó dotado de entendimiento, capaz de razonar. Sabía Dios perfectamente que ese ser que él había colocado sobre la tierra discurriría independientemente por su cuenta y llegaría desde su propio razonamiento natural a darse cuenta de que alguien lo había hecho y que a éste le debería honrar él como dueño y señor. Desde él mismo y desde las cosas que éste había colocado a su lado, le resultaría fácil deducir que quien lo creó era bueno y era todopoderoso. Así las cosas tendría que postrarse en consecuencia a sus pies. Nada Dios le tenías que descubrir

[64] "Solum nota ad 1um quae requiruntur ad articulum fidei. Quia certe non requiritur sit propositio expressa in sacra scriptura, quia quod baeta Virgo sit semper virgo no est expresse en sacra scriptura et tamen est articulus fidei". SOTO, D. DE, México. Ms. 940, fol. 13r.

para que le honrara. Fue éste el que se acercó gratuitamente hombre. Ante éste realizó determinados gestos y pronunció concretas palabras que el hombre tenía que entender. El conjunto de todo lo que a lo largo del tiempo fue manifestando o revelando con hechos y dichos a los hombres fue en definitiva un largo y cada vez más alto discurso dirigido a los hombres.

Este discurso constante de Dios a los hombres no quedó olvidado. Los padres lo transmitieron a los hijos, los anteriores a los posteriores. Al principio se transmitían los hechos y los dichos sólo oralmente aunque llegó el momento en el que, tras la invención de la escritura y sin dejar de comunicarlo también algunas cosas sólo de palabra, quedó todo trasladado a lo escrito. El discurso de Dios a los hombres quedó ciertamente en la tierra tanto oralmente como también por medio de la escritura. A la primera forma de transmitir a los demás lo entregado por Dios se le denominó tradición; mejor dicho, Tradición Sagrada. A lo segundo, a lo transmitido, paso se denominarse la Sagrada Escritura.

1) Sin la Escritura

Expresar es sinónimo de manifestar. Expreso o expresado es lo mismo que manifiesto o manifestado. Lo que Dios habló a los hombres a la manera humana es en sí expresión o manifestación. Lo que tenía Dios oculto, tapado con un velo en orden a que nadie llegara siquiera a saber que existía, voluntariamente, lo va desvelando o revelando. Lo manifiesta,. Lo expresa. Lo revela. En una palabra lo que estaba oculto queda más o menos expresado o manifestado. Abandona entonces ello su estado oculto y resulta claro. Debido a esta revelación sobrenatural que realiza Dios va el hombre conociendo expresamente algo a lo que él no llegaba son sus fuerzas aumentando así su conocimiento y sabiendo más.

La revelación sobrenatural que Dios hace al hombre tiene un punto de partida y un punto de llegada. El inicio está en Adán y Eva. El término se halla en Cristo y en los Apóstoles. ¿Qué es lo primero que de Dios conocieron de modo sobrenatural los hombres; es decir, conocieron tanto Adán y Eva? No teme uno errar si dice que lo primero y fundamental que comunicó el creador a los hombres fue que la existencia de Dios y que es remunerador. A pesar de la desobediencia que Adán y Eva cometieron se encontraron éstos con que no lo habían perdido todo, que era posible la redención. Fue precisamente Dios quien se adelanto a decir que llegaría el día en que los hombres saldarían su deuda. Ahora bien no manifestó el modo como lo lograrían. Simplemente les urgió que confiaran y que llegaría el día de la satisfacción.

A partir de este momento, desde estas dos verdades básicas y elementales, que el Nuevo Testamento expresa así: "*Quien se acerque a Dios ha de creer que existe y que es remunerador de los que le buscan*" (Heb 11,6), comienza el desarrollo de una constante y progresiva comunicación de Dios en palabras y en hechos con los hombres en orden a mostrarles cómo se cumplirá efectivamente el día lo que Dios tenía planeado desde antes de la creación para hombre. A lo largo de lo que fue un muy largo recorrido fueron entendiendo de alguna manera los hombres que posible era la salvación, ésa que enseñaba así San Pablo: "*Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad*" (1 Tim 2,4).

De lo mucho que, con hechos y dichos, manifestó Dios a lo largo de la historia desde Adán y Eva hasta Cristo y los Apóstoles, preciso es fijar la atención ahora en la fe; es decir, en lo que atañe a la al creer, a los misterios que Dios tenía escondidos y que se los reveló, los manifestó, los expresó a los hombres. ¿Manifestó Dios desde el principio a los hombres los misterios de la fe; es decir, todo aquello que reveló final y plenamente a los hombres y quiso que éstos llegaran desde la fe sobrenatural e infusa a la salvación? Antes de seguir adelante conviene decir aquí que, efectivamente, una cosa es tener que creerlo todo por ser revelación sobrenatural de Dios y otra cosa es el decir que ha de ser la revelación en su totalidad del todo sobrenatural, inalcanzable de suyo desde la capacidad humana o natural del hombre. Una parte de lo sobrenaturalmente revelado por Dios perteneciente a la fe es un supuesto del todo sobrenatural; pero mucho de lo así revelado queda también al alcance de las fuerzas naturales del hombre. Tanto lo uno como lo otro ha de ser aceptado si se quiere obtener la salvación gracias a un acto de fe sobrenatural e infusa.

Hay que aceptar entonces que desde el primer momento manifestó Dios en su diálogo constante con el hombre la totalidad de su fe. Y esa fe que él entregó era sustancialmente la fe toda. La dio a conocer, es verdad, de modo sobrenatural y expresamente comunicando a las claras que Dios existe y que es remunerador (cf. Heb 11,6). Esta verdad manifiestamente revelada en un momento dado para ser entregado a todos los hombres recibe el nombre de la fe. En ésta se debe distinguir la fe como sustancia y la fe como explicación. Desde el primer momento se comprometió Dios a ofrecer a todos toda la sustancia de la fe. Ahora bien quedó él a la espera de si el hombre estaba dispuesto a recibirla. Lo cierto es que a los tales Dios entregó la fe antes de morir; pero no lo hizo a aquéllos que, por lo que fuere, no le manifestaron que, de hecho la querían recibir. Éstos pudieron morir ciertamente sin haber recibido la fe.

La sustancia toda de la fe comenzó a desvelarla Dios por pasos sucesivos y progresivos con hechos y dichos sí como sirviéndose también de hombres escogidos como intermediarios suyos. Y lo que estaba al principio revelado,

expresado en las dos verdades hace tiempo aquí indicadas, comenzó a aparecer cada vez más cercano gracias a la revelación constante de Dios. Apareció así cada vez lo revelado más desarrollado, más desplegado y más expresado, pero necesitado todavía de un mayor desarrollo, despliegue y expresión. En una palabra quedaron todavía los hombres a la espera de la llegada de plena, perfecta y definitiva expresión de la revelación de la fe divina; es decir, a la espera de que Dios lo expresara al fin todo de tal forma que no fuera posible un ulterior desarrollo o despliegue de la fe debido a que esta había acabado. Aconteció esto ciertamente en el tiempo de la plenitud que es como se denomina al de Cristo y de los Apóstoles.

¿Cómo llegó a los Doce concretamente esta expresión plena de la fe desde Cristo el Señor que habían de dar a conocer un día por todo el mundo los Apóstoles ya que a todos los hombres iba destinada ella? Nada se les entregó por cierto a éstos por escrito. A ellos se les hizo la entrega de la misma manera que había hecho antes Dios con los profetas; es decir, mediante palabras y hechos humanos. Se marchó Cristo un día al cielo y nada relativo a la plena expresión de la fe sobrenatural e infusa sin haber dejado algo por escrito. Verdad es que se apuraron en cierta manera los Doce al entender que no iban a contar siempre con Cristo en la tierra. Ellos se reconocían sólo hombres. Así las cosas, ¿no podrían olvidarse de lo que Cristo les había enseñado sobre la fe en su plenitud? ¿No podrían así tergiversar lo que el Maestro le había entregado?

A este respecto se les dijo Cristo en la última cena: "*Yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, que estará con vosotros para siempre.* […] *No os dejaré huérfanos*" (Jn 14, 16 y 18). Y añade también el Señor: "*Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere aquél, el Espíritu de la verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras*" (Jn 16,12-13). Inmediatamente antes de ascender al cielo dijo Jesús a los Apóstoles: "*Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo*" (Mt 28,20). Así las cosas era claro que debían preocuparse los Apóstoles de predicar lo que Cristo les había enseñado llevando el Evangelio a toda la tierra. Ya se ocuparía el Espíritu Santo entonces de que ellos, con Pedro al frente (y una vez muertos éstos con sus sucesores y el sucesor de Cristo al frente), enseñarían correctamente la verdad completa sin error y la impondrían a todos en orden a poder entrar como era debido en la gloria del cielo.

¿Qué era esa verdad completa en lo relativo a la fe que predicaron los Apóstoles y que se había de mantener firme por supuesto siempre hasta el fin del mundo? Ni más ni menos era ésa la sustancia o la fe que Dios había enseñado al principio a los hombres; es decir, esa verdad del todo sintetizad en dos verdades básicas, existencia y renumeración divinas, las cuales ha-

bían quedado al fin plenamente desarrolladas, desplegadas, manifestadas y expresadas. Ellas eran los principios propios de la fe sobrenatural e infusa; es decir, los artículos (viejos) de fe. Eran en resumen los principios propios que enseñó un día expresamente Cristo a los Apóstoles y enseñaron éstos a su vez al mundo entero. Ellos encerraban o eran contenedores dentro de si de modo implícito todas las demás verdades de fe que Dios había enseñado día tras día de muchas formas y variadamente gracias a mediadores distintos y entre los cuales se encontraba finalmente Cristo.

Con toda razón ha de decirse ahora que una vez muerto el último de los Apóstoles ya no hay lugar para una ulterior revelación de Dios obligatoria para los hombres todos. Toda esta revelación realizada en el pasar del tiempo fue escuchada al fin en toda la tierra gracias a los Doce. Así las cosas ya no hay que esperar verdad nueva alguna de fe revelada por Dios que no hubiera sido enseñada y manifestada (expresada) por los Apóstoles. Si alguien preguntara ahora por ejemplo si Dios acaso no reveló a los reunidos en el concilio general de Nicea (325) la verdad aquella del *homousius*, se le responderá que, para redactar esta verdad, no se precisaba de una revelación nueva, distinta por lo demás de la recibida por los Doce, ya que ello se podía lograr y de hecho se logró desde lo predicado por éstos desde el mundo entero.

Para nada se ha hablado aquí en este momento de la Sagrada Escritura. Esto no era necesario. Bastaba con hablar sólo de revelación divina sobrenatural e infusa. Tampoco habla de ésta Santo Tomás de Aquino al mencionar el crecimiento de la fe según el paso del tiempo partiendo desde las dos primeras verdades que han de creerse hasta llegar finalmente a los artículos viejos de la fe que dio a conocer directamente Cristo y que los Apóstoles predicaron por el mundo entero. Pero, ¿se debe reconocer desde lo dicho que nada nuevo enseñó Cristo a los Apóstoles que no hubiera enseñado sustancialmente a Adán y Eva? Se atreve uno a decir aquí que así son en realidad las cosas si se hace referencia sólo a los misterios de la fe; pero que no son las cosas así si se habla de todo lo que enseñó Jesús ya que no sólo enseñó las cosas de fe.

De todas formas parece mejor exponer ahor lo afirmado por Domingo de Soto: "*1º. Sustentabile est quod quidquid revelatum est in novo testamento sit in veteri quia est quasi rota in rota. Et sic novum testamentum continetur in veteri. 2ª conclusio. Verisimilius est quod aliquid de novo fuit revelatum in novo testamento quae non fuerunt in veteri ut patet in Actibus apostolorum et in gestis ipsorum et eorum epistolis. Et confirmatur quia esset multum derogare dignitati novi testamenti. Et ad s. Thomam dicimus quod loquitur de articulis, non autem de omnibus propositionibus fidei, quarum multae sunt, quae nullo modo fuerunt in veteri testamento nec implicite, ut patet de epistolis apostolorum in quibus multa sunt moralia, quae non oportet quod fuerint*

signata in veteri testamento. Et s. Thomas solum vult dicere quod quidquid pertinet ad beatitudinem et ad fidem de per se fuit semper revelatum in omni lege, quia revelatum est quod Deus est et quod remunerator est. Ex quo sequitur 2º quod s. Thomas in hac conclusione non comparat novum ad vetus testamentum, nec implicitos ad explicitos articulos. Sed facit comparationem de omni lege et tempore nostrae scripturae et gratiae in quibus semper fuerunt illa duo principia in quibus implicite continebantur omnes articuli fidei" [65].

Aunque la sustancia es la misma, la de las dos verdades de la existencia y de la remuneración divinas por una parte y la de los artículos de fe por otra parte, cierto es la de que estas dos primeras podrían ser llamadas muy bien artículos implícitos (no explicados o expresos todavía), mientras se da con toda justeza el nombre de artículos explícitos (ya explicados) a los artículos o principios propios de la fe. ¿Qué diferencia media entonces entre los implícitos y los explícitos? Uno se atreve a decir que quienes vivieron antes de Cristo; es decir, antes de que se explicara plenamente la fe revelada e infusa de Dios, bastaba con aceptar lo que es llamado aquí artículos implícitos para poseer la fe y estar por esta parte en condición de obtener la justificación y también la salvación. Es que quienes vivieron en la ley natural y en la ley escrita no estaban obligados entonces a más. Ciertamente, una vez expresada plenamente la fe y predicada; es decir, suficientemente escuchada por quien tiene uso de razón y ha alcanzado la edad de la discreción, no le basta al tal con saber y creer estas dos verdades sobrenaturales de la existencia y remuneración divinas ya que tiene además obligación de saber los artículos o principios propios de la fe. De ahí que Cristo mandara a los Doce por el mundo entero para que adquirieran desde la predicación o audición (cf. Rom 10,10) conocimiento de la revelación plena; es decir, de los artículos de la fe.

Antes de la llegada de la ley de la gracia existía en la tierra fe expresa, tanto en tiempo de la ley natural como en el de la escrita; pero se ha de decir de inmediato también en este contexto que quiere decir expresa tal como se ha mencionado al principio en este epílogo que se está ante precisamente una fe clara, manifiesta, no oculta o escondida, la cual está a la vista en la revelación sin más. Ahora bien, no puede uno cerrar este apartado sin señalar que fe expresa es además la que, estando a la vista, ha de ser sabida por todos los que han alcanzado el uso de razón y han de creerla expresamente (sabiendo lo que se cree). Se trata aquí entonces de una verdad revelada sobrenaturalmente que ha de creerse, que, previamente al creer, tiene que ser sabida.

Toda la fe revelada efectivamente ha de ser creída. Pero no es preciso o necesario saberla toda. Existe tanto la fe explícita y como la implícita. La

[65] SOTO, D. DE, México. Ms. 940, fol. 13v.

implícita es la que no hace falta saberla para ser creída ya que puede creerse de modo indirecto o implícito al creerse directamente la verdad que es el principio donde ella queda de hecho incluida. Quien acepta o cree directamente el principio cree y acepta indirecta y realmente ya toda consecuencia contenida en él. Pero es ciertamente imposible creer o aceptar de modo directo el principio desde las solas consecuencias. El principio ha de ser aceptado y creído sólo por sí mismo. Ha de ser sabido. Todo de fe que fue revelado de Dios se halla de veras en una de estas dos categorías, la de la fe expresa y la de la fe implícita. Es la primera donde cada verdad, artículo de fe, ha de ser creída siempre expresamente. Así es por tratarse ello de un principio o verdad principal[66]. Es la segunda categoría la que sus verdades son como consecuencia quedando entonces incluidas en los principios. Todas ellas han de ser creídas siempre; pero no es preciso saberlas necesariamente. Basta con aceptar directamente el principio o verdad principal en la que se encuentra.

b) Con la Escritura

En la Sagrada Escritura quedó expresado lo manifestado por Dios a los hombres en el tiempo. A la revelación de Dios que es de suyo en cuanto manifestación se le puede llamar con todo derecho expresión Y así es cuando se habla de la Escritura expresa; es decir, de que la revelación divina queda expresada (escrita) en la Sagrada Escritura. De todas formas oportuno es decir ahora y aquí desde el principio que la revelación que se halla presente en la Sagrada Escritura se parte en algo expresamente escrito (escritura expresa) y algo existente que no está expreso; es decir, que está implícito en ella.

En la Sagrada Escritura se distinguen dos partes, incluso dos momentos distintos en el tiempo. Está allí la Escritura del Antiguo Testamento, la redactada antes de Cristo, y está la Escritura del Nuevo Testamento, la redactada en consecuencia después de la ascensión de Cristo a los cielos. Tanto la una como la otra parte contienen la sustancia toda de la fe; es decir, que aparece allí claramente esa doble verdad, la de que Dios existe y la de es remunerador de los que lo buscan (cf. Heb 11,6). Pero lo existente como relativo a la fe, concretamente en la del Antiguo Testamento, se está ante algo inacabado incluso en cuanto es reflejo concreto del estado de la evolución o es desarrollo

[66] Aquí se da el nombre de principio a las verdades de fe que son principios propios. Tales son los aquí llamados artículos viejos de fe. Se da el nombre de verdades principales a las verdades directamente reveladas que no son en sí principios, sino consecuencias o conclusiones; pero que la Iglesia en el decurso del tiempo ha impuesto para que las sepan todos por haber dicho la Iglesia que son principales. Estas verdades son los artículos nuevos de fe.

de la fe por el tiempo. No ha llegado ello todavía a su culminación, a su total perfección, a la plena expresión o manifestación de la fe. Por el contrario, lo existente de fe en la otra aparece en su plenitud una vez obtenida ésta. Y ello es debido sí a que lo que paso del tiempo lo era en la segunda por haber sido compuesta después. Entonces sólo lo existente en el Nuevo Testamente puede llamarse pleno y definitivo respecto a la realidad de la fe. Lo existente en el Antiguo Testamento es como una aproximación, un barrunto, una figura de aquello que todavía tenía que aparecer en su total perfección y acabamiento.

La Sagrada Escritura del Antiguo Testamento fue una confección concreta del pueblo elegido de Dios, por el de los judíos. Los que escribieron la Sagrada Escritura no sólo cuentan la historia del pueblo judío. Verdad es que todo lo ven desde una perspectiva judía; pero es de agradecer que se sitúen a sí mismos como parte de la humanidad, como descendientes de Adán y de Eva que, en un momento dado, quedaron elegidos entre los demás pueblos para cumplir una misión especial en la historia de la salvación. De entre los judíos había de aparecer ciertamente por supuesto el Salvador del mundo; pero éste no nacería para liberar sólo al pueblo judío, sino para liberar también a todos los hombres de buena voluntad. No todo libro escrito por los judíos era Sagrada Escritura. Lo eran sólo los que los judíos reconocían como tales.

A estos libros reconocidos por ellos los consideraron escritos realmente por hombres; pero añadían que los que los hicieron habían sido dirigidos en su escritura por la mano de Dios. En una palabra, que eran en último término libros escritos por Dios y tenían la misma autoridad que Dios mismo. Reconocían a su vez esto Cristo y los Apóstoles a los libros de la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento. Jesucristo dijo además con claridad que no había venido a abolir la ley (póngase aquí la Escritura del Antiguo Testamento) ni a suprimir un tilde o coma alguna de ella; al contrario, había venido a darle cumplimiento llevándola a su plenitud. Y esta plenitud la confirió Cristo con su predicación ante los Apóstoles en la tierra. El caso es que, como se ha dicho ya aquí, murieron un día los Doce; pero, a diferencia de Cristo, dejaron casualmente para la posteridad escritos suyos. Examinados estos conforme a una determinada regla para cerciorarse de su autenticidad, decidieron los bautizados al frente de los cuales estaban los obispos en cuanto sucesores de los Doce y también el Papa de Roma en cuanto sucesor de Pedro, darles a esos escritos la condición de canónicos o regulares. Fueron reconocidos tan sagrados como los de la Escritura del Antiguo Testamento. Si se les reconoció a los confeccionados antes de Cristo como contenedores de toda la sustancia de la fe, ¿cómo se iba a reconocer también que en éstos del Nuevo Testamento se hallaba también toda la sustancia de la fe? Más todavía, en éstos de los Apóstoles se hallaba la

plenitud de la fe; es decir, los artículos viejos. Aquí superaban los del Nuevo Testamento ciertamente a los del Antiguo Testamento.

En el estudio riguroso de la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento se distinguieron ciertamente los judíos. Fueron en todo momento conscientes de que aquellos libros sagrados que Dios les había donado no eran del todo claros. Hasta lo expresado en ellos admitía más de un sentido y era preciso descubrir el verdadero. Por otra parte era verdad que lo escrito; es decir, que hasta lo expreso que aparecía a la vista. entrañaba oscuridad. Se debía ello a que no era sólo Sagrada Escritura la superficie al tener está además por debajo una concreta profundidad. A ningún judío se le ocurrió decir que, a pesar de ser tales libros escritura, hubiera que valorar solamente la materialidad de las letras, de las palabras, de los párrafos. Por debajo de todo ello existía de veras algo tapado que era preciso desentrañar a base de esfuerzo y de estudio.

Esta dedicación al estudio de la Sagrada Escritura en los judíos fue ciertamente seguido también por los cristianos. Los judíos no aceptaron como Sagrada Escritura los libros del Nuevo Testamento. ¿Qué buscaban los que vivieron antes de Cristo próximos a la Escritura en la del Antiguo Testamento? Confirmar por supuesto cual era la fe que habían recibido desde Dios con dichos y hechos; pero debe reconocerse también que su Sagrada Escritura no había llegado todavía por entonces a la perfección y plenitud. Al estudiarla buscaban éstos entresacar de lo expresado en ella algo que hiciera referencia al futuro. En una palabra, desde unos escritos incompletos por no haber llegado todavía la fe en ellos a su plenitud en cuanto a la explicación trataban de adelantarse a lo que había de suceder un día en el futuro. Lo ya revelado en el pasado les daba a ellos pistas que, por sí mismas, les permitía imaginar con cierto fundamento lo que había de suceder más tarde, una vez pasado algún tiempo.

Los cristianos estudiaron de la misma manera la Sagrada Escritura que como lo hicieron los judíos. Consideraron en una palabra y en todo momento el Antiguo Testamento como confirmación de lo ya sucedido antes de Cristo y se apoyaron en el mismo también en ocasiones para entrever a partir de él lo que tenía que suceder, sobre todo lo referente a la espera de la venida del Salvador. Esta manera de estudiar la Sagrada Escritura fue recomendada por el mismo Cristo. Instaba éste a los de su tiempo a estudiarla como medio para reconocer que era él precisamente quien tenía que venir. Y los Apóstoles buscaron en la Sagrada Escritura una confirmación de que lo que ellos estaban viendo y escuchando era la realización de lo que los profetas habían anunciado. Disponían los cristianos además de su Sagrada Escritura, la escrita por los propios cristianos, los Apóstoles. Y así las cosas se ha de reconocer en este momento que ésta fue escrita después de haberse alcanzado la plenitud de la

revelación divina. Aunque la del Antiguo Testamento y la del Nuevo Testamento son palabra de Dios y, en consecuencia, divinas, no hay duda de que lo completo aventaja a lo incompleto o todavía no terminado. Ha de reconocerse con justeza entonces que cierta primacía alcanza la Escritura de los cristianos respecto a la de los judíos. De todas formas nada quita esto para que pueda haber en algún punto concreto el Antiguo Testamento una mayor claridad que en el Nuevo Testamento.

También puede decirse que los judíos miran a su Escritura como lanzada ante todo hacia el futuro, abierta a lo que tiene que venir. Los cristianos la miran ante todo con preferencia a lo que ya ha venido. A este respecto es oportuno esto que fue escrito por Santo Tomás de Aquino: "*La consumación última de la gracia fue hecha por Cristo, de ahí que al tiempo suyo se le dice* tiempo de la plenitud*. Y debido a eso, los que estuvieron más cercanos a Cristo, ya fuera antes como Juan Bautista o después como los Apóstoles, conocieron con mayor plenitud. Vemos eso además sobre el estado del hombre. Se halla la plenitud en la juventud y tiene el hombre un estado más perfecto antes o después, en la medida en que se halla más cercano a la juventud*" [67].

La plenitud recibida desde Cristo y los Apóstoles sufre también en cierta manera el paso del tiempo. Conforme los hombres, los cristianos, se van alejando del tiempo de los Doce, debe contarse con la posibilidad de que ciertas cosas enseñadas y dichas incluso por escrito al mundo entero por los Apóstoles corran el riesgo de ser olvidadas a través del paso del tiempo, incluso el ser incorrectamente entendidas. Se abre así la posibilidad de sostener incluso que se intentara mantener como correcto lo que es incorrecto. Y esto fue lo que sucedió por ejemplo a principios del siglo IV con la herejía de Arrio. Con ésta se pretendía persuadir a los bautizados todos de que los Apóstoles no habían enseñado jamás con dichos y hechos que el Hijo era Dios como lo era en realidad el Padre. Se llegó incluso a la situación de que, más o menos, la mitad de los seguidores de Cristo defendían que Arrio tenía en este punto la razón y que no la tenía Atanasio, el cual defendía que el Hijo era Dios verdadero.

Sucedió que, al existir la Sagrada Escritura, era posible comprobar si habían enseñado los Apóstoles que era o que no era el Hijo igual Padre. Aunque numerosos pasajes de la Escritura del Nuevo Testamento eran indicadores claros de que el Hijo era Dios verdadero al afirmarse con claridad que el Padre y el Hijo eran iguales, también era preciso reconocer que había otros tantos

[67] "Ultima comsummatio gratiae facta est per Christum; unde et tempus eius dicitur tempus plenitudinis. Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo vel ante, sicut Ioannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. Quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quanto est iuventuti propinquior". II-II, q. 1, a. 7 ad 4.um.

pasajes en los que se decía con claridad que el Hijo era inferior al Padre. Así las cosas, ¿qué debía hacerse? ¿Debía permitirse a cada bando o fracción de cristianos permanecer en sus posiciones encontradas? ¿Había que decir que siguiera cada uno de buena fe lo que le pareciera más oportuno? Si se seguía este camino, ¿no pasaba a ser la divinidad del Hijo solamente una opinión, nunca una verdad? Que existiera división entre los bautizados, ¿era motivo suficiente acaso bajar de categoría a la verdad y convertirla en opinión?

Salta a la vista en este momento una diferencia en lo existente en el estudio de la Sagrada Escritura realizada por los judíos y por los cristianos o católicos. Admiten éstos que el estudio de la Sagrada Escritura ayuda muchísimo a saber con certidumbre qué es de fe y qué no es de fe, qué ha de creerse obligatoriamente y qué no ha de creerse. Los judíos no tienen a su disposición una instancia suprema en la que, después de haberse examinado la Sagrada Escritura y haberla comparado además con la tradición no escrita; es decir, lo que en parte se escribió y en parte no se envió a la Sagrada Escritura, que indique con absoluta certidumbre cuál de las posibles soluciones sobre una pregunta concreta mandada al estudio de la Sagrada Escritura es la correcta, la verdadera y la que todos hay de seguir conscientes además de que no hay equivocación y, si llega el caso, debe ser sabida en orden a que jamás sea olvidada y se sepa evitar con la sola memoria el caer otra vez en el error ya zanjado en el pasado.

Esa solución concreta de que, así las cosas, debía dejarse a cada uno su opinión era del todo inaceptable. En cuestiones de fe y de costumbres han de creer todos los bautizados lo mismo. ¿Quién o quiénes tenían autoridad en los comienzos del siglo IV para enseñar sin error y obligar a todos a tener que aceptar que el Hijo era o no era Dios como lo era el Padre tras verificar el estudio de la pregunta con la Sagrada Escritura? Los cristianos sabían entonces que esta facultad correspondía a los Apóstoles (entre los cuales estaba ciertamente Pedro). ¿No dio acaso Cristo a los doce el poder de atar y de desatar, encontrándose entre ellos (cf. Mt 18,18) ciertamente de forma especial Pedro (cf. Mt 16,19)? Pero ya no se podía recurrir a esto. Los Apóstoles y Pedro habían muerto. De todas formas no hay que olvidar que éstos tuvieron sucesores. Tales era los obispos. También los tuvo Pedro, el Papa. Eran, es verdad, los sucesores de los Apóstoles quienes tenían que en el siglo IV tenían que decir unánimemente a los cristianos todos si Cristo era o no era verdadero Dios. Aparentemente tampoco podía recurrirse a ellos ya que eran entre los obispos unos partidarios de Arrio y lo eran otros de Atanasio.

Se optó entonces por llamar a todos los obispos a que se reunieran en la ciudad de Nicea. Una vez reunidos quienes vinieron a la reunión, se comprobó que, al haber división entre los obispos, preciso era dedicarse a hacer lo que

realiza por propia cuenta todo lo que desde tiempo atrás se venía haciendo; es decir, acudir a la Sagrada Escritura, lugar donde se halla ciertamente la fe que han de creer todos los cristianos y comprobar sí las cosas si estaba allí, dentro de ella, la verdad concreta de que Cristo era Dios verdadero. Aquí es preciso reconocer que todos los obispos reunidos reconocían que tal había sido el sentir de todos los cristianos tiempo atrás. Habían sido los arrianos los que, en un momento dado posterior, habían caído en la cuenta de que eso de que el Hijo era verdadero Dios no era más que un invento del pueblo, generalmente poco instruido y sabio. Según ellos, el Hijo no era Dios verdadero.

¿Por qué tardaron un tiempo los obispos reunidos en el concilio de Nicea I en ofrecer la solución a lo planteado y decir que el Hijo era de la misma naturaleza (*homousios*) del Padre? Uno se atreve a decir en este momento que se tomaron éstos su tiempo muy acertadamente. ¿Acaso podían haber salido todos de una reunión sin más diciendo que habían recibido una revelación directa de Dios en la que se les aseguraba que, efectivamente, habían enseñado los Apóstoles en todo momento que el Hijo era Dios como lo era el Padre? No podía procederse así ya que, si los Apóstoles contaban con la revelación de Dios y con el poder de hacer la Sagrada Escritura, no tenían esto los sucesores de Pedro y de los Apóstoles. Los obispos y el Papa no reciben revelación nueva alguna una vez muertos los Apóstoles. Cuentann ellos solamente con la asistencia del Espíritu Santo para que no se equivoquen al definir de fe y no equivoquen con su decisión a todos los cristianos fallando la Iglesia entera en la fe y quedando destruida ésta por las fuerzas del diablo (cf. Mt 16,18). En la enseñanza de los salmantinos del siglo XVI se dice constantemente que la definición de fe ha de realizarse siempre una vez puesto por delante todo lo que uno debe hacer, se trate del Papa con el concilio general o de lo realizado por éste sin el concilio general.

Debido precisamente a que los reunidos entonces en Nicea tenían que hacer todo lo que estaba en sus manos procedieron así. Tomaron a la Sagrada Escritura como lugar desde dónde debían realizar la definición de fe. Pasaron mucho tiempo en oración, seguramente solicitando de Dios que les iluminara en el estudio. Procedieron después al estudio correcto de la Sagrada Escritura; es decir, actuaron como lo hace todo teólogo entendido. Finalmente discutieron entre ellos sobre la definición. Fue de todo esto desde donde extrajeron la conclusión de que, efectivamente, era el Hijo de la misma naturaleza (*homoousios*) del Padre; en una palabra, que era verdadero Dios. Y propusieron ellos esta verdad de tal modo como principal que no sólo garantizaron que en tal afirmación no cabía error alguno, sino que, además, debían saberla todos en adelante los que habían alcanzado ya la edad de la discreción. La palabra griega *homoousios* no aparecían expresamente en la Biblia; pero lo que ella

significaba era lo que estaba realmente dentro de ella. En este sentido ella era bíblica; pero hay que reconocer que no estaba en la Biblia expresamente.

En el siglo XVI sorprendía a todos Martín Lutero con una propuesta del todo nueva, por nadie escuchada con anterioridad hasta entonces y, en consecuencia, inaceptable. Este fraile sostuvo en público que se recibía la fe a partir de la Sagrada Escritura y que todo lo que no coincidiera con lo expresado en la Sagrada Escritura no había que creerlo; más todavía, que había que rechazarlo aunque lo afirmara la Iglesia. Aquí se ha mostrado ya antes cómo la fe es anterior a la Sagrada Escritura y, admitido esto, se afirma también que ha habido siempre creyentes que no han extraído su fe desde la Sagrada Escritura. Han vivido incluso ellos sin haber sabido la existencia de ésta. Se ha de conceder entonces que personas que jamás se han acercado a la Biblia han poseído verdadera fe, ésa que produce la justificación y la salvación.

Aunque ha habido y puede haber fe verdadera sin recurso alguno a la Sagrada Escritura, se ha hecho ella necesaria con el paso del tiempo ya que, después de muertos los Apóstoles, ha sido preciso recurrir a ella para redactar un nuevo artículo de fe (incluso las verdades de que no llegan a la categoría de artículo de fe). Basta aquí con señalar al respecto este texto concreto de Santo Tomás de Aquino: "*Se halla contenida la verdad de fe en la Sagrada Escritura, también de modos varios y en algunos casos obscuramente. Así las cosas, para extraer una verdad de fe desde la Sagrada Escritura, se requiere un largo estudio y ejercicio. A esto no pueden llegar todos a los que les es necesario conocer la verdad de fe. Muchos de ellos se hallan ocupados en otros negocios y no pueden tomar vacación para el estudio*" [68].

La Sagrada Escritura es necesaria para la fe y para la teología. En el párrafo anterior ha quedado expuesto cómo es ella necesaria ya que de ella se extrae la fe que redacta o define el concilio general con el Papa y éste también sin el concilio. Asimismo es ella necesaria para la teología. En estos dos casos hay que precisar qué quiere señalarse con el calificativo de necesaria. En el caso de la redacción o definición de fe claro es que lo uno y lo otro se halla en ella y desde ella se extrae. Es verdad que, en asuntos muy claros y admitidos por todos, podría muy bien quien declara la fe proceder a una redacción o definición sin acudir antes a ella inmediatamente. De versas a nadie que define se le puede reprochar que no haya definido bien por no haber realizado esto que normalmente ha de ser previo; pero se ha de reconocer que entra ello

[68] "Veritas fidei in sacra Scriptura diffusa continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necesarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt". II-II, q. 1, a. 9 ad 1.um.

generalmente en lo que no debería omitirse para que conste que uno hace lo que debe realizar.

Se ha querido señalar aquí eso de que por desgracia ocurre con frecuencia, que se haga teología sin fijar los ojos en la Biblia. Así las cosas, se atreve uno a decir aquí ahora simplemente que tal teología no será de alta categoría. Hasta se atreve el mismo a decir incluso que un caso así dará como producto una teología verdaderamente decadente. Es estimada la utilización de la Sagrada Escritura y el símbolo no sólo en la teología, sino también a la hora de redactar la fe; es decir, cuando a causa de haber aparecido una determinada herejía preciso es defender la verdad diciendo qué es la verdad sin error posible e imponiendo la obligación incluso en cuanto al saber. Ya se ha mencionado en este trabajo cómo no es necesario que el artículo de fe se halle expresamente en la Escritura. Tampoco es necesario que se halle expreso en el símbolo breve, en el Apostólico. La verdad de la perpetua virginidad de María se halla en lo uno y en lo otro implícitamente[69].

[69] RALEY, H., *El espíritu de España.* (Madrid 2003) 135..

Archivo Teológico Granadino 79 (2016) 259-277

In Jeremiam

Luis del Alcázar S.I.
Transcripción y notas de Antonio Navas S.I.

[f.78]

Jhs

Praefatio

per R.P. Ludovicum
del Alcazar, Hispali,
anno 1591, mense Octobris

De auctore, argumento et stilo huius libri

1. Ad huius libri praetium sive praestantiam agnoscendas valde refert existimatio de auctoris sanctitate, et quidem de illius in utero sanctificatione dicemus infra c.1, de illibato virginitatis flore, cap.16. Addit D. Thomas 3p.q.27a.6[1] Jeremiam numquam pecasse mortaliter atque idem docet expresse Athanasius sermone 4[2] contra Arrium dicens illum fuisse omnis criminis purus quippe qui ex utero sanctificatus fuerit. Origenes[3] hom.1, reliquis prophetis anteponit. Hieronymus[4] in prooemio et alibi virum evangelicum eum appellat, et 23 certe nullum inquit puto esse sanctiorem Jeremia qui virgo, propheta, sanctificatus in utero, ipso nomine praefigurat Salvatorem. D. Gregorius Naciancenus[5], oratione 17, initio, ait commiseratione omnes prophetae ait [sic] ab illo vinci. Praeterea habetur insignis laus Jeremiae, 2 Macabeos cap.15, v.13.

---

[*] Archivo Teológico Granadino prosigue con la pubicación de las obras inéditas del P. Luis del Alcázar S.I. En este número se inicia la publicación de su *Comentario al Profeta Jeremías*. Manuscrito procedente de la Universidad de Salamanca. Manuscrito 272.

[1] Thomas Aq., 3p.q.27,a.6. Ed. Vivès t.5 (1872), p.109.

[2] En realidad la cita no es exacta ya que pertenece al discurso III contra los arrianos y no al IV. Athanasius, *Oratio III contra arianos,* PG 26, 394.

[3] Origenes, *Hom 1ª transl. Hieron,* PL 25, 614.

[4] Hieronymus, *Prologus in Jeremiam,* PL 28, 903.

[5] Gregorius Naziancenus, *Oratio 17,* PG 35, 966.

2. Canisius libro 1º Marialis cap.9[6], docet tantam sanctitatis rationem fuisse Jeremiae collatam quoniam prae caeteris divinitus fuit electus qui verbis, factis, vita et morte Messiam expressius adumbraret. Rupertus[7] in sua expositione late et optime persequitur quomodo Jeremias Christi geserit typum, nomine, sanctificatione, praedicatione et ad gentes conversionem. Lege quae colligit suo c.3 et vide etiam Capellam[8] in fine praefationis. Origenes in eodem sensu forte etiam nimius est omnino enim vult ut nihil prorsus de se dicat Hieremia quod non verissime de Christo intelligatur, etiam illud *nescio loqui quia puer ego sum*.

3. Commendat etiam sanctitatem Jeremiae quod honoris causa in die festo Joannis Baptistae acommodantur sive ea quae ad litteram de Jeremiae dicuntur propter amborum similitudinem. Adde quod sicut Melitenses milites patronum agnoscunt Baptistam ita quidem Machabei Jeremiam agnoscebant utpote quod eorum fortissimo duci Judae gloriosus apparuerit et auriensenm tribuerit gladium in quo dejiceret adversarios populi Dei. Vide 2 Machabeorum 15. Et facit quod Jeremias c.1 narrat de virtute, sanctitate caelitus sibi collata.

4. Ad sanctitatis confirmationem maxime pertinet qualitas mortis, sed hanc laudem alia forte maiori compensare volunt nonnulli dicentes Jeremiam adhuc esse superstitem et futurum esse testem adversus antichristum. Ita Victorinus Martyr Apoc 11[9], et citat pro se omnes veteres in genere. Secundum huius paradoxim et pariter illius impugnationem vide apud Pererium, Daniel 12 Consurget Michael[10]. Et in Sixto Senensi, libro 6, notatione 346[11]. Deinde notat Hederum in sua oeconomia tractare quo genere mortis interierit Jeremias et ibi adducit ex Josepho[12] **[f.78v]** Jeremiam in caeno fuisse demersum, verum id quidem sed nihil ad rem quia Josephus non ait tunc obiisse prophetam sed narrat quod habetur 38 capite. Deinde addit Hederus Hieronymum docere prophetam apud Taphnes in Egypto a populo lapidibus obrutum occubuisset et ibi sacre sepultum et ab eo loco fugare serpentes. Verum neutrum ego apud Hieronymum invenio sed apud Isidorum, de scriptoribus ecclesiasticis c.33[13],

---

[6] CANISIO, P., *De Maria Virgine,* Ingolstadt, 1577).

[7] RUPERTO DE DEUTZ, *In Jeremiam prophetam commentariorum liber unus,* c. 1, PL 167, 1365.

[8] CAPILLA, A., *Commentaria in Jeremiam,* Scala Dei 1586.

[9] VICTORINUS PETAVIONENSIS, *Scholia in Apocalypsin Beati Ioannis,* c. XI, PL 5, 334.

[10] PERERA, B., *Commentariorum in Danielem* (Roma, 1587).

[11] SISTO DA SIENA, *Bibliotheca sancta.*

[12] Caspar HEDIO tradujo a Flavio Josefo al alemán.

[13] ISIDORO DE SEVILLA., *Liber Isidori Hispalensis episcopi de scriptoribus ecclesiasticis.*

et apud Epiphanium[14] in vitis prophetarum et in Calendario romano calendis Maii. Addit Baronius[15] idem haberi in menologio grecorum et refert ex prato spirituali ossa Jeremiae fuisse in alium locum translata. Autor etiam operis imperfecti in Mt, homilia 41, ait Jeremiam fuisse lapidatum sed non indicat locum. Certum est martyrium Prophetae et certa miracula post mortem et deceptus est Victorinus non supponit id fuisse a veteribus ignoratum neque habenda est ratio eius traditionis hebraeorum quam refert Genebrardus[16] in Cronico fol.144 ex libro federis, nempe Jeremiam ex Egypto salvum et incolumen rediisse anno Nabucodonosoris 27, quo ab eodem capta est Egyptus.

5. Iam de argumento libri idem fere est quod reliquorum omnium prophetarum ut bene ait Ribera[17] in 12 minores, preludio 2 nº 2, scilicet peccata reprehendere, imminentem Dei ultionem nisi populus resipiscat prophetare, et in tantis malis spem futurorum bonorum excitare et Christi adventu praenuntiato ad pietatem accedere singulariter autem Jeremiae prophetia versatur in captivitate babilonica et in civitatis ac Templi ruina pariter et incendio, nisi quod prius agit de sui ipsius electione in prophetam et deinde causam Dei per 10 capita iustificat. Postea conqueritur de malis quae previdet se ex hac legatione subiturum et tandem accedit ad calamitatum prophetias prius quidem sub variis metaphoris per 7 capita et postea manifesto sermone accedit rerum historia, et ultimo extendit prophetiam contra aegyptios, palestinos, moabitas, amonitas, ac caldeos. Haec est libri summa. Quod si quis magis distinctam partitionem desideret consulat Hederi tabulas.

6. Quod ad stylum attinet Hieronynus epistula 118, duo dicit de nostro propheta, alterum quod stylus subrusticus sit, et alterum quod simplicior sit sive planus et apertus; rusticitatem ait Hieronymus[18] accidisse prophetae a loco in quo natus est. Crediderim tamen eam rusticitatem potissimum ortam esse a Spiritu Dei qui in diversis diversa operatur prout vult et sicut quosdam ex rusticis facit facundos et eloquentes, ita, contra, alios qui facile posunt sermonis elegantia uti, facit eos sanctae rusticitatis amatores. Et tamen in ea rusticitate tanta ostenditur vis ad commotionem animorum ut facile ibi appareat digitus Dei; certe cum homo valde disertus sit admirabili praeditus eloquentia egregie concionat quamtumvis caelesti Spiritu inflammatus **[f.79]** appareat vel dicemus illam esse coelestem eloquentiam et labia illa videri a

[14] Epiphanius, *Epiphanii liber de vitis prophetarum.*

[15] Baronio, C., *Martyrologium Romanum cum notationibus Baronii,* 1586.

[16] Génébrard, G., *Chronologia Hebraeorum Major,* Paris 1578.

[17] De Ribera, F., *In librum duodecum Prophetarum commentarii,* 1587.

[18] Hieronymus, *Prologus in Jer.*, PL 28, 903.

seraphico sacro igne purgata ut contigit Isaiae non tamen ita apparet ibi digitus Dei ut in homine infante et rustico cuius voces maiorem forte vim et magis admirandam virtutem habere unius quam alterius eloquentiam, eiusmodi est quod Jeremiae sicut Apostolis plerisque concessum est et ideo non dicuntur labia Jeremiae a seraphine purificata sed ipsa Dei manu sive digito roborata.

7. Denique quod addit Hieronymus[19] de plano et aperto stylo id nostram brevitatem excusabit quia et eadem ratione se excusat Hieronymus in prooemio dicens non esse quaerendam latam expositionem super his quae per se patent intelligentiae. Theodoretus[20] ait arbitrabar quidem Jeremiam prophetam nulla egere interpraetatione, non tamen propterea negatur quin Jeremias sit multis in locis explicatu difficilis in quibus habemus quos consulamus praeter totius Sacrae Scripturae glossatores, Origenis homilias, Hieronymi commentarios, Rabani catenas in quo non omittimus ullum Hieronymi verbum. Habemus etiam Theodoretum atque Rupertum, extat etiam commentarius sub nomine D. Thomae quem tamen Sixtus Senensis[21] censet non esse D. Thomae Doctoris Angelici sed alterius cuiusdam Thomae anglici. Denique nuper prodiit in lucem Andreas Capella ad hos remittam saepe lectorem ne bene scripta videamur male transcribere, omnia vero quaecumque dicam Ecclesiae atque Doctorum censurae libenter subiiciam,

Caput 1

1. Summa capitis est quis fuerit Jeremias quo tempore prophetaverit, quomodo fuerit sanctificatus et in prophetam electus, et qua ratione ostensis ei virga et olla et explicato imminenti iudaeorum ex divini misterio missus sit ad predicandum.

2. *Verba Jeremiae filii Helciae de sacerdotibus qui fuerunt in Anathot.* Notat Capella Helciam patrem Jeremiae fuisse summum sacerdotem, eum scilicet de quo fit mentio 2[v.4] Regum 22 et 2 Paralip 34. Eandem opinionem tribuit Hederus Hieronymo in traditionibus hebraeorum in 1 Paral, sed Hieronymus plane non asserit; eius enim verba sunt Helchiae sacerdos magnus, librum legis invenit et dicitur fuisse pater Jeremiae prophetae, dicitur, ait, sed ab aliquibus. Ego vero Dico 1º id non colligi ex Sacra Scriptura, alioqui diceremus etiam Susannan, Daniel 13[v.2], et Eliacim, 4 Regun 18[v.18], et Joaquin, Baruc 1[v.7], omnes esse fratres Jeremiae qui singuli

[19] HIERONIMUS, TRANSLATIO ORGENIS, *prooemium hom. Hierem.,* PL 25, 611.

[20] THEODORETUS, *In Jeremiae prophetiam praefatio,* PG 81, 495.

[21] SIXTUS SENENSIS, *Bibliotheca Sancta,* 1566.

dicuntur filii Elciae, constat autem eo tempore multos fuisse Helciae nomine appellatos. Dico 2º, conformius videri Sacrae Scripturae dicamus patrem Jeremiae esse alium a summo sacerdote quia illa verba de sacerdotibus qui fuerunt in Anathot videntur prorsus adjecta ad significandum cuius Elciae fuerit filius Jeremia et aliquem ex inferioribus sacerdotibus **[f.79v]** denotare non enim apte designatur summus sacerdos dicendo illum fuisse unum ex sacerdotibus qui fuerunt in Anathot praeter quam quod non est verisimile eum qui jure hereditario credit pontificatum anathoticum fuisse ex humili vico. Accedit etiam conjectura ex rusticitate Jeremiae: quis enim sibi persuadeat maiorem vim habuisse vicum Anathot ad imprimendam rusticitatem filio pontificis quam aulam pontificiam ad sermonis elegantiae consuetudinem. Praeterea non videtur Hieronymi praedictae hebraeorum traditioni fidem habuisse quandoquidem hic in commentariis ubi de genere prophetae sermo est omisit eas.

3. Lyranus[22] et Thomas hic utuntur illa regula hebraeorum quam refert D. Hieronymus[23] initio Sophoniae, nempe cuiuscumque prophetae pater aut avus ponatur in titulo ipsos quoque prophetas fuisse atque ita dicunt Elciam fuisse prophetam eam tamen traditionem valde impugnat Ribera in Minores, praeludio 9. Ego vero si crederem eum cuius filius dicitur esse propheta ipsum quoque prophetam fuisse suspicarer nomen *filii* poni pro *discipulo,* sic enim saepe dicuntur filii prophetarum libro Regum.

4. *Quod factum est verbum Domini ad eum.* Quid sit fieri verbum Domini ad aliquem vide Ribera, Oseae initio, et nota plus fortasse ponderis habere fieri verbum quam dici verbum lo que va de decir a hacer. Verba ergo Domini non solum quando opere complentur sed etiam quando revelantur fieri dicuntur quasi res maioris momento, aut fortasse quia adeo vicina sunt in Deo dicere et facere todo es uno, dicho y hecho. Haec de frasi.

5. Sed in constructione illius relativi *quod* laborant Lyranus et Capella. Ego vero crediderim sic facile construi quod factum est verbum Domini ad eum in diebus Josiae et factum est in diebus Joachin, etc, quasi diceret quod verbum Dei quod factum est ad eum in diebus Josiae factum etiam est in diebus Joachin in qua constructione supponitur eum qui antea prophetaverat in diebus Josiae tempore Regum subsequentium iterum prophetasse, qui modus loquendi videtur prae se ferre aliquam concionum Jeremiae interruptionem, et certe cum conciones Jeremiae sint plenae reprehensionis contra impietatem et idololatrias populi, verisimile est eas fuisse intermissas post 18 annum regni Josiae usque ad mortem eius. Cum enim antea regnaret impietas, ut videre est

[22] De Lira, N., *Postilllae perpetuae sive brevia commentaria in universa Biblia,* 1471-1475.

[23] Hieronymus, *Com. In Sophniam,* c.1. PL 25, 1402.

4 Regum et 2 Paral et constet Jeremias 13 anno prophetare coepisse et anno 18 regni eiusdem impietas proscripta sit, ut notat 4 Regun 22,3 et explicatur 2 Paral 8, consentaneum est credere Jeremiae concionibus magna ex parte deberi quod dicitur de Josia Eccli 49,4 in diebus peccati corroboravit pietatem et 2 Paral 34, cunctis diebus eius non recesit populus a Domino Deo patrum suorum illis contra 13 annis verisimile est intermissam fuisse prophetiam Jeremiae **[f.80]** vehementem impietatis populi acusationem usque ad tempora regum subsequentium in quibus maiorum idololatria non solum est ab inferis revocata sed etiam aucta et cumulata, atque ita flagellum prophetiae Jeremiae fuit denuo maiori contentione geminandum.

6. *In diebus Josiae*. Nota ex fine libri 4 Regum et 2 Paralip citare succesive per ordinem regnasse Josias annos 31, Joacaz 3 menses, Joachin annos 11, Joiachin 3 menses et Sedecias annos 11, unde colligitur Jeremiam prophetasse 40 ut minimum annos, quia vero Joachaz et Joachin, quamvis fuere a populo electi non tamen sunt confirmati nec regnare permissi ideo omittuntur a Jeremia.

7.*Usque ad consummationem undecimi anni*. Hoc usque ad consumandum 11 annos Sedeciae, sed videtur annus inceptus haberi pro completo, constat enim ex 4 Reg 25 etc Jeremia 51, undecimo anno Sedeciae 9º die mensis 4ti, expugnatam esse Jerosolyman et mense 5º, 9º die mensis, domum Domini cum coeteris consagrasse et tunc translatas esse reliquias Babilonem. Nisi quis dicat quod illum mensem annumerandum esse a principio anni communis et usualis atque adeo fieri posse ut mensis 4 vel 5 anni sit 12 undecimi anni Sedeciae, hac enim ratione optime cohaeret quod ait Jeremias usque ad consummationem 11 anni scilicet usque ad transmigrationem Hierusalem in mense 5. Posset etiam forte aliquis se expedire computando illos 4 vel 5 menses post absolutum 11 annum Sedeciae sed praestat 1ª vel 2ª expositio quia Sacra Scriptura ait civitatem fuisse obsessam usque ad 11 annum Sedeciae atque adeo non licet extendere obsessionem ad annum 12.

8. Origenes, homilia 1ª optime perpendit cur adnotetur tempus prophetiae Jeremiae tan peculiari enumeratione mensis, nempe ut appareat Deum qui tempore Josiae, Joachin et Sedeciae populum minis deterrebat a peccatis, adeo esse misericordem ut adhuc hortaretur eos eo ipso tampore quo iam captivitas imminebat tribuens ut ita dicam et ante unum diem poenitentiae locum.

9. Dices in hoc libro continentur conciones aliquot Jeremiae habitae post illum 5um mensem, quomodo ergo solum ait in undecimo usque ad transmigrationem Hierusalem. Respondeo caetera esse velut appendices et forte pre dolore post desolationm Templi et civitatis quasi simul ipse obierit suis prophetae concionibus apponit tantum usque ad eum diem et non audet in undecimo indicare se fuisse superstitem. Vide Job 3[6] *non computetur in diebus anni* etc

10. *Et factum est verbum Domini ad me: prius quam te formarem in utero novi te.*

1º hic facile se expediunt interpraetes ab his qui hoc loco abutuntur vel ad asserendam existentiam singularum animarum ante suorum corporum formationem vel ad justificandam aeternam Dei vocationem et electionem et similiter reprobationem ex praevisione eorum quae singuli facturi erant si vocarentur **[f.80v]** et Primus error tribuitur Origeni et alter Theodoreto sed uterque alibi ex professo impugnantur.

11. 2º, Nota Augustinum[24] 6 Genesi ad litterm c.8 et 9 ubi hunc exponit locum id maxime velle explicare scilicet quomodo Deus futura cognoscat ante quam sint. Verum ea difficultate scholasticis

relicta, dico non videri in praesenti accipi debere proprie et formaliter illud verbum *novi* quia contextus postulat ut expositio contineat aliquid peculiare in favorem Jeremiae, scilicet cognosci ab aeterno Deo est commune amicis et inimicis ergo non est sermo de ea cognitione.

Verum dicat forte quis cognitionem communem omnibus justis esse favorem quia per eam approbantur, et impiis rigorem quia eorum acta condemnat atque adeo optime cohaeret ut in favorem Jeremiae dicatur quod fuerit perfectus notus Deo. Respondeo nulla ratione videri explicandum hunc locum de notitia approbante quia eiusmodi approbatio supponit bona opera et consequenter incideremus in errorem Theodoreti. Sensus enim est Jeremiam electum esse in prophetam propter bona opera praevisa et approbata.

12. Ex dictis plane colligitur *noscendi* verbum in praesenti accipi debere figurate et mihi prorsus videtur poni cognitio pro electione ad singulariter benefaciendum ut exponit Ribera. Idem, Amos 3, *tantummodo vos cognovi ex omnibus cognationibus terrae* et quod ait *prius quam te formarem in utero novi te* non solum significat electum esse ante formationem in utero sed etiam ante praevisionem formationis quod forte non omnibus praedestinatis contingit, ut late dixi Cor. 1º.

13. *Et antequam exires de vulva sanctificavi te.* Ex hoc loco nonnulli adeo certum esse putant Jeremiae adhuc in utero matris collatam fuisse gratiam justificantem ut haereticos putent qui hoc negant. Ita videtur sentire Canisius in Mariali, libro 1º c.9, ait enim adserens hactenus doctos omnes affirmare quod Pomeranus et Calvinus negant id est Jeremiam fuisse in utero justificatum et eos quidem explicare *sanctificavi te,* id est segregavi in prophetam, verum luculentiorem esse frasim Sacrae Scripturae quam ut hoc modo eludi et a sectariis corripi possit. Deinde adducit pro se Hieronimum, Athanasium, Ambrosium, Originem, Bernardum et scholasticos in genere, et invehitur

[24] Augustinus, *De Genesi ad litteram*, l.6, c.8s, PL 34, 344-346.

in Lutherum eo quod pro *sanctificavi* transtulerit praeparavi et segregavi. Medina[25] 3 p. q.27, a.6 ait communem esse omnium theologorum sententiam Jeremiam fuisse in utero matris justificatum, et adducit Ambrosium lib, 1 in Lucam et repetit id ipsum amplecti caeteros omnes Doctores sed excipiat Jeronimum. Arboreus[26] libro 8 theosophiae c. [3] ait aptissime monstrari hoc capite Jeremiam fuisse ab omni labe purgatum ante quam nasceretur et pro se adducit Hieronymum, Augustinum atque Liram.

14. Dico 1º me in praesenti non negare Jeremiam fuisse antequam nasceretur divino munere justificatum neque enim volo sanctissimis prophetis negare quod ei multi concedunt, ut Bernardus quem adducit Capella, et D. Thomas[27] 3 p.q.27,a.6 et ibi Cajetanum. Idem memini legisse in D. Bonaventura super Magistrum **[f.81]** et video eandem huius explicationem a multis ut certa usurpari.

15. Et tamen dico 2º, falso citari tot veteres Patres pro ea sententia ut Ambrosium, Hieronymum, neque enim omnes qui dicunt Jeremiam ex utero matris sanctificatum fuisse illico sentiunt collatam illi fuisse gratiam justificantem antequam nasceretur sed citant verba Sacrae Scripturae fideliter et eorum verba eodem modo possunt exponi quo ipsa Sacra Scriptura explicatur, adde quod multi ex Patribus manifeste dicunt eo modo dici sanctificatum Jeremiam ex utero ut Paulus dicitur segregatus ex utero matris suae ita ut sanctificatio sit segregatio. Ita Hieronimus, Theodoretus[28] hic. Et similiter Chrysostomus[29] hom 1 ad Rom super id *segregatus in Evangelium Dei,* ait enim illis propter verbis significari quod iam pridem ex supernis ad hoc ordinatus esset, quod et Jeremias ait de se Deum dixisse *antequam exires de vulva sanctificavi te.* Irenaeus, libro 5 Contra haereses, c.15, post recitata verba Jeremiae subdit similiter Paulum dicere *quando complacuit ei qui me segregavit ex utero matris meae*. Gregorius Nacianzenus[30], oratione 1, ait quidem Jeremiam ante quam crearetur cognitum fuisse et ab ipsa vulva sanctificatum, sed Elias Cretensis[31] eius comentator subdit Jeremiam

[25] DE MEDINA, M., *Christianae paraenesis sive de recta in Deum fide libri septem, Venecia 1564.*

[26] ARBOREUS, J., *Theosophia,* Paris 1553.

[27] THOMAS AQ., *3p, q.27,a.6.* Ed Vivès 1872, t.5, p. 109.

[28] THEODORETUS, *In Jeremiae Prophetiam,* c.1, v.4. PG 81, 498.

[29] CHRYSOSTOMUS, *In Epistolam ad Romanos,* PG 60, 396.

[30] NACIANCENUS, *Oratio Iª,* PG 35, 395.

[31] ELIAS CRETENSIS, *Sancti Patris Nostri Gregorii Nazianzeni theologi, Opera,* Tomus secundus quo Poemata omnia Graece ete Latine, una cum doctissimis Graecorum Nicetae

sanctificatum fuisse, id est Deo in ministerium assignatum. Rupertus, libro 1º in Jeremiam c.4, si atente legatur. Prorsus videtur in persona Jeremiae eandem explicationem sequi Augustinus, epistola 57, sed disertis verbis negat non solum Jeremiam sed etiam Joannem Baptistam fuisse ante quam nascerentur renatos. Jansenius[32], in Concordia c.2, ait Augustinum qua parte de Joannis justificatione dubitat non recte sentire, sed ea parte qua sanctificationem Jeremiae intelligit per praedestinationem rectius sentire quam hi qui intelligunt Jeremiam revera sanctificatum fuisse antequam exiret de utero quia quod precedit, *prius quam te formarem etc* manifeste debet intelligi de nova praedestinatione et quod sequitur *prophetam in gentibus dedi te,* de donatione per praedestinationem, ergo similiter quod in medio ponitur intelligendum est et accipiendum eo modo quo de se ad Galatas dicit Paulus *cum placuit ei qui me segregavit etc* et quomodo ad Ephesios dicit *sanctos electos ante mundi constitutionem*.

Posset etiam pro hac expositione adduci quod alioqui non satis modestus videretur propheta si de sua ab utero sanctificatione ante omnia loqueretur sine necessitate ut apparet, incipere enim a suo munere et officio et a destinatione Dei ad illud aptum et consuetum est ut videmus in Paulo, Romanos 1; incipere vero a sua sanctimonia neque videtur satis aptum neque satis modestum neque ullo modo necessarium.

16. Aliam etiam explicationem indicant nonnulli in qua ex utero matris hiperbolem contineat atque idem significet quod apud scholasticos ab incunabulis, a prima infantia, et vide Ps 21[11] *in te projectus sum ex utero* et Ps 59 *alienati sunt peccatores a vulva* **[f.81v]** *erraverunt ab utero* et Ps 70 *de ventre matris meae tu es protector meus*. Favet huic explicationi Adamus, Gal 1, super id *qui me segregavit ex utero matris,* et Jansenius Ps 21 et 57 et forte Athanasius, oratione 4 contra arrianos. In presenti tamen aptius videtur explicare vel cum Hieronymo vel cum Bernardo.

17. Prima facie videbitur alicui fortasse similiter loqui de se Isaias ac Jeremias in presenti. Ille enim ait c.49 *Dominus ab utero vocavit me, de ventre matris meae recordatus est nominis mei, et etiam haec dicit Dominus formans me ex utero servum sibi.* Verum ibi conveniunt interpretes et contextus evincit sermonem esse ad litteram de Christo Domino.

18. *Et prophetam in gentibus dedi te*. Hinc assumpsit Victorinus occasionen illius paradoxae de quo in praefatione n.4. Vide hic Capellam et deinde nota multis videri gentium nomine in Sacra Scriptura semper accipi ut opponitur contra nomen judaeorum, atque ita Canisius, 1º Marialis c.9,

Serronii, Pselli, Nonii, Eliae Cretensis et Jacobi Billii commentariis in omnia ejusdem Gregorii Scripta, continentur, Coloniae 1690, 144.

[32] Cornelius Jansenius, *Concordia euangelica,* Antuerpiae 1558.

explicat prophetam in gentibus dedi te, scilicet ut non solum judaeis sed etiam multis in circuitu gentibus propheticum ministerium suo tempore presentes. Quam expositionem desumpsit ex Hieronymo et Theodoreto. Dico tamen neminem fortasse fore nomen gentium in praesenti non mallet de judaeis intelligere si frasis Sacra Scriptura id patiatur quia prophetiae quae in hoc libro continentur adversus alias gentes sunt ut appendices, ut dixi supra n.9, quare cum eligitur in prophetam absolute eligitur in prophetam populi judaici et non in prophetam gentium. Quod si quis malit ut gentium nomen utrumque populum compraehendat atque ita interpraetentur Hieronymus et Theodoretus[33], advertat obsecro ea quae sequuntur *ne timeas a facie eorum ecce constitui te hodie super gentes et super regna ut evellas et destruas edifices et plantes*- Certe haec non praestitit Jeremias nisi in populo judaico ut infra videbimus, ergo si fieri potest non debet in presenti gentium nomen ad alios populos extendi. Capella videtur optasse sic explicare, ait enim forte per gentes intellexit judaeos eo quod more gentilium vivebant sed non opus est ad eas rationes confugere cum simpliciter ferat frasis Sacrae Scripturae ut nomen gentium multitudinem populi significet sicut hispane dicitur mucha gente atque ita propheta gentium erit qui plurimis concionaturus eligitur atque id nomen verissime conveniet ei qui multos annos exercet concionandi munus licet numquam ad exteras gentes proficiscat. Sed probemus illam esse frasim Sacrae Scripturae. Vide Sophonias, c.3,v.8, *Judicium meum ut congregem gentes.* Vide Ribera, ibi n.22, et perpende loca quae adducit Ps 105 *ad laetandum in letitia gentis tuae,* et Ezechiel 36[13] *pro eo quod sicut devoratrix hominum est et suffocans gentes,* et infra *gentem tuam non necabis ultra,* in quibus locis semper est in hebraeo gentium et gentes **[f.82]**

19. *Et dixi A A A Domine Deus ecce nescio loqui quia puer ego sum.* Decipiuntur qui putant illud a a a esse veluti balbucientis ut indicet se nescire verba formari, ex contextu enim constat esse interjectionem dolentis et in eodem procul dubio sensu accipit noster interpres ut B[...] Joel 1,15 a a a *diei quia prope est dies Domini,* eadem est interjectio Josue 7 ubi nos legimus *Heu Domine Deus,* et Judicum 6, *heu mihi Domine Deus,* et Judicum 11, [35] *heu mihi filia mea*.

Verum circa Jeremiae excusationes quaeritur an in ea sit laudandus vel exculpandus. Hieronymus enim potius videtur excusare quam laudare puerilis ait datur venia quae verecundia et pudore decoratur ideo mitius cum Jeremia agitur quam cum illo ipso qui iam robustae aetatis erat. Dico tamen Jeremiae excusationem omnino esse laudandam et licet Esaiae audacter se obtulerit dicens *ecce ego mitte me,* rationes tamen discriminis optime assignat Capella.

[33] THEODORETUS, *In Jeremiae Prophetiam,* c.1. PG 81, 503.

20. *Quia puer ego sum*. Videntur interpretes superiores nondum ex verbis excesisse Jeremiam atque ita conantur rationes reddere cur Deus puerum ad tantum munus destinaret, verum suspicor pueri nomen non ita stricte accipiendum quia Sacra Scriptura juvenes solet vocare pueros et qui se excusat non mirum est ut licet forte excedat 38 annos tamen ad munus propheticum adhuc se puerum appellet, sicut nos homines eius aetatis puerum dicimus ad munus provincialis obeundum.

21. *Noli dicere puer sum quia ad omnia quae mittam te ibis*. Ac si diceret ne pueritiae excusationem praetendas quia ego dabo tibi os et virtutem cui non poterunt contradicere omnes adversarii tui.

22. *Ne timeas a facie eorum quia ego tecum sum ut eruam te.* Hoc idem praeceptum atque promissio repetitur infra in hoc capite *ne formides a facie eorum quia ego tecum sum ut liberem te,* et capite 15 in fine *bellabunt adversum te et non praevalebunt quia ego tecum sum ut salvem te et eruam te, dicit Dominus, et liberabo te de manu pessimorum et redimam te de manu fortium*.

Consideratis his promissionibus et expensis angustiis quas passus est Jeremias quousque tandem lapidatus est, interrogare videtur sensus carnis quomodo verum sit *bellabunt adversum te et non praevalebunt quia ego tecum sum ut eruam te* et hinc forte occasionem sumerent hebraei illius opinionis de qua supra in prefatione n.4. Verum iuxta frassim Sacrae Scripturae non vincitur neque superatur propheta quando occiditur sed quando suo muneri deest unde Hieronymus hic: liberat autem Dominus non quo propheta persequutionibus careat et angustiis, quippe cum legamus eum multa perpensum, sed ut patiens omnia superet nec cedat angustiis, et infra *eruam te* non in eo ut tibi nullus insidietur sed in eo ut patiens insidias non delinquas. Similiter Augustinus, libro 1 De sermone Domini in monte c.10, non calcatur ab hominibus qui patitur persequutionem sed qui persequutionem timendo infatuatur, calcari enim non potest nisi inferiori sed inferior non est qui licet corpore multa in terra substineat corde tamen infixus in coelo est. **[f.82v]**

23. *Misit Dominus manum suam et tetigit os meum*. Dubitatur primo circa haec verba quomodo intelligendum sit Dei manum tactum esse os prophetae. Capella significat forte hoc accipiendum esse allegorice ita ut Dei manus nihil aliud sit nisi Dei potentia qua ratione neque Deus neque Angelus apparuerunt Jeremiae sed solum factus est certior virtutis sibi ad prophetandum collatae. Ex commentario tamen Hieronymi constat eum aliter accepisse, ait enim Jeremiae, ut digniori, amplius quid concessum esse quam Isaiae, ad hunc enim missus est unus de seraphin qui eius purificaret labia igne sacro de altari sumpto et eius ori admoto, ad Jeremiam vero mittitur ipsa Dei manus. Si vero istud metaphorice accipiatur utique Isaiae etiam divinae virtutis contactum meruit,

imo forte amplius quid est quod sibi concessum esse narrat Isaias quam si solum diceret labia sibi coelesti virtute purificata fuisse, quia illa visio sive sit interna sive externa, insigniorem purificationem continere videtur, nisi forte etiam Capella velit similiter esse meram allegoriam id quod dicitur contigisse Isaiae. Verum hoc videtur manifeste esse contra textum Sacrae Scripturae et contra planam atque receptam ab Ecclesia expositionem.

Verum dices: dato quod Jeremiae apparuerit manus Dei non inde colligitur hoc esse indicium majoris favoris et gratiae, plerisque enim videtur cum in Veteri Testamento dicitur apparuisse alicui Dominus, per nomen Domini intelligendum esse angelum portantem typum Domini. Vide Augustinum tractatu 3 in Jos, si ergo angelus apparuit Jeremiae et seraphim Isaiae, magis favetur Isaiae aut saltem non minus. Respondeo dato quod utrique apparuisset angelus, adhuc erat excellentius quod Jeremiae apparuisset quasi Dei personam gerens et non medio carbone et forcipe eius labia tetigisse sed proprius admota manu quasi obsculum manus concedens ut nostro more loquamur ad conferendam benedictionem praeter quam quod nihil opus est in praesenti cum dicitur missit Dominus manum suam angelum loco Domini accipere, constat enim eo modo quo angeli se mortalibus oculis aliquando objiciunt eodem posse apparere Deum ipsum.

Quod si dicatur eiusmodi apparitionem Dei soli Moisi inter profetas fuisse concessam, de quo late Jn 1, lect. 10, deveniemus tandem ad eam explicationem quae propheticis visionibus plerumque est accommodatior, scilicet ut utramque visionem tam Isaiae quam Jeremiae dicamus fuisse interiorem in phantasia prophetae absque alicuius obiecti externi apparitione, et tamen manet solidum discrimen inter illas, dum alteri apparet Dominus manus suas admovens ori prophetae, alteri vero seraphinus admovens carbonem de altari medio forcipe. Praeter favorem autem singularem Jeremiae concessum significatur in eo discrimine uniuscuiusque prophetae modus concionandi scilicet coelestis facundia Isaiae et divina rusticitatis Jeremiae virtus, ut diximus in praefatione n.6.

24. *Ecce constitui te hodie super gentes et super regna ut evellas et destruas et disperses et disipes, edifices et plantes.* De quibus gentibus et regnis sermo sit diximus supra, nº 18, scilicet de multitudine populi Israel sub tribus regibus succesivis, verum quid est ut evellas et destruas. Capella haec verba refert ad praedictionem ruinarum et devastationem quasi diceret ut intermineris hortibus meis quos in regionibus his plantavi et confirmavi me captivitatis evulsurum illos nisi resipiscant **[f.83]** et contra, me edificaturum et plantaturum, scilicet in pristinum statum restituturum eos quos destruxero et evulsero si poenitentiam egerint. Similiter fere Hieronymus, ait enim si haec verba ad personam Jeremiae referantur manifeste intelligi ex eo quod in

consequentibus jubetur ut in manu accipiat calicem meri plenum et cunctis in circuitu nationibus propinet. Verum haec explicatio non caret scrupulo quia non videtur satis esse ad hoc ut aliquis dicatur destruere et edificare quod praenuntiet destructionem et reedificationem nec satis est ad hoc ut quis dicatur constitui super gentes et super regna quod ad illos mittatur infelicitatis praenuntiator.

Confirmatur argumentum quia alioqui non adeo faceseret iste locus Origeni, tractatu 1 in Matheum ut existimaret hoc non fuisse impletum in persona Jeremiae et ad Personam Domini referendum esse et propterea quosdam existimasse Christum esse Jeremiam. Neque solum Origenes fuit in ea sententia sed etiam alii multi, Hieronymus enim ait multos hunc locum super Persona Domini intelligere ergo multi cum Origene existimarunt constitui super gentes ad construendum et aedificandum esse multo maius quam eligi ad prenuntiandam destructionem; ad hoc enim non solum Jeremias sed etiam quivis alius poterat citra magnam laudem assumi.

Dico ergo me valde suspicari istum locum non tam intelligi debere ex his quae prophetavit Jeremias quam ex fructu quem Dominus ex illis concionibus intendebat colligere et ex divina virtute quae illi collata est ad commovendos animos auditorum, pro quo nitor in quo sensu explicetur iste locus de Christo Domino ab Origene et Hieronymo quia in eodem proculdubio apte intelligitur ad litteram de Jeremia. Certe Christus non dicitur constitutus super gentes ad destruendum et aedificandum propterea quod electus est futurorum praenuntiator, sed quia per se et per suos Apostolos divina Verbi sui virtute potuit destruere opera diaboli et plantare eclesias. Similiter ergo Hieremias et quicumque alius coelesti spiritu afflatus concionator qui non solum dicit vera sed etiam ita dici ut videatur loqui tanquam potestatem habens scilicet ad commovendos efficaciter auditores et regnum diaboli destruendum et regnum Dei aedificandum, ille merito dicetur constitutus super plebem ut evellat etc

Nota cur Christus dicatur docuisse non sicut pharisei sed tanquam potestatem habens, non igitur omnes concionatores vere dicuntur constituti super plebem sed illi quibus ad concionandum illam Christi virtutem participare concessum est inter quos nobilissimum fuisse Jeremiam et praesente testimonio doceri videmur et morum mutatione quam in diebus Josiae factam fuisse narrat Sacra Scriptura 4 Regum et 2 Paralipomenon.

Quod si obiicias tempore Elliazim et Sedeciae regum ex concionibus Jeremiae parum aut nihil fructus esse collectum. Respondeo id ipsum valde perpendi 2 Paral 36,12 *fecit malum Sedecias neque erubuit faciem Jeremiae* ac si diceret merito destructum esse eius regnum quod tanti prophetae concionibus non est conversum ad Dominum cum vel propter eius reverentiam converti debuissent ne divinam concionatoris virtutem contemnere viderentur.

25. *Ut aedifices et plantes*. Conjungit proculdubio duas metaphoras horti et edificii et similiter conjungit Paulus 1Cor 3, *Dei aedificatio estis, Dei agricultura estis*, ubi etiam per totum caput concionatorem facit aedficatorem et agri cultorem; videtur ergo Deum O.M. habere hortum adjunctum domui et constituit super eam eos qui et aedificii et horti curam habeant.

26. Proponit Capella dubium cur illis quatuor verbis ut evellas etc duo tamen respondeant **[f.83v]** constructiva. Vide quid ille respondeat juxta suam explicationem; juxta nostram videtur Dominum in aedificiis materialibus multo plus opere poni in consructione novi quam in veteris demolitione; in spiritualibus vero totam fere difficultatem consistere in delendo veteri aedificio et auferendis impedimentis. Adde quod in materiali aedificio numquam per se resurgit quod semel excissum est, in spirituali vero non cessat in hac vita excidendi labor et ideo una cum aedificationis metaphora conjungitur alia ab agricultura desumpta et sicut plantandi verbo duo respondent scilicet evellendi et destruendi.

[f. 84] [en blanco]

[f.84v] Quod si forte dicas ubi nos legimus *vigilabo ego super verbo meo* juxta Pagninum[34] et Arias[35] legendum esse festinabo ego et ad signandam hanc festinationem convenientiorem esse amigdalum quia cito florescat, hanc enim rationem Theodoretus[36] et Pagninus hic et frater Luisius Leo[37] in Abdiam. Repondeo in Vulgata et 70 et in Patribus non legitur festinabo sed vigilabo et si daretur optio multo aptius esset repraesentare Deum vigilantem quam festinantem.

31. Sed accedamus iam ad geroglifici formam et examinemus quid viderit prophetes; habet *virgam vigilantem ego video*. Pro virga 70 reddunt baculum, sed aptior est virgae nomen quia omnino sermo est de sceptro quod Sacra Scriptura solet appellare virgam licet in antiqua forma parum aut nihil intersit inter virgam, baculum et sceptrum; sed in praesenti agi de virga qua ratione est sceptrum et insigne gubernatoris satis patet ex intentione geroglifici; quae enim alia virga adhibenda est ad divinae providentiae et sumi gubernatoris vigiliam designandam nisi sceptrum quod est justitiae symbolum ut bene Guevara[38] in Abacuc et praecipue cum sermo sit de vigilia ad vindictam et virga gubernatoris sicut et gladius

[34] SANCTES PAGNINI, *Veteris et Novi Testamenti nova translatio,* Lyon 1527.

[35] ARIAS MONTANO, B., *Biblia políglota,* Amberes 1572.

[36] THEODORETUS, *In Jeremiae Prophetiam,c.1.* PG 81, 502.

[37] FRAY LUIS DE LEÓN, *In Abdiam Prophetam Expositio,* Salamanca 1589.

[38] ANTONIO DE GUEVARA, *Commentaria in Habacuc,* Madrid 1585.

vindictam malefactorum et puniendi potestatem designat. Maneat ergo virgam esse sceptrum et licet caldeus forte ut difficultatem declinaret per virgam intelligere videatur eum qui gestat virgam ita ut propheta non viderit virgam vigilantem sed regem vigilantem, hoc tamen non est pingere geroglificum sed eius explicare sensum.

32. Dices quomodo potuit videri sceptrum vigilans. 1ª sententia est Jeremiam vidisse virgam amigdalidam, sic enim vertit Theodotius neque repugnat Vulgatae ut bene Capella. Pro hac explicatione sunt Theodoretus, Pagnini, Arias et Leo ubi supra.

2ª sententia est Jeremiam vidisse virgam nucciam, scilicet un cetro de nogal, sic enim videntur intelligendi 70 et Patres qui illos sequuntur et similiter non repugnat Vulgata in qua nomine vigilantis potest referre vim et etimon eius nominis hebraici quod si ponatur amigdalum vel nucem sicut ponitur pax pro Hierosolyma cum dicitur factus est in pace locus eius scilicet in ea civitate quae pacis nomine decoratur. Similiter ergo virga vigilans scilicet facta ex arbore quae lingua hebraica sonat vigiliam.

33. Dico tamen has duas sententias mihi non satis probari quia non video quomodo per eas maneat geroglificum satis aptum et Sacrae Scripturae gravitate dignum; cum enim ista gratia emblematis consistat in proportione rei quae depingitur cum ea quae significatur ea causa proportionem non invenio in virga amigdalida vel nucea ad cum Dei vigilia vel non sumitur tota proportio ex paronomasia et nominis hebraici sono et hoc quod alioqui habet in Sacra Scriptura locum et dignitatem certe in enigmatibus insulsum est et ignobile ut si nobis sulfur adducatur ad designandam patientiam quia nostra lingua sonat piedra azufre et in universum enigmata omnia quae innituntur sono literarum et frivola sunt et vili venduntur. Si vero praeter nominis alusionem ex natura vel nucis vel amigdali sumatur proportio nihil invenio satis **[f.85]** aptum quia quod maturius floreat amigdalum non est ad rem, ut supra, adde quod qui dicunt Jeremiae objectum esse virgam amigdalidam videntur eam cum flore vel fructu accipere, alioqui enim quomodo agnosceret Propheta eam virgam esse amigdalidam atqui virga cum flore vel fructu vel fructu accipere. Alioqui enim quomodo agnosceret propheta eam virgam esse amigdalidam atqui virga cum flore vel fructu non est ceptrum atque ita, licet forte designet festinationem aliquam sed nescio quomodo festinationem Dei, quomodo enim ea virga divinum aliquod.

Iam vero si fingatur sceptrum ex arbore nucceo cuius materia facile agnoscitur quid habet obsecro eius arboris natura aptum ad misterium Dei vigilantis. Respondet Theodoretus fructui nocis corticem esse duram sub quo latet sententia atque ita divinam correctionem pre se ferre acerbitatem et molestiam. Sed quae sequuntur esse perutilia.

Sed contra quia Deus non volebat significare suam correctionem utilem fore. Quidam ait arborem nuceam esse suapte natura contrariam somno ut referunt Procopius[39] et Ciryllus[40] super id Esaiae 11 *Ecce virga de radice Jesse,* et si hoc verum esset forte non assumeretur inepta proportio ut significaretur Dei vigilia vel ut significaretur virga sive correctio Dei esse nucea id est somni excitativa.

Dico tamen hoc quod affertur de natura nucis non videri satis solidum atque ita Cyrillus et Procopius non asserunt sed referunt et, si esset verum, non erat satis ad rem quia res significata non est Deum sua virga alios excitare sed vigilare super verbo suo ut faciat illud.

34. 3ª sententia dicit Jeremiae obiectum esse virgam stantem et oculum ei insistentem. Hac enim ratione figurabant egiptii Dei providentiam ut ait Cyrillus 9 Contra Julianum et Pierius[41] libro 26 verbo Deus et Capella hic.

De hac sententia dico eam non videri juxta simplicitatem textus quia ad dicendum se vidisse virgam et oculum insistentem. Quis obsecro diceret se vidisse virgam vigilantem, ego sane potius dicerem me vidisse vigiliam super virgam.

35. 4ª sententia est Jeremiam vidisse virgam stantem et erectam et ideo eam appellasse vigilantem quia stare est habitus vigilantis et jacere dormientis. Videtur ergo vigilare virga quae non jacet sed erecta stat et presertim cum non innitatur alteri rei. Haec sententia simplicissima videtur et aptissima ad mysterium et similiter tradit Cyrillus et ex eo Pierius et Capella. Aegyptios hac ratione solitos fuisse Deum vigilantem depingere et suspicor illam picturam ex hoc loco Jeremiae loco ortum habuisse sed cum postea forte videretur esse suboscurius jeroglificum, claritatis gratia addiderunt virgae oculum insistentem. Verum aptior est et divinae simplicitati congruentior virga per se cohaerens et per se stans; cum enim virga prudentiam designet et justitiae curam in caeteris gubernatoribus, ea cura et prudentia videtur adjacere et quasi per vim substentari quia per se cadet sceptrum nisi manu fulciatur sola Dei providentia per se cohaeret atque ita non est visa virga Jeremiae in alicuius manu sed sola virga et tamen non jacens sed erecta et per se stans. **[f.85v]**

36. *Ollam succensam ego video et faciem eius a facie aquilonis*. Omnes fere interpretes volunt intelligere objectam fuisse visioni prophetae communis ollae sive cacabi ferventis imaginem, et a facie aquilonis interpraetari videntur vel quod eam ollam a longe viderit quasi in regione aquilonari id est in Caldea

[39] PROCOPIUS GAZENSIS, *Commentarii in Isaiam,* PG 87/2, 2039-2059.

[40] CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Commentarium in Isaiam prophetam,* PG 70, 310-315.

[41] PIERIO DE ALEJANDRÍA. No se conoce la fecha de su nacimiento. Murió en Roma después del 309.

existentem vel quod viderit eam Hierosolimis quidem existentem sed in latere aquilonari civitatis et quidem per ollam ferventem videtur non inepte designari fervens ira quia valde iratis videtur pectoris olla fervere quare ad iram Domini vel ad iram asiriorum multi referunt hoc emblema ita ut locus in quo visa est olla significet gentem cuius iram propheta praevidebat et gentem per quam ira Dei erat manifestanda. Alii per ollam succensam Judeam ipsam vel Hierosolyman belli ardore vel calamitatibus consumptam intelligunt et ideo aiunt a facie aquilonis visam ollam quia ab aquilone erat veluti asserendus ignis futuro incendio.

37. Ego adhuc requiro quomodo supra dicta explicatio nobis exhibeat aptum aliquod emblema pro quo opus est ut pictura ipsa quae obiecta fuit visioni propheticae apte repraesentet totum id quod postea explicatur scilicet ab aquilone pandetur omne malum super omnes habitatores terrae huius. Certe dato quod olla fervens in Assiria existens optime conveniat ad iram huius populi designandam et ad consummendi potestatem, non tamen video quid sit in hac repraesentatione per quod apte significetur eam iram ad calamitatem judaeorum pertinere quare potius dicerem visam fuisse ollam ferventem existentem in Judaea a latere Aquilonis per eamque significari iram gentis aquilonaris in Judaea deservientem.

Dices: cur olla fervens verbi gratia in muro vel in campo aquilonari Hierosolimae potius designet aquilonares sevire contra judaeos quam judaeos contra aquilonares. Respondeo ollam ferventem designare belli incendium et ex loco intelligitur ibi esse dimicandum judaeis contra aquilonares atque adeo bellum esse ab asiriis inferendum et judaeam belli incommoda subituram.

38. Dices: verum neque hac ratione satis significanter depingitur quod erat praecipue significandum quia dato quod bellum figuretur apte per ollam ferventem et dato quod locus in quo visa est olla satis sit ad indicandas gentes inter quas futurum erat bellum, nihil adhuc cernitur in emblemate per quod significetur id quod praecipue intenditur scilicet victoriam penes asirios futuram, quare optandum videtur ut aliqua ratione olla succensa designet exercitum asiriorum et carnes quae in illa succenduntur vel cocuuntur sit respublica judaeorum quae in eo bello decocta est atque consumpta.

39. Mihi, ut ingenue fatear servata ollae proprietate non occurrit quid dicam. Vellem tamen doceri an posit ollae nomen apud hebraeos eo modo extendi quo apud hispanos qui magnam aliquam concavitatem appellamus ollam, atque ita dicimus periculosum esse illius fluminis vadum cui aliqua **[f.86]** subest olla si ea frasis semel admitatur significantissima erit haec visio intelligendo prophetae obiectam esse magnam aliquam concavitatem aquilonarem evomentem ignem versus Hierosolymam, un volcán de fuego que amenazaba a Judea aut (quod magis puto) si olla succensa posset

accipi pro magna aliqua concavitate inflammata ea est vehementis ventus verissima causa ut explicavi Jn 3,7 quare sicut in bombarda satis explicatur per methonimiam esse subsequentis damni indicata solum causa, nisi quis diceret se vidisse flammam sic tempestas et ventus subsequens egregie significantur per descriptionem magnae concavitatis inflammatae et sicut ex situ et positione bombardae intelligitur versus quam partem minetur flamma illius veluti ollae quam habet sic etiam ex dispositione concavitatis pendet quo tendant venti et cui terrae minentur, illi enim qua data porta ruunt qui ergo cum esset Hierosolymis dicebat se videre concavitatem succensam a facie aquilonis certe videbat portam illius concavitatis atque adeo tempestatem Hierosolymis minari quam vero apte significentur belli calamitates et clades quas Judaea acceptura esset a caldeis per metaphoram tempestatis ingruentis id per se facile intelligitur.

40. Constat aquilonis nomine intelligi caldeos et asirios quorum metropolis erat eo tempore Babylon. Sed dubitatur quae sit huius nominis causa. Ribera Joelis 2,9 ait causam nominis esse quod caldei et asirii judaeis sunt ad septentrionem unde flat aquilo et probat quia Hierusalem est in 32 gradu latitudinis et Babilo 35 et Ninive 37 verum haec ratio nihil probat nisi in his qui in eodem meridiano degunt alioqui Roma esset Hispali septentrionalis quia hic sumus in 37 gradu latitudinis et Roma in 40 et tamen simpliciter dicitur orientalis quia linea recta quae Hispalim Roma ducatur multo magis accedit ad orientalem quam ad setentrionalem ergo eadem ratione Babylon respectu Hierosolymis potius est dicenda orientalis quam septentrionalis. Dico ergo aquilonem non esse ventum septentrionalem sed medium inter eurum et septentrionem ut patet ex Plinio et licet adhuc forte Babylon per se considerata magis sit orientalis quam aquilonaris verum non habetur ratio Babilonis per se sumptae sed totius imperii asiriorum eo quod exercitus Nabucodonosoris ex omnibus illis regionibus collectus sit.

41. In ordine quo Jeremias vidit virgam et ollam philosophantur Origenes et Hieronymus et nota prius adhiberi virgam correptionis et postea cacabum suplicii. Vide etiam Rupertum c.5. Verum si virgae significatio est illa quae explicatur cap. 44 [27] *ego vigilabo super eos in malum donec penitus consummentur* **[f.86v]** *gladio et fame donec penitus consummentur* non est minus terribilis virga quam olla.

42.*Super omnes habitatores terrae* Satis patet de solis judaeis esse sermonem et sic non loquimur ya fulano está en la tierra, scilicet ya ha venido a esta tierra.

43. *Et loquar judicia mea cum eis* scilicet cum judaeis sensus autem videtur is quem nos exprimimus dicentes notificarles he una sententia rigurosa.

44. *Tu ergo accinge lumbos tuos*. Sic dicimus accingete operi, haldas en cintura, manos a la labor.

45. *Neque enim timere te faciam* Vide Capella ex Hieronymo. Sed si dictio hebraea omnino significat ne forte ne timeas num fortasse permissurus ego sim ut vultum adversariorum sustinere non posis et paveas, atque ita idem erit sensus nostrae lectionis ne timeas neque enim pavere te permittam in eodem fere sensu dixit Dominus *nolite cogitare quomodo aut quid loquamini dabitur* etc. Caetera iam sunt explicata vel per se satis patent.

[sequitur] **Caput 2**

Archivo Teológico Granadino 79 (2016) 279-288

BIBLIOGRAFÍA

I. BOLETÍN DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN EL PERÍODO 1500-1800

Autores

Francisco de Sales, San

FRANÇOIS DE SALES ET JEANNE DE CHANTAL, *Correspondance,* Desclée de Brouwer, Paris 2016, 904 p. ISBN: 978-2-220-07807-6.

Esta nueva edición de la correspondencia entre san Francisco de Sales y santa Juana Francisca de Chantal mantiene al mismo tiempo la mayor fidelidad a los textos originales unida a las adaptaciones lingüísticas indispensables, sobre todo en palabras o expresiones que no tienen en la lengua francesa del siglo XXI el mismo significado que en el siglo XVII, para hacer su lectura más asequible al lector medio. Los responsables de esta edición muestran gran interés en transmitir a los seguidores de ambos santos el amor extraordinario que ambos sintieron hacia Dios, así como el propio de la excelente amistad espiritual que los unió. En esta correspondencia pueden comprobarse tres géneros de absoluto que la hacen especialmente valiosa: el absoluto literario, con una utilización de la lengua francesa, llena de espontaneidad y de frescura; el absoluto de los sentimientos, con expresiones de gran calado que no temen las malinterpretaciones de los mal pensados; el absoluto religioso, puesto que Dios es quien llena de amor la vida de los dos protagonistas, no sólo directamente, sino utilizando a cada uno de ellos en beneficio del otro. En esta correspondencia es posible ver cómo se despliegan los sentimientos de dos almas unidas por el amor hacia Dios y entre sí. El número de cartas que se conserva es muy irregular. La mayor parte de ellas son las escritas por Francisco a Juana, mientras que de Juana a Francisco se conservan pocas, por el hecho de que Juana decidió quemar la mayor parte de ellas a la muerte de Francisco. Incluso las que se conservan de ella tienen más el aspecto de recados

que de verdadera correspondencia. A lo largo de la correspondencia puede contemplarse, ante todo, el descubrimiento mutuo de dos almas, hasta llegar luego a la madurez de la relación entre ambos. En el caso de estos dos santos brilla un tipo de amor de amistad hacia el que se ha mirado con desconfianza a menudo, por el miedo a que se convirtiera en un tipo de amor desordenado. Pero, una vez más, el Espíritu ha logrado que los responsables de la Iglesia hayan visto en la vida de Juana y Francisco el amor puro que Dios infundió en sus vidas y que, por ser puro, no dejaba de ser humano. La santidad reside en el corazón y esa realidad es algo que salta a la vista en la biografía de los dos protagonistas de la correspondencia. Esa santidad del corazón rinde por una parte tributo a la prudencia propia de los santos, al mismo tiempo que se entrega a la libertad propia de los santos, sin equívocos y sin limitaciones medrosas. Los editores tienen interés en subrayar que el tipo de amor que vivieron es expresado con especial propiedad mediante el vocablo de unión, haciendo alusión al deseo que expresó Jesús a su Padre en la última cena, en el sentido de que todos sus seguidores fueran uno como Él lo era con su Padre. El secreto de esta relación de amistad espiritual es que no son sólo dos los corazones que ella abraza (los de Francisco y Juana), sino que se incorpora a este amor el propio corazón de Jesús, con lo que estas tres personas funcionan como una sola, identificadas entre sí por el amor. Con esta perspectiva, la correspondencia de Francisco de Sales y Juana de Chantal será para el lector un medio privilegiado de comprobar hasta qué punto Dios puede llenar los sentimientos humanos en toda su dimensión, sin por ello estorbar de ninguna manera la transformación divina por amor.

Miguel Gutiérrez

Ignacio de Loyola, San

GIULIANI, M., *L´accueil du temps qui vient. Études sur saint Ignace de Loyola,* Éditions jésuites, Namur-Paris 2015, 344 p. ISBN: 978-2-87299-280-5.

El P. Maurice Giuliani es bien conocido entre los jesuitas por su gran competencia en la espiritualidad de Ignacio de Loyola, ya que se dedicó durante cincuenta años a refrescarla y redescubrirla, aprovechando su gran conocimiento de los textos ignacianos, sin llegar a componer ningún tratado propiamente dicho, pero vertiendo su sabiduría en artículos, notas, o entregas que pudieran ayudar a los demás a encontrar a Dios a la hora de conectar con Él o de buscar el crecimiento espiritual. Para él era como si los textos ignacianos estuvieran cubiertos de arena y tuvieran necesidad de ser desempolvados. Ya que solamente de esta manera se podría recuperar la frescura de una mirada espiritual, que lo hizo capaz de abrir nuevas vías en un mundo en cambio continuo. Esta publicación sería realmente la única preparada durante años por el P. Giuliani, con el sano propósito de proporcionar a sus lectores lo mejor de sus investigaciones sobre la figura y la espiritualidad de Ignacio de Loyola. Cualquiera que esté familiarizado con dicha espiritualidad, notará, nada más asomarse al índice, que no hay aspecto fundamental de ella que no haya sido abordado por el P. Giuliani. Cualquier jesuita es capaz de observar (insisto, sólo con el índice) hasta qué punto dominaba todos los

resortes del alma de Ignacio. Desde mi punto de vista vale la pena resaltar (como especialmente propios del autor) los dos últimos capítulos. El primero de ellos relaciona a Ignacio de Loyola con la acogida que debería ofrecerse a los tiempos que están por venir, en sintonía con lo que él llevó a cabo en su propia época. El segundo se explica por el mismo título que lleva: La espiritualidad ignaciana. No hay nada en el libro que nos permita diferenciar entre espiritualidad ignaciana y espiritualidad jesuítica. Creo que, con una intuición especialmente valiosa, el P. Giuliani ha comprendido que ambas vertientes son útiles y válidas tanto para los jesuitas como para los que no lo son, ya que ambas beben en las fuentes de la espiritualidad ignaciana. Esta publicación será especialmente agradecida, en primer lugar por una gran cantidad de jesuitas, que conocían la excepcional competencia ignaciana del P. Giuliani, sin sorprenderse por su alto contenido. La sorpresa (enormemente agradable) será para los lectores no jesuitas de espiritualidad ignaciana que no lo conocieran previamente y que van a enriquecerse en su espiritualidad con los resultados de un trabajo inestimable.

Miguel Gutiérrez

Lafontaine, René, *L'originalité des Exercices d'Ignace de Loyola*, Lessius, Éditions jésuites, Namur (Belgique) – Paris (France), 2016, 591 p. ISBN: 978-2-87299-284-3.

En un primer examen del índice de esta obra se observa cómo en ella se hace un recorrido muy exhaustivo de todo el libro de los Ejercicios ignacianos, casi número a número; pero llama la atención el espacio que el autor concede al estudio de los misterios de la vida de Cristo tal como se presentan en los nn. 262-312 del libro. Buscar la originalidad del libro de los Ejercicios ha supuesto para muchos autores comparar los textos ignacianos con otros donde se refleja la espiritualidad o la mentalidad dominante de su época. René Lafontaine no elude ese tipo de análisis, pero piensa que es insuficiente porque no tiene en cuenta que la inspiración fundamental de Ignacio procede de la lectura de la Sagrada Escritura, que pone al ejercitante directamente en contacto con el hecho histórico que es Cristo. Por eso la originalidad de los Ejercicios radicaría, según la conclusión del autor, en haber integrado la hermenéutica ignaciana de la Escritura, permitiendo así justificar al mismo tiempo tanto la dimensión teológica como la espiritual de ese camino que se abre a la libertad humana para llegar a conocer la voluntad de Dios sobre el ejercitante.

No ignora el autor los grandes autores espirituales que pudieron influir sobre Ignacio. Tiene en cuenta sobre todo a Ludolfo de Sajonia y su Vida de Cristo que Ignacio leyó durante su convalecencia en Loyola; y también el Compendio breve, resumen del Exercitatorio de la vida espiritual del abad de Monserrat García Jiménez de Cisneros. También atiende el autor al ambiente teológico que se vivía en París, donde dominaba la opción por el escotismo frente al tomismo; pero no excluye la influencia de la Summa theologiae, que fue la primera en añadir a la teología clásica basada en Calcedonia un tratado sobre el cursus histórico de los misterios de Cristo. Y no olvida, naturalmente, que la fuente de inspiración básica de los Ejercicios fue la experiencia personal, de iluminación intelectual y mística, de Ignacio en Manresa, donde además sintió la llamada a

ayudar a los prójimos facilitándoles un camino semejante al vivido por él para descubrir la voluntad de Dios.

No se puede ignorar además que Ignacio vivió en una época convulsa, marcada por la devotio moderna (y su deseo de interiorización personal) y por la Reforma (que reivindica la vuelta a la verdad pura de la Escritura). El tradicional debate teológico sobre cómo armonizar gracia y naturaleza, se concreta ahora en posturas enfrentadas: seguir la iniciativa de la gracia de Dios que actúa en el alma o verificar estas intuiciones sometiéndolas a la razón apoyada en la sabiduría institucional de la Iglesia.

En esta compleja encrucijada los Ejercicios, al margen de los indudables influjos de otros autores que pueden ayudar a comprender aspectos de ellos, buscan en la Escritura una adecuada integración de las dos dimensiones, la doctrinal y la espiritual, poniendo al ejercitante ante lo "histórico" (el Cristo de los evangelios) para que actúe en él el Espíritu. Por eso es la Escritura, que Ignacio leyó bajo el influjo de otros autores, la clave para entender la originalidad de los Ejercicios.

Ildefonso Camacho SJ

Teresa de Jesús, Santa

GARCÍA ROJO, J. (ed.), *Teresa de Jesús: V Centenario de su nacimiento. Historia, literatura y pensamiento. Actas del Congreso Internacional Teresiano. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 22 al 24 octubre de 2014,* Diputación de Salamanca, Salamanca 2015, 406 p. ISBN: 978-84-7797-477-2.

Las actas del congreso al que se hace referencia en el título del libro están agrupadas en el mismo en tres secciones: historia, literatura, pensamiento. Dentro de la sección dedicada a la historia se estudian los tipos y temas de la iconografía teresiana. También se presenta su relación con los libros, bien como lectora, escritora o inspiradora. Una ponencia está dedicada a la actividad económica de santa Teresa, tan útil para la supervivencia posterior de los monasterios de la reforma. En otra se estudian las dos tendencias dentro de la rama masculina de la reforma, representadas por Jerónimo Gracián y Nicolás Doria. También interesa leer la ponencia dedicada a analizar los sentimientos de la santa. Esta primera sección termina con un relato de la primera fundación de las Carmelitas Descalzas en la Ciudad de México. En la sección dedicada a la literatura se pondera la eficacia que emana de los escritos de santa Teresa, precisamente por estar compuestos en un estilo nada adornado. A continuación se estudia la semántica disidente de la santa, en tres palabras claves: discreción, demonio y deleite. Luego se compara su estilo literario con los modelos de escritura femenina hispana anteriores o posteriores a ella misma para situarla mejor en el marco literario de su tiempo. Respecto al lenguaje teresiano se examinan sus aspectos pragmáticos, las claves orales que utiliza, la argumentación y hermenéutica que maneja, así como la vivencia que transmite y que le confiere autoridad ante quien la lee. En cuanto a la sección dedicada al pensamiento, hay estudios interesantes, como el que compara mística con increencia, subrayando la importancia de la mística para el diálogo con quie-

nes se hallan en la frontera de la fe. También se relaciona la mística con el deseo, como pasión por Dios y pasión de Dios. Para enmarcar mejor la obra literaria teresiana se estudia en una ponencia lo referente a la retórica, el sermón y la imagen en tiempos de santa Teresa de Jesús. El Libro de las Moradas es presentado como una obra en la cual se puede encontrar la presencia y el trasfondo del Evangelio de Juan de la tradición joánica. Otro estudio considera a la santa como creadora de futuro y se cierra el volumen con un estudio sobre la peculiaridad mística de santa Teresa, consistente en la capacidad que tuvo para comunicar su experiencia. Todo un conjunto de estudios teresianos especialmente válidos desde el punto de vista histórico y desde el punto de vista de la espiritualidad.

Miguel Gutiérrez

Jiménez Lozano, J. – Egido, T., *Sobre Teresa de Jesús*, Junta de Castilla y León, Valladolid 2015, 308 p. ISBN: 978-84-9718-662-9.

En realidad este volumen contiene dos libros diferentes: el primero es un relato literario, mientras que el otro es un relato histórico. Ambos libros han sido concebidos en el marco de la conmemoración del quinto centenario del nacimiento de Teresa de Jesús. La obra de José Jiménez Lozano está titulada Precauciones con Teresa; en ella los capítulos están enmarcados en algunos documentos inquisitoriales relacionados con la santa y desarrollan una serie de estampas noveladas sobre su vida, de gran vividez a la hora sumergir al lector tanto en el ambiente en que ella vivió, como en los rasgos más sobresalientes de su carácter y su biografía. La segunda parte del libro muestra, de la mano de Teófanes Egido, lo que él titula como Una mirada histórica; un relato biográfico de corte histórico, pero con observaciones, a modo de semblanzas, que ayudan no poco a componer un retrato interior de Teresa de Jesús. Todos los capítulos, en ambas partes del volumen, son breves y enjundiosos. La publicación será de gran utilidad para quienes tengan un conocimiento somero de la vida de la santa, pero servirá de especial disfrute para quienes ya la conozcan, ya que saborearán de una manera muy especial todo lo relacionado con la vida de Teresa de Jesús, desde el momento en que se asomen a un libro que es una verdadera joya.

Antonio Navas

Trento

Fattori, M. T., *Benedetto XIV e Trento*. *Tradurre il concilio nel Settecento*, Anton Hiersemann, Sttutgart 2015, 361 p. ISBN: 978-3-7772-1515-0.

El papa Benedicto XIV ha pasado a la historia como un buen organizador que intentó elevar el nivel tanto cultural como espiritual de la Iglesia de su tiempo. Elegido papa en 1740, en medio de diversos problemas de la Iglesia con los estados europeos, supo llevar adelante una política de concertación con las diversas potencias, al tiempo que se preocupaba por elevar el nivel cultural del clero.

Sus obras más duraderas fueron sus libros, entre los que destaca "De Synodo Dioecesana", un tratado ya clásico en el que Benedicto quiere aplicar los principios generales del derecho a la administración diocesana. Sobre esta obra Maria Teresa Fattori nos presenta un muy bien documentado estudio dentro de la colección Päspte und Papsttum. Si el objeto material del estudio es fundamentalmente la obra del papa Lambertini, la perspectiva tomada quiere mostrar la relación entre ese De Synodo y el concilio de Trento. ¿En qué medida podemos ver en la obra del papa un resultado del Concilio de Trento? La autora se sitúa así en la estela de la escuela de Bolonia, tanto en cuanto a la materia estudiada, el carácter sinodal, como en la pregunta de fondo que mueve a Fattori para acercarse al tratado de Benedicto XIV.

La autora, buena conocedora de Benedicto XIV, sobre el que ya ha publicado varios artículos, realiza una amplia presentación de la obra del papa, señalando tanto las fuentes de la misma como la estructura del "De Synodo". La autora lo hace con maestría y conocimiento cuando no se contenta con darnos un resumen del contenido de la obra, sino que va presentando dicho contenido al mismo tiempo que señala las razones de fondo del mismo (de ahí el título "Estructura argumentativa") para terminar con la pregunta: ¿Hasta dónde considera Benedicto XIV que se puede reformar y qué innovaciones cree que es posible introducir? (pág. 101). La respuesta a esta cuestión determina los capítulo siguientes que profundizan en el diseño reformador del papa y en la manera como se ha recibido Trento.

Así el capítulo cuarto trata sobre algunos temas eclesiológicos (especialmente el de la autoridad de la sede apostólica), la recepción según el ejemplo de Borromeo y el tema de la lectura de la Biblia y sus traducciones. Estos temas nos sitúan en el centro de lo que fue el desarrollo de la Iglesia tridentina. Benedicto XIV asume la opinión "común" sobre la autoridad de la Sede romana en el período postridentino, por lo que la pregunta que permanece es qué puede hacer entonces el obispo. En este punto Benedicto XIV ciertamente limitó alguna de las prerrogativas que Trento había concedido a los obispos y las convirtió en delegación papal, si bien hay que decir que en el De Synodo hay un esfuerzo por justificar el papel de los obispos en sus iglesias como los maestros del culto divino.

El capítulo quinto se plantea lo propio de un sínodo diocesano. En este punto Benedicto XIV ha restado valor a la acción del sínodo diocesano como medio para buscar el consenso y lo ha convertido en un instrumento que aconseja al obispo (en esto no hace más que continuar, al nivel diocesano, lo que la corriente papalista postridentina había realizado a nivel universal, convirtiendo al concilio universal en un instrumento de consejo para el papa -cf. Gregorio de Valencia ya a comienzos del siglo XVII). Tras el subrayado de la autoridad de la sede apostólica, también se subraya la autoridad del obispo, al que puede ayudar escuchar la voz de la diócesis (si bien, tampoco de toda ella, ya que la presencia de los laicos en el sínodo se restringió).

El capítulo sexto, en fin, plantea las cuestiones sacramentales, que fueron ampliamente desarrolladas en el tratado "De Sacramentis" de Benedicto, tratado que tiene su origen en los estudios realizados para la elaboración del "De Synodo".

La obra se completa con un índice de nombres y de lugares, lo cual enriquece el conjunto de la misma y con una amplísima bibliografía, algo que también es de agradecer.

El estudio de los autores del siglo XVIII, especialmente en el campo de la eclesiología, todavía es en gran medida un terreno ignoto. Libros como el que presentamos prestan un gran servicio a la investigación, puesto que muestran por un lado, que no fue una época tan gris como a veces se piensa, y por otro lado y en el caso que nos ocupa, ayudan a vislumbrar cómo un concilio tan importante como Trento fue siendo recibido, y cómo en dicha recepción se aplicó a las circunstancias del tiempo, con lo que también fue, en alguna medida, recortado.

Diego M. Molina SJ

Teología

Báñez, D., *Tratado sobre el hombre (III). Comentario a Suma Teológica, I, Q80-Q83,* Eunsa, Pamplona 2015, 278 p. ISBN: 978-84-313-3051-4.

Esta publicación es fruto del grupo Línea Especial de Pensamiento clásico español de la Universidad de Navarra, que contempla un proyecto de traducción de los comentarios a la Summa Theologiae que editó el maestro Domingo Báñez. Se ha llevado a cabo una exhaustiva verificación crítica de las fuentes citadas, gracias a las facilidades que proporciona la digitalización de los fondos de numerosas bibliotecas universitarias. Precisamente por esto en esta edición se han podido corregir numerosos errores en las referencias aportadas por Báñez y que prácticamente nunca habían sido corregidas en las ediciones anteriores. La gran cantidad de obras que Báñez dio a la imprenta lo imposibilitaron para revisar a fondo las citas que él mismo aportaba. También se reflejan en esta obra contenidos doctrinales de Vitoria, Soto, Cano o Medina, que nunca fueron impresos y que él recogió por vía oral en apuntes personales. Es de notar en esta obra cómo, a partir de la cuestión 80 omite casi por completo referencias a Aristóteles para aumentar notablemente las referencias a los Padres de la Iglesia, así como a autores de tradición tomista como Cayetano, Silvestre de Ferrara, Capreolo, Javelli o Soto. A estos hay que añadir autores prácticamente contemporáneos del propio Báñez, como Juan Diedro, John Fisher, Diego de Deza, Bartolomé Torres o Bartolomé de Medina, aunque conviene no olvidar que su fuente principal es siempre santo Tomás de Aquino en todas sus obras. La cuestión 80 trata todo lo referente a la doctrina sobre las potencias apetitivas en general, con distinción específica entre el apetito sensitivo y el intelectual, a propósito de la cual se hace luz sobre los derroteros filosóficos de la causalidad final en la filosofía moderna. La cuestión 81 trata de los apetitos sensitivos o movimientos de la sensualidad, con debate acerca de la distinción entre el aspecto irascible y el concupiscible, comparándolos entre sí y mostrando en qué manera ejerce su dominio sobre ellos la voluntad. Las cuestiones 82 y 83 son las más importantes del tratado. En la cuestión 82 se trata de la voluntad, con atención especial a la coacción de la voluntad, sea por parte de un agente externo, sea por parte de Dios. Se analizan la libertad humana y los auxilios de la gracia para tratar luego sobre el modo como los bienaventurados se adhieren a Dios de manera necesaria y libre al mismo tiempo. También se aborda el tema de cuál de las dos potencias específicamente humanas es más perfecta: la inteligencia o la voluntad. La cuestión 83 completa el contenido

de la cuestión 82 con la afirmación del libre albedrío en el hombre, afirmación basada en argumentos de autoridad extraídos de la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia y el magisterio eclesiástico. Dichos argumentos lo llevan a concluir que el libre albedrío del hombre es una verdad revelada. En este tema se trasluce el impacto causado por el luteranismo con su negación del libre albedrío humano. Resulta también de gran interés contemplar en estas páginas los fundamentos doctrinales en los que se apoyaron tanto Domingo Báñez como otros maestros dominicos a los planteamientos de Luis de Molina y que dieron lugar a la famosa Controversia De Auxiliis.

Ignacio Jiménez

DUCHROW, U. - NESSAN, C. (Hg./Eds.), *Befreiung von Gewalt zum Leben in Frieden / Liberation from Violence for Life in Peace*, Lit Verlag, Berlin 2015, 357 p. ISBN: 978-3-643-12974-1.

Este es el volumen 4º de la serie de cinco con la que se quiere conmemorar el quinto centenario de la Reforma (cuando Lutero proclamara sus 95 tesis). Para preparar esta celebración un grupo de teólogos se ha preguntado desde qué perspectiva tiene sentido mirar a la Reforma hoy. Y han llegado a esta propuesta: "Radicalizar la Reforma. Provocados por la Biblia y las crisis de hoy". Esta propuesta ha quedado traducida en 94 tesis (en las págs. 26-48 se reproduce el texto en alemán; en las págs. 49-69 se encuentra la versión en inglés) cuyos contenidos derivan de los cinco volúmenes de estudios mencionados y son profundizados en ellos.

Este cuarto volumen, que hay que leer en el marco del conjunto de la serie, quiere superar ciertas derivas que nacieron de la Reforma y que se tradujeron en una justificación religiosa de la violencia, que luego se ejercería contra campesinos, anabaptistas, musulmanes y judíos. Esta experiencia lleva a abogar por una lectura poscolonial de Lutero y por un giro hacia el compromiso en favor de la no violencia activa, siguiendo los pasos pioneros de Dietrich Bonhoeffer y Dorothee Sölle. Fue precisamente ésta última quien en 1968 se pronunció ya por la necesidad de una "nueva Reforma", aduciendo que "la inspiración evangélica no es ya reconocible en las iglesias de la Reforma". Compartiendo esta convicción los once autores de distintas confesiones que colaboran en este volumen invitan a la Iglesia a una apropiación crítica de la historia y de la teología de la Reforma para afrontar la crisis global que afecta a la humanidad y a la creación. En todos ellos encontramos un eje común: construir la paz frente a la violencia que genera la crisis que nos envuelve. Y constatamos además cómo entre las iglesias cristianas se está produciendo una convergencia no sólo en temas dogmáticos, sino también en torno a las cuestiones éticas más urgentes para el futuro de la humanidad.

Los once trabajos incluidos desarrollan temas diferentes: unos buscan una nueva lectura de Lutero, de su antropología y de su teología; otros presentan perspectivas actuales nacidas, no de la tradición europea, sino de las iglesias de América Latina o de Asia Oriental. El tema de pacifismo cristiano es abordado desde una ética de la responsabilidad, que es crítica con la doctrina tradicional de la guerra justa.

El libro se mueve entre dos polos: de una parte, Lutero y la lectura que histó-

ricamente se ha hecho de él; de otra, nuestro presente y los retos que en él surgen para los creyentes. La relación entre estos dos polos es sin duda fecunda: ayuda a comprender a Lutero desde la sensibilidad de hoy, pero contribuye también a extraer lo mejor de su pensamiento y del de algunos de sus seguidores para responder a los problemas de hoy. Resulta además digno de mención con qué valentía se asumen los puntos más problemáticos de la Reforma (en especial la justificación de la violencia), lo que tiene un valor preventivo a la hora de abordar las cuestiones hoy en debate.

Ildefonso Camacho SJ

Arffman, K. *Was war das Luthertum? Einleitung in eine verschwundene Auslegung des Christentums*, Lit Verlag, Zürich 2015, 268 p. ISBN: 978-3-643-90669-4.

El profesor de la Universidad de Helsinki nos presenta en este libro una introducción al nacimiento de la Reforma Luterana. Es evidente que se quiere aprovechar la celebración del quinto centenario del nacimiento de la Reforma en el año 2017, pero lo que tenemos entre manos es una traducción de un libro de 1996 (original finés) que por fin ve la luz en alemán.

El libro contiene cinco capítulos: en el primero se nos presenta el origen de la Reforma. La situación de la cristiandad, el miedo ante el purgatorio y, en último término, la salvación, la experiencia de Lutero y la convicción de que el Anticristo había tomado cuerpo en el papado... todo conduce a que comience un movimiento de reforma que hunde sus raíces en toda la tradición eclesial que había puesto dicho concepto en su centro.

El segundo capítulo nos presenta el centro de la idea de la Reforma: todo proviene de la gracia; la Palabra de Dios es clara para todos, lo que conlleva que se hayan de tomar postura ante la escolástica, el testimonio de los santos padres y la canonística. Llama la atención en este capítulo la manera como el autor ha sido capaz de ir mostrando los porqués de las decisiones tomadas por Lutero y los primeros reformadores y la manera como la Reforma fue construyendo un andamiaje teórico, en gran medida empujada por las circunstancias históricas que le tocó vivir.

El tercer capítulo ("El rostro de un cristianismo definitivo") trata sobre la expansión del luteranismo y aquellas circunstancias, instituciones, ideas... que ayudaron a tal expansión. El papel que la teología había ido adquiriendo frente a los obispos; la misión de los príncipes seculares como los defensores de la iglesia; la manera como las comunidades fueron tomando conciencia de su misión (lo que llevó a un replanteamiento del ministerio del orden en relación con el redescubrimiento del sacerdocio común de todos los bautizados); todas estas circunstancias ayudaron, en último término, a que se fuera consolidando la nueva cristiandad como una cristiandad reformada. Para conseguir esto, el luteranismo tuvo que reflexionar y rechazar la crítica que se les hacía como los destructores de la unidad, y el autor muestra cómo se consiguió la unidad (a partir de la separación), el orden (a partir del caos) y así poder presentarse como la nueva comunidad que también daba respuesta a los pobres.

El cuarto capítulo se enfrenta a lo que podríamos considerar los rasgos de la nueva espiritualidad que supuso la Reforma, así como algunas de los primeros desarrollos que la Reforma experimentó y también los problemas que dichos desa-

rrollos produjeron (discusiones entre Lutero y Karlstadt o Lutero y Müntzer). Este capítulo muestra cómo surgieron los rasgos que hoy todos reconocemos como peculiares la tradición reformada, ya sea en el tema de las imágenes, ya sea en la valoración de la razón para acercarse a la fe.

El quinto capítulo, por último, es un rápido recorrido por la historia posterior a la muerte de Lutero, mostrando cómo la evolución del pensamiento y de la sociedad ha ido poniendo, tanto al luteranismo como al calvinismo ante retos nuevos, que a la postre han ido arrinconándolos. En once páginas el autor es capaz de señalar aquellos puntos (desde los descubrimientos de nuevas tierras hasta el desarrollo de las confesiones; desde la aparición de la crítica bíblica hasta la importancia dada a la razón en el siglo XVIII y el optimismo que invadió a la cultura de ese tiempo...) que han conducido a una crisis en la que hoy se encuentra la "católica Europa" (cf. 247-248) toda vez que el papel que se espera hoy de la religión en nuestra sociedad (algo que se ha ido configurando ya desde antes de la Reforma Luterana) coloca a las confesiones cristianas en Europa en un lugar que no es el que desean ocupar.

Kaarlo Arffman titula su obra "qué fue el luteranismo". No está mal el uso del pasado para el título. Nos ha presentado de forma atrayente, como una introducción, lo que constituyó el luteranismo, algo que determinó el futuro de Europa y al final nos ha puesto ante el reto con el que hoy se enfrenta (junto a las demás confesiones cristianas). Termino deseando que este libro pudiera ser traducido a nuestra lengua (donde no existen tantas introducciones al luteranismo), porque sus juicios certeros y centrados, su capacidad de señalar lo importante y su sagacidad para mostrar lo mejor y lo discutible de la Reforma Luterana bien lo merecen.

Diego M. Molina SJ

II. OTRAS OBRAS

1. Sagrada Escritura

Armitage, David J., *Theories of Poverty in the World of the New Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 301 pags. ISBN: 978-3-16-154399-9.

El objetivo de este libro –que constituye la versión revisada de una tesis doctoral concluida en 2015 en la Universidad de Nottingham– es el tratamiento de la pobreza en los textos de Nuevo Testamento en relación con otras visiones de la misma que pudieran haber influido en ellos. Sin embargo, dada la abundancia de estudios sobre la pobreza en todos los tiempos, el autor se ha visto obligado a afinar su perspectiva: la pobreza en los textos, no la pobreza detrás de los textos. Es decir, no se busca estudiar la realidad de la pobreza acercándose a ella a través de lo que dicen los textos, que es el enfoque más frecuente en estudios sobre el tema; se busca sólo analizar cómo los textos entienden la pobreza. Aunque el autor sabe que esta distinción no siempre será fácil de mantener en la práctica, no renuncia a ceñirse con cierto rigor a esa perspectiva adoptada.

Los textos del Nuevo Testamento son estudiados en la tercera parte de la obra, pero sobre las bases puestas en las otras dos partes: la primera se ocupa del mundo grecorromano; la segunda, de la tradición judía en la época del segundo templo. En efecto, al autor le interesa cómo ese contexto histórico y geográfico incide sobre la comprensión neotestamentaria de la pobreza; y le interesa también la dirección contraria, cómo esta visión neotestamentaria ha dejado su huella en los primeros siglos de nuestra era modificando la visión dominante de la pobreza y las formas de atención a la misma. Más aún, la contraposición entre iniciativas que tienen un fundamento y un alcance religioso y las que carecen de él constituye una tensión que pervive en nuestro mundo actual más secularizado y con más recursos para afrontar este problema de siempre. Esta perspectiva actual está muy presente en la mente del autor y emerge con frecuencia en sus páginas.

Las conclusiones del estudio muestran algunos contrastes dignos de reseñar. Para autores grecorromanos de relieve (Plutarco, los cónicos y los estoicos son objeto de especial atención) la realidad de la pobreza es una invitación para revisar lo que se considera como verdadera felicidad humana: los estoicos ocupan aquí, evidentemente, un lugar destacado. En cambio, la tradición judía parte de una valoración positiva de los bienes de la creación, desde la que no cabe considerar la carencia de bienes que sufren los pobres sino como un mal que hay que combatir. Es más, existe una confianza inconmovible de que así ocurrirá algún

día. El Nuevo Testamento no sólo conserva esta esperanza, sino que anuncia que dicha reversión deseada ha comenzado a ser realidad. Pero esta reversión no vacía de contenido una ética de lucha contra la pobreza (como sostuvieron algunos conocidos críticos del cristianismo); más bien le da un nuevo sentido, que tiene que ver con una visión renovada de la escatología cristiana.

Ildefonso Camacho SJ

BARTON, J. (ED.), *The Hebrew Bible A critical Companion,* Princeton University Press – Princeton and Oxford, Princeton (New Jersey) – Woodstock (Oxfordshire) 2016, XII+613 p. ISBN: 978-0-691-15471-8.

El editor y los colaboradores han pretendido ofrecer una guía para la comprensión de la Biblia, diferente del análisis de los textos libro tras libro, que es la forma más habitual de proceder. En la primera parte se toma en consideración la Biblia Hebrea en su contexto histórico y social, con capítulos sobre la naturaleza de la Biblia Hebrea teniendo en cuenta el contexto histórico, social y propio del Antiguo Oriente Próximo que se hallan presentes en sus textos. Se tienen en cuenta los descubrimientos científicos más recientes, intentando hacerlos asequibles para el lector no especialista. En la parte segunda se presentan los libros por géneros, con capítulos sobre narrativa, profecía, ley, sabiduría y poesía. En la parte tercera se vuelve a los temas religiosos de la literatura, tales como monoteísmo, creación, la relación entre Dios y la humanidad, la alianza (o sea, la relación especial de Dios con Israel) y la ética, con capítulos sucesivos sobre el espacio religioso con sus estructuras, el ritual, la pureza, y la dieta. Temas que acabaron siendo tan centrales para el Judaísmo, tal como se desarrolló en los tiempos postbíblicos, pero que son importantes también en el contenido de la propia Biblia Hebrea. La parte cuarta muestra la difusión y recepción del texto, prestando atención a la historia de la recepción de la Biblia, la tradición de indagar en los orígenes y el desarrollo de la Biblia, sus semejanzas literarias con otras literaturas (que siguen creciendo en importancia), las interpretaciones teológicas, al igual que las lecturas políticas o de denuncia del texto, como serían las semejanzas liberacionistas y feministas. El libro termina con dos capítulos que se dedican a mostrar la transmisión del texto bíblico, su traducción y la cartografía de los relatos bíblicos. En cada capítulo se indican al lector las obras más importantes relacionadas con el contenido del capítulo. Todo el trabajo ha sido llevado a cabo por especialistas de reconocido prestigio, sin tener en cuenta su adscripción religiosa. Entre ellos hay judíos, cristianos y expertos sin religión conocida. Lo importante es que todos colaboran para dar a conocer al gran público lo mejor de las últimas investigaciones en materia bíblica. El libro tiene un carácter no confesional porque los propios autores de confesión religiosa saben que la Biblia tiene numerosos puntos de contacto con otras obras de historia, filosofía, ciencias sociales y filología. Así como el estudio de la Biblia es fundamental para quienes la consideran como parte integrante de su fe, para quienes no la comparten la Biblia es un monumento literario de extraordinario valor para la cultura de la humanidad. Con este libro se ha pretendido insertar el estudio de la Biblia en el marco de la literatura y la cultura humanas. Con este trabajo se intenta superar la visión de quienes consideran la Biblia como un libro «religioso» en sentido negativo, para devolverle el puesto que le corresponde en

la cultura general. Que esto se consiga ya sólo dependerá del interés que puedan tener por la cultura humana sujetos no afectos a la fe, siempre que sean capaces de valorar el conjunto de los textos bíblicos como un legado imponente para la humanidad.

Miguel Gutiérrez

Brewer-Boydston, G., *Good Queen Mothers, Bad Queen Mothers: The Theological Presentation of the Queen Mother in 1 and 2 Kings*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 54, The Catholic Biblical Association of America, Washington DC 2016, 258 p. ISBN: 0-915170-53-1.

Ginny Brewer-Boydston es miembro del Departamento de religión del programa Baylor Interdisciplinary Core de la Baylor University de Waco (Texas). El libro que examinamos ahora es su trabajo de tesis doctoral dirigido por el profesor William H. Bellinger, Jr., también miembro del claustro de la Baylor University.

La obra tiene como objetivo analizar la figura de la "reina madre" (madre de rey) en los textos del antiguo testamento, atendiendo particularmente a su notable presencia en la fórmula literaria que los libros de Reyes utilizan para marcar el comienzo del reinado de los reyes de Judá después de la división de los reinos.

La figura de la reina madre en los libros de Reyes sorprende a cualquier lector atento de la Biblia, poco acostumbrado a identificar mujeres con protagonismo público, y menos acostumbrado aún a encontrarlas identificadas por su nombre propio. Pues bien, de 19 fórmulas literarias introductorias del reinado de un monarca, 17 citan el nombre y el origen de la madre del rey. A tres de ellas, además (Maacá, Jezabel y Nejustá), se les reconoce el título de Gébîrâ, un título que el Antiguo Testamento emplea para referirse a madres o esposas de gobernantes, a mujeres con autoridad de gobierno y a mujeres identificadas como "señoras" (jefas).

La Dra. Brewer-Boydston presenta en este trabajo el estudio de todos esos personajes dentro y fuera de los libros de Reyes. Examina su función social, claramente identificada por el reconocimiento que los textos hacen de su autoridad; su función como consejeras de sus hijos; y su función religiosa vinculada al culto y que, en el caso de alguna de las reinas madre de Judá, está vinculada con el culto a divinidades femeninas extrañas a la religión del reino.

Para ello, y siguiendo una metodología de tipo sincrónico, plantea un estudio en cinco capítulos que se cierra con un sexto capítulo de conclusiones. La autora nos ofrece, además, una tabla sinóptica que coordina el nombre del rey, el nombre de todas las reinas de la monarquía dividida (con sus nombres y procedencia), la valoración positiva o negativa del reinado y la localización en el texto.

El primer capítulo hace una aproximación general a la figura de la "reina-madre", comenzando por un estudio del estado de la cuestión, de enorme interés por la actualización y valoración de toda la información. Viene después un abordaje del rol social, político y religioso de las figuras, con un apartado dedicado al estudio concreto de las Gébîrâ.

El segundo capítulo estudia la figura de la "reina-madre" en las naciones del entorno de Israel y descubre en nueve de ellas (Asiria, Babilonia, Ebla, Egipto, Elam, el imperio hitita, la ciudad de Sidón, Sumer y Ugarit) referencias a la

figura, aunque el rol desempeñado por la misma no es igual en todos los casos (sacerdotisa, representante de la divinidad femenina, regente, embajadora…). Las conclusiones del estudio le permiten a la autora afirmar que, indudablemente, la configuración de la monarquía israelita se vio influenciada por esos modelos del entorno, aunque en los textos de 1 y 2 Samuel donde se narra el origen de la monarquía en Israel nunca se menciona la figura de la "reina-madre".

El tercer capítulo se centra en la impronta teológica de 1 y 2 Reyes en el que la figura de la "reina-madre" tiene una importancia tan destacada. La autora quiere estudiar la relación entre el tratamiento de la figura y las pretensiones teológicas del autor deuteronomista.

Es un capítulo que, sin entrar en el debate sobre la pertinencia o no de seguir hablando de una "historia deuteronomista", rastrea las claves teológicas fundamentales de esta colección bíblica, y ofrece al lector una síntesis muy acertada de los mensajes teológicos propios de 1 y 2 Reyes.

El capítulo cuarto estudia a cada una de las "reinas-madre" de la monarquía dividida cuyo protagonismo se lleva más allá de la mera mención en la fórmula del comienzo del reinado: Maacá, Jezabel, Atalía, Nejustá y Hamutal.

La conclusión del capítulo (que se ofrece con una tabla sinóptica), hace notar la negativa valoración que el narrador de 1 y 2 Reyes y sus textos paralelos, hace de dichas "reinas-madre" atendiendo a seis elementos: origen no judaíta, poder político, agresividad, culto a Baal y Asherá (divinidades cananeas-fenicias), influencia sobre el rey y responsabilidad en la muerte de alguien.

De las cinco "reinas-madre", tres (Maacá, Jezabel y Atalía) cumplen con los seis elementos; la otras dos destacan por el poder que ostentan, su modo de influir en sus hijos y, en el caso de Jamutal, su responsabilidad en la muerte de otros (Ez 19,2-7).

Para ello, además del texto de la fórmula, y de los datos proporcionados por 1 y 2 Reyes, investiga los textos paralelos en Crónicas o en otros libros.

El capítulo quinto aborda esas otras "reinas-madre" presentes en otros textos literarios del AT: Sara (llamada "proto-reina-madre"), Betsabé, la madre del rey Lemuel (del libro de los proverbios) y la madre del rey Baltasar de Babilonia.

La autora estudia la figura de Sara por varias razones. En primer lugar, porque recibe el título de Gébîrâ; pero, además, porque, en la defensa que hace de su hijo Isaac como heredero de la promesa, recuerda la figura de las "reinas-madre" de la corte que intentan defender a toda costa los derechos de sus hijos. Ese es el caso también de Betsabé, la única "reina-madre" de la monarquía unida. Por último, la madre del rey Baltasar de Babilonia que aparece en Dn 5 y la madre de Lemuel (Prov 31,1-9), son un ejemplo de mujeres extranjeras que son vistas positivamente por el narrador por la sabiduría con la que aconsejan a sus hijos.

La conclusión de la obra es clara: las "reinas-madre" de la monarquía unida que desarrollaron un papel destacado en el reinado de su hijo que fue recogido por el texto bíblico, fueron figuras muy negativas que contribuyeron al nefasto reinado de sus hijos. Sin embargo, esas otras "reinas-madre" con historia personal que aparecen en textos distintos a los de la monarquía dividida, contribuyeron muy positivamente a la tarea de gobierno de sus hijos.

Así, el título de la obra que distingue entre buenas y malas "reinas-madre" está plenamente justificado.

La obra es enormemente interesante y de muy fácil lectura. Contribuye al estudio de los personajes femeninos de la Biblia y de su contribución al devenir de la historia de salvación por su compromiso con la historia que les tocó vivir.

Junkal Guevara Llaguno

Campbell, J.C. – Hartin, P. J. (ed.), *Exploring Biblical Kinship. Festschrift in Honor of John J. Pilch,* The Catholic Biblical Quarterly, Washington DC 2016, XVIII+290 p. ISBN: 0-915170-54-X.

Este libro contiene un homenaje a John J. Pilch, por sus contribuciones a la investigación bíblica a lo largo de cincuenta años. John J. Pilch es especialmente conocido por sus trabajos sobre las curaciones en el Nuevo Testamento, la experiencia religiosa de personajes bíblicos y un conjunto de asuntos de parentesco bíblico, en especial sobre los fundamentos culturales de la violencia en la familia. Las colaboraciones que se publican en este volumen están distribuidas en tres partes, la primera de las cuales está dedicada al Patrocinio de Dios e incluye temas como *Dios: el Patrón modelo, El sacrificio mediterráneo: Dimensiones de religión doméstica y política,* así como *¿Ausencia o Presencia de Dios? Lectura de las Lamentaciones de Miqueas y Joel a la luz de los valores bíblicos sociales.* La segunda parte está dedicada a la Dinámica de la Familia, con temas como *La violencia contra los ancianos, La familia que come unida, Las pastorales y una perspectiva concreta sobre la autoridad eclesial y el liderazgo, Descripción del parentesco en la vida después de la muerte, según Lucas* y *Pérdida y restauración de la relación fraterna en la Cena del Señor de los Corintios.* La tercera parte está dedicada al Parentesco, la Descendencia y el Discipulado, con temas como *Parentesco, genealogía y parentesco ficticio en la cultura mediterránea y en el evangelio de Mateo, Sin el comienzo de los días o Fin de la vida,* como Topos para una divinidad verdadera, y *Parentesco en el Discipulado, con el Padre como Imagen de Dios y los Discípulos como hermanos, según el Sermón de la Montaña del evangelio de Mateo.* Tras estos estudios se añade una selección de publicaciones de John J. Pilch sobre Parentesco, una Bibliografía de Autores Antiguos y otra Bibliografía de Autores Modernos. El resultado es el de un volumen de gran calidad científica en el campo de la Biblia, en homenaje a uno de los grandes investigadores del libro sagrado.

Ignacio Jiménez

Caneri, S., *Rencontre de Rebecca au puits*, Les éditions du Cerf, Paris 2014, 224 p. ISBN: 978-2-204-10306-0.

Sandrine Caneri es una cristiana ortodoxa, biblista y hebraista, muy comprometida con el diálogo entre cristianos y judíos. Nombrada delegada para el diálogo cristiano-judío por la asamblea de obispos ortodoxos de Francia, es, además, vicepresidente del comité de amistad judeo-cristiana de Francia.

Su formación y su compromiso activo por el encuentro entre judíos y cristianos explica la perspectiva desde la que se aborda este trabajo sobre el relato del encuentro de Rebeca con el servidor de Abraham que se narra en Gn 24,10-21.

El estudio se plantea en cuatro capítulos y una conclusión a los que precede una introducción y un prefacio.

En la introducción, la autora, además de explicar la clave de su trabajo, hace una interesante síntesis sobre la traducción del texto bíblico en la antigüedad y sobre la antigüedad del texto de la LXX y del TM.

El capítulo primero se dedica a la fijación del texto, comparando las versiones hebreas, griegas -con un cuadro sinóptico-y arameas (T. Onquelos, Neófiti y PseudoJonatán).

En el capítulo segundo se seleccionan las obras que van a ser objeto de estudio. La autora advierte de que se han seleccionado obras de la literatura rabínica y patrística de los primeros siglos que son normativas para cada tradición. Con todo, advierte de que no ha encontrado en la literatura intertestamentaria ninguna obra que relea ni la perícopa ni el fragmento que ella ha seleccionado para su estudio, pero sí ha trabajado los dos autores judeo-helenísticos más importantes: Flavio Josefo y Filón de Alejandría, fundamentalmente por la cantidad de tradiciones orales que recogen.

Finalmente, las obras seleccionadas del contexto judío son: Génesis Rabbá; Pirké de Rabbi Eliezer; Filón y Flavio.. Y del mundo cristiano, se han estudiado obras de Orígenes, Hilario de Poitiers, Efrén el sirio, Dídimo el Ciego, Ambrosio de Milán, Juan Crisóstomo, Teodoreto de Ciro, Jacobo de Barnes, Procopio de Gaza y Cesáreo de Arlés.

El capítulo tercero concentra el estudio comparativo de los textos, que se ha abordado seleccionando una serie de temas: el viaje; la oración del siervo de Abraham; el comportamiento del siervo; la fuente, los pozos y el agua; la hospitalidad de Rebeba; Rebeca, virgen pura e irreprchable; el matrimonio próximo a los pozos.

El estudio de cada tema se aborda siguiendo siempre un mismo esquema: se enuncia el tema, se adjuntan los textos, comenzando por las obras midrásicas y terminando por los Padres de la Iglesia; se realiza el comentario.

El capítulo cuarto aborda el tratamiento del fragmento no ya en los comentarios exegéticos, sino en las obras litúrgicas. En primer lugar, se aborda la iconografía cristiana, haciendo notar la importancia que ésta tiene especialmente en la liturgia oriental. Después se estudian algunos textos de la liturgia sinagogal: una pequeña oración de la liturgia de la mañana del shabbat, llamada Shaharit en la que Isaac y Rebeca forman parte de la comunidad de justos, fieles y santos que se muestran como modelo a los creyentes. Por último se estudia la presencia del matrimonio formado por Isaac y Rebeca en la liturgia matrimonial del rito bizantino.

En el apartado de las conclusiones Sandrine Caneri hace notar cómo el estudio comparativo no muestra grandes diferencias entre los autores de una y otra tradición en el plano del sentido religioso del texto, aunque sí se aprecia un trabajo diferente sobre los temas que componen el relato. Además, hace notar el valor del trabajo y las posibilidades de trabajo futuro que se abren.

La obra resulta muy interesante aunque, quizás, el trabajo comparativo podía haber dado más juego y se podía haber presentado ofreciendo más información al lector empleando cuadros sinópticos como el que se incluye en las páginas 28 y 29.

Se nota que la autora conoce y aprecia ambas tradiciones, y que, lejos de perderse en disquisiciones técnicas, busca cómo conciliar la riqueza de ambas tradiciones textuales.

M. Junkal Guevara Llaguno

Gabbay, U. – Secunda, S., *Encounters by the Rivers of Babylon*, Texts and Studies in Ancient Judaism 160, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 469 p. ISBN: 978-3-16-152833-0.

En 2011 se celebró en el Scholion Interdisciplinary Center for Humanities and Jewish Studies de la Universidad hebrea de Jerusalén una conferencia internacional que reunió a investigadores de grandes culturas de la antigüedad: judía, persa y babilonia, que por distintas razones se encontraron en el espacio de Mesopotamia en diferentes momentos históricos.

Este libro recoge las contribuciones hechas durante dicho coloquio agrupadas por tres áreas de investigación (sociedad e instituciones; transmisión del conocimiento; y escolasticismo y exégesis), y en un arco temporal que arranca con el exilio de los judíos a Babilonia en el año 585 y la composición del Talmud de Babilonia.

El encuentro entre babilonios, judíos y persas se produjo en ámbitos muy diferentes, aunque el coloquio se centró en los contactos intelectuales, poniéndose el énfasis en la transmisión del conocimiento intelectual y religioso.

El primer bloque, dedicado a la sociedad y las instituciones, está compuesto por tres contribuciones: una que pone al día la información sobre la situación de los judíos en Babilonia; otra sobre el intercambio comercial entre judíos y babilonios documentado en los textos cuneiformes; y un último sobre la jurisdicción judía en el marco del sistema legal sasánida.

Los estudios de los investigadores actualizan los datos sobre la presencia de judíos en Babilonia que está documentada incluso antes de la deportación, y que se sabe se concentró principalmente en Al-yahudu (la ciudad de los judíos), aunque se encuentran testimonios de la presencia de judios también en territorios más al sur. Los judíos eran hombres libres, organizados en clanes familiares, que se dedicaban a todo tipo de profesiones, aunque estaban socialmente segregados.

La información sobre sus prácticas religiosas es mínima aunque parece seguro que no tenían templo.

Los archivos de Al-yahudu y Nippur ofrecen mucha información sobre las transacciones comerciales y contratos civiles de los judíos.

Podemos conocer, además, gracias al Talmud de Babilonia, cómo integraron aquellos aspectos de la legislación persa insoslayables, y cuál fue el nivel de obligatoriedad del derecho del estado para las minorías.

El segundo bloque de trabajos, dedicado a la transmisión del conocimiento, está compuesto de cinco trabajos que estudian la interacción cultural entre judíos a través del estudio de distintas fuentes (el profeta Ezequiel; los calendarios mesopotámicos en las fuentes judías; las prácticas mágicas; y el Talmud).

De entre los trabajos del bloque me parece interesante destacar dos.

En primer lugar, el estudio de Winitzer sobre el texto de Ezequiel rastrea, por un lado, la presencia de elementos del mundo acádico (vocabulario y cosmovi-

siones); después, hace un estudio muy detenido sobre la influencia de Gilgamesh en Ezequiel.

Además, J. Ben-Dov hace un exhaustivo análisis de la recepción en las fuentes judías en un periodo muy amplio (de la Biblia a la Misná) de los elementos materiales y formales de los calendarios mesopotámicos.

La tercera parte, "escolasticismo y exégesis", se abra con un trabajo de Finkel que rastrea algunas técnicas exegéticas de los textos cuneiformes en el Talmud de Babilonia. U. Gabbay Gabbay identifica a la distinción supuestamente compartida entre el sentido literal y el significado percibido en los dos comentarios rabínicos y acadios; y E. Frahm sugiere que algunos judíos puede haber recibido una educación de Babilonia. En el último estudio de este bloque, con el que se cierra el libro, Y. Kiel presenta una comparación entre las discusiones rabínicas y zoroastrianos en la transmisión de impureza ritual en el embarazo y el parto.

El volumen se cierra con tres índices: uno de fuentes, otro de nombres y uno general.

Como suele ser frecuente en este tipo de publicaciones, las contribuciones varían en cuanto a su longitud, especificidad y enfoque; además, si bien el enfoque interdisciplinario es muy interesante, el amplio alcance temporal que enmarca los estudios sobre los encuentros entre las culturas es a veces demasiado grande y permite cuestionarse algunas de las conclusiones.

Junkal Guevara Llaguno

GARCÍA MORENO, A., *Temas teológicos del Evangelio de San Juan, I-II-III,* Rialp, Madrid 2007-2009-2014, ISBN: 978-84-321-3648-1; 978-84-321-3735-8; 978-84-321-4395-3.

Con la presente obra, dividida en tres volúmenes temáticos, Antonio García Moreno nos ofrece una recopilación de sus estudios acerca del Cuarto Evangelio. El profesor pacense, durante tantos años dedicado a compaginar la docencia entre el Seminario Metropolitano de San Atón de Badajoz y la Facultad de Teología de Navarra, ha recopilado algunos de sus artículos más notables y los ofrece como compendio de temas teológicos del evangelio de Juan.

La entera obra aparece dedicada al biblista José María Casciaro, compañero docente y maestro del autor. Conviene apuntar que algunos de los artículos que aparecen en estos tres volúmenes fueron editados en Estudios bíblicos, Scrpta Theologica o Pax et Emerita. Juntos a ellos encontramos también escritos inéditos. Tal y como apunta García Moreno, todos han sido revisados y actualizados por el autor para la presente publicación. En su conjunto se percibe que la obra fue recopilada para un único volumen, de ahí que cada uno de los libros tenga la misma presentación y el mismo prólogo permitiendo que el lector pueda acercarse a cada volumen indistintamente.

La temática del primer volumen es la Creación, Esta primera parte de la obra se divide en cuatro epígrafes que, inicialmente, tienen la finalidad de introducirnos en las peculiaridades del último evangelio. Parece, por tanto, oportuno que para iniciar el Prof. García Moreno aborde la hermenéutica del símbolo, recurso empleado especialmente por el autor del cuarto evangelio y que requiere una explicación para la comprensión del lector. Posteriormente, se detiene en la técnica

interpretativa judía conocida como derash y su ejemplificación en algunos textos. El tercer momento lo dedica al amor joánico: el "agápe", su singularidad, novedad e identificación con el Maestro. La última parte de este primer volumen está dedicada al estudio de la creación en el IV evangelio. Para profundizar en el tema, el autor se sirve de la similitud entre Gn 1-3 y lo primeros versículos del prólogo joánico, ahondando en temas como alianza, hombre y mujer, luz verdadera y filiación. Concluye la obra con un apéndice bibliográfico que relaciona Gn 1-3 con Jn 1,1-18, indicaciones éstas útiles para el lector ante una posible ulterior profundización.

El segundo volumen de Temas teológicos del Evangelio de San Juan está titulado Verdad y libertad. En realidad, el lector encontrará una rica variedad de temas joánicos. La pneumatología, la Iglesia, el testimonio, la familia, el Pan de Vida, la contemplación y, como colofón de todos, la libertad que viene de la verdad, temática abordada desde la interpretación de Jn 8,32. Es en este último apartado donde el lector podrá profundizar sobre el triple sentido del término "verdad" en los escritos joánicos (pg 182) y sus conexiones con la fidelidad y la libertad.

El último libro de la obra es el más amplio. Bajo el título: Cristo, María y la Iglesia encontramos veinticuatro apartados divididos en tres bloques temáticos. El primer de ellos llamado Cristo y la Iglesia afronta los temas de la cristología y de la mariología joánica; el segundo, bajo el epígrafe La Iglesia en oración, ofrece una perspectiva interesante sobre la liturgia en Juan, ahondando sobre el significado de las fiestas en el IV evangelio. Finalmente, el tercer bloque temático dedicado a los sacramentos recorre textos emblemáticos sobre dicha temática, como el Pan vivo (Jn 6), también encontrará el lector en este apartado un escrito sobre teología bíblica del sacerdocio y sobre escatología joánica.

El estilo del Prof. García Moreno compagina la rigurosidad de la exegesis bíblica con la profundización teológica resultando una enriquecedora panorámica de conjunto. Por ello, el lector puede asomarse a esta obra desde la curiosidad por acercarse a temas claves para el conocimiento del cuarto Evangelio o desde el interés de quien, siendo estudioso de los escritos joánicos, desea ahondar en su formación.

I. Rojas

Garret, Duane A., *A commentary on Exodus*, Kregel Exegetical Library, Kregel Academic, Grand Rapids (MI) 2014, 752 p. ISBN: 978-08-254-2551-6.

El professor Duane A. Garret imparte su docencia en la Southern Baptist Theological Seminary. Es autor de una gramática del hebreo y distintos comentarios del AT.

La obra tiene tres elementos destacables.

En primer lugar, una amplia introducción de casi 130 páginas en la que el autor sitúa muchas de los elementos geográficos, históricos y literarios con los que se ha construcido el relato.

Además, Garret ofrece su propia traducción completa del libro con numerosas notas a pie de página que ponen de manifiesto su buen conocimiento de la lengua hebrea.

Por último, el autor, después del comentario de cada perícopa, hace una síntesis de las claves teológicas de la misma, con algunos excursus que se ofrecen para aclarar algunas cuestiones más debatidas.

El comentario se cierra con 18 páginas de bibliografía.

Con todo, la obra adolece de algunas dificultades fundamentales. En primer lugar, el autor aceptación acríticamente la historicidad del relato: "The exodus of Israel from Egypt is historical and occurred as described in the boo of Exodus […] it is often dated to about 1447 BC (the Early Date) or to the mid-thirteenth Century, about 1250 BC (the Late Date)" (pp.46-47).

Además, el autor, conociendo bien todos los estudios histórico-críticos desde J. Wellhausen (pp.15-20), prefiere prescindir de su perspetiva que cree que no aportan nada interesante a una lectura creyente del libro: "[source criticism] does not help us to understand what the book means" (p.18).

Probablemente por rechazar la composición literaria del libro, Garret mantiene que autoría del libro debe atribuirse a Moisés: "one may reasonably contend that Moses was responsable for the compilation of this book" (p.20).

Reconociendo el trabajo minucioso del autor (740 páginas), y sus aportaciones de tipo filológico, el rechazo a cualquier elemento de análisis crítico de tipo literario o histórico hace difícil su uso en el ámbito académico católico occidental.

Junkal Guevara Llaguno

KIM, YEONG SEON, *The Temple Administration and the Levites in Chronicles*, CBQMS, 51, The Catholic Biblical Association of America, Washington D.C. 2014, VIII+ 227 p. ISBN: 0-915170-50-7.

La investigación histórica y teológica del periodo persa constituye una de las líneas de investigación más fecundas en el mundo de los estudios bíblicos en los últimos 15 años.

El libro de las Crónicas, cuya fecha de composición se sitúa en nuestros días en torno al año 350 aC, confiere a los levitas un protagonismo excepcional que merece ser estudiado con atención.

El trabajo deYeong Seon Kim que ahora se publica es el fruto de su trabajo de doctorado defendido en Boston College en 2011, y tiene como pretensión estudiar el papel que los levitas podían tener en la gestión administrativa del templo de Jerusalén como una forma de comprender mejor las tendencias intelectuales y sociales en el período persa tardío.

El libro está dividido en cuatro partes.

El primer capítulo se dedica fundamentalmente al estudio del proceso redaccional de Crónicas que, en opinión de la autora, es obra fundamentalmente de un único autor. Se parte de la selección de textos en los que las tareas de los levitas porteros, administradores y recaudadores de los impuestos aparecen destacados. En una tabla (pp 16 y 17) se sintetizan las responsabilidades de los levitas en las reformas religiosas de Josafat, Ezequías y Josías, de manera que queda clara la implicación de los levitas en la adminstración económica del templo. Además, se discute la formación del libro en la época persa tardía, retomando las aportaciones de los autores que se han dedicado a esta literatura: Japhet, Kalimi y Knoppers.

Los capítulos segundo y tercero, que constituyen el grueso del trabajo, presentan un detallado análisis de los textos relativos a los deberes de los levitas en el templo.

Kim comienza estudiando la figura de los porteros: la primera sección (1 Cro 9,17-32); y la segunda sección sobre sus obligaciones y derechos (1 Cro 9,24-32), relacionando el texto de Crónicas con otros testimonios bíblicos y extrabíblicos. Después estudia a los levitas administradores: 1 Cro 9,26-29; 1 Cro 26,20-28. Por último estudia el caso de los levitas encargados de los impuestos, fijándose en su papel durante los reinados de Joás y Josías. El estudio permite a la autora concluir que los porteros y los tesoreros tuvieron una clara responsabilidad en la administración del templo; que el autor de Crónicas legitimó esta función no sólo refiriéndose a las leyes del pentateuco, sino también conectándolas con la figura de David. El capítulo concluye con un útil resumen de los métodos literarios del Cronista (pp. 92-97) que facilitan este proceso.

El capítulo tercero estudia tres cuestiones: los accesos al templo; los conceptos por los que se ingresaba dinero en el templo de Jerusalén (en las páginas 123-124 se ha incluido una tabla muy detallada de la cuestión del diezmo) y las autoridades del templo, cotejando esta información con la que se conoce de otros templos de la época.

El último capítulo, partiendo de los datos de los capítulos anteriores, desarrolla lo que considera una "agenda del Cronista" para influir en su época. La autora coteja el tratamiento de la figura de los levitas en los textos de la Biblia hebrea, de la literatura deuterocanónica, en Qumram, Antigüedades Bíblicas y en los textos apócrifos. La autora sostiene que Crónicas delinea una figura de los levitas más cercana a los textos del Pentateuco que a la obra deuteronomista o los libros de Esdras y Nehemías y que Crónicas no escribe para describir cómo se gestionaba el templo sino para proponer su propia visión de cómo debía hacerse, fundamentándose, efectivamente, en el Pentateuco y en los testimonios sobre los reyes que emprendieron importantes reformas religiosas.

El trabajo es enormemente valioso por su aportación a la investigación del periodo persa en Yehud del que tan escasa información histórica poseemos. Además, el estudio de la figura de los levitas es muy necesario todavía en nuestros días, por cuanto sigue confundiéndose su rol con el de los sacerdotes. A pesar de que trata textos complejos, la ayuda de los cuadros colocados en momentos clave del trabajo, ayuda a sintetizar las ideas y a tener visiones más completas de los temas. La bibliografía es muy abundante aunque probablemente no se actualizó antes de la publicación.

M. Junkal Guevara Llaguno

Levi Delapp. N., *The Reformed David(s) and the Question of Resistance to Tyranny: Reading the Bible in the 16th and 17th Centuries*, Bloomsbury-T&T Clarck, London – New York 2014, 234 p. ISBN: 978-0-567-65548-6.

Nevada Levi DeLapp, ministro de la Iglesia Reformada, realizó sus estudios bíblicos en la Brite Divinity School de la Texas Christian University, donde defendió una tesis doctoral en diciembre de 2012 titulada: "Wielding Goliath's sword: 16th and 17th century reformed political readings of the David story" ".

Siguiendo la metodología y la línea de investigación de su tesis, publica este estudio sobre el uso de la historia de David y Saúl (fundamentalmente en 1 Sam 24 y 26) por parte de algunos autores reformados de los ss. XVI y XVII.

La obra tiene seis capítulos, un primer capítulo introductorio, cuatro dedicado a los autores, y un último dedicado a las conclusiones en el que analiza las omisiones en las relecturas y las estrategias de los distintos autores a la hora de abordar los textos.

En el capítulo introductorio el autor hace notar cómo la figura de David en la iconografía de mediados del XVII subraya la actitud piadosa de éste, un enfoque que ya se encuentra en las obras medievales y que encuentra uno de sus exponentes más notables en la llamada del biblista español Arias Montano a los lectores de su obra, principalmente a los reyes, a imitar en sus actividades de gobierno la figura del rey David.

El capítulo segundo estudia el tratamiento de la figura de David que puede encontrase en dos autores claves de la Reforma: Juan Calvino y Teodoro Beza.

El capítulo tercero estudia la identificación con David que se hizo entre los holandeses de la figura del Guillermo de Orange, el príncipe que en 1577 lideró la rebelión contra España. El autor del trabajo estudia el poema anónimo Het Wilhelmus.

El capítulo cuarto se centra en el tratamiento de la figura de David en la obra del clérigo inglés Andrew Willet, Ecclesia Triumphans, publicada con motivo de la coronación de Jacobo I en 1603.

El capítulo quinto analiza la figura del rey David en la obra del escocés Samuel Rutherford, un clérigo que vivió la agitada vida política de su época, entre otros, como miembro durante cuatro años de la Asamblea de Westminster, el sínodo calvinista celebrado entre 1645 y 1652 y que, en cierta manera, apaciguó los conflictos entre puritanos y anglicanos. DeLapp estudia el tratamiento de la figura de David en Lex Rex, publicada en 1644 en cuyo corazón el autor reflexiona sobre la cuestión de la autoridad.

El último capítulo sintetiza todo el trabajo, recogiendo la información que la comparación entre unas y otras obras que se ha ido deslizando en el estudio de los distintos autores. Es un capítulo muy denso y muy rico que pone de manifiesto el enorme interés de la obra.

Hay que hacer notar el enorme conocimiento que el estudioso tiene de los autores, y el interés que suscita siempre el análisis de las relecturas de las tradiciones y los personajes bíblicos en la historia de la cultura, en este caso, en la historia de las ideas políticas.

M. Junkal Guevara Llaguno

LÓPEZ BARRIO, M., *Dios se hizo humano. La Humanidad de Jesús en el Evangelio Joánico,* Gregorian and Biblical Press, Roma 2016, 154 p. ISBN: 978--88-7839-325-7.

El autor de este libro, docente en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana, comienza confesando su fascinación por el cuarto evangélico y la certeza de que este evangelio nunca podrá quedar cifrado en una interpretación unívoca y totalmente certera, ya que siempre perma-

necerá abierto a ulteriores profundizaciones. La clave de esta profundidad inagotable de mirada radica en la simbólica joánica. En efecto, el evangelio de Juan está escrito en una clave simbólica y sapiencial que nos muestra, ya desde el comienzo, una meditada intencionalidad. El símbolo es el lenguaje del corazón y siempre está presto a provocar e incitar a la imaginación. En contraposición al concepto, que encierra y simplifica la realidad, produciendo definiciones, el símbolo abre y quiere impactar existencialmente en el corazón que se abre a un exceso de misterio.

Aludiendo al símbolo, podemos entender la importancia que la humanidad de Jesús posee en el recorrido evangelizador y kerygmático de este evangelio. En efecto, no podemos hablar del símbolo sin aludir a la estructura encarnativa de la realidad, es decir, sin aludir a "la maravillosa substancia de la carne", en palabras de los padres de la Iglesia. El símbolo es una realidad "carnal", aprehensible por los sentidos que, sin embargo, remite a una realidad más real, que está más allá de sus manifestaciones visibles. De este modo, el símbolo concita en sí presencia y ausencia, manifestación y ocultamiento, cercanía y la distancia siempre pertinente de aquello que es inmanipulable al ser humano. Esto mismo es lo que proclama Juan al comienzo de sus páginas: "Y la Palabra se hizo carne" (Jn 1,14). Justamente, la estructura narrativa del cuarto evangelio tiene la intención de presentar la vida de este judío Jesús como manifestación de la misma vida de Dios. O de otra manera, en Jesús de Nazaret acontece la historia humana de Dios. Al servicio de esta escandalosa expresión se encuentra la narrativa simbólica del cuarto evangelio.

Para desgranar estas apreciaciones, el autor estructura el libro en tres partes fundamentales. La primera de ellas abre con al inicio del evangelio de Juan, y con el contenido del primer capítulo; lugar en el que acontece tan escandalosa confesión. Así, en esta primera parte se atenderá al Prólogo, al reconocimiento de Jesús como Cordero de Dios, y a su manifestación como Hijo del hombre. La segunda parte presenta el conocido como libro de los signos, que abarca hasta el capítulo 12 del evangelio. Justamente, estos signos son revelación del ser mismo de Dios en su Hijo y dicha revelación acontece en las generosas mallas de esta simbólica típicamente joánica: boda, templo, agua, pan, misericordia, luz, pastor y resurrección. Por último, la tercera parte del libro presenta el libro de la gloria, donde el significado de los acontecimientos finales de la vida de Jesús aparecen escondidos en la tensión de la paradoja: el sufrimiento y la muerte en cruz son la expresión más fehaciente de la glorificación del Hijo único del Padre. Así, se hace referencia al lavatorio, la traición, la despedida, la narrativa de la pasión y la resurrección.

Creemos que se trata de un libro que, aunque pertenece a la colección de espiritualidad de la editorial Gregoriana, no pierde, sin embargo, hondura y precisión teológica. No habría de ser de otro modo en un comentario al cuarto evangelio, donde las pretensiones acentuadamente espirituales de Juan son la mejor manera de expresar la altura teológica del misterio que allí se nos revela.

J. Serafín Béjar Bacas

MACCHI, J.-D., *Le libre d´Esther,* Labor et fides, Genève 2016, 588 p. ISBN: 978-2-8309-1598-3.

Consciente de que el primer acercamiento del lector al libro de Ester lo hace encontrarse con una especie de novela histórica bien construida y con diferencia neta entre buenos y malos, el autor empieza planteando en su introducción la problemática que desarrollará a lo largo de su estudio. Algunas de las cuestiones que propone son: ¿Por qué existen versiones tan diferentes de este libro? ¿En qué contexto histórico fue redactado y qué nos enseña sobre las ideas que circulaban en la época de su composición? ¿Cómo comprender los temas realmente trágicos que presenta (a pesar de la apariencia novelesca) y que evocan cuestiones que todavía hoy se consideran muy actuales? Aunque la mayor parte de los textos bíblicos no son el producto de escritores aislados, sino de una comunidad o un conjunto de autores que trabajan y corrigen el texto, el libro de Ester es uno de los que presenta más dificultades a la hora de descubrir su génesis y sus autores. Además del texto masorético, incluido en la Biblia de los judíos y los protestantes, existen dos traducciones griegas antiguas, sensiblemente más largas (una de ellas pertenece a la traducción de los LXX), que forman parte de las Biblias católicas y ortodoxas. En este estudio se analiza la diversidad textual de la obra, buscando poner de relieve el modo como se produjo este relato. Se empieza discutiendo el proceso redaccional del texto masorético para relacionarlo luego con las versiones griegas del mismo. El libro de Ester proporciona informaciones fascinantes sobre la historia de las ideas del judaísmo en la Antigüedad, ya que proviene de grupos judíos muy influenciados por la cultura helenística. En este libro se pueden advertir las diferencias entre la cultura judía y la helenística pero también sus puntos de coincidencia, como los ideales de libertad, valor y fidelidad a su Dios o a sus dioses. También se denuncia la tiranía de los monarcas helenísticos tales como Antíoco IV. Entre los elementos que siguen gozando de total actualidad están los problemas de identidad que se les presentan a los emigrantes o hijos de emigrantes; también los problemas de las personas marginadas en la sociedad, o de quienes notan que sus convicciones los separan de una mayoría, respecto a la cual se sienten como extranjeros. Vista la opresión del pueblo judío durante el siglo XX podría decirse que el libro de Ester tiene algo de profético. A lo largo de sus páginas se describen vías de resistencia a la amenaza que se cierne sobre el pueblo hebreo, entre las cuales brillan la astucia, el valor y la inteligencia de la propia reina Ester a la hora de interceder por su pueblo. El final violento del libro hiere la sensibilidad de muchos lectores, a pesar de que el texto parece presentarlo como la única solución posible para la seguridad del pueblo hebreo. Por último, queda muy claro que Dios se sirve de hombres y mujeres para intervenir en la historia, como si el autor o autores no tuvieran claro si es procedente recurrir a Dios en las dificultades, sobre todo cuando se tienen a mano medios humanos para resolverlas. La introducción está dedicada a analizar el estado de los textos y de las diferentes etapas redaccionales de la obra. A continuación se estudia el contexto histórico e intelectual en que nació el libro. Igualmente se analizan las características literarias y temáticas desarrolladas en el texto masorético. Luego se estudian esas características en las otras formas textuales. Con las perspectivas sobre el espacio y el tiempo; la canonización, utilización y recepción de la obra, así como los consejos sobre la utilización de la forma masorética, termina una

introducción especialmente densa. A partir de ahí, en siete capítulos, se analiza el texto minuciosamente, para acabar con ocho adiciones realmente interesantes. No cabe duda de que esta obra será básicamente indispensable para quien quiera acercarse al libro de Ester después de este estudio.

Miguel Gutiérrez

Miller, T., *Three Versions of Esther: Their Relationship to Anti-Semitic and Feminist Critique of the Story*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology (Book 74) Peeters, Leuven 2014, 222 p. ISBN: 978-90-429-3042-1.

Este trabajo está reelaborado a partir de la tesis doctoral que la autora defendió en la Claremont Graduate University, donde es profesora adjunta, bajo la dirección de Tammi Schneider.

La tesis principal del estudio es el análisis de las versiones griegas de Esther en las lecturas de tipo feminista y antisemita que se han hecho del texto. En opinión de la autora dichas críticas proceden de la imagen de Esther transmitida por el texto hebreo, el de una mujer judía con autonomía como para enfrentarse y contrarrestar un genocidio contra su pueblo.

La obra desarrolla cinco capítulos entre una introducción y una conclusión.

En la introducción, la autora comienza su trabajo destacando algunos rasgos singulares del libro de Esther: es uno de los dos libros canónicos que llevan en el título el nombre de una mujer; y es el único libro canónico de la Biblia hebrea que tiene dos versiones griegas. Después, trata de enmarcar los conceptos anti-judío y anti-semita. Por último, antes de explicar la metodología de trabajo, hace un pequeño resumen sobre el estado de la cuestión.

El capítulo primero es un estudio de la versión hebrea de Esther que tenemos en el texto masorético, que, en opinión de la autora, es una obra escrita durante el periodo persa tardío por un autor que pretendía narrar un eventual genocidio de los judíos en un contexto cultural concreto.

El capítulo segundo se detiene en el TM para responder a la pregunta de si el libro es en realidad un relato de resistencia o más bien una llamada a la venganza de los judíos frente a quienes pretenden eliminarlos. El análisis parte del presupuesto de la actualidad de la cuestión, y de las posibilidades del libro para seguir iluminado el presente, que la autora cree que puede afrontarse a partir del mensaje del libro que habla del derecho y la responsabilidad de las personas a defenderse frente a quienes intentan eliminarlos.

El capítulo tercero hace un estudio muy profundo y muy técnico haciendo un análisis de crítica textual del texto masorético y las dos versiones griegas en Est 4,14, un texto clave en la historia y en la teología del libro: “14 Si ahora callas y no dices nada, la liberación de los judíos vendrá de otra parte,b pero tú y la familia de tu padre moriréis. ¡A lo mejor tú has llegado a ser reina precisamente para ayudarnos en esta situación!”.

A partir de las conclusiones de este capítulo, el siguiente, el cuarto, investiga cuándo y por qué fueron compuestas las dos versiones griegas. La autora se inclina por referir la autoría del texto griego de la LXX a judíos en contexto de persecución, en Alejandría; y por atribuir el “alpha text” a autores que querían presentar la historia a gentiles en Roma. El interés sería, en ambos casos, apologético.

El quinto capítulo estudia cómo las versiones griegas han condicionado a lo largo de la historia las interpretaciones que se han hecho del libro de Esther, teniendo en cuenta que, como se ha demostrado en los capítulos anteriores, las variaciones de los textos griegos afectan fundamentalmente a la imagen de Esther y al rol desempeñado por el pueblo judío en los acontecimientos en que se ve envuelto en la historia.

El capítulo dedicado a las conclusiones, además de condensar lo mejor de los resultados de cada capítulo, hace una pequeña reflexión sobre el mensaje del libro de Esther, y concretamente de 4,14 en relación al perfil que adquiere en nuestros días el anti-semitismo que, como dice la autora, no es, como en otros tiempos, un rechazo a la práctica del judaísmo, sino a uno de sus postulados fundamentales, cual es el de la importancia de la tierra de Israel. Esther es una reivindicación del derecho a defenderse de quienes demonizan a los judíos.

El trabajo de la autora es exhaustivo y permite un acceso mucho más profundo al texto de Esther aunque algunas de sus conclusiones pueden ser objeto de grandes discusiones.

M. Junkal Guevara Llaguno

PORTER, S. E., *Constantine Tischendorf. The Life and Work of a 19th Century Bible Hunter,* Bloomsbury, London - New Delhi - New York - Sidney 2015, X+190 p. ISBN: 978-0-567-65802-9.

El autor no tiene la pretensión de presentar una biografía exhaustiva de la vida de este gran pionero en el campo de los estudios bíblicos. Sí pretende contrarrestar la difamación de que fue víctima en su tiempo cuando solamente su descubrimiento del *Codex Sinaiticus* debería haber sido suficiente para concederle el don del reconocimiento universal. Junto con eso el autor nos ofrece el itinerario de su desarrollo intelectual, desde el comienzo hasta el final, así como la relación de sus grandes logros en el campo de la ciencia bíblica. Con todo lo que se muestra en estas páginas Stanley E. Porter intenta que este volumen conmemorativo contribuya al realce de la figura de Constantine Tischendorf. Con él intenta que su figura, tan conocida en su tiempo, vuelva a serlo ahora que es menos recordada de lo que debería ser. Todo ello porque Porter considera a Tischendorf una personalidad por encima de las demás de su tiempo, e incluso por encima de las personalidades relevantes de cualquier época en el campo de los estudios bíblicos. Tanto que no cree que aparezca una figura de su talla en un futuro próximo. En lugar de llevar a cabo un semblanza exhaustiva Porter ha procurado que resaltaran los aspectos más fascinantes que él descubrió en la persona de Tischendorf, particularmente su interés en desplazarse a todas las partes del mundo en las que hubiera una posibilidad de encontrar manuscritos primitivos de la Biblia. Su tremenda veneración hacia la palabra de Dios, que le hizo buscar especialmente la fiabilidad textual en los manuscritos con los que se fue topando en sus investigaciones. Porter se centra por tanto en los momentos más destacados de su vida, evaluados a la luz de los numerosos logros que consiguió, sin pretender canonizarlo ni producir una biografía de corte crítico. Hasta aquí está descrita la primera parte de este libro. La segunda parte contiene una introducción y un resumen interpretativo de su obra apologética popular que lleva el título de ¿Cuándo fueron escritos nuestros Evan-

gelios? Ante todo hay que tener en cuenta que Tischendorf compuso esta obra para ser ofrecida a un público popular. Por eso no tiene nada de particular que defraudara en algún modo a quienes esperaban un aparato crítico que sustentara sus afirmaciones respecto a otros expertos o a las fuentes manuscritas antiguas. Porter intenta en estas páginas llenar esa laguna aunque reconoce que no ha conseguido completar todas las referencias. Una de las cuestiones por las que piensa que el libro de Tischendorf es importante responde a que lo retrata especialmente bien como persona y como investigador. También cree que saca a la luz los tópicos que siguen sin demostrarse todavía 150 años después de la aparición del libro. El autor se confiesa devoto personalmente de Tischendorf, del que conserva un ejemplar de la edición imperial del Codex Sinaiticus, enormemente válida, tanto por la calidad del papel de su impresión como por la atención a la calidad de la tipografía empleada. Con todo lo dicho este volumen constituye un ejemplar valioso para cualquiera que se interese por la historia relacionada con los hallazgos de los manuscritos más antiguos de la Biblia.

Antonio Navas

2. Patrística

Mara, M. G., *Ricchezza e povertà nel cristianesmo primitivo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2015, 260 p. ISBN: 978-88-10-45-312-4

No estamos ante un estudio sistemático sobre riqueza y pobreza en el cristianismo primitivo. La autora, que es profesora emérita de la Universidad La Sapienza de Roma, ha hecho una doble selección, que da más valor a la obra. Ha seleccionado dos textos de los evangelios: el episodio del joven rico (Mc 10,18-22 y pp.) y la parábola del rico necio (Lc 12,16-21). Y ha hecho una segunda selección, porque se limita a estudiar la interpretación que de ellos hacen diez padres: Clemente Romano, Orígenes, Cipriano, Hilario de Poitiers, Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno, Ambrosio de Milán, Juan Crisóstomo, Agustín y Cirilo de Alejandría. De cada uno de ellos presenta una breve síntesis de sus comentarios sobre los dos pasajes evangélicos citados (págs. 33-88) y una más amplia selección antológica de textos de sus obras (págs. 89-256). Previamente se hace una breve descripción de cómo se trata en el Antiguo y en el Nuevo Testamento la relación de la persona humana con los bienes materiales, que sirve de marco a la presentación de los dos pasajes evangélicos en que se centra el estudio.

La obra tiene la ventaja de poner al lector en contacto directo con los textos, textos que pertenecen a géneros literarios muy distintos, desde la homilía al comentario sistemático de libros bíblicos. Si a eso se une las diferencias en el tiempo y en el espacio entre unos autores y otros, no resultará sorprendente lo difícil que resulta hacer una síntesis. Pero desde una preocupación eminentemente pastoral, que marca el enfoque de estos autores, se observa cómo se va construyendo a lo largo del tiempo una doctrina que tiene determinados puntos de referencia.

Los bienes materiales son buenos en sí, se los considera como un don de Dios, expresión de la bendición divina. El problema fundamental no es la posesión sino el uso, porque en el designio originario de Dios están destinados a todos. Por

eso tienen que ser adecuadamente distribuidos. La mala distribución que se daba en tanta situaciones en que estos autores vivieron será ocasión para una denuncia, que a veces es muy fuerte, pero abre además la oportunidad de elaborar la doctrina. La comunidad de bienes parece el mandato fundamental, y el compartirlos es un imperativo propio del cristiano que desea vivir el mandamiento del amor fraterno. En cambio, las diferencias entre ricos y pobres son consecuencia del pecado.

Hay todavía dos aspectos que destacan en los textos patrísticos. Por una parte, encontramos una cierta interpretación más espiritual que se centra en la renuncia (típica, por ejemplo en Orígenes), una renuncia que tiene que ver con la tendencia humana natural a poseer y a acumular (avaricia). Por otra parte, no puede ignorarse la dimensión escatológica, que subraya cómo todos los bienes materiales son perecederos, razón por la cual no tiene sentido poner en ellos la fuente de nuestra seguridad.

Ildefonso Camacho SJ

3. Teología

ABOÍN MARTÍN, G. *La causalidad eucarística de la Iglesia,* Universidad San Dámaso, Madrid 2016, 442 p. ISBN: 978-84-39576-2015.

Gregorio Aboín es consciente de que en el aspecto del orden a seguir en la recepción de los sacramentos de la iniciación cristiana, no hay unanimidad entre los teólogos. Más bien hay diversidad de opiniones. Él opina que el hecho de que el sacramento de la Confirmación se celebre como culminación del proceso de iniciación cristiana, contribuye a restarle importancia a la Eucaristía, que debería ser considerada como el verdadero corazón de la evangelización. Comienza por hacerse eco de la afirmación de Benedicto XVI en la exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis,* en cuyo número 14 afirma que *la Eucaristía es la causa primaria, cronológica y ontológicamente, de la Iglesia.* A continuación subraya que, según se considere que la Eucaristía nace de la Iglesia o que la Iglesia nace de la Eucaristía, se llegará a una concepción diferente de la propia Eucaristía o de la misma Iglesia. Partiendo del punto de llegada aportado por Benedicto XVI, en estas páginas se investiga el nexo Eucaristía-Iglesia a partir de la teología católica anterior al concilio Vaticano II, para comprobar cuanto hubiera de novedad o de continuidad en este principio teológico. Como representante especialmente significativo del magisterio anterior al concilio Vaticano II se cita a Pío XII en su encíclica *Mystici Corporis.* A continuación se examina cómo han abordado dicha cuestión los teólogos que pueden considerarse como más representativos durante el período inmediatamente anterior al concilio: Henri de Lubac, Joseph Ratzinger, Karl Rahner y Otto Semmelroth. De esta manera se presenta cómo se hallaba el estado de la cuestión en vísperas del concilio. Luego se estudian los documentos conciliares que han tocado de alguna manera el tema de la relación entre la Eucaristía y la Iglesia, especialmente en las constituciones *Lumen Gentium* y *Sacrosanctum Concilium.* A propósito del estudio de

los textos conciliares, también se analiza el contenido de las Actas del concilio para tener en cuenta las afirmaciones e intuiciones de los padres que trataron directamente el tema de este estudio. Pero en el tema de las aportaciones de los padres, el autor se limita a recoger las que aluden del modo más explícito y completo posible a la relación entre la Eucaristía y la Iglesia. Esta exigencia de explicitación respecto al tema, se observa también a la hora de aprovechar el contenido de los documentos del magisterio postconciliar. La perla de este magisterio postconciliar va a ser el número 14 de la *Sacramentum caritatis* de Benedicto XVI. También se examinan las aportaciones valiosas de teólogos postconciliares, con particular atención a los que han desarrollado más este tema: Ioannis Zizioulas, Jean Marie Roger Tillard, Joseph Ratzinger y Bruno Forte. Una vez reunido y examinado todo el material precedente se analizan las implicaciones que conlleva, según el autor, la causalidad eucarística de la Iglesia de cara a la nueva evangelización. Estas páginas aspiran también a participar en el debate sobre el orden teológico de los sacramentos, así como sobre el modo en que habría que plantear la utilización de la relación entre la Eucaristía y la Iglesia en el plano pastoral. Particularmente se favorece subrayar la participación en la vida divina, que se da en la Eucaristía, algo que el autor considera especialmente importante a la hora de evangelizar adecuadamente, en lugar de resaltar el compromiso personal que supone para quien recibe el sacramento.

Trinidad Parra

Von Balthasar, H. U., *Vocación. Origen de la vida consagrada,* Ediciones San Juan, Madrid 2015, 152 p. ISBN: 978-84-606-5500-8.

Este pequeño volumen contiene seis textos de Hans Urs Von Balthasar, publicados entre 1948 y 1966, que no habían sido editados anteriormente en lengua castellana. De la presentación que se hace en la página web de Ediciones San Juan, y de otra alusión al final del libro parece deducirse que ha sido publicado en 2015, aunque no hay ningún dato preciso que nos lo confirme. Los seis títulos contenidos en este volumen tienen formulaciones relacionadas con el de la publicación en su conjunto: Sobre el estado religioso, Sobre la teología del voto religioso, Los tres consejos evangélicos, Una vida disponible para Dios, Vocación – según el Nuevo Testamento, Vocación. Aparte la nota editorial final, este libro se completa con el título Dos reflexiones, en el que autores competentes intentan poner al descubierto el sentido profundo de los textos de Hans Urs Von Balthasar. Él consideraba que el estado religioso fue, es y será la forma más decidida del seguimiento de Cristo, del servicio indiviso a la misión de Cristo. En contra de quienes quieren referirlo a usos religiosos o formas sociológicas de la Antigüedad pagana o del Oriente budista, cree que la vida consagrada sigue siendo más que cualquier otra expresión vital de la Iglesia, el auténtico producto del espíritu evangélico. Cree también que la dificultad de vivir este género de vida lleva la rémora de consagrados o consagradas que no dan la talla pero piensa que nunca existirá una crítica legítima, porque sin ella no existirían ni el Evangelio ni la Iglesia. El fundamento eclesial de la realidad de la vocación consagrada lo encuentra en el Nuevo Testamento y

cree que un ambiente eclesial infectado de frases hechas e ideologías teológicamente superficiales necesita de jóvenes cristianos con vocación, guiados por personas experimentadas, con vida de oración y sentido espiritual, posiblemente con más urgencia que en otras épocas de la vida de la Iglesia. Las dos reflexiones añadidas tras los textos de Hans Urs Von Balthasar concluyen con que los textos suyos recogidos en esta publicación no han perdido nada de su actualidad, y que la Iglesia debe a Dios una obediencia a priori para todo don suyo, con el complemento de que la obediencia a Dios de los consagrados sirve para manifestar de un modo especial la obediencia que debe a Dios la Iglesia.

Miguel Gutiérrez

BARACCO COLOMBO, A., *Juliana de Norwich. Cuando la mística se hace teología,* Editorial ESET, Vitoria-Gasteiz 2015, 376 p. ISBN: 978-84-7167-167-7.

La autora confiesa que, tras conocer los escritos de Juliana de Norwich, sintió una profunda desazón al comprobar la relación tan pobre existente entre mística y teología, equivalente a un profundo respeto de la una hacia la otra pero sin que se aprovecharan para la explicitación teológica las aportaciones que podrían suministrar las experiencias místicas. Quiere hacer justicia a Juliana de Norwich, aceptando que ya es considerada como una verdadera figura de la espiritualidad medieval o de la mística en general, pero constatando que la teología dogmática no ha dado ningún paso para reflexionar sobre sus experiencias. Se une a la opinión de Thomas Merton para afirmar que Juliana *es una de los más grandes teólogos* de la Inglaterra Medieval, lo que estaría pidiendo esa reflexión teológica a la que tiene derecho y que no se ha efectuado en el pasado. Se advierte al lector de la dificultad de abordar un estudio como éste sobre Juliana de Norwich, persona enormemente lejana a nosotros en el tiempo y en la cultura. Para aumentar la dificultad hay que tener en cuenta que sus escritos admiten múltiples niveles de interpretación (literal, metafórica, simbólica, teológica). La imagen de Dios y del mundo que ella ofrece es radicalmente diferente de la que tenemos nosotros. Pero estas diferencias también juegan a favor de Juliana, ya que su obra se presenta como una lectura más desnuda, más indefensa, menos estructurada y, por ello mismo, más nueva y enriquecedora. Su éxito actual proviene en gran medida de que habla de Dios de una manera muy diferente a como nos tienen acostumbrados la modernidad y la teología académica de nuestro tiempo. Su discurso es vivo, sencillo, directo, e incluso atrevido, como puede constatarse en uno de sus temas más originales: el de la Maternidad de Cristo. La autora de este estudio está convencida de que toda esta originalidad y viveza han hecho que Juliana haya empezado a ser valorada seis siglos después de su muerte. Adelaide Baracco funciona a partir de tres hipótesis. La primera hipótesis consiste en abordar una teología que *depende* de una mística. La segunda hipótesis analiza la posibilidad y conveniencia de interpretar a Juliana en clave relacional. La tercera hipótesis trabaja sobre la afirmación de que el Dios de Juliana es un Dios significativo para nuestro tiempo. A la hora de utilizar las obras de Juliana, nuestra autora ha tenido buen cuidado en seleccionar las mejores fuentes de sus escritos y ella misma se ha encargado de su traducción porque para

ella, hacer hablar a Juliana es hacer especialmente asequible su teología. Por ello ha preferido un tipo de traducción lo más literal posible, de manera que trasluzca claramente el texto original. Mantener los fragmentos originales de Juliana dentro del texto ha sido algo intencionado, para evitar pasar de largo sin leerlos, si se hubieran encontrado en notas a pie de página. El estudio se completa con seis anejos con los que intenta que el lector pueda contemplar a Juliana en su auténtico contexto. En ellos se pueden encontrar mapas y fotos, una serie de fechas de su vida, una cronología de los siglos XIII y XIV; una tradición textual concreta de los escritos, el calendario de la enfermedad de Juliana y de sus visiones, y la secuencia y los temas de las XVI revelaciones. En su conclusión sintetiza muy acertadamente todo el contenido teológico de los escritos de Juliana de Norwich, completando así un trabajo que va a contribuir en gran medida a conocer mejor a esta gran mística, así como su tiempo y su mundo teológico.

Antonio Navas

Bieberstein, K. – Bründl, J. (eds.), *Der Papst, der alles anders macht?*, Lit Verlag, Berlin 2016, 206 p. ISBN: 978-3-643-13210-9.

Este pequeño volumen presenta las conferencias dadas en el instituto de teología de la Universidad de Bamberg sobre la figura y la obra del papa Francisco durante el primer semestre del curso 2014/2015. Quiere acercarse a la obra que está realizando el papa en la Iglesia Católica y ofrecer una aproximación crítica a la misma. El mismo título de la obra ("¿El Papa, que hace todo de otra manera?") ya sitúa dicho acercamiento a partir de las expectativas que supuso la llegada de Francisco a la silla de Pedro.

El volumen consta de diez intervenciones breves que se ordenan a partir de cuatro perspectivas: en primer lugar un acercamiento introductorio de carácter más pastoral, al que siguen un acercamiento a la manera como usa Francisco la Sagrada Escritura, un estudio de diversos aspectos teológicos que aparecen subrayados en los escritos de Francisco (fundamentalmente en la Evangelii Gaudium), para terminar con una aproximación al primer año de Francisco desde la perspectiva ecuménica.

Los distintos autores, bastantes diversos en cuanto a su procedencia, son buenos conocedores de sus áreas y ofrecen una reflexión sobre la actividad del Papa Francisco que puede ser calificada de objetiva, por lo que presentan muchas más preguntas, que no responden, que opiniones definitivas sobre la acción de Francisco.

Son interesantes los tres acercamientos introductorios, porque ayudan a situar la figura de Francisco en su contexto histórico y a marcar ciertas realidades que están presentes en toda su actividad (ya sea la prioridad de la realidad sobre la idea, en palabras de Annette Schavan, o el nuevo estilo del papa, según Michael Sievernich o las esperanzas que este papa ha despertado, en la visión de Joachim Frank).

Menos satisfactoria nos parece la aportación de Ute Zeilmann sobre el uso que Francisco hace de la Sagrada Escritura, especialmente del Antiguo Testamento. Si bien estamos de acuerdo con su tesis central (la reforma de la Iglesia exige una

vuelta al alma de la Iglesia, que es la Escritura, y una nueva manera de acercarse a los textos escriturísticos por parte del magisterio), creemos que extrae demasiadas consecuencias a partir únicamente de la manera como Francisco ha usado los textos del profeta Isaías en el número 4 de Evangelii Gaudium (cf. 107-110).

Quizá la razón por la que el Papa Francisco no está excesivamente interesado en la exégesis estriba en que su interés va por otros caminos, como señala Thomas Laubach en su aportación, y este es el moral. La aportación de Laubach señala con claridad los dos niveles que aparecen en la manera como Francisco encara el tema de la moral y la dificultad en combinarlos (el mantenimiento, por una parte, de lo que el magisterio ha ido diciendo hasta ahora y la idea de una "moral discursiva" por otra, que pone a la persona concreta en el centro de su reflexión -cf. 122-123).

El libro termina con una reflexión de Margot Kässmann sobre si hay algo que podamos celebrar juntos, luteranos y católicos, en el quinto centenario de la Reforma protestante. La autora señala los puntos en los que hemos ido alcanzando una postura común; la reciente visita del papa Francisco a Suecia ha mostrado que, como dice la autora, "2017 será un jubileo de la Reforma con una dimensión ecuménica" (203).

En definitiva una obra, de sencilla lectura, que ayuda para situar donde están los puntos que habrá que tener en cuenta a la hora de juzgar la actuación del Papa Francisco para la Iglesia.

Diego M. Molina Molina

BOEVE, L., *Theology at the crossroads of University, Church and Society. Dialogue, Difference and Catholic Identity,* Bloomsbury 2016, 239 p. ISBN: 978-0-567-67220-9.

El autor de este estudio es profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología y Estudios religiosos en la Universidad Católica de Lovaina La Vieja. En el presente volumen recoge una serie de reflexiones, que lo han ocupado en los últimos cinco años, donde pone de manifiesto una interesante tesis: la teología ha sido empujada a los márgenes de estas tres realidades tan determinantes para el pensamiento teológico, como son la Universidad, la Iglesia y la Cultura. Es más, el autor considera que la teología sólo podrá cumplir con su tarea en el momento presente si no rehúsa esta marginalidad, asumiéndola como una de sus mayores potencialidades.

Para ilustrar esta tesis, el autor nos habla de los tres supuestos que están presentes a lo largo de su entera reflexión:

El primero de ellos pone de manifiesto que la identidad misma de la Teología sitúa su reflexión como perteneciente ineludiblemente a estos tres ámbitos de realidad. En efecto, la Teología no puede renunciar a una dimensión científica de búsqueda de la verdad en el ámbito universitario; al mismo tiempo, ha de estar al servicio de la fe vivida en el interior de la comunidad eclesial y, por último, debe recrear una identidad individual y colectiva en una cultura y en una sociedad que pueden ser catalogadas como de post-cristianas y post-seculares.

El segundo supuesto apunta cómo la Teología, precisamente por pertenecer a los ámbitos de realidad anteriormente mencionados, ha de movilizarse desde el

centro hasta el margen. O de otra manera, estar en el cruce de caminos supone elegir sin resentimiento esta posición marginal.

El tercer y último supuesto subraya que la tensión que supone la permanencia crítica en estos tres ámbitos señalados es la condición necesaria para que la Teología ofrezca un fruto maduro y creíble en el actual contexto universitario, eclesial y cultural. De hecho, sólo cuando la Teología ha asumido en su seno la tensionalidad que supone la vivencia en la intemperie, ha conseguido dar lo mejor de sí, como servicio al ser humano y al mundo. No fue otra la experiencia vivida por la propia Teología con motivo de la celebración del Concilio Vaticano II.

J. Serafín Béjar Bacas

Cacciapuoti, P., *Il carattere sacramentale. Una prospettiva personalistico-trinitaria,* Verbum Ferens, Napoli 2015, 90 p. ISBN: 978-88-97232-20-9.

La doctrina del carácter sacramental, referida únicamente a los sacramentos del bautismo, la confirmación y el orden, aparece formulada como tal, por vez primera, en el Concilio de Florencia. Unos cien años después esta misma doctrina, frente a la negación operada por los protestantes, aparece también reconocida por el Concilio de Trento. Sin embargo, estos concilios, aparte de la enunciación de la misma, no profundizan en dicha doctrina.

Es cierto que los testimonios bíblicos son limitados. En el Antiguo Testamento podemos encontrar ciertas prefiguraciones de lo que será posteriormente la doctrina del carácter sacramental: la marca que Dios pone sobre Caín o la sangre con la que se signa la casa de los israelitas en la noche de pascua. Por otra parte, en el Nuevo Testamento encontramos alusiones especialmente en los escritos paulinos, donde se nos habla del sello del Espíritu Santo (Ef 1,13 o Ef 4,30). Sin embargo, estos limitados testimonios fueron suficientes para que los padres de la Iglesia nos hablaran del sello con el que eran signados los bautizados.

A lo largo de la historia ha habido fundamentalmente dos interpretaciones teológicas de la doctrina del carácter sacramental. La primera la entendía de una manera fisicista o materialista, como una real marca que se imprimía en el alma del creyente. La segunda de modo más abstracto, cuando el alma era entendida como realidad metafísica de naturaleza inmaterial.

No obstante, el autor de este libro nos propone una tercera vía, que hace referencia a un encuentro interpersonal entre Dios y el ser humano. En efecto, Dios es trinidad de personas y la concepción cristiana de "persona" nos habla de un sujeto de sí que puede ser invocado como un tú. De la misma manera, el alma puede ser entendida desde una consideración expresamente personalista, una esencia que dispone de sí y, por esta razón, puede hacerse disponible para Dios. En el encuentro entre este Dios tri-personal y el alma personal habría de visibilizarse un nuevo horizonte de comprensión de lo que la tradición ha llamado el carácter sacramental.

Dicho lo cual, el autor recorre, desde esta perspectiva, cada uno de los sacramentos que imprimen carácter, dando así lugar a una articulación triple del libro en cuestión: el bautismo, la confirmación y la eucaristía.

J. Serafín Béjar Bacas

DE CHARENTENAY, P., *Paul VI inspirateur du pape François. Deux textes prophétiques à redécouvrir: Ecclesiam suam & Evangelii nuntiandi,* Salvator, Paris 2015, 196 p. ISBN: 978-2-7067-1303-3.

Volver a examinar dos encíclicas del papa Pablo VI en este momento puede parecer a primera vista algo fuera de lugar, si no fuera porque Pierre de Charentenay pone el acento en que ambos textos han servido de inspiración a cuanto manifiesta el papa Francisco en su manera de entender tanto la Iglesia como la evangelización. En estas páginas ambas encíclicas se vuelven a colocar en su contexto propio, al mismo tiempo que se las dota de nueva vida para que sean de utilidad para hoy. El autor de este estudio ha constatado que los textos del papa Francisco están plagados de citas del papa Pablo VI, lo que muestra una gran admiración por el trabajo intelectual de ese papa, al que hay que considerar como su maestro intelectual y espiritual. Entre las afirmaciones del papa Francisco que van en esta línea sobresale aquélla en la que afirmó que la *Evangelii nuntiandi* es el documento pastoral más importante que se ha escrito hasta la fecha. Esta afirmación la hizo ante fieles católicos de la zona natal de Pablo VI en Brescia, desplazados a Roma en peregrinación. Tampoco es un dato a dejar pasar de largo el hecho de que el papa Francisco proclamó beato al papa Pablo VI durante la clausura del Sínodo de los Obispos de Octubre de 2015. En este libro se muestra cómo se ha inspirado el papa Francisco tanto en la *Ecclesiam suam* como en la *Evangelii nuntiandi*, así como el modo en que el contenido de ambas lo ha integrado en su propia manera de pensar. Aunque estas dos han sido las encíclicas de Pablo VI más apreciadas por el papa Francisco, también ha recibido influencias de otras encíclicas suyas como la *Populorum progressio,* e incluso la *Humanae vitae,* tan controvertida cuando se publicó. Si a todo lo dicho se une el impacto que está teniendo la personalidad del papa Francisco en nuestro mundo, es fácil llegar a la conclusión de que, uno de sus grandes inspiradores, Pablo VI, tiene todas las características de un verdadero precursor que se anticipó a los problemas por venir. Por si faltaba algo a esta veta de inspiración teológica y pastoral del papa Francisco, también se ha visto influido por Pablo VI en su comportamiento respecto a América Latina, con un aprecio tan marcado como muestra el papa actual por la religiosidad popular. Incluso el papa Francisco ha seguido los pasos de Pablo VI en su encuentro con el patriarca Atenágoras en Jerusalén, yendo él mismo a encontrarse en la ciudad santa con el patriarca Bartolomé, justamente en el cincuentenario de la iniciativa ecuménica de Pablo VI. La práctica sinodal, abierta al intercambio, incluso a la discusión, entre los obispos, también es una característica propia de Pablo VI, que se ve reflejada en la manera de llevarla a cabo el papa Francisco. En esta publicación cada una de las dos encíclicas van acompañadas de introducciones generales, y cada uno de los capítulos también cuenta con una introducción específica. Esta es una publicación especialmente valiosa por cuanto está hecha para suscitar la reflexión sobre temas fundamentales que afectan a la Iglesia y a la evangelización en un tiempo de cambios tan profundos como el actual, apoyándose en la valía intelectual y pastoral del papa Pablo VI, que tuvo una visión tan certera y tan valiosa en ambos campos todavía hoy.

Miguel Gutiérrez

Durand, E., *Dieu Trinité. Communion et transformation,* Les Éditions du Cerf, Paris 2016, 234 p. ISBN: 978-2-204-11231-4.

La pregunta básica que se hace el autor en este libro es si se pueden iluminar de manera económica determinadas dimensiones claves de la vida humana y eclesial a partir de la fe trinitaria. Para llegar a conclusiones satisfactorias se detiene en todas las dificultades y desafíos actuales que se presentan a la tradición trinitaria. Entre otros, la ambigüedad de las representaciones y de las imágenes; la relación con el monoteísmo judío, las implicaciones prácticas de la fe trinitaria en términos comunitarios; la renovación posible de un sujeto ético por encima de sus faltas; el apoyo que aporta la fe trinitaria a una cultura de la reciprocidad en las relaciones humanas; la inspiración trinitaria de un ecumenismo católico o los abusos de la referencia a la Trinidad para justificar prácticas o estructuras. Estas consideraciones no son más que algunas de las que utiliza el autor para intentar revitalizar la vivencia de la Trinidad en la vida cristiana. Con sus consideraciones aspira a que el cristiano lector encuentre nuevamente en la Trinidad una unción que pudiera ser que hubiera perdido hace ya mucho tiempo. En la introducción se detiene en los desafíos a las que se enfrenta en estos momentos la fe trinitaria. En su planteamiento económico de la vida trinitaria se detiene especialmente en los aspectos pedagógicos y en los ejercicios espirituales. Busca a continuación el modo de renovar trinitariamente a un sujeto ético, fijándose definitivamente en el modo filial de realización humana. Seguidamente propone a la Trinidad como un modelo de comunidad a imitar para terminar analizando ampliamente la presencia de la Trinidad en la vida de Jesús. Todo al final viene a recalar en que la tradición trinitaria del Evangelio lleva indiscutiblemente a los más pequeños, que es a quienes la Trinidad se manifiesta con más agrado. Todo el estudio está lleno de intención pastoral, pletórico de sugerencias, que pueden contribuir a revitalizar la presencia de la Trinidad en el universo del cristiano.

Ignacio Jiménez

Durand, E. – Somme, L.Th. (dir.), *Prêcher dans le souffle de la parole. Jalon pour une théologie dominicaine de la prédication,* Les Éditions du Cerf, Paris 2015, 239 p. ISBN: 978-2-204-10995-6.

Este estudio aparece en el octavo centenario de la fundación de la Orden de Predicadores y está dedicado al núcleo de su carisma, la predicación, presentada como conversación de Dios con el mundo, en un modo contemplativo y amistoso. Se analizan los fundamentos teológicos de la predicación, para lo cual se exploran la savia bíblica de la predicación, las figuras que le sirven de inspiración, la teología de la palabra y del sacramento, el estatuto de la elocuencia, la acción de la predicación en sus fuentes, en sus criterios y en los medios de comunicación. El conjunto de colaboraciones que han dado a la luz este libro está organizado en tres partes. La primera está dedicada a los comienzos de la predicación, partiendo de grandes figuras del Antiguo Testamento, para desembocar en la forma de predicación de Jesús a través de su Encarnación, Crucifixión y Resurrección. La segunda nos muestra su importancia en las grandes figuras que la utilizaron, con atención, entre otros, a los místicos

renanos, Vicente Ferrer, los oradores del gran siglo francés, como Bossuet, llegando hasta estudiar la analogía de la predicación con los sacramentos. La tercera se centra en la acción de la predicación, deteniéndose en temas como la ética de la predicación, el acto mismo de la predicación, sus dimensiones carismáticas, la acción del Espíritu Santo y los actos humanos, el predicador como persona carismática y la predicación en los medios de comunicación. Al final de todo se nos presentan un añadido y un epílogo. El añadido comienza con una pregunta de la propia autora, sobre si la escuela dominicana se expresa en un tipo de predicación específico, para constatar que siempre se trata de un tipo de discurso exigente teológicamente, sea a nivel más popular, sea a nivel más culto. El epílogo da pautas sobre cómo predicar la Resurrección de Cristo en un mundo desencantado, con la importancia que tiene para ello ser testigo de la misma y tener capacidad para transmitir la ilusión en medio del desencanto de la sociedad actual. Magnífico volumen que profundiza teológica y bíblicamente en todo lo que afecta al fenómeno de la predicación tanto en la Iglesia, como en los predicadores, en los fieles y en la propia Orden de Predicadores.

Ignacio Jiménez

EGGENBERG, THOMAS, *Kirche als Zeichen des Reiches Gottes,* Berlín, LIT, 2016, 391 p. ISBN: 978-3-643-80220-0.

Al menos desde el Concilio Vaticano II el concepto de 'Reino de Dios' se ha convertido en central para la cristología, desplazando y modificando la centralidad del de Iglesia. En este estudio, la Iglesia como signo del 'Reino de Dios', se estudian las eclesiologías de Hans Küng (La iglesia como pre-signo del Reino de Dios), la de J. Moltmann (La iglesia como anticipación del reino de Dios), la de W. Pannenberg (la iglesia como signo sacramental del reino de Dios) y la de Stanley Hauerwas (la iglesia como corporeización (Verkörperung) social del reino). La estructura es homogenea en todos los apartados: anotaciones introductorias, exposición, conclusión y preguntas abiertas. Se recogen todas estas eclesiologías y se las compara buscando rasgos comunes y las diferencias.

Esta primera parte expositiva deja paso a la segunda bíblico-teológica: la estructura tripartida del concepto de reino de Dios, la irrupción mesiánica del reino y su dimensión eclesiológica, los discípulos como representantes del pueblo de Israel, la actualización pneumática del señorío de Cristo en la Iglesia y las implicaciones eclesiológicas de la consumación del reino. Finalmente la tercera parte de evaluación vuelve a revisar las eclesiologías de los autores estudiados desde la temática del significado de las temáticas biblicas estudiadas en la segunda parte. De esta forma convergen los juicios de valor sobre los autores y sus eclesiologías desde la perspectiva bíblica, ya estudiada. Y también que los autores iluminen los textos y muestren nuevas perspectivas. Una síntesis y valoración final culmina el estudio, que se completa con un índice de autores y de literatura. Hay que destacar la buena estructuración y la claridad pedagógica del estudio, que facilita su comprensión y abre espacio a la discusión sobre una temática que es central hoy para los tratados de eclesiología.

Juan A. Estrada

FARRUGIA, E. G. (ED.), *Encyclopedic Dictionay of the Christian East*, Edizioni Orientalia Christiana, Pontifical Oriental Institute, Roma 2015, 2004 p. ISBN: 978-88-7210-391-3.

El jesuita maltés P. Edward G. Farrugia es profesor ordinario de teología dogmática y patrística oriental en la Facultad de Ciencias Eclesiásticas Orientales, del Pontificio Instituto Oriental de Roma.

Hace quince años dirigió, editó e ilustró con abundantes entradas propias, un Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, el primero en abarcar todas las Iglesia orientales católicas y no católicas. Para ello contó con la colaboración de 86 colaboradores, doce de ellos profesores del P.I.O.

Esta obra fue traducida al rumano, al español y al checo, pero pronto advirtió el autor que, "dada la exuberancia y profundidad del Oriente Cristiano", era muy conveniente publicar una segunda edición mucho más amplia. En 2002 decidió realizarla, esta vez en inglés; pero, a partir del 2004 y durante los siete años que ocupó el cargo de decano de la Facultad de Ciencias Eclesiástica Orientales del P.I.O., no pudo disponer del tiempo necesario para ello.

La obra que comentamos aparece en 2015 como 2ª edición. Es mucho más que eso. Es casi una nueva obra, circunstancia palpable por su extensión (2004 págs. por 736 de la 1ª), por las muchas reelaboraciones y novedades en su contenido, por un gran aumento de colaboradores y de aportaciones por parte de Farrugia, y por una mejor agrupación de los temas correspondientes a cada Iglesia o nación. Por ejemplo: a Armenia, esta segunda edición le dedica 67 páginas seguidas, en las que se van tratando, en diversas entradas, monasterios, arquitectura religiosa, Biblia, fuentes canónicas, oficio diario, divina liturgia, libros litúrgicos, vestiduras litúrgicas, año litúrgico, sacramentos, historia, etc. En la primera edición, solamente se le dedicaban unas 20 páginas y desperdigadas en muy diferentes lemas. Lo mismo ocurre en otros muchos casos: bizantinos, coptos, etiópicos, georgianos, maronitas, sirios…,

El Prof. Farrugia escribe que, en la carta de fundación del Pontificio Instituto Oriental (1917), "Benedicto XV da sucinta pero elocuente expresión de lo que debe hacer esta institución: abierta a católicos y ortodoxos a título de paridad, el PIO ha de transmitir un conocimiento integral del Oriente cristiano: arte, arquitectura, culto y cultura, derecho canónico y civil, fe y dogma. El PIO fue concebido para promover el conocimiento y amor del Este en general". Consecuente con estos fines, la obra cuenta con la colaboración también de autores no católicos, tanto seglares como religiosos.

Merecen especial mención las dos entradas dedicadas al complicado tema del uniatismo: Uniatisme, firmada por E.G. Farrugia, y Unions of Eastern Churches with Rome, de E.C. Suttner, ambas muy esclarecedoras. Echamos de menos, sin embargo, que en ninguna de las dos se mencione en la bibliografía a Cyrille Korolevskij, L' Uniatisme. Definition - Causes - Effets - Etendu - Dangers - Remedes. Collection-Irénikon, nos 5-6. 1927.

El minucioso rigor con que ha sido preparada la presente edición queda manifiesto por la serie de adminículos añadidos: abreviaturas generales, bíblicas, bibliográficas, geográficas, de órdenes religiosa y congregaciones, glosario de términos técnicos, lista de autores, índice de entradas, Atlas Hierarchicus Ecclesia-

rum Catholicarum Orientalium (de Michael Lacko, S.J.), y Contemporary Maps and Statistics (de Ronald G. Roberson, CSP, tomadas del Anuario Pontificio, Ciudad del Vaticano 2014).

Según Farrugia, ni este diccionario enciclopédico, ni quizá ningún otro sobre el Este Cristiano, puede presentarse como un producto completo y definitivo. No es posible, por la amplitud del campo explorado, y porque siempre habrá cambios y novedades que poner al día, pero no cabe ninguna duda de que nos encontramos ante una obra excepcional y un instrumento indispensable por mucho tiempo. El Pontificio Instituto Oriental, con su publicación, de una muestra más de altura científica y eficacia.

Manuel Sotomayor

FESTUGIÈRE, A.-J., *La santidad,* Editorial San Esteban, Salamanca 2016, 119 p. ISBN: 978-84-8260-331-5.

Nuestro autor confiesa que su propósito, al escribir este libro, ha sido el de definir la santidad cristiana. Lo primero que hay que observar es que lo consigue plenamente. Acierta con el método y con la pedagogía con la que lo expone. No hay ningún aspecto relevante relacionado con la santidad que no haya sido tratado en un libro tan breve y tan completo. Para llegar al concepto de santidad cristiana parte de la cultura religiosa griega, como cultura de la que, al menos en parte, es tributario el cristianismo, pasando a continuación por la judía. Pero, previamente, describe y descarta otros géneros de santidad. Entre ellas está el estado de santidad de las cosas o las personas, que expresan una relación extrínseca con lo divino y de las que se dicen que pertenecen a la esfera de Dios de alguna manera, como objetos o personas intocables para el común de los mortales. Luego pasa a describir la santidad como comportamiento individual de las personas, con dos variantes bastante diferentes: la santidad como heroísmo moral, propia de la cultura griega y de sus héroes más celebrados, y la santidad como relación intrínseca con lo divino, que hunde sus raíces en la religión judía y pasa desde ella hasta el cristianismo. Con todo lo dicho se puede adivinar que el índice consta de tres capítulos, uno dedicado a la prehistoria de la santidad, otro al héroe griego y un tercero a la santidad cristiana. Todo acaba en una conclusión en donde se precisa todo lo anterior de una manera sintética, dejando claros los puntos más sólidos de todo este estudio. Uno que salta a la vista en primer lugar es que la santidad cristiana no procede de la santidad (o heroicidad) pagana. Deriva claramente del concepto de santidad del mundo judío, aunque resulta infinitamente más rica, al incorporar la transformación interior del cristiano por la gracia divina. La diferencia entre el sabio pagano y el santo cristiano estriba en que este último practica en primer lugar, y de manera excelente, las virtudes que enseña la sabiduría, partiendo del supuesto de que, tanto sabiduría como santidad proceden del único Dios existente para paganos y para cristianos. La revelación llevada a cabo por el Padre en el Hijo mueve a los cristianos a la heroicidad en las virtudes, que es en lo que consiste la santidad cristiana. Y esta heroicidad se muestra en dos vertientes: en resistir a las pasiones y en soportar el sufrimiento. Eso sí, todo este resistir y sopor-

tar debe estar movido por el amor, para que se pueda hablar propiamente de santidad cristiana. Un amor que no se aparta de Dios ni siquiera cuando se tiene la impresión de ser abandonado por Él. En una situación como ésta es donde brilla con mayor fuerza la santidad específica del cristiano.

Miguel Gutiérrez

GERA, L., *La religione del popolo. Chiesa, teologia e liberazione in America Latina*, Dehoniane, Bologna 2015, 144 p. ISBN: 978-88-10-56013-6

Teólogo poco conocido fuera de Argentina, país al que emigró con su familia desde su región natal (el Véneto) cuando sólo tenía cinco años, Lucio Gera (1924-2012) ha adquirido notoriedad cuando se ha conocido su influencia en la teología del papa Francisco. Sin embargo, este libro ya apareció en 1978 en la misma editorial italiana reuniendo dos escritos del autor ("Pueblo, religión del pueblo e Iglesia" / "La Iglesia frente a la situación de dependencia"). Ahora se reedita con un Prefacio de Alberto Melloni (que pone de relieve la personalidad de Gera) y con un Postfacio de Juan Carlos Scannone (que reproduce un artículo sobre la teología de Gera publicado en 2014 en la Civiltà Cattolica). Ambos escritos parecen tener orígenes diferentes, pero se complementan bien para dar una idea de lo que es la teología del pueblo y de su relación con otras corrientes teológicas latinoamericanas, especialmente la teología de la liberación.

La primera parte se ocupa de los conceptos de "religión" y de "pueblo". Detrás del concepto de pueblo se adivina la polémica con la visión de pueblo-clase, más frecuentemente empleada por la teología de la liberación, y se hace una clara opción por pueblo-nación. El pueblo es un conjunto de individuos como unidad, unidad que viene dada, no por el territorio, sino por la cultura y por la voluntad de mantenerse unidos en una comunidad que se autodetermina. Si admitimos la contraposición de religión y fe, no es para afirmar que ambas son excluyentes. Porque la religión de un pueblo, que indudablemente responde a tradiciones elementos culturales del mismo, tiene necesidad de Cristo y de la fe cristiana para ser purificada y sanada; pero, a la vez, la fe cristiana tiene necesidad de las religiones como punto de inserción y modo para poder expresarse humanamente.

La segunda parte refleja de una forma mucho más clara el contexto en que estos textos nacieron. Su objetivo no es otro sino ver en qué sentido la propuesta cristiana puede llegar a ser un mensaje liberador. El punto de partida es la percepción que tiene el pueblo latinoamericano de la situación de dependencia en que vive (dependencia que es subdesarrollo y es marginación), pero igualmente el deseo de liberación del mismo. Y la Iglesia no puede quedar incólume ante ello, sino que tiene que hacer una revisión de cómo hoy, partiendo de su pasado, incide en el proceso que va de la dependencia a la liberación; y tiene además que llegar a una decisión, o renovarla si ya la hizo, en el sentido de asumir desde la óptica de la fe y de la misión este proceso de liberación.

Gera piensa que esta opción la hizo la Iglesia latinoamericana en la Conferencia de Medellín (en 1968). Pero esta decisión implica afrontar proble-

mas delicados, que se concretan en cómo entender la relación entre evangelización y liberación o entre fe y cultura. Y si la fe incluye la liberación (siempre que ésta no se entienda de modo reduccionista), la misión evangelizadora de la Iglesia, cuyo objetivo es suscitar la fe, es objetivamente promotora de liberación. Pero una pastoral de liberación debe explicitar esta compleja relación, subrayando la potencia liberadora de la fe pero al mismo tiempo su aportación específica frente a otras propuestas no religiosas.

Leídas estas páginas cuatro décadas después de que se escribieran ayudan a entender los debates teológicos de aquel tiempo y a descubrir una corriente de reflexión teológica que algunos, Scannone por ejemplo, consideraron una de las líneas de desarrollo de la teología de la liberación entendida en un sentido amplio. Pero ayudan quizás más a comprender el trasfondo teológico de las frecuentes alusiones al pueblo como sujeto teológico en boca del papa Francisco.

Ildefonso Camacho SJ

GERHARDT, V., *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, C. H. Beck, Munich 2015, 357 p. ISBN: 978-3-406-66934-7.

"El sentido del sentido. Ensayo sobre lo divino" es el título de este ensayo, que parte de la necesidad constitutiva de sentido del ser humano; de su vinculación al mundo como un todo; de su realidad última, más allá de la subjetividad; y del carácter personal de lo divino en correspondencia a lo humano. La introducción, con preguntas a la filosofía y a la teología, sirve para presentar una panorámica general del estudio. El capítulo primero muestra la diversidad de perspectivas del sentido y su vinculación con el saber. Hay que clarificar qué es lo que el mundo, en cuanto totalidad, significa para nosotros. El capítulo segundo se centra en las tradiciones filosóficas que desde la Antigüedad (Heráclito, Parmenides, Platón) hasta Kant se plantean el sentido y vinculan al mundo y a Dios. El capítulo tercero analiza el concepto de sentido y su diversidad de significados, comenzando por la dimensión sensitiva, clarificando la doble perspectiva emocional y epistémica de la dimensión religiosa. El capítulo cuarto, profundiza en la fe como saber interpretativo del mundo y en la importancia del sentimiento como certeza o convicción emocional. En el capítulo quinto se sistematiza lo divino como significado del mundo, como sentido del sentido que impregna la totalidad de nuestra existencia y que no puede ser objetivado. El sentido global encuadra el saber y la actividad personal, aunque siempre se escapa a los intentos de conceptualizarlo y tematizarlo.

Se trata del significado de lo universal, que no puede prescindir de rasgos y relaciones individuales, lo cual se desarrolla en el capítulo sexto, en el que la perspectiva de lo divino lleva a hablar de Dios desde una referencia personal. Este es también el capítulo que ofrece la sistematización cristiana de lo divino, desde el trasfondo de "lo santo" analizado por Rudolf Otto. La correspondencia personal entre Dios y el hombre, lo divino y lo humano, es la que permite afirmar el sentido y abrirse a la esperanza desde la fe. Es también el marco para el análisis y la crítica de las religiones, que deben asumir su función de posibilitar la fe personal de cada uno en lugar de imponer un

sentido universal abstracto o despersonalizado. El libro está marcado por las tradiciones filosóficas y teológicas, en las que juegan un papel principal Platón y Kant, siendo el evangelio de San Juan y las cartas paulinas las más utilizadas para la teología de sentido que propone el autor. La conclusión final sistematiza el planteamiento desarrollado en los capítulos anteriores, subrayando el carácter irrenunciable del ideal de sentido y la verdad de la religión como interpretación de la existencia, y no como una fuga de la realidad. No se trata sólo de postular un sentido, como Kant, sino de la convicción del sentido último de la vida como una realidad irrenunciable, aunque abierta a una diversidad de interpretaciones.

Juan A. Estrada

GHIO, G., *La Sposa de Dio. La maternità spirituale di Maria come chiave ermeneutica dell´economia divina,* Gregorian Biblical Press, Roma 2015, 531 p. ISBN: 978-88-7839-323-3.

La peculiaridad de este estudio la indica el propio autor en la introducción. No se trata de un trabajo que proceda de una investigación de tipo académico, ni pertenece propiamente al género de los estudios dogmáticos. Según su presentación este estudio procede de una inspiración que pertenece al campo de las experiencias espirituales. A pesar de esta aclaración, o precisamente por ello, ofrece algunas anotaciones preliminares para aclarar los términos utilizados, así como los presupuestos metodológicos que se han tenido en cuenta para utilizarlos, completando la presentación metodológica con la descripción de las características propias de esta investigación. El estudio está dividido en cuatro partes. La primera parte está dedicada a fundamentar la legitimación del concepto de maternidad espiritual de María, partiendo de su maternidad natural como camino para la redención, para examinar a continuación su maternidad espiritual por su importancia en la obra de la redención, atendiendo a la relación de su maternidad espiritual con cada una de las personas de la Santísima Trinidad. La parte segunda está dedicada a presentar el desarrollo histórico de la doctrina sobre la maternidad espiritual de María. Se parte de la Sagrada Escritura y se continúa con la época patrística, la época medieval y el ámbito litúrgico, para continuar con la teología católica y ortodoxa en la edad moderna y en la contemporánea, completado todo ello con la presencia de la maternidad espiritual de María en los textos del Magisterio católico. La tercera parte está dedicada a mostrar el fundamento de la maternidad espiritual de María en la Iglesia, partiendo de cómo actuó esta maternidad espiritual en la Encarnación, en la Pasión y en Pentecostés, todo ello examinado a la luz de la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio, con especial atención en la Pasión al nivel bíblico y al nivel teológico, subrayando en Pentecostés la intercesión de la *Theotokos* y su relación conyugal entre el Espíritu Santo y María como Madre de la Iglesia. La cuarta parte está reservada a la maternidad espiritual de María como clave hermenéutica de la economía divina, con atención particular a la función materna de María en la Creación, en la Redención y en la Santificación. Con este estudio el autor aspira a que se reaviven en los fieles cristianos algunos aspectos fundamentales de la fe que hoy podrían percibir de manera menos clara de como se percibían en el pasado. Algunos de estos aspectos serían: la necesidad absoluta, que tiene el hombre, de

la redención y de la gracia para obtener la salvación eterna; la necesidad que tiene de colaborar con la iniciativa divina salvífica en todas las fases de su existencia; el papel central e insustituible de la Madre de Dios en dicha iniciativa y en el proceso eclesial que la actualiza y la propaga; la naturaleza trascendente de la Iglesia como misterio divino-humano y su misión indispensable para la regeneración de la humanidad caída; el carácter sobrenatural de la vida cristiana en su origen, en su esencia y en su fin. Como síntesis de todo lo expuesto Giorgio Ghio cree que todo el misterio conyugal de la creación y de la salvación encuentra en María su clave hermenéutica más fecunda, lo que habría explicado la enorme cantidad de alabanzas, expresadas en imágenes sublimes, con la que el pueblo de Dios la ha honrado a través de los siglos.

Ignacio Jiménez

GIULIANO, S., *La via mistica nelle grandi religioni*, LEV, Roma 2016, 227 p. ISBN: 978-88-209-9763-2.

Desde las primeras líneas el presentador –cardenal R. Sarah, Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos– manifiesta la finalidad según la cual ha concebido Giuliano su obra: responder a la exigencia de un diálogo interreligioso fructífero y sereno. El trasfondo de la obra, según el presentador y el propio autor en la introducción, es poner de relieve el "anhelo de absoluto" –ahogado en el ruido de la vida contemporánea– del que son testimonio las grandes tradiciones religiosas de la humanidad y, dentro de ellas, con especial intensidad su dimensión mística, en la cual la tensión hacia el infinito absoluto adquiere especial relieve, a pesar de que la mística ha estado en muchas ocasiones bajo sospecha, y el místico considerado un "anarquista espiritual". Sin embargo, de la mano de la definición de la mística en Santo Tomás –"cognitio Dei experimentalis"– el autor se dispone a explorar la experiencia mística en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Tanto el cardenal Sarah como el propio autor subrayan la precaución necesaria para no caer en una especie de sincretismo místico, a pesar de alguna frase introductoria del autor como aquella en la que se refiere a la "poliédrica acción del Espíritu Santo" (p. 14).

A partir de aquí se siguen cinco capítulos dedicado cada uno de ellos a una gran tradición: hinduismo, budismo, judaísmo, islam y cristianismo. Este último capítulo es ya "comparativo" en cuanto no se limita a exponer las grandes líneas de la mística cristiana sino que realiza un intento de relacionarla con la mística oriental, judía e islámica. En aquellas tradiciones en que es posible, como en la hinduista o la judía, procura mantener una exposición tipo recorrido histórico, en otras se atiene más a una exposición de corrientes o trayectorias. La conclusión s breve: hay que contribuir a la paz mundial desde la paz interreligiosa según la idea expuesta por H. Küng en varios escritos. Y esa paz pasa por una actitud dialógica entre las religiones que conduzca a una "acogida del otro" apelando al "sano pluralismo" del que hablaba R. Panikkar. La idea más notable de la conclusión es la propuesta de "redactar un credo interreligioso" para la vida diaria, aunque matiza: sin renunciar al propio credo de identidad religiosa. El autor expresa su confianza de que la vía mística puede ser el instrumento

para promover en los hombres de las diversas tradiciones el deseo de una plena comunión en el amor. Se sirve de la imagen del superhombre de Nietzsche que permaneciendo fiel a la tierra encuentre en el amor al hermano la superación de la desesperación del loco de la linterna que aparece en el aforismo 125 de La gaya ciencia. Se entiende por parte de un lector ilustrado la idea del autor. Sin embargo, desde el punto de vista de un lector de cultura teológica media la metáfora me parece arriesgada.

El libro concluye un una bibliografía selecta clasificada en fuentes y estudios; está bastante al día, conteniendo los textos básicos y estudios más acreditados, con abundancia de títulos posteriores al 2000 y alguno llega incluso hasta el 2015. Como es de rigor al final se encuentra un índice claro, pero sin recarga, y suficiente.

José Luis Sánchez Nogales

Gué, X., *La christologie de Wolfhart Pannenberg*, LIT Verlag, Zurich 2016, 354 p. ISBN: 978-3-643-90702-8.

La cristología de W. Pannenberg es el objeto de esta obra, que se estructura en cuatro partes. La primera, Origen y contexto de su cristología, tiene como referencia a la Ilustración y las cristologías liberales desde el siglo XIX, con especial énfasis en Bultmann, Barth, Hegel y la Escuela de Heidelberg. El problema fundamental que aborda Pannenberg es el del Jesús histórico. La segunda parte, Refundar la cristología en el contexto de la modernidad, se abre a la confrontación con la racionalidad moderna y las dos tipologías cristológicas, desde abajo y desde arriba, dentro de las cuales se presenta la problemática de la continuidad y discontinuidad entre ambas y la importancia que da Pannenberg a la resurrección como hecho histórico y como prolepsis o anticipo de la revelación escatológica final. La autorrevelación de Dios y la significación de la vida y del destino de Jesús son los ejes de la reflexión cristológica de esta etapa de finales de los cincuenta y comienzos de los sesenta.

La tercera parte, Hacia una nueva interpretación de la cristología del logos, se centra en la dialéctica cristológica entre la humanidad y divinidad de Jesús, la necesidad de una reinterpretación de la cristología de Calcedonia y de las dos naturalezas de Cristo. Pannenberg ofrece una sugerente reinterpretación de la encarnación y de la kenosis del hijo de Dios desde la afirmación de que los atributos divinos esenciales no pueden eliminarse con la humanización de Dios, lo cual exige un replanteamiento de la cristología tradicional y del peso que ha tenido la encarnación y el nacimiento de Jesús como hechos puntuales. Esta doble dialéctica, deja paso a la cuarta parte, De la modernidad a la postmodernidad, que es el marco en el que aboga por una teología de las religiones que no disocie la humanidad histórica de Jesús y la universalidad de su divinidad, sin caer en un inclusivismo cerrado ni en un pluralismo teológico teocéntrico que reafirme la soteriología de las religiones.

Esta es la parte central del estudio, en el que se repasan las tradiciones católicas y protestantes, así como aportaciones básicas de algunos teólogos como Dupuis y K. Rahner, para reformular la universalidad soteriológica de Cristo, sin menoscabar la singularidad histórica de su humanidad. Presenta el autor la cristología de

Pannenberg como el marco metodológico, que hace posible reformular la cristología del logos desde el marco de un encuentro con las religiones. Es un estudio sugerente, aunque, a mi juicio, no logra plenamente evitar la disociación entre la humanidad y la divinidad de Cristo, y la tensión entre pretensión universalista y contingencia de su historia, que se refleja en el tratamiento que da Pannenberg a la resurrección. Un índice de autores y de materias, así como una selección biográfica de las obras de Pannenberg completan el estudio.

Juan A. Estrada

HENSE, E., *Early Christian Discernment of Spirits*, LIT Verlag, Zurich 2016, 194 p. ISBN: 978-3-643-90752-3.

El discernimiento de espíritus no es un planteamiento teológico moderno sino que constituye la misma base de la teología cristiana desde sus orígenes. Para mostrarlo, la autora analiza el discernimiento de espíritus en los escritos paulinos, la Didaché, la 1Carta de Clemente Romano, la carta de Bernabé, del Pastor Hermas, la primera carta de San Juan, los escritos de Orígenes, la vida de S. Antonio y las conferencias de Casiano (a cargo de E. Mulley), los escritos de Macario (de P. Fick), y de Gregorio el Grande (de H, Verstappen).

Finalmente ofrece sus reflexiones sistemáticas sobre las variaciones del discernimiento de espíritus en relación con el género del texto, de las semánticas, de los distintos tipos de pasajes y de el significado de los textos.

La conclusión final es que hay variedades sustanciales al abordar la teología del discernimiento, correspondiendo tópicos diferentes a cada época histórica, sin que se pueda hablar de una etapa y teología superior a las otras, ya que hay una homogeneidad básica a lo largo de la historia, a pesar de la diversidad de perspectivas y dimensiones. Siempre hay que atender al contexto histórico social de la teología que se ofrece, con una reapropiación y transformación constante de la tradición, así como con consecuencias y aportaciones condicionadas por los problemas históricos de cada comunidad cristiana.

Juan A. Estrada

HUDOCK, B., *Struggle, Codemnation, Vindication. John Courtney Murray's Journey toward Vatican II*, Liturgical Press, Collegeville 2015, 185 p. ISBN: 978-0-8146-8322-4.

El estudio hasta hoy más completo sobre el jesuita John Courtney Murray, que debe ser considerado el teólogo católico más significativo que ha producido la Iglesia de los Estados Unidos, fue fruto de una tesis doctoral (Donald E. Pelotte, John Courtney Murray: Theologian in Conflict, Paulist Press 1075). Su carácter excesivamente académico ha movido a Barry Hudock a volver sobre Murray para narrar lo que fue su lucha por buscar la verdad sobre la libertad religiosa. El libro es eso efectivamente: un relato de su trayectoria desde que inició su trabajo académico, de una búsqueda que encontró muy seria oposición pero que culminó en la declaración sobre la libertad religiosa del concilio Vaticano II, elaborada gracias al impulso de los obispos norteamericanos con la base de un pensamiento tan madurado en la lucha como el de Murray.

Hudock ha manejado las fuentes para reconstruir todo el proceso a través del cual Murray llegó a erigirse en defensor del derecho a la libertad religiosa. Fueron las relaciones Iglesia-Estado las que le ocuparon durante años. Ese fue su punto de partida. Desde la experiencia de su país comprendió que la doctrina oficial vigente estaba falta de una debida contextualización histórica. Ello le llevó a profundizar en los distintos modelos de relaciones Iglesia-Estado que se habían sucedido a lo largo de los siglos. Y desde esa perspectiva comprendió que no podía mantenerse la teoría de la tesis y la hipótesis como la única aceptable para un católico. Y ello le costó una fuerte oposición en Estados Unidos (desde la American Ecclesiastical Review y su editor Joseph Clifford Fenton sobre todo) y en el Vaticano (desde el Santo Oficio con el card. Alfredo Ottaviani al frente). La crisis culminó con una resolución que nunca llegó a hacerse pública pero que le obligó a no publicar nada sobre el tema desde 1954 hasta 1960. Fue en el nuevo ambiente generado por el pontificado de Juan XXIII cuando recibió repetidas invitaciones para publicar. Y lo hizo en 1960 con el libro que más se conoce de él (We Hold These Truths), que recoge artículos varios sobre temas muy diversos, pero ninguno sobre la libertad religiosa. Por cierto, se dice en la pág. 95 que la resolución del Santo Oficio se le hizo llegar a través del P. Christopher O'Toole, que era el General de los jesuitas (cuando era en realidad General de la Congregación de la Santa Cruz).

Si hay algo en el libro citado es una defensa decidida de la ley natural, que Murray considera la gran aportación de la tradición católica frente al protestantismo. También estaba Murray firmemente convencido de que la Iglesia católica era la religión verdadera. Pero esta convicción era compatible con su defensa de la conciencia personal y de la libertad, expresión de su talante profundamente liberal. La armonización de estos elementos es lo que le llevó a formular la libertad religiosa como un derecho y a rechazar la idea de que sólo la verdad tiene derecho, nunca el error.

Murray no escribió un libro en que sistematizara su pensamiento sobre la libertad religiosa. Pero se cuentan hasta 38 artículos sobre el tema antes de iniciarse el Vaticano II (y otros 30 durante y después). Eso justificó su nombramiento como perito conciliar, una vez superada la oposición de quienes rechazaban de plano sus ideas. El difícil camino de la declaración conciliar pudo llegar a feliz término gracias a su incansable labor en la redacción del texto y en el esfuerzo por incorporar cuantos elementos contribuyeran a ampliar el consenso de los padres.

El relato de Hudock concluye prácticamente con el final del Concilio. En realidad, Murray sólo vivó 20 meses después. Cuando uno llega al final del libro ha podido acercarse a la riqueza de este personaje. En las páginas de Hudock se mezcla lo anecdótico, muy bien seleccionado y documentado, con el análisis de un pensamiento que fue madurando a base de un estudio paciente, pero también en el fragor de una polémica persistente desde posiciones aferradas a verdades tenidas por irreformables. Su evolución enseña al lector que el examen de las condiciones históricas en que se construye todo pensamiento humano es un recurso insustituible en la búsqueda de la verdad.

Ildefonso Camacho SJ

INNERDAL, G., *Hans Urs von Balthasar on Spirit and Truth*, Lit Verlag, Viena 2015, 306 pp., ISBN: 978-3-643-90628-1.

El autor ofrece una interpretación teológica y sistemática de los aspectos ontológicos y epistemológicos del Espíritu Santo en cuanto Espíritu de verdad en la obra de von Balthasar. Para eso se apoya en la sistemática ontológica y epistemológica de Lorenz B. Puntel, buscando los puntos comunes y posibles interacciones entre ambos sistemas, teológico y filosófico, en lo que concierne a la teoría de la verdad. Parte de la teología del Espíritu y de una síntesis de la filosofía de Puntel, centrándose en la vinculación entre filosofía y teología, como ciencias teóricas, y las distintas definiciones y epistemologías sobre la verdad. La verdad teológica se basa en la revelación, mientras que la filosofía se centra en la crítica racional, de ahí la validez de la conexión entre ambas. El concepto de verdad de Balthasar es más heideggeriano (mostración) que tomista (verdad como correspondencia) y busca integrar el conocimiento afectivo (por amor) y el teórico (discurso proposicional y verdad como idea regulativa).

La segunda parte estudia el concepto de verdad en la teología sistemática: Cristo como la analogía entis concreta que permite revisar el concepto de teología negativa. También se analiza la verdad de Dios desde la relación de amor trinitaria, que favorece una concepción dinámica, vitalista y también estética y afectiva de la verdad. La tercera parte, se centra en el concepto de verdad, la cristología y la teología del Espíritu Santo, desde un trasfondo johaneo en Balthasar. El Espíritu y Cristo son las dos manos del Padre y ambos se integran en una concepción trinitaria, de la que deriva una ontología penumática de la creación y una epistemología centrada en el sujeto, que vive del Espíritu dela verdad tanto objetiva como subjetivamente. La eclesiología y la teología de las religiones hay que analizarlas desde ambas perspectivas, así como la hermenéutica de las Escrituras. Una amplia selección bibliográfica de la obra de Balthasar y de otros autores contemporáneos, con especial relevancia de Puntel, completan el estudio, junto a un índice de personas y de conceptos. Tiene especial interés la crítica que ofrecen ambos autores al concepto de salto epistemológico y ontológico en Kant, aunque falta una visión de conjunto de las otras teorías sobre la verdad que actualmente existen en filosofía.

Juan A. Estrada

IVANČIĆ, T., *Wenn Gott stirbt. Fundamentaltheologische Zugänge*, LIT Verlag, Zurich 2016, 166 p. ISBN: 978-3-643-13053-2.

La conocida afirmación sobre la muerte de Dios se analiza aquí desde el doble contexto de la situación en Croacia, tras décadas de ateísmo oficial, y en confrontación con la actual sociedad de consumo, el conflicto entre logo y mito, y el ateísmo y la nueva ola de religiosidad. El autor se plantea la cuestión de si ¿Dios puede morir?, en relación con el concepto mismo de la muerte y la verificación de Dios en el mundo. La teología de la muerte de Dios plantea la posibilidad de un cristianismo ateo, de sus causas y consecuencias, y de los autores que lo defienden. Ivančić busca respuestas a esta nueva situación analizan el problema de la trascendencia del hombre, los cambios de valores sociales y

el significado de Cristo y de la fe en una nueva teología de la cruz, que permita un replanteamiento del cristianismo y de su papel en la sociedad. La fe en Cristo en un ambiente ateo y en un mundo mayor de edad exige otro paradigma del cristianismo, que el autor presenta a partir de su reciente pasado histórico. Una selección bibliográfica, el índice de autores y una breve biografía del autor completan el estudio.

Juan A. Estrada

Kantorovich, E., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2016, 568 p. ISBN: 978-0-691-16923-1.

Este libro fue publicado originariamente en 1957 cuando su autor vivía en Estados Unidos, donde se estableció tras abandonar Alemania en 1938 por haber rehusado a someterse al nazismo. Enseñó en la Universidad de California para retirarse luego al Institute for Advanced Studies (Princeton, New Jersey), donde escribió este libro. Su reedición ahora obedece al valor que se reconoce a este estudio sobre la teología política medieval.

La tesis de los dos cuerpos del rey fue divulgada por los juristas de la época de los Tudor e inmediatamente posteriores. Es como un desdoblamiento de la persona del rey que se expresa en la ficción de los dos cuerpos: uno mortal y perecedero, como cualquier persona; el otro, el cuerpo espiritual o político, inmortal e incorruptible, que trasciende a la finitud y sirve como símbolo de su oficio y de su función de legislar. El objetivo de Kantorovich es mostrar cómo esta ficción tiene orígenes mucho más remotos y raíces inconfundiblemente teológicas. Su estudio parte de lo que él considera la primera clara elaboración de ese discurso místico con el que los juristas ingleses construyen su definición de la realeza: concretamente la elaboración que hace Edmund Plowden en los tiempos de la reina Isabel (siglo XV).

Pero Kantorovich quiere remontarse mucho más atrás. Llega incluso a la antigüedad pagana donde encuentra rasgos aislados de esta imagen de los dos cuerpos, los cuales pudieron ser recuperados por algunos autores renacentistas. Pero el esfuerzo principal de Kantorovich se centra en la evolución que se va produciendo desde la teología y en un proceso de progresiva secularización de conceptos que fueron teológicos en su origen. Este proceso lo estructura en fases sucesivas. En una primera fase se trata de una realeza cristocéntrica, que se encuentra en textos canónicos (concretamente, uno normando de carácter anónimo, titulado De consecratione pontificum et regum): en él aparece el rey con dos personas (persona mixta, gemina persona), en expresiones donde resuena la teología de las dos naturalezas de Cristo.

Más tarde, en una segunda fase que ocupa la Baja Edad Media el modelo de persona mixta se vincula, no ya a la persona de Cristo, sino al derecho: el rey aparece como lex viviente, como vicario de la justicia de Dios en la tierra. Así lo encontramos en una colección de constituciones sicilianas que publicó Federico II, y más tarde en el De regimine principum de Egidio Romano, dedicado al futuro rey de Francia Felipe el Hermoso.

En la tercera fase la realeza se centraría en la política, y más particularmente a los colectivos gobernantes. En este tiempo la presentación de la Iglesia

como corpus mysticum la convierte en prototipo de la monarquía: porque este cuerpo, concebido como cuerpo corporativo o colectivo político va a marcar la concepción del reino. Lo que inicialmente fue desarrollado por teólogos y canonistas fue asumido luego por los juristas reales, que distinguen el corpus verum y el corpus mysticum. De este modo el rey acaba convirtiéndose en un corpus mysticum, en una corporación unipersonal (corporation sole): en definitiva, en un cuerpo político. De nuevo aquí son los textos canónicos la fuente, pero sus ideas serán luego recogidas por los civilistas.

El estudio de las fuentes concretas medievales es la principal aportación de Kantorovich. Las conclusiones a que va llegando en esos análisis le permiten hilvanar una síntesis que, si en sus detalles ha sido objeto de debate, ofrece una visión de conjunto del proceso de secularización de las grandes ideas políticas que dieron lugar a las instituciones modernas.

Ildefonso Camacho SJ

KUSMIERZ, K., *Theology in Transition. Public Theologies in Post-Apartheid South Africa***,** Lit Verlag, Zürich, 2016, 345 pp., ISBN: 978-3-643-80101-2.

La obra que nos ocupa es la publicación de la tesis doctoral de la autora, lo que se puede intuir por el estilo del escrito y la preocupación por la erudición en las citas. La obra quiere estudiar un hecho relevante para el desarrollo de la escuela de la teología pública: la transición política sudafricana a la democracia post-apartheid. Si durante el periodo del apartheid la teología hecha en Sudáfrica bebió mucho de la teología de la liberación, en su esfuerzo por denunciar proféticamente el sistema político racista, con el fin del régimen y la llegada de la democracia tuvo que buscar otras inspiraciones teológicas. En esos momentos los teólogos sudafricanos se acercaron a la corriente de la teología pública como inspiración más fructífera para los nuevos tiempos de la sociedad sudafricana.

Estos acontecimientos son significativos porque ayudan a comprender mejor la aportación específica de la corriente de la teología pública y su relación con la teología de la liberación. Estos son temas que han sido estudiados en otros contextos previamente y estaban necesitados de aclaración.

Katrin Kusmierz comienza su libro presentando sintéticamente la teología pública y sus orígenes, así como sus relaciones con la teología política y de la liberación. A continuación estudia los cambios políticos ocurridos en Sudáfrica durante el siglo XX. Posteriormente estudia las diferentes teologías y la evolución de las iglesias cristianas en ese contexto. Termina Kusmierz con varios capítulos más teóricos en los que reflexiona sobre categorías importantes de esta problemática como es el concepto de esfera pública, la idea de iglesia pública o la contribución de la religión a la sociedad. Todas estas categorías son leídas desde el contexto sudafricano.

Kusmierz demuestra un buen conocimiento de la evolución de la teología pública y su difusión a través de la red académica internacional Global Network of Public Theology. Tiene también intuiciones lúcidas sobre la relación entre teología pública y de la liberación, afirmando que no se puede prescindir de las aportaciones de esta última sobre la opción de los pobres. Tal vez está un poco más falta Kusmierz de reflexión metodológica sobre las propuestas concretas de

teología pública, este punto es importante pues la poca claridad metodológica se seule identificar como una debilidad de esta corriente.

La presentación de la evolución de la sociedad sudafricana es interesante e iluminadora. En pocos capítulos la autora permite entender muy bien los cambios socio-políticos así como la evolución paralela de las iglesias cristianas.

Finalmente, los capítulos finales ofrecen una reflexión más de fondo muy útil para la teología pública sobre importantes conceptos de filosofía política como es la esfera pública, la sociedad civil o la contribución de las religiones a la sociedad. Aquí se percibe que la autora, que se inspira en gran parte en Habermas, está bastante al día de estas problemáticas. Tal vez hubiera faltado el sistematizar un poco más estas reflexiones y ofrecer una propuesta original suya de teología pública al final. Algo hace la autora, pero es un poco superficial.

Se trata por tanto de una obra interesante para los lectores implicados en la evolución de la teología sobre temas sociales. Su lectura permite comprender mejor la aplicación del paradigma de la teología pública en un contexto social concreto, Sudáfrica, identificando sus limitaciones y posibilidades. El libro, sin embargo, no afronta algunos temas de fondo de esta corriente que aún hoy son causa de debate como el de su metodología concreta. En cualquier caso, a pesar de la perspectiva básicamente local de este trabajo ofrece intuiciones interesantes para pensar la presencia pública de las confesiones cristianas en el conjunto de las sociedades pluralistas.

Gonzalo Villagrán Medina, SJ

Libanori, D. (ed.), *Per mezzo della fede. Dottrina della giustificazione ed esperienza di Dio nella predicazione della Chiesa e negli Esercizi Spirituali*, San Paolo, Milano 2016, 199 p. ISBN: 978-88-215-9732-9.

El presente libro recoge las Actas de los tres días de estudio, del 8 al 10 de octubre de 2015, con el mismo título que la obra que ahora ve su publicación, organizados por la Rectoría del Gesù de Roma. El objetivo de estos días de reflexión fue una profundización en el concepto de "justificación" a partir de la teología bíblica y dogmática, unida a la experiencia vital que pretende vehicular la pedagogía de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. En este sentido, se es consciente del imaginario que, tradicionalmente y en ámbitos populares, fue desarrollándose en épocas pasadas, dando lugar a una espiritualidad de reparación y de corte satisfaccionista que menoscababa la riqueza de la imagen del Dios de Jesús. Ahora, uniendo la riqueza de la mística de los Ejercicios con la sensibilidad teológica actual se ha pretendido profundizar en las imágenes de Dios como Padre y Salvador.

En este volumen se recogen las intervenciones de los ponentes convocados, además de una entrevista al papa emérito Benedicto XVI sobre la cuestión de la justificación por la fe. Las intervenciones son las siguientes: 1ª. Justificación del pecador e imágenes de Dios, por Roberto Del Riccio; 2ª. La justificación en el Antiguo Testamento. Una primera orientación a partir del libro de Jeremías, tenida por Salvatore Maurizio Sessa MDM; 3ª. La justificación del pecador según Pablo, por Romano Penna; 4ª. El Cur Deus homo de San Anselmo. La doctrina de la justificación, por Nicola Albanesi CM; 5ª. Aspectos antropológicos de la

experiencia de Dios: entre el miedo y la confianza, por Giovanni Cucci SI y 6ª. La imagen de Dios salvador en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, por Anton Witwer SI.

Serafín Béjar

LLULL, R., *Félix o Libro de Maravillas,* Biblioteca de Autores Cristianos-Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 2016, LXXXVI+566 p. ISBN: 978-84-220-1898-8 / 978-84-362-6471-5.

Esta traducción ha sido llevada a cabo por un grupo, de nombre *Félix,* que es como se llama el protagonista de esta obra de Ramón Llull. Era una de las obras que tenían comprometidas y que ve la luz ahora en esta publicación. Han procurado que el texto sea sobre todo legible y ello ha hecho que las notas a pie de página sean de naturaleza diversa; pueden aludir a la comparación de manuscritos, ediciones, o fuentes; pueden tener un carácter lingüístico o facilitar simplemente la comprensión del texto. En las notas se remite así mismo a bibliografía fundamental luliana y a algunas otras obras generales que no están incluidas en la selección bibliográfica que acompaña al texto. También hay que tener en cuenta que los traductores han procurado mantener vocablos de cuño peculiarmente luliano, como *eternificable, memorativa,* y otros de este género. Los traductores son fieles a la procedencia luliana de tales vocablos porque desean poner de relieve que Ramón Llull, además de un gran pensador, por cierto muy original, es también un gran creador de lenguaje. Se hace alusión también a una traducción medieval, del siglo XV, del propio texto, que es muy fiel al original y añade al final algunas glosas religiosas. En 1981 apareció otra traducción de alto nivel literario, hecha con un criterio bastante diferente de la que se presenta en estas páginas. Existe también una edición crítica del original catalán, de 2014, que servirá de referencia obligada para cualquier otra traducción que se quiera acometer en el futuro. Este libro se difundió de manera realmente precoz en el marco europeo de las lenguas romances, constituyendo un ejemplo peculiar de difusión plurilingüista en el contexto medieval. Al texto propiamente dicho preceden unas páginas de Miquel Batllori sobre Ramón Llull, además de una cronología que resume el complejo recorrido de su vida, aunque sin pretender con ello ofrecer una semblanza suya suficientemente amplia. Jordi Gayà aborda todo lo relativo al pensamiento y al arte a continuación de la cronología. Todo ello se completa con una bibliografía a cargo de Josep Antonio Isern y Josep Enric Rubio. Como las obras principales se citan abreviadas, el compendio de siglas y abreviaturas, que precede al texto, es de gran utilidad para el lector. Con esta edición se puede volver a comprobar que Ramón Llull observó que el fervor misionero no era algo generalizado en la Cristiandad. Creía que esto se debía a la perversión moral que dominaba en el conjunto de la sociedad. Por eso su libro intenta contrarrestar un estado deplorable de la comunidad cristiana, que puede tener una gran utilidad inspiradora para los tiempos que hoy corren.

Trinidad Parra

MASSMANN, N., *La muerte de Cristo como sacrificio de expiación. Síntesis bíblica y debate teológico contemporáneo,* Peter Lang, New York 2016, 370 pp. ISBN: 978-3-631-67344-7.

El autor de esta obra es Doctor en Teología por la Pontificia Universidad de la Santa Cruz de Roma y actualmente se dedica a la pastoral universitaria en la ciudad alemana de Colonia.

El tema de la soteriología, reconoce el propio autor, es uno de los más difíciles de explicar, al mismo tiempo que la cruz de Cristo ha quedado, en el imaginario colectivo, como la expresión simbólica máxima del misterio del cristianismo. De ahí que se haga necesario no cejar en el empeño por penetrar en su significación última.

Massmann subraya cómo el recorrido por la cuestión soteriológica ha tenido dos momentos fundamentales. Un primer momento, donde el movimiento soteriológico era eminentemente descendente, de Dios al hombre como gratuidad absoluta, con categorías identificadoras tales como divinización, liberación o reconciliación. Sin embargo, en el Medievo se da una cierta inversión que pone en primer plano el protagonismo del movimiento descendente, del hombre a Dios como mérito, acentuando categorías como sacrificio, satisfacción o expiación.

Concretamente, Massmann se plantea el estudio de las categorías más cultuales, atendiendo especialmente a las de sacrificio y expiación, siendo consciente de que han sufrido ciertas deformaciones que han sido muy fuertemente contestadas en el contexto moderno e ilustrado.

La obra cuenta con dos partes claramente diferenciadas. La primera de ellas realiza un estudio bíblico y exegético de dichas categorías, centrándose tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. La segunda parte hace un recorrido de carácter sistemático por el debate teológico contemporáneo sobre la problemática de la expiación. Entre los autores seleccionados para este estudio, encontramos los siguientes: N. Hoffmann, B. Sesboüè, H. Kessler, M. Bordoni, S. Finlan, J. Ratzinger, K.H. Menke, W. Kasper, O. González de Cardedal… entre otros.

Nos parece que este estudio es un servicio considerable al ámbito de la cristología, especialmente por el esfuerzo de síntesis del pensamiento de los autores señalados, a propósito de la muerte de Cristo como sacrificio de expiación.

Serafín Béjar

Mosetto, F., *Uno sguardo nuovo su Gesù. I misteri della vita di Cristo,* Elledici, Torino 2016, 406 p. ISBN: 978-88-01-05944-1.

La renovación de la cristología pasa en nuestros días por una recuperación de los misterios de la vida de Jesús. Este planteamiento está conociendo en las últimas décadas un subrayado nada desdeñable, y especialmente sugerente por las aportaciones teológicas que trae consigo. En efecto, la cristología contemporánea ha estado muy ocupada, desde el comienzo de la ilustración, con la temática que atañe al Jesús de la historia y al Cristo de la fe. Eso ha hecho que una exégesis, de marcado sesgo historicista, haya ocupado la práctica totalidad de la reflexión cristológica. Debido a esto, la cristología se ha resentido de una evidente desconexión de la liturgia, de la espiritualidad, de una lectura de la Biblia en el mismo espíritu en el que fue escrita y de la ineludible dimensión soteriológica del acontecimiento "Cristo".

El hecho de elaborar una reflexión cristológica desde la perspectiva de los "misterios" es una buena forma de superar estas deficiencias. En el Catecismo de

la Iglesia Católica, tal como hace notar el propio autor de esta obra, se recupera esta óptica y, aludiendo a la recitación misma del Credo, se nos habla del misterio de la encarnación y del misterio de la pasión y la pascua. El propio Catecismo nos dice que, la contemplación de estos misterios, aportan una triple significación teológica: 1º. La revelación del verdadero rostro de Dios, como Padre; 2º. La certeza de que el acontecimiento Cristo es redención y salvación para todo el género humano; 3º. Y la vida de Cristo como misterio de recapitulación de toda la creación en Él.

Por tanto, tenemos enmarcado así el recorrido teológico que nos propone este profesor de la Universidad Pontificia Salesiana, en la sección de Torino, conocido por sus numerosas publicaciones en el campo específico de estudios sobre el Nuevo Testamento. El libro de Mosetto se estructura en tres grandes partes, y veintisiete capítulos: I. el misterio del nacimiento y de la infancia de Jesús (del 1 al 6); II. los misterios de la vida pública de Jesús del 7 al 16); y III. el sufrimiento y la Gloria (del 17 al 27).

Los referentes remotos y más próximos a los que alude el autor son un testimonio elocuente de la recuperación de esta perspectiva en el desarrollo de la teología a lo largo del siglo XX. Concretamente, Mosetto alude como hito, a inicios del pasado siglo, a la conferencia espiritual del abad Columba Marmion, con el título Cristo en sus misterios. En referencia a autores más inmediatos, tenemos el subrayado de las aportaciones de A. Grillmeyer, R. Schulte, H.U. von Balthasar, R. Cantalamesa y, como no podía ser de otro modo, la obra en tres volúmenes del papa emérito Benedicto XVI, Jesús de Nazaret. El resultado de este esfuerzo de recuperación de los misterios de la vida de Jesús será una narrativa rica de contenido bíblico, sabor patrístico, referencias espirituales y densidad litúrgica.

Serafín Béjar Bacas

MOSHER, L. Y MARSHALL, D. (eds.), *The Community of the Believers. Christian and Muslim Perspectives,* Georgetown University Press, Washington D.C., 2015, 171 p. ISBN: 978-1-62616-196-2.

Estamos ante un nuevo volumen de la colección basada en el Seminario Building Bridges, que comenzó el Arzobispo de Canterbury allá por el año 2002. Esta iniciativa es una de las más fructíferas e interesantes en el contexto del diálogo islamo-cristiano. Si en un principio estaba a cargo de la Iglesia anglicana, actualmente es la universidad de Georgetown la que lo gestiona ocupándose también de la publicación de las actas de los seminarios en obras como la que nos ocupa ahora.

Este volumen en concreto, que hace el número doce en la colección, trata sobre la consideración de ambas religiones de la comunidad de los creyentes. Lo que para los cristianos es la Iglesia y para los musulmanes la umma. El libro trata este tema desde tres ángulos: La naturaleza y propósito de la comunidad, la unidad y desunión en la vida de la comunidad, y la continuidad y el cambio en la vida de la comunidad. El tema es ciertamente muy interesante y plantea preguntas importantes de fondo que no suelen salir en el estudio del diálogo islamo-cristiano. En

ese sentido, se agradece la perseverancia de los organizadores de estos seminarios pues a medida que se suceden ediciones de él se va profundizando más en los temas, más allá de las ideas superficiales más comunes.

Como en el resto de libros de la colección, la parte principal de la obra que nos ocupa la forman los textos de las ponencias tenidas durante el seminario. En este sentido para cada perspectiva se cuenta con una ponencia desde la perspectiva cristiana y otra desde la perspectiva musulmana.

Los ensayos principales del libro consisten en síntesis muy equilibradas de temas fundamentales de eclesiología y de las correspondientes del contexto islámico. Estas síntesis, sin añadir grandes aportaciones – lo que no sería su función – consiguen dar una imagen de conjunto de esa parte del conocimiento teológico. Esta forma de presentar los temas facilita el poder luego hacer la comparación con la correspondiente ponencia de la otra tradición. Quiero destacar como especialmente lúcidas el ensayo de Gavin D'acosta sobre la naturaleza y propósito de la Iglesia, así como el de Ahmet Alibasic sobre continuidad y cambio en la comunidad musulmana, que demuestra gran erudición y apertura.

Junto con estos ensayos, en cada sección hay también un estudio de los principales textos de la Escritura cristiana y del Corán sobre el tema tratado. Estos comentarios son interesantes y muy proporcionados a su función. Sin embargo, con frecuencia saben a poco en contraste con la enorme complejidad de los temas.

El libro termina, como en otros volúmenes de la colección, con unos apuntes sobre las conversaciones tenidas en grupos pequeños durante el seminario estudiando los textos presentados. Esta parte es propiamente la más interesante y creativa desde el punto de vista interreligioso. Si las ponencias con frecuencia no dejan de ser presentaciones paralelas de temas de cada tradición que no llegan a entrar en contacto, en estas conversaciones se da un verdadero enriquecimiento mutuo entre las tradiciones. En el caso de este libro, a pesar del esfuerzo de reflejar estas conversaciones, el texto que presenta se queda un poco corto, planteando muchas preguntas interesantes pero sin entrar en ninguna.

Al igual que en el caso de otros libros de la colección, nos encontramos aquí con una obra cuyo valor va más allá del contenido concreto de sus textos, que de hecho son interesantes. El valor de estas obras está más bien en ser el testimonio de un encuentro importante y significativo entre musulmanes y cristianos, un encuentro que, por su altura de miras y calidad, creo va determinando las relaciones entre estos. En este sentido las mayores aportaciones que realiza este texto son el identificar las preguntas de fondo que se suscitan en el encuentro islamo-cristiano así como en mostrar una metodología de diálogo en la práctica como inspiración para todos los que trabajan en este campo. Se echa en falta el encontrar propuestas de respuesta a esas preguntas, pero probablemente ese no es el papel de estos seminarios.

No podemos sino animar a continuar el trabajo de esta serie de seminarios por la aportación que supone al diálogo islamo-cristiano. Por otra parte, el gran número de preguntas ya suscitadas en sus diferentes ediciones tal vez esté pidiendo ya un trabajo a un nivel diferente, intentando replantear la teología de las religiones según las cuestiones que estos seminarios han ido planteando.

Gonzalo Villagrán Medina, SJ

RUCKS, H., *Messianische Juden. Geschichte und Theologie der Bewegung in Israel,* Neukirchener Theologie, Göttingen 2014, XIII+557 p. ISBN: 978-3-7887-2879-3.

Entre la gran cantidad de reflexiones teológicas llevadas a cabo después de Auschwitz, no siempre se han tenido en cuenta los grupos judíos que han confesado a Cristo como mesías y que sufrieron persecución y exterminio al igual que los compañeros de su pueblo que rechazaron su planteamiento mesiánico. Hasta 1936 hubo catorce alianzas hebreo-cristianas, a las que pertenecían hebreos que reconocían a Cristo como mesías pero que no veían razones para pertenecer a ninguna Iglesia cristiana concreta. Todas estas alianzas sucumbieron como víctimas del exterminio a que fueron sometidos los judíos por los nazis, incluso las que llegaron a establecerse en Alemania y en Polonia. El grupo más notable de estos hebreos en la actualidad lo constituyen los Judíos mesiánicos. La autora constata que el trato con ellos no ha sido fácil para las Iglesias cristianas alemanas, por el distanciamiento que mantienen hacia ellas a raíz del exterminio. Una cosa que los distingue entre los grupos hebreos es que, con frecuencia, se comportan como misioneros respecto a ellos, de manera bastante diferente a las Iglesias cristianas, que han interrumpido su acción misional con los judíos a raíz del exterminio. Lo malo es que todos los demás grupos judíos (ortodoxos, conservadores o reformadores) se niegan a aceptar a los Judíos mesiánicos como judíos auténticos. Se consideran incluso amenazados en su propia existencia por el hecho de existan Judíos mesiánicos. Hasta el punto de que algunos de los judíos consideran que la acción misionera de los Judíos mesiánicos equivale a prolongar entre ellos los efectos del exterminio pero por otros medios. No obstante, si la teología quiere dar voz a todos los que fueron víctimas del exterminio, deberá intentar que también los Judíos mesiánicos tengan la oportunidad de presentar su pensamiento teológico. Pensamiento teológico que habrá que presentar desde el propio punto de vista de los Judíos mesiánicos. Para esto hay que contar con su colaboración porque, como subraya muy bien la autora, no se puede hablar de los Judíos mesiánicos prescindiendo de lo que tenga que decir ese tipo de comunidades. Esto es lo que entiende la autora por teología tras Auschwitz, que dé voz a todos los grupos hebreos que fueron víctimas del holocausto. Se advierte al lector que la autora no es judía y que su libro está dirigido a un público no judío principalmente. Por eso se expresa el deseo de que sería muy valioso que los posibles lectores de entre los Judíos mesiánicos aportaran sus sugerencias, para evitar el peligro evidente de que una autora cristiana no sea capaz siempre de reflejar su mentalidad con precisión. Se expresa la esperanza de que puedan seguir llevándose a cabo contactos con los grupos de Judíos mesiánicos existentes, de modo que puedan desarrollar y expresar cada vez mejor la teología que los anima. El libro tiene por sí mismo un gran interés, con el añadido de que este interés subirá de punto para el lector que ignore que existe este tipo de comunidades de judíos que reconocen a Cristo como mesías pero que no sienten el impulso de convertirse en cristianos.

Antonio Navas

SCHULTE, T., *Ohne Gott mit Gott*, Regensburg,Verlag Friedrich Pustet, 2014, 416 p. ISBN: 978-3-7917-2569-7.

El subtítulo del estudio, "Hermenéutica de la fe con Dietrich Bonhoeffer" clarifica el título, "Sin Dios, con Dios". La secularización moderna, y especialmente la presión de la teodicea irresuelta, ha hecho que el planteamiento de Bohoeffer acerca de vivir ‚como si Dios no existiera', haya cobrado un nuevo significado. Primeramente, Schulte sintetiza su teología, especialmente su antropología, luego la cristología y la doctrina sobre Dios y su revelación. La fe y la autonomía del mundo, de la sociedad y del individuo no se contradicen.

Desde ahí, segunda parte, se analiza la religión con una perspectiva que asume la crítica ilustrada, y que hace de la necesidad de salvación el punto de partida de la cristología. En este espacio se clarifican algunas de las aportaciones de Bonhoeffer, su teología de la gracia, la justificación y la ética, y su relación con la antropología, que resalta la autonomía y la libertad del hombre. A la revelación divina corresponde el seguimiento de Cristo y una conducta responsable en la historia, que ilumina la ambigüedad humana, el significado antropológico del pecado y la concepción eclesiológica del seguimiento de Cristo, la ‚Sanctorum Communio'. Finalmente, se vuelve a la doctrina sobre Dios desde una concepción relacional, en la que la divinidad se revela como un tú, y en la que se analiza la experiencia humana de falta de fundamentación. La diferencia entre Dios y el hombre, se constituye en la clave del análisis de la antropología y de la historia. A partir de ahí, se procede a una revisión de los predicados tradicionales divinos, especialmente de la omnipotencia.

La tercera parte es la más densa y la que mejor recoge el contenido del planteamiento acerca de relacionarse con Dios en una cultura que ha prescindido de él. Se reflexiona sobre el significado actual de la salvación, la concepción trinitaria y el rechazo de un dios apático. Desde el contexto de una sociedad autónoma, se plantea la pregunta por Dios y por su relación permanente con el mundo. Un índice bibliográfico completa el estudio. Este trabajo de investigación caracteriza a Bonhoeffer por la síntesis entre fe y autonomía, que exige una mayoría de edad antropológica y la aceptación de una concepción secular y científica del mundo, sin partir de la hipótesis metafísica de Dios. La relación de libertad con el otro es la cara antropológica de la experiencia humana de infundamentación y de saberse dependiente. En este marco se desarrolla la relación con Cristo, cuya cruz es la clave de la aceptación de la presencia cambiante de Dios en la historia. Dios y el hombre sufriente son las claves para la teología del seguimiento y para asumir la no referencia a Dios del mundo moderno. Queda pendiente la cuestión de si este horizonte de comprensión es capaz de ofrecer un sentido para la vida con la no referencia mundana a lo divino. También, si la antropología que se ofrece encaja bien con las preguntas irresueltas de la teodicea, que han sido una de las causas de la crisis de Dios en la sociedad moderna.

Juan A. Estrada

Steeves, N., *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale,* Cerf, Paris, 2016, 454 p. ISBN: 978-2-204-10774-7.

El libro que nos ocupa es la tesis doctoral en teología fundamental del autor, actualmente profesor en la Universidad Gregoriana. El objetivo de la obra es presentar una propuesta para integrar la imaginación en la ela-

boración de la teología fundamental. A pesar de que tradicionalmente se ha mirado con desconfianza el papel de la imaginación, en los últimos años ha habido varios teólogos que han querido tomarla como base de su teología (W. Lynch, D. Tracy, J. Mackey, P. Avis…) El autor tiene razón en que estos intentos – muy prometedores – estaban demandando una reflexión más sistemática sobre el tema.

Steeves presenta en esta obra un acercamiento muy exhaustivo y sólido al problema, el origen de la obra en su tesis doctoral probablemente es una razón de esta exhaustividad. En una primera parte repasa el papel de la imaginación en la filosofía y en la Escritura, en particular en el Apocalipsis y las parábolas. En una segunda parte, Steeves presenta su modelo sistemático de incorporación de la imaginación en teología, para ello estudia las relaciones de ésta con la revelación y con la fe. En la tercera parte el autor verifica su modelo a través de su aplicación en tres loci theologici: espiritualidad, liturgia y ética.

De su repaso filosófico, Steeves va tomando intuiciones y luces de los diferentes autores con vistas a luego elaborar su teología fundamental. El autor hace un repaso bastante exhaustivo a la filosofía de la mano sobre todo del filósofo irlandés R. Kearney, discípulo de Ricoeur. De ese repaso queda claro que el autor quiere superar tanto el rechazo cartesiano a la imaginación como la exaltación romántica. Entre las inspiraciones del autor se encuentran defensores de la imaginación como Ricoeur, Kristeva o Lyotard.

En su repaso de la Escritura, Steeves quiere ir más allá de la exégesis histórico-crítica y descubrir las posibilidades que la imaginación puede abrir al acercamiento a la Biblia. En primer lugar se acerca al género literario apocalíptico, con su multiplicación de imágenes. El autor muestra como a través de dichas imágenes, siempre que no se quieran tomar de manera literal, el autor bíblico quiere golpear la imaginación del lector para renovar su culto y su práctica ética. Estudia también el género de las parábolas evangélicas donde el uso de la imaginación es más sobrio. Aunque en este género la presencia de imágenes es menor, sin embargo las que están tienen un gran dinamismo y una honda inspiración. Por todo ello el autor muestra la presencia de la imaginación en la Escritura, tanto en su redacción como en su recepción por el lector.

Este repaso a la Escritura lleva al autor a presentar su modelo de teología fundamental basado en la imaginación, preguntándose así por el lugar de la imaginación en la revelación cristiana y en el acto de fe. En cuanto a la revelación, Steeves muestra como la revelación cristiana debe tocar la imaginación del creyente. Sin embargo esto no tiene que conducir a la pura fantasía, pues la imaginación que brota de la revelación debe orientar hacia Cristo lo que purifica las imágenes que nos puedan surgir. A continuación el autor estudia la relación entre imaginación y fe que él describe como analógica aplicando a ella la fórmula de Calcedonia "sin confusión ni separación". No se pueden confundir imaginación y fe, pero a la vez hay que reconocer una relación intrínseca y dialéctica entre ambas que se complementan mutuamente.

Finalmente, el autor verifica su modelo mostrando sus aplicaciones en el campo de la espiritualidad, de la liturgia y de la ética. En espiritualidad la imaginación debe tener su lugar en la oración y la contemplación, a la vez que ha de ser confrontada por la experiencia de Cristo. En el caso de la liturgia, la ima-

ginación permite desarrollar las intuiciones experimentadas en los sacramentos pero ha de respetar que nuestra fe es una fe corporeizada en la eucaristía. Finalmente, en el campo ético el autor es muy positivo subrayando las consecuencias éticas de imaginar la fe, y destacando las posibilidades de la imaginación que brota de la eucaristía como imaginación alternativa a la posmoderna para pensar la sociedad.

En definitiva se trata de una obra de gran calidad intelectual y bastante novedosa. Ciertamente supone una aportación a la teología, pues no se ha reflexionado históricamente lo suficiente sobre el papel de la imaginación en ella. Es especialmente valioso el modelo de relación imaginación-revelación e imaginación-fe, que permite desarrollar una metodología teológica concreta. Las aplicaciones de este modelo en espiritualidad, liturgia y ética a veces son demasiado optimistas y no tienen en cuenta todas las objeciones posibles. En cualquier caso la obra demuestra el rigor intelectual y profundidad del autor así como su creatividad, su imaginación, a la hora de hacer teología. El autor habla que su libro quiere sólo abrir una conversación sobre el tema, probablemente ha hecho más que eso y establece unas buenas bases para elaborar una teología fundamental desde la imaginación.

Gonzalo Villagrán Medina, SJ

Vian, G. Mª, *Pablo VI. Un hombre como vosotros. Textos escogidos (1914-1978),* Ediciones Cristiandad, Madrid 2016, 262 p. ISBN: 978-84-7057-628-7.

Pablo VI quedó enmarcado por dos pontificados de gran originalidad, los de Juan XXIII y Juan Pablo II, que relegaron su figura a una especie de penumbra histórica de la que parece empezar a salir. Pablo VI pertenece al rango de los papas pensadores, reflexivos, preocupados por comprender y acercarse a ese mundo que parece empeñado en apartarse progresivamente de Dios, al menos en algunas de las zonas más desarrolladas del planeta. Por ello, su pensamiento, que se desarrolla a lo largo de más de sesenta años, muestra una coherencia, incluso una calidad estilística, que transparentan a un cristiano de fe verdaderamente profunda y cuya sinceridad interior fluye por todos los poros de su persona. Fue una persona profundamente implicada en el intento de dialogar con lo que restaba de humanidad durante el tiempo en que vivió. En su visita a la Sede de las Naciones Unidas en Nueva York vio realizado su deseo de poder cumplir el encargo de Jesús de anunciar la Buena Nueva a todas las naciones. En las palabras que pronunció allí Pablo VI se retrató de cuerpo entero: sucesor del apóstol Pedro, alguien que alarga su mano hacia el otro como podría haberlo hecho el propio apóstol. Este amor hacia el mundo, con la mano alargada y el espíritu abierto, fue testimoniado por el cardenal Ratzinger en la homilía que pronunció en Munich en la Eucaristía que celebró por el papa que acababa de morir. En los textos que se publican aquí se descubre cómo Montini fue una persona que estuvo toda su vida reflexionando sobre sí mismo, lo que lo llevó a dejar numerosos escritos: apuntes personales, cartas, artículos, discursos. Con el añadido de que los textos de su pontificado fueron redactados en buena parte por él mismo. Su labor en el concilio Vaticano II, ya como papa, no siempre comprendida por todos, consiguió llevar adelante los trabajos de

la asamblea, a veces con flexibilidad, a veces con intervenciones personales en aras de su responsabilidad, de manera que evitó fracturas serias en el seno de la Iglesia e hizo posible que la reforma conciliar pudiera empezar a abrirse paso en la Iglesia Católica. Incluso en el ámbito de la colegialidad episcopal dio los primeros pasos, ciertamente incompletos, pero prometedores y que, si no han progresado más ha sido porque sus inmediatos sucesores no mostraron la misma sensibilidad que él en este terreno. El autor de este volumen aspira a introducir al lector en la interioridad de Pablo VI, así como en las vicisitudes externas que le afectaron como hombre y como cristiano. Y es de justicia afirmar que lo consigue con gran acierto.

Antonio Navas

WEBER, M., *Christusbild. Grundfrafen einer Christologíe im Horizont des Iconic Turn in Auseinandersetzung mit der Christologie Hans Urs von Balthasars,* Berlín, LIT, 2016, 428 p. ISBN: 978-3-643-13230-7.

"La imagen de Cristo. Preguntas fundamentales de una cristología en el horizonte del giro icónico en confrontación con la cristología de Hans Urs von Balthasar" es el título de esta investigación. Analizar la cristología, concretamente la encarnación y las dos naturalezas de Cristo, desde la perspectiva del giro icónico, en su doble perspectiva teológica y filosófica, es el objeto de este estudio. Desde un análisis de lo que es un retrato o imagen (Bild), se abordan temáticas fundamentales, tanto de la filosofía como de la historia del arte: la diferencia ontológica, la relación entre la imagen y lo que representa, la teoría del conocimiento, el ser y la representación. El estudio se estructura con una amplia parte centrada en la fenomenología de la carne de Merleau Ponty: el problema del conocimiento y de la constitución de sentido, desde una filosofía reflexiva que da prioridad a la evidencia estética en sí misma, anterior a cualquier conceptualización. Se plantea el problema de la alteridad y de su ausencia mediada por una representación. Las imágenes posibilitan la representación visible de lo invisible. Esto se aplica a la cristología, y a la doble dimensión de la humanidad y divinidad de Cristo.

A esta fenomenología se le contrapone la de Marion, con su concepción del don, del fenómeno saturado, de la referencia a Dios más allá del ser y de la inspiración platónica del bien, más allá de la esencia, como punto de partida para analizar la relación entre Dios y el mundo, vistos desde Platón y Aristóteles. El eidos platónico y la dialéctica del logos, que hace del paradigma de la belleza el núcleo de la representación, permite aproximarse a los misterios de la vida de Cristo desde la divinidad que irradia. Esta reflexión se complementa con el análisis y la crítica de la analogía del ser en sus distintas versiones.

Finalmente se estudia la Cristología estética de von Balthasar como respuesta teológica a esta doble fenomenología y hermenéutica filosóficas de la representación. La versión teológica de los trascendentales del ser, posibilitan presentar a Cristo como "la analogía entis concreta", siendo la misión de Cristo el punto de partida para una cristología icónica, cuyas dimensiones fundamentales son el señorío, la teodramática y la lógica teológica. En Jesucristo se incardina la imagen original de Dios y su representación, el ser y la representación de la divinidad.

De ahí la conveniencia del retrato y la imagen como mediaciones básicas para la cristología. El estudio, muy denso y que exige un amplio conocimiento filosófico y teológico, se completa con un índice de bibliografía y de las fuentes utilizadas, en su mayoría de procedencia alemana.

Juan A. Estrada

Whelan, G. (Ed.), *Lonergan's Anthropology revisited*, Gregorian Biblical Press, Roma 2015, 536 p. ISBN: 978-88-7839-320-2.

Los cincuenta años de aniversario del Concilio Vaticano II ofrecieron la ocasión de analizar la antropología de Lonergan y su actividad como profesor de la Universidad Gregoriana de Roma en esa época en un congreso internacional tenido en 2013. El presente volumen recoge las aportaciones de los distintos autores. La primera parte se centra en "La antropología y metodología de Lonergan", con exposiciones magistrales de distintos autores (Lawrence, M. Lamb, R. Finamore, A. Beards, M. Pampalony, J. Wilkins, N. Ormedord, Ph. Renczes, M. P. Gallagher, J. Ogbonnaya) y diferentes respuestas, que analizan su hermenéutica de la autenticidad, el sujeto y la conciencia, el método empírico generalizado, el camino de Calcedonia, la cristología y el ecumenismo, la distinción entre infra y supraestructura y su terapia para abordar diversas culturas. Esta parte primera es la más importante del volumen y la que generó una mayor discusión, dada la importancia de los conferenciantes, especialistas en Lonergan.

La parte segunda recoge tres paneles de discusión, que buscan aplicar la metodología de Lonergan. El primero se centra en el diálogo interrreligioso y ecuménico, el segundo en el método de la ciencia social y el tercero en el etos universal. La diversidad de autores y perspectivas muestra la universalidad del pensamiento de Lonergan, con aplicaciones a la situación religiosa en Corea (Chae Joung Kim), la macroeconomía y su aplicación al País Vasco (P. Hoyt-O'Connor), o su influencia en la Universidad (A. Kelly, R. Liddy, F. Galán, P. Van Geest). También la parte tercera se centra en su metodología y otras areas de aplicación como la recuperación de la tradición teológica de la patrística griega (H.A.N. Mooney), de los primeros siglos del cristianismo (P. Giustiniani), de la mística (J.B. Anderson) y de la santidad como modelo de la autenticidad de la gracia (R. Pinto). Una segunda sección se centra en la tradición cultural, con referencias a la pastoral (J.F. Collins), la ecología (C. Vanin), el derecho canónico (P. Gherri) y el desarrollo humano (F. Imoda), entre otras aportaciones. Una tercera sección final, El método general empírico y la sociedad, completa el estudio con análisis sobre la guerra y la paz, economía y cultura, el historicismo, la justicia social, la educación profesional y universitaria, y la salud pública. La gran diversidad de temáticas y de autores muestra la fecundidad del planteamiento de Lonergan, pero también la dispersión y heterogeneidad de enfoques que hacen difícil una comprensión sistemática del núcleo de su pensamiento. Una conclusión final, que reflexiona sobre su antropología a la luz de los planteamientos del papa Francisco, un índice temático y varios apéndices sobre los autores del libro, el programa de la conferencia y las obras de Lonergan citadas completan el volumen. Quizás la carencia mayor del estudio es una revisión crítica del sistema de Lonergan, en relación

con el desarrollo filosófico, especialmente epistemológico y ontológico, de los últimos cincuenca años.

Juan A. Estrada

WOJTAL, T., *Como Cristo sposo della Chiesa. Aspetti dogmatici del celibato sacerdotale*, Edizioni Cantagalli, Siena 2015, 408 p. ISBN: 978-88-6879-143-8.

Creo que es de justicia observar, ante todo, que el título de este estudio no es totalmente adecuado. Porque se trata de los aspectos dogmáticos del celibato sacerdotal, sin precisar que se trata del celibato tal como sigue vigente para los ministros ordenados de rito latino en la Iglesia Católica Romana. El autor advierte de que son pocos los estudios sistemáticos que contemplen los aspectos teológicos centrales del celibato, y se ciñe a tales aspectos teológicos, con la idea clara de no entrar en la polémica de los partidarios o adversarios del celibato sacerdotal. Se inspira para ello preferentemente en los documentos surgidos en los años siguientes a la celebración del concilio Vaticano II. El tema lo centra atendiendo a la identificación de los presbíteros con Cristo Esposo de la Iglesia, con lo que cree poder mostrar los múltiples matices del celibato eclesiástico. El trabajo está organizado en cinco partes. En la primera se presentan los grandes pilares del Magisterio Eclesiástico reciente. La segunda está dedicada a un breve estudio bíblico. En la tercera parte se incluye el estado de la cuestión actual en los estudios históricos sobre el tema, dada la importancia que le concede el autor tanto para la reflexión actual como para la futura. En la cuarta parte se recogen los testimonios de algunos teólogos, con la incorporación de las discusiones sobre el tema, que se dieron tras el concilio Vaticano II. En la quinta parte se recogen los argumentos principales de índole teológica, que llevaron a la Iglesia Latina a optar por el celibato para sus ministros ordinarios, con especial atención a los fundamentos de tal opción, así como a la finalidad que persigue con tal elección. El autor considera que su trabajo puede ser especialmente útil para los candidatos al sacerdocio ministerial, de modo que contribuya a una buena formación suya en este tema, de modo que los ayude a conocer, apreciar, amar y vivir el celibato de acuerdo con su verdadera naturaleza y sus verdaderas finalidades, por tanto de acuerdo con sus motivaciones evangélicas, espirituales y pastorales. Todo el trabajo quiere ser una aportación complementaria a la exhortación apostólica Pastores dabo vobis, dado que el sínodo del que nació este documento pidió que el celibato fuera presentado y explicado en su plena riqueza bíblica, teológica y espiritual, como don precioso dado por Dios a su Iglesia y como signo del reino que no es de este mundo, signo del amor indiviso del sacerdote hacia Dios y el pueblo de Dios, de manera que el celibato sea considerado como un enriquecimiento positivo del sacerdocio. Ambas citas son de la exhortación apostólica Pastores dabo vobis. Tomasz Wojtal es consciente de que presentar solamente los aspectos teológicos del celibato no es suficiente para aceptarlo y vivirlo. Cree que cada seminarista debe preguntarse qué es el celibato, por qué se le pide que lo acepte y cómo debe ser vivido. Para esto habrá que añadir a este estudio otros de otro tipo pero que podrán ayudarse de los fundamentos teológicos que aquí se establecen. No parece que el autor haya tenido en cuenta la sensibilidad de los ritos orientales católicos en el sentido de que afirma que, sin el celibato, el sacerdocio carecería de plenitud en cuanto a su valor y a su eficacia apostólica. Por

ello se advierte en él la sensibilidad que le hace pensar que es mejor el celibato que el matrimonio para los ministros ordenados, con lo que muestra que aborda el tema en términos de excelencia en el ministerio, en lugar de hacerlo en términos de vocación en el ministerio. Con todo, a pesar del mayor aprecio del celibato que muestra el autor, frente al matrimonio, su estudio contiene el fruto de una investigación seria y amplia, eso sí, con una cierta tendencia a no ver en la elección-obligación celibataria más que ventajas respecto a la elección matrimonial.

Miguel Gutiérrez

4. Liturgia

Trapani, V., *Lo Spirito Santo e il Memoriale. Epiclesi e anamnesi delle anafore di Oriente ed Occidente,* Edizioni Liturgiche, Roma 2015, 462 p. ISBN: 978-88-7367-198-5.

En la presentación se nos recuerda que existen cuatro términos litúrgicos, que responden a contenidos esenciales de las Plegarias Eucarísticas: memores… offerimus y réspice… concede. Se subraya el hecho de que las celebraciones eucarísticas no son de la misma índole que las devociones privadas, que no pasan de ser un mero recuerdo de salvación enriquecido por una bendición, mientras que las celebraciones eucarísticas convierten cada una de ellas en un continuo hodie de salvación. Los momentos fundamentales de la historia de la salvación se encuentran presentes en ellas, sobre todo la pasión, muerte y resurrección de Cristo, así como el don del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo. La asamblea se dirige a Dios para que mire con benevolencia la ofrenda de la Iglesia con vistas a que le sea concedido lo que pide. Tanbién se presenta dicha asamblea como un solo Cuerpo en el Espíritu, que desea ser una ofrenda viva para alabanza de la gloria del Padre. Por esta razón la invocación del Espíritu es condición esencial para que se actualice plenamente la realidad que se vive en el Memorial. La epíclesis resulta fundamental a la hora de captar las implicaciones y las consecuencias que deben tenerse en cuenta en orden a la celebración y a la vida de Cristo. Por su parte la anamnesis, como concepto bíblico-teológico, constituye la clave interpretativa de toda la liturgia cristiana. De manera que viene a ser la categoría teológica privilegiada que capacita para leer e interpretar la realidad celebrativa de la Iglesia, desde sus orígenes hasta nuestros días, siguiendo todo cuanto marca la tradición bíblica de la Antigua y de la Nueva Alianzas. En todo este estudio la autora ha tenido en cuenta todo tipo de anáforas eucarísticas, tanto de Oriente como de Occidente. Tras una introducción en que se levanta acta de la difícil relación entre teología y liturgia en el siglo XX y se dan pistas de investigación para comprender la Iglesia, siguiendo el tema del Espíritu Santo en la liturgia, se comienza por sentar cómo se halla el estado de la cuestión de los estudios sobre las plegarias eucarísticas. A continuación se ponen las bases para comprender el papel, tanto de la anamnesis, como de la epiclesis. Un capítulo está dedicado a la anamnesis y la epiclesis en las plegarias eucarísticas de los siglos III al V. En otro se nos describe su importante papel en las plegarias eucarísticas de la liturgia romana. Otro capítulo describe su importancia en las plegarias eucarísticas orientales en lengua griega. Se completa

este análisis con la anamnesis y la epiclesis en las plegarias eucarísticas orientales en lengua siríaca. Las últimas cuestiones que se desarrollan en este estudio son, entre otras, preguntarse por el hecho de si existe equivalencia semántica o más bien complementariedad. También se tienen en cuenta las múltiples facetas teológicas de la anamnesis, así como los dinamismos teológicos propios de la epiclesis. El volumen se completa con un apéndice que contiene formularios anamnéticos de las anáforas examinadas, tanto en lengua original como en traducción paralela. En este volumen resaltan en modo particular las peculiaridades teológicas, filológicas y estructurales propias de cada área litúrgica y cultural. Con este estudio se pone de relieve la íntima conexión existente entre fe creída y fe celebrada, que tanto interés tuvo en resucitar el Concilio Vaticano II.

Miguel Gutiérrez

TUMBA, N., *Petit dictionnaire de liturgie et de théologie sacramentaire*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2016, 173 p. ISBN: 978-3-631-66915-0.

Este diccionario tiene vocación de instrumento de trabajo por una parte y de vademécum por otra, para todos los estudiantes de la liturgia y la teología de los sacramentos, así como para los profesores que imparten dichas materias, los agentes pastorales y cualquiera otra persona que desee profundizar y enriquecer sus conocimientos en este campo. El hecho de que las celebraciones católicas cuenten con oraciones y celebraciones llenas de signos, símbolos, colores, imágenes, palabras o ritos, no significa que siempre sean transparentes en cuanto a su contenido, ya que en muchas ocasiones el verdadero sentido de todo ello está obnubilado a los ojos de quienes los utilizan. El autor parte del hecho de que muchos fieles están afectados negativamente por una desviación o una ignorancia trágicas, sin olvidar la posibilidad de una percepción de tipo mágico, capaz de producir una confusión caótica o cabalística a la hora de percibir el significado profundo de lo que celebran. Las más de 600 entradas que integran este diccionario arrastran consigo palabras, conceptos y expresiones que vienen acompañadas por sus etimologías, así como con matices histórico-teológicos, con lo que el lector es ayudado a situar cada voz en su contexto adecuado, facilitando así la continuidad espiritual litúrgica con la tradición de la Iglesia Católica. El volumen viene completado con una bibliografía selecta y un índice de las voces que pueden encontrarse en el diccionario, lo que facilita grandemente su consulta ocasional.

Ignacio Jiménez

5. Moral. Pastoral

AZURMENDI AYERBE, F., *Oración y experiencia de Dios. Pedagogía Teresiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 210 p. ISBN: 978-84-330-2787-0.

Como afirma el propio autor en la introducción este libro aborda la cuestión de la búsqueda de la experiencia del encuentro personal con el Misterio de Dios.

Pretende contribuir con ello a que se remedie la sequía que afecta a la sociedad contemporánea en muchos aspectos en cuanto a la experiencia religiosa. También quiere ayudar con estas páginas a los que, siendo creyentes, encuentran difícil y complejo vivir una experiencia espiritual honda en el clima sociocultural en el que se vive actualmente. Parte por tanto de la premisa que afirma que también hoy es posible vivir la experiencia del encuentro personal con el misterio de Dios, precisamente en el seno de las características socioculturales que imperan hoy. No intenta el camino especulativo sino que busca presentar el tema de Dios desde un punto de vista experiencial y pastoral. Para ayudar a que el sujeto contemporáneo siga teniendo acceso real al trato con Dios analiza en primer lugar el momento actual de la cultura, con sus características socioculturales, especialmente las que afectan a la experiencia de Dios. A continuación se centra en la descripción de lo que es la experiencia para completar su itinerario mostrando concretamente qué es la experiencia de Dios, tal y como la entiende el autor. Por supuesto que la puerta de entrada al contacto con Dios es lo que se conoce como oración. Como maestra incomparable en este camino toma a santa Teresa de Jesús, para recoger las enseñanzas útiles que se deducen de su experiencia espiritual. Con ello no hace más que continuar con la pretensión que tuvo santa Teresa de Jesús, que consistió en escribir lo que le pasaba a ella para que otros y otras pudieran tomar como punto de apoyo esa experiencia en la propia relación con Dios. De entre sus obras escoge como referente especial el libro de Las Moradas, debido a la convicción que tiene el autor de que las enseñanzas de la santa son válidas para el hombre y la mujer de hoy, como puede percibirse en la cercanía con que se siguen percibiendo sus escritos cuando se tiene acceso a ellos. Los principios pedagógicos del libro, que aprovecha el autor, están incluidos en sus descripciones, imágenes, observaciones, avisos, consejos, criterios de verdad o principios por los que se rigió. Es especialmente útil todo lo que aporta Teresa en sus obras, porque nunca se expresa teóricamente sino que siempre habla de algo que ha experimentado ella misma. De la mano de ella es como se puede llegar a ser una persona espiritual de veras, tal como ella aspiró siempre a ser. El único camino que permite al creyente conectar con Dios es una religión personalizada que tenga la posibilidad de sobrevivir. Las conclusiones a las que llega el autor, él mismo advierte que deberán ser desarrolladas por cada uno en su propio ambiente. Los destinatarios del libro no son solamente los creyentes y menos aún los católicos, sino cualquier hombre o mujer que se interese por la experiencia espiritual. Respecto a las personas que acuden a los templos, se pregunta si todas esas personas habrán tenido una experiencia espiritual, ya que no es lo mismo una cosa que la otra. Todo el legado de santa Teresa en Las Moradas lo aprovecha aquí el autor de manera que pueda aplicarse al pluralismo existente hoy en situaciones personales, pensamientos, actitudes, religiones y en todos los órdenes de la vida. Es la oferta que presenta a quienes desean experimentar a Dios de primera mano, tal como lo vivió la santa. Es posible que la intención pedagógica del autor lo lleve a exponer su propósito en modo demasiado esquemático pero solamente un intento tan valioso como éste, de aprovechar toda la sabiduría espiritual de santa Teresa, proporciona un valor fuera de lo normal a estas páginas.

Antonio Navas

BENEDICTO XVI, *Caminar con el Resucitado. Homilías de un pontificado (2005-2013)*, Pablo Blanco (ed.), Ediciones Cristiandad, Madrid 2016, 270 p. ISBN: 978-84-7057-627-0.

Pablo Blanco ha preparado este volumen, convencido de que las homilías de Benedicto XVI son un modelo para la Iglesia, para predicadores en toda la Iglesia. En estas homilías se levanta acta del paso de Jesús en cada celebración del Año Litúrgico, mostrando en ellas quién es Él y lo que hace hoy, de acuerdo con las Escrituras. El propio Benedicto XVI decía que las preparaba al estilo de los viejos párrocos, que empezaban a pensar en ellas desde el lunes, para irlas rumiando y preparando a lo largo de toda la semana. En estas homilías se narra la aventura de Dios en la historia del mundo. El papa siempre las ha considerado una actualización del mensaje bíblico, de manera que la Palabra de Dios se haga presente y actúe en la vida de los fieles. Entre las metas que se proponen estas homilías merece la pena citar: la comprensión del misterio que se celebra, la invitación a la misión, animar a la profesión de la fe, unir en la oración universal y preparar para la liturgia eucarística. El papa insiste en que las homilías deben tener por principal objetivo, mostrar a Cristo, huyendo de formulaciones genéricas y abstractas que distraigan del mensaje evangélico o conviertan al predicador en protagonista fuera de lugar. En las homilías se trata de retomar el diálogo que el Señor tiene entablado perennemente con su pueblo. En ellas debería entreverse el cielo en la tierra y lo eterno en lo temporal. La vida del papa estuvo impregnada litúrgicamente desde su infancia y es algo que se percibe en todas sus homilías como parte del corazón de las mismas. En este sentido, cuando afirma que el año litúrgico es un gran camino de fe, aparte el acierto de esta aseveración, muestra una sensibilidad muy cercana al oriente cristiano, que bebe gran parte de su teología precisamente de las celebraciones litúrgicas, preservadas a lo largo de los siglos. Los textos que se presentan constituyen una selección que comprende un recorrido completo por el Año Litúrgico (Adviento, Navidad, Cuaresma Pascua), a los que se añaden los correspondientes a las homilías de algunas fiestas especiales (Santísima Trinidad, Corpus Christi, Sagrado Corazón, santos apóstoles Pedo y Pablo, Asunción de María, Inmaculada Concepción, festividad de Todos los Santos y Cristo Rey. Toda la selección está hecha bajo el signo de la sobriedad y la calidad, lo que hace el volumen todavía más valioso.

Ignacio Jiménez

CARLOTTI, P. *Teologia della morale cristiana*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2016, 340 p. ISBN: 978-88-10-43021-7.

En estas páginas se nos ofrece un tratado de moral cristiana con el enfoque de la Iglesia Católica, presentado en forma de manual e incidiendo especialmente en los fundamentos en los que se apoya dicha disciplina. Éste es el punto de partida para considerar luego el conjunto de la experiencia moral humana, con apertura hacia sus manifestaciones interconfesionales, interreligiosas e interculturales, buscando en todos los ámbitos lo que es común a todos ellos, al igual que lo que es específico, sin olvidar en ningún momento el enfoque contextual de los problemas. Todo lo dicho debe situarse en el horizonte propio de los lectores a los

que va dirigido este estudio, que no son otros que los estudiantes que se acercan por primera vez a la teología moral fundamental, generalmente en el primer ciclo del curso teológico. Por ello es conveniente notar que este trabajo es fruto de una experiencia de enseñanza como profesor, en la que los propios alumnos han contribuido no poco para poder llevar a cabo este libro, a través de sus planteamientos o de sus aspiraciones. Los temas han sido tratados en parte según el método positivo y en parte según el método sistemático, evitando subir a un nivel crítico de segundo o tercer grado, que no resulta siempre asequible para el estudiante novel, ya que podría enredarse en equívocos o confusiones que no favorecerían precisamente la incorporación de los conocimientos básicos. Pero el autor deja abierta la puerta para la discusión crítica de las propuestas que ofrece, incluso de las que considera paradigmáticas en el campo de la teología moral actual, para evitar simplificaciones o reducciones de las discusiones que pudieran presentarse. A todo lo dicho se añaden las dificultades propias del tiempo presente: interrelaciones y enfrentamientos culturales notables, generalizaciones de todo tipo y progresos continuos. Hay que tener en cuenta situaciones completamente nuevas, como sería el de la conyugalidad vivida en una situación en la que no existe diferencia sexual entre quienes la ejercen. También hay que tener en cuenta los problemas morales de grandes masas de población que viven por debajo del umbral de la subsistencia o son víctimas inocentes de guerras absurdas. El autor llama también la atención sobre el hecho de que la teología moral actual es plural y regional, muy diferente de la moral monolítica preconciliar. Para poder poner unas bases fiables a la nueva teología moral católica el autor ha dispuesto de una información básica exhaustiva, que le permite luego justificar determinadas reflexiones suyas como propuestas plausibles y justificadas. Con buen criterio didáctico, la bibliografía que cita a pie de página es la más esencial y busca sobre todo completar la inteligibilidad del texto. Con todo lo dicho queda clara la importancia pedagógica y la utilidad de una obra como ésta en el campo de la enseñanza de la teología moral católica.

Ignacio Jiménez

Francisco, *Amoris laetitia. Exhortación apostólica postsinodal del santo padre Francisco sobre el amor en la familia,* Comentario de Mons. Marcello Semeraro Obispo de Albano y Secretario del Consejo de Cardenales, Librería Editrice Vaticana – Romana, Cittrà del Vaticano – Madrid 2016, 333 p. ISBN: 978-84-15980-56-8.

La primera perspectiva que utiliza el cardenal Semeraro para su comentario es la de aproximación al texto en sí mismo. Su trabajo lo considera, más que un comentario, una invitación a leer atentamente el texto de la exhortación apostólica. No anima al lector a llevar a cabo una lectura de un tirón, sino a proceder por partes, incluso a elegir los temas o pasajes que le puedan resultar de mayor interés. Apoyándose en el testimonio personal del papa Francisco, lo primero que conviene afirmar es que la Amoris laetitia contiene novedades que enriquecen el magisterio pontificio. De acuerdo con la impresión recibida por una periodista, al leerla, se podría decir que no cambia nada pero cambia todo. Este documento es una muestra representativa de que la tradición católica es vida que crece y se desarrolla. Otro elemento que resalta en el texto es la importancia que se da a los in-

terlocutores. No cabe duda de que el contenido es importante, pero lo es también el lenguaje que se utiliza y el modo en que llega a la persona el mensaje salvador de Jesús. No es lo mismo que le llegue en forma de piedras que se arrojan contra ella, que lo sea como gracia sanadora y acogedora que transmite la misericordia divina. Lo que le importa más al papa en este documento es cómo llevar la alegría del evangelio al seno de la familia, y a una familia real, que no es la familia idílica que describe la sociedad consumista, en la que no tienen cabida el paso de los años, la enfermedad, el dolor o la muerte. Además el papa está convencido de que esa alegría, cuando llena la vida de una familia, se vuelve expansiva y hace bien a su alrededor. También se subraya en estas páginas el papel tan importante concedido por el papa a la sinodalidad, como actitud de apertura a todo lo que el Espíritu Santo pueda sugerir a los padres sinodales, tanto a cada uno en particular como a través de las intervenciones de los otros. Esto ha quedado especialmente en evidencia en el documento, por ser el fruto de dos asambleas sinodales, la de 2014 y la de 2015. Entre ambas asambleas el papa propició la redacción de una Relatio Synodi (algo inédito en la historia de los sínodos), que se entregó a las Iglesias particulares para que les sirviera de referencia para su trabajo, oración y debate fraterno, a la espera de la segunda asamblea sinodal en que se culminó el trabajo sobre los problemas, gozos y esperanzas de la familia. La forma en que se ha llevado a cabo el sínodo en sus dos asambleas, así como la amplia consulta llevada a cabo entre los bautizados de toda la Iglesia Católica, ha ayudado a que se tomara su tiempo para llegar a conclusiones y se llevara a cabo un trabajo de verdadera colegialidad eclesial. Cuando se comparan la Relatio Synodi con la Relatio finalis se aprecian claramente los progresos realizados y la maduración sinodal en torno al tema central del sínodo. Es curioso que el papa Francisco, al igual que hizo en Evangelii gaudium, no escatima referencias a documentos de determinadas conferencias episcopales: española, coreana, argentina, mejicana, colombiana, chilena, australiana, italiana o keniata. Se ve en el documento cómo el papa se siente honrado valorando las opiniones de sus compañeros en el episcopado, cuando los papas anteriores siempre se han citado a sí mismos, o sea, a otros papas o a documentos propios. Un elemento que aparece con claridad en la exhortación apostólica es el del discernimiento, que tiene una posición privilegiada en la consideración de las situaciones familiares frágiles y en crisis, insistiendo en la importancia que tiene un discernimiento pastoral cargado de amor misericordioso, que siempre se inclina a comprender, a perdonar, a acompañar, a esperar y, sobre todo, a integrar. Toda la exhortación mira a no perder ninguna de las ovejas que han sido confiadas al cuidado de la Iglesia, a través de sus diversos miembros. Todo el comentario introductorio de Mons. Semeraro orienta acertadamente para que el lector no se pierda a través de un documento tan complejo e iluminador, sino que acabe percibiendo que es posible que la alegría del amor llene el ámbito de la familia.

Miguel Gutiérrez

FRANCISCO, PAPA., *Desafíos de la familia. Catequesis del Papa,* Ciudad Nueva, Madrid 2015, 160 p. ISBN: 978-84-9715-330-0.

Como el mismo subtítulo indica, este libro es la recopilación de las catequesis del papa Francisco, sobre el matrimonio y la familia, pronunciadas entre diciem-

bre de 2014 y septiembre de 2015. La editorial ya había publicado el ciclo anterior de catequesis que versó sobre la Iglesia. El contexto de estas enseñanzas sobre la familia es el periodo sucedido entre la asamblea sinodal sobre los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la nueva evangelización y el Sínodo de los Obispos sobre el mismo tema. Durante todo ese tiempo se han sucedido múltiples voces, que con libertad han mostrado su posición sobre los diversos problemas que en estos momentos afectan a la familia. Las opiniones han sido muy diversas, algunas temiendo demasiado aperturismo y otras empujando para que la Iglesia se abra a los desafíos que plantea la sociedad. Lo llamativo de este conjunto de 32 catequesis es la variedad de cuestiones que aborda el Papa y el modo en que lo hace. Se tratan de reflexiones cercanas, muy pastorales y, en algunos casos, podríamos decir que muy pedagógicas. El Papa quiere dar respuesta a los problemas con los que se enfrentan las familias y ofrece una palabra de cercanía, apoyo y estímulo para el que lo escucha. Los temas son muy variados, pero hay una cierta lógica en su orden: primero, aborda a las personas que conforman las familias, partiendo de la sagrada familia: la madre, el padre, los hijos, los abuelos, los niños, y el hombre y la mujer; segundo, la institución y las cuestiones que le afectan : el matrimonio, la educación, el noviazgo, la pobreza, la enfermedad, el luto, las familias heridas, el trabajo y la fiesta; y tercero, la vida de fe en la familia, oración, evangelización, comunidad, pueblos. El tono de las catequesis es cercano y accesible para todos. Quisiera destacar por su cercanía pastoral, la que titula Tres palabras, en la que ofrece tres claves desde las que se construye la familia: "¿se puede?", "gracias", y "perdón". Tres claves, que ayudan al respeto entre las personas y a construir la vida familiar, ellas son testimonio del deseo del papa Francisco de ofrecer una palabra de Iglesia cercana a todas las personas.

Pablo Ruiz Lozano

Die Hoffnung der Familie. Ein Gespräch mit Gerhard Kardinal Müller, Echter Verlag, Würzburg 2015, 71 p. ISBN: 978-3-429-03829-8.

Estas páginas albergan el contenido de una conversación entre el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y el director de la madrileña Biblioteca de Autores Cristianos, Dr. Carlos Granados, con lo que queda claro que el texto original está en español y en este pequeño volumen se contiene una traducción alemana del mismo. En esta conversación el cardenal aborda todos los temas que considera fundamentales sobre el matrimonio y la familia, tal como los expone la doctrina de la Iglesia. Baste esto para considerar esta conversación como un texto en el que se puede encontrar cuanto de básico enseña la Iglesia en torno a estos temas. Se advierte que el cardenal está especialmente preocupado por hacer llegar a las parejas contemporáneas dicha doctrina de manera que les pueda ayudar en las dificultades por las que pasan en estos tiempos, evitando de camino el fracaso de la vida en común de muchas parejas. La conversación discurre por senderos de examen de la problemática actual que afecta a las familias. Con todo es muy diferente el tono que adopta el cardenal Müller, al adoptado por el papa Francisco en su exhortación postsinodal Amoris Laetitia. Todo el tiempo se insiste en la doc-

trina de la Iglesia sobre el tema, como si el darla a conocer bastara para solucionar los problemas pendientes. Curiosamente, aunque no era de esperar, la publicación incluye al final una pequeña bibliografía complementaria.

Ignacio Jiménez

FAMERÉE, JOSEPH – GISEL, PIERRE – LEGRAND, HERVÉ (eds.), *Évangile, moralité et lois civiles. Gospel, Morality, and Civil Law. Proceedings of the Colloquia at Bologna (2012) and Klingenthal (2014)*, Lit Verlag, Zürich 2016, 370 p. ISBN: 978-3-643-90684-7.

La *Académie Internationale des Sciences Religieuses*, fundada por el dominico Stanislas Dockx en 1964 con sede en Bruselas, presta desde sus comienzos una atención especial a la dimensión ecuménica de los temas que aborda, los cuales son tratados siempre desde una perspectiva interdisciplinar y universitaria. Estas características marcan también los dos coloquios, que ella organizó, cuyos materiales se recogen en este volumen: dichos coloquios se celebraron en el *Istituto per le Scienze Religiose* de Bolonia (agosto-septiembre 2012) y en la *Fondation Goethe* de Klingenthal (Alsacia, junio 2014). El tema fue único, y el alcance del mismo justifica que se dedicaran a él dos coloquios: en efecto, está muy en sintonía con una de las preocupaciones dominantes en sociedades pluralistas, y se hace especialmente relevante cuando se legisla sobre divorcio, aborto, eutanasia, bioética en general. De todos modos en estos dos coloquios no se descendió a estas cuestiones más controvertidas: todo quedó en el terreno más general y de fundamentos, tal como se recoge en el título escogido.

Los dos coloquios sirvieron para distribuir mejor la temática: en el primero se abordó una visión histórica de conjunto, mientras que en el segundo se estudiaron los retos que brotan de la situación cultural de hoy.

El texto que introduce el coloquio de Bolonia, de Hervé Legrand, hace un planteamiento general de problema subrayando cómo el paso a una época post-constantiniana ha permitido asumir la diferenciación entre Evangelio, moral y legislación civil. Con el enfoque histórico ya señalado los ponentes se ocuparon sucesivamente de los evangelios, los escritos paulinos, *el Codex Theodosianus*, el Imperio Bizantino, Lutero, la iglesia anglicana y, finalmente, la época actual, que se centra en las cuestiones que suscita la genética en relación con los conceptos clásico de la naturaleza y la ley natural. Se incluye también un estudio sobre el mundo islámico, donde estos problemas se plantean ya de modo parecido. Este recorrido permite entender la variedad de enfoques y lleva a dos trabajos finales más de síntesis: en el primero (de G. Ruggieri) se subraya cómo se ha producido un cambio de paradigma, mientras que en segundo (P. Gisel) se apuesta por abrir cauces para la interrelación de Evangelio, moralidad y ley civil sin caer en unificaciones simplificadoras ni en relaciones de dependencia.

El segundo coloquio se ocupa de los problemas que dicha diferenciación plantea. Los ponentes estudian distintos caminos por dónde el cristianismo ha buscado respuestas al tiempo que se reubicaba en esta nueva sociedad secular: el derecho natural en la tradición católica; la universalidad de los derechos humanos; la postura de la iglesia ortodoxa en la Grecia contemporánea; la *Manhattan Declaration* de la derecha norteamericana, donde se dan la mano los católicos y

los protestantes. Tampoco se olvida el mundo islámico y sus esfuerzos de cohabitación en la cultura secular.

Todos los estudios, sobre todo los de este segundo coloquio, coinciden en mostrar cómo se van abriendo caminos y se ocupan de realzar lo que de positivo hay en ellos. Serán una base a tener en cuenta a la hora de descender al terreno concreto de las distintas legislaciones sobre aquellos temas controvertidos del día a día en nuestras sociedades secularizadas.

Ildefonso Camacho SJ

Granada Cañada, D., *El alma de toda virtud.* «Virtus dependet aliqualiter ab amore»*: una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás,* Edizioni Cantagalli, Siena 2016, 567 p. ISBN: 978-88-6879-350-0.

Esta publicación es fruto de la defensa de una tesis doctoral, pero que aparece unos años después, enriquecida ya con la práctica pastoral concreta, de Daniel Granada, especialmente en el ámbito de la pastoral familiar. El trabajo se sitúa en el entorno de la re-proposición de la moral fundamental católica, a partir de las indicaciones de la encíclica *Veritatis splendor.* El autor ha tenido en cuenta para su investigación una serie de criterios como la perspectiva teológica integral que debe impulsar cualquier propuesta moral cristiana, la recíproca unión de los tratados teológicos, o la consideración de la categoría antropológica de la experiencia moral. Como inicio cualquier tipo de reflexión se sitúa en la centralidad cristológica de cualquier postura que se asuma, así como la primacía del amor como forma suprema de la revelación de Cristo. Se incluyen igualmente la historia de tales perspectivas, en lo que encierran de desarrollo histórico de intuiciones, claves, desviaciones, herencias, replanteamientos de grandes principios y de propuestas más o menos integrales, que se han desarrollado en el decurso de la moral moderna, hasta el punto de convertir a la historia de la moral en un recurso *casi normativo* con el que hay que contar. El autor es consciente de la amenaza perpetua que afecta a los estudios de la moral, en el sentido de dejarse arrastrar a perspectivas cerradas o demasiado estrechas, que él considera ya superadas. Tras la *Veritatis splendor* el autor ha prestado atención también a las dos encíclicas de Benedicto XVI *Deus Caritas est* y *Caritas in veritate,* en cuanto subraya la fontalidad del amor en toda acción virtuosa. En este estudio se rastrea la profundidad del fenómeno del amor para encontrar en él su fundamento gnoseológico, su sentido interpersonal, su potencia intencional, su universalidad y su proyección práctica. El trabajo pretende hacer comprender el sentido de todos los términos que se conjugan en él, y que constituyen los elementos básicos de una teoría de la acción desarrollada en la forma principal de las virtudes, que muestran una forma particular esencial de dependencia con la realidad del amor afectivo y personal. Conectar la virtud con el amor puede, en opinión del autor, propiciar un espacio amplio y diáfano para el progreso en la construcción de una propuesta moral válida. La filosofía analítica anglosajona, que ha profundizado en diversos planos de tipo empírico, normativo o teológico, ha sido tenida en cuenta. La teoría de las virtudes acabó desapareciendo de la teología pero ha vuelto con fuerza y con variantes de gran interés. Por esta razón este estudio

intenta encontrar una fundamentación convincente de la categoría y la naturaleza de la virtud. Para ello se parte de la aseveración de Tomás de Aquino de que *virtus dependet aliqualiter ab amore.* Este punto de partida ilumina el proceso de la racionalidad práctica en el obrar humano. La virtud guarda una relación estrecha con el afecto, y la acción encuentra igualmente un enlace entre la afectividad y la acción. Con volver la atención a la caridad se pretende quitar a la moralidad de la acción desde la ley, la importancia que ha tenido en el campo de la moral. Porque existe un verdadero fundamento afectivo de carácter personal en la virtud, hasta el punto de que la caridad es la que concreta su dinámica hacia una acción de carácter excelente. Junto con la caridad se atiende a la virtud de la prudencia, como elemento relevante a la hora del proceso de elección. En el estudio se recorren los principales hitos bibliográficos de Santo Tomás, según las condiciones usadas en el método seguido por el autor, atendiendo especialmente a las intuiciones de Santo Tomás, que están ya presentes desde sus primeras obras. A pesar de que el autor advierte de que deja cabos sueltos, que deberán ser aprovechados por otros estudiosos, el trabajo hace gala de una gran solidez científica y teológica.

Ignacio Jiménez

KRISKOVICH DE VARGAS, E. A., *La objeción de conciencia como derecho humano fundamental: En materia de bioética y bioderecho,* Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2015, 491 p. ISBN: 978-88-209-9378-8.

Esta obra es la publicación de la tesis doctoral en ciencias jurídicas del autor, tesis defendida en la Universidad Católica "Ntra. Sra. de la Asunción" de Asunción, Paraguay. Este hecho marca bastante el texto que es exhaustivo, pero a la vez un poco seco. Se pone más esfuerzo en repasar el conocimiento actual en diferentes campos que en aportar conclusiones nuevas.

La obra tiene seis capítulos: el derecho fundamental a la libertad de conciencia, la objeción de conciencia ante la ley injusta, la bioética y el bioderecho, la objeción de conciencia en el derecho comparado, y la objeción de conciencia en el Paraguay. Como se ve el libro consiste en una primera parte de fundamentación teórica, una segund parte de aplicación a la bioética y una última parte sobre derecho comparado en varios países.

La perspectiva del autor es muy juridicista, lo que se entiende por ser una tesis en derecho. Este hecho provoca a veces que se eche de menos una mayor profundización en las preguntas que se plantean. El autor introduce una cierta reflexión sobre derechos humanos a partir de juristas importantes como Peces Barba, y bastante reflexión apoyada en autores clásicos católicos (Tomás de Aquino, Suárez…) sobre la objeción de conciencia. La selección de autores a veces mantiene el discurso en el ámbito católico. En este sentido, sí hay que valorar particularmente el esfuerzo de actualización que realiza el autor en un momento determinado al introducir también una cierta reflexión sobre el derecho de objeción de conciencia basada en tres filósofos políticos modernos: Ralws, Dworking y Raz (pp. 73-82)

Por otra parte, las reflexiones en torno a la ley natural, y sobre el derecho de desobediencia a partir de ésta, están muy basadas en la comprensión de la

ley natural de Jonh Finnis. El elegir basarse tanto en este autor supone optar por una lectura muy concreta de la ley natural, más bien rígida, que no goza de un total consenso. Tal vez hubiera sido necesario puntualizar esto y mostrar otros acercamientos posibles a la ley natural.

El acercamiento a la bioética es más bien descriptivo y con forma de presentación sintética. Falta un poco de reflexión de fondo sobre las implicaciones y controversias de la bioética. El hecho de que la tesis sea en derecho puede explicar este hecho y justificar el limitarse a esta posición más expositiva.

Es interesante la última parte donde el autor hace un repaso de derecho comparado sobre objeción de conciencia. En este sentido, Kriskovich consigue mostrar el tratamiento de este hecho en una buena variedad de países, muchos latinoamericanos como el mismo autor. Este repaso creo que es muy valioso para alimentar la reflexión sobre la libertad de conciencia a partir de datos reales.

En conjunto, se trata de una obra interesante y útil para quienes trabajan temas de objeción de conciencia, derecho y ética. Creo que el autor podría haber entrado más en la reflexión de fondo de los temas y las controversias existentes, ha preferido más bien el presentar el estado actual de los debates. Si el lector sabe bien identificar algunas de las opciones del autor y abstraerlas del texto, este libro puede ser muy útil como manual para ofrecer una buena síntesis y sostener así una reflexión posterior más filosófica y teológica sobre la problemática de la objeción de conciencia.

Gonzalo Villagrán Medina SJ

Manzone, G., *Teologia morale economica*, Editrice Queriniana, Brescia 2016, 527 p. ISBN: 978-88-399-2425-4.

Este volumen ocupa el quinto lugar en la serie de siete "Nuovo Corso di Teologia Morale", de la que sólo había aparecido hasta el momento el primero (Maurizio Chiodi, *Teologia Morale Fondamentale*, 2014). Por tanto, estamos ante un manual. Y como manual siempre es importante la estructura con que está concebido de cara a sistematizar todo lo que es esencial en la materia. En este caso son tres partes: la primera, de fundamentos; la segunda, de aplicaciones a los distintos ámbitos de la actividad económica; la tercera está dedicada toda ella a la ética del medio ambiente, con la intención probablemente de destacar este campo, no sólo poco cultivado hasta ahora, sino falto de una integración aceptada por la mayoría de los especialistas.

La primera parte (capítulos 1 a 4) tiene una estructura de cierta originalidad. Parte de un recorrido por toda la tradición cristiana a través de los siglos hasta desembocar en la Doctrina Social de la Iglesia con el objetivo de ver cómo se ha planteado en cada etapa la reflexión ética sobre lo económico. Ese recorrido sirve de palanca para interrogar luego a la tradición bíblica y buscar en ella los referentes últimos para una moral económica. Ese doble análisis es el que pone las bases para una elaboración más sistemática de lo que serían las líneas estructurales de una moral económica. Todavía en un último paso se exponen los tres niveles de aplicación en la actividad económica, con la advertencia de evitar todo reduccionismo de unos a otros: el nivel del comportamiento individual, el nivel de la organización y el nivel del sistema.

Punto central en esta primera parte es la insistencia en el método fenomenológico y hermenéutico: porque la economía es como un texto que debe ser interpretado atendiendo al contexto histórico, cultural, político y religioso; y eso permite entender lo moral como una dimensión intrínseca a la actividad económica, la cual no puede quedar reducida al mero intercambio mercantil. Es más, la realidad económica no se interpreta de la misma forma desde cualquier paradigma. El autor propone un paradigma humanista-personalista, que se aleja de otros paradigmas inspirados en la mecánica, la biología o la teoría de la evolución, todos ellos con la tendencia a acentuar una visión individualista de la persona humana. Es evidente que es aquí donde entra en acción el impacto de la teología, no por las concreciones que aporte cuanto por la capacidad de iluminar la concepción más adecuada y más justa con la realidad del ser humano.

La segunda parte tiene de particular el esfuerzo del autor por poner en juego este paradigma personalista en los distintos ámbitos de la actividad económica. Si es esencial a ésta la cooperación a través de la división del trabajo y el intercambio de bienes, hay que reconocer que el mercado ocupa un lugar central: por eso los contratos, el derecho de propiedad, la fijación del valor a través de los precios o la competencia son los primero puntos que se analizan. Los que siguen mantienen el interés por la persona como referente: el trabajo, la profesión, la empresa (el liderazgo), el marketing (por su relación con el ciudadano consumidor) o el dinero (vehículo de ahorro y la inversión).

Como indicábamos, la tercera parte está quizás falta de un mejor integración en el conjunto, pero mantiene la perspectiva personalista, al tiempo que asume la tesis tan central en Laudato si' de la estrecha relación entre crisis ambiental y crisis social. De nuevo aquí se recurre a la tradición bíblica y cristiana, que ofrecerían pistas para trabajar por un desarrollo económico que sea verdaderamente sostenible. Esta tercera parte sería quizá susceptible de ser leída por sí misma al margen del volumen en que se inserta.

Ildefonso Camacho SJ

MOSHER, L. y MARSHALL, D. (eds.), *Sin, Forgiveness and Reconciliation: Christian and Muslim Perspectives,* Georgetown University Press, Washington D.C. 2016, 143 p. ISBN: 978-1-62616-6.

Este libro recoge la edición de 2014 del Seminario Building Bridges de diálogo Islamo-cristiano. Estos encuentros comenzaron en 2002 a iniciativa del Arzobispo de Canterbury, y actualmente son llevados adelante por la Universidad de Georgetown, institución especializada en estos temas. Desde su comienzo, el seminario ha tratado las principales problemáticas del diálogo islamo-cristiano: escritura, profecía, bien común, justicia, dignidad humana… En este caso, el seminario trataba sobre pecado, perdón y reconciliación, desde una perspectiva más bien de antropología teológica.

El libro sigue la estructura de la marcha del seminario, que es toda una metodología sistemática de diálogo islamo-cristiano. Hay tres partes: pecado, perdón y reconciliación. Para cada parte hay una intervención de un cristiano presentando esa dimensión en el cristianismo y una intervención paralela de un musulmán. Después se añaden los pasajes principales de las escrituras de ambas tradiciones

sobre el tema. Tal vez de lo más interesante sea la última parte del libro, denominada "Conversaciones en Virginia", que recoge, en un estilo más libre, las conversaciones entre los participantes en el seminario para cada uno de los temas. En la viva descripción de esas conversaciones más libres se ve el diálogo interreligioso puesto en práctica y resulta una lectura muy iluminadora.

Los ensayos de los que consta el libro son presentaciones de la posición, en cada una de las problemáticas, del cristianismo y del Islam. Las presentaciones cristinas nos pueden parecer menos interesantes por ser grandes temas de la teología ya conocidos. Sin embargo se trata de síntesis modernas que matizan las posiciones de las diferentes denominaciones cristianas y que se preocupan de presentar las cosas de manera inteligible para los musulmanes. Las presentaciones equivalentes de musulmanes son muy interesantes para el lector no musulmán porque nos abren a una tradición de pensamiento muy poco conocida. Se percibe que la reflexión musulmana es una reflexión bien fundamentada en la propia tradición pues los autores citan no sólo el Corán, sino los hadices y tafsires de diferentes épocas históricas. Hay que reconocer, en este sentido, que los organizadores del seminario se han preocupado de buscar no figuras marginales del Islam, sino auténticos representantes del Islam más corriente y reconocido.

Como comentaba, lo más original e interesante son las conversaciones finales, donde, en una conversación muy libre los miembros del seminario van comentando los pasajes de las escrituras de ambas tradiciones. En esta sección los editores comparten con todos los lectores grandes intuiciones en el diálogo islamo-cristiano casi en directo. El formato del libro en este sentido, no pretende dar ningún tipo de solución o respuesta, sino simplemente dar cuenta de los pasos dados en un camino, el del diálogo islamo-cristiano, que va a ser largo de recorrer.

Es muy de agradecer que los editores se han preocupado de dejar constancia para el lector de la metodología que se siguió en cada momento del seminario. Esto se convierte, de alguna manera, en una propuesta del modo de llevar adelante el diálogo islamo-cristiano y es una gran luz para quienes quieran trabajar este tema. Tal vez en negativo hay que señalar que al tratarse simplemente de poner en paralelo textos y presentaciones de la posición de cada religión, a veces falta un marco teórico que permita formular conclusiones de la comparación de ambas tradiciones. Supongo que algo así sería muy difícil de consensuar.

En cualquier caso, se trata de una nueva contribución de esta serie de libros sobre el Building Bridges Seminar que es, a día de hoy, la experiencia más avanzada y sólida de diálogo islamo-cristiano. Hay que agradecer a la Universidad de Georgetown todas las energías, recursos y eficacia que están poniendo en este campo, imprescindible hoy en día, del diálogo entre Islam y cristianismo.

Gonzalo Villagrán Medina, sj

Salamolard, M., *En finir avec le «Péché Originel»? Exploration théologique et pastorale*, Éditions Jésuites, Namur – Paris 2015, 282 p. ISBN: 978-2-87356-668-4.

Michel Salamolard tiene claro en este volumen que no va a conseguir construir un recinto de certitudes en torno al concepto de pecado original. Su propósito principal estriba en encontrar posibles pistas para un problema que sigue presentando aspectos enormemente desconcertantes, hasta el punto de afectar a la realidad del propio Dios, bueno y todopoderoso, al que es difícil concebir como alguien que se encoge de hombros ante una realidad (el pecado original)de la que brotan el mundo el pecado, el mal, la muerte, incluso la crueldad más increíble. Entre quienes abordan el problema teológico que plantea el pecado original los hay que querrían que dicha doctrina fuera abandonada completamente, otros que se la relegara al olvido, mientras que no faltan los que querrían rehabilitarla del todo. La doctrina del pecado original provoca problemas tanto en la catequesis como en la predicación o en la enseñanza teológica y, aparte repeticiones que aluden normalmente a la doctrina tradicional, tampoco el magisterio arroja luz sobre este aspecto de la teología. El propio evangelio encuentra ante sí un serio obstáculo para ser creído cuando aparece en escena la cuestión del pecado original. El autor aspira, por cierto con gran valor, a arrojar toda la luz posible sobre el problema, ayudado por la luz que brota de la fe. En la bibliografía deja constancia de obras recientes que presentan el estado de la cuestión, de las corrientes teológicas, de las posiciones diversas, formando todo ello un conjunto más bien embrollado y de solución aparentemente imposible. Aunque buscó en dichos autores un planteamiento integral del problema, sólo encontró contribuciones ocasionales sobre aspectos parciales o colaterales del tema. Aunque no cree haber dado con una solución definitiva, aspira a que quienes lean esta obra, incluido el magisterio de la Iglesia, aporten enfoques capaces de hacer que el anuncio de la fe y la evangelización ganen en fuerza y en dulzura de persuasión, dicho con palabras del propio autor. Para lograr mejor su propósito, empieza analizando si el «pecado original» es un dogma católico, o no lo es. Luego analiza el origen y la función de dicha doctrina en la teología cristiana. Luego se examinan los problemas que provoca en nuestros días. A continuación se aporta un dossier bíblico, para levantar acta de algunos desarrollos teológicos recientes, tanto por parte de teólogos católicos como del magisterio eclesiástico. Con todo ello busca asomar al lector a la verdad que no ha podido ser percibida por él en la doctrina clásica.

Miguel Gutiérrez

SORGE, B., *Introduzione alla Dottrina sociale della Chiesa. Nuova edizione rivista e aumentata*, Queriniana, Brescia 2016, 512 p. ISBN: 978-88-399-2855-9

El P. Bartolomeo Sorge anuncia en la Avvertenza inicial que, dada su edad avanzada (cumple en 2016 70 años como jesuita), ésta será la última edición de la presente obra. Desde 1996, en que publicó la primera recogiendo sus clases en el Instituto de formación política “Padre Arrupe” de Palermo, llegamos ahora a la tercera. En ésta actual se conserva la estructura primitiva, a la que se han añadido dos partes más: tal circunstancia es de interés para valorar mejor el contenido de esta Introducción tal como ahora se nos ofrece.

En el enfoque inicial Sorge concibió la Doctrina Social desde una estructura trimembre (discurso, propuesta, presencia). El discurso social resume los contenidos doctrinales, pero se recurre al término "discurso" porque responde mejor al carácter histórico que rodea a esta reflexión y evita la idea de un cuerpo doctrinal cerrado y definitivo: esto le permite recorrer las distintas etapas desde León XIII hasta llegar a Benedicto XVI y su Caritas in veritate (un capítulo que es, evidentemente, novedad en esta última edición). Pero el discurso social ha de abrirse a una propuesta social, como conjunto de principios y orientaciones para un proyecto cultural cristianamente inspirado y que Sorge sintetiza como "civilización del amor". Por fin, el paso a la acción es una exigencia intrínseca al servicio que el cristiano está llamado a prestar al mundo. Esta presencia social afecta esencialmente a los laicos, pero no sólo a ellos; pasa inevitablemente por la mediación de la política, y tiene que encontrar sus formas propias en un mundo tan complejo y plural como el nuestro.

Ese todo coherente, que últimamente quiere ser una guía para la presencia de la Iglesia en la sociedad actual y que constituyó la primera edición de la obra, fue luego completado (ya en la segunda edición en gran parte), con otro gran apartado en que se recogieron debates de actualidad. En ellos está como telón de fondo el Vaticano II (que para la visión de Sorge tiene un relieve especial), pero luego incluye una gran variedad de temas que se suceden en 13 capítulos, a los que se añade uno más (y más reciente), que es un comentario a la encíclica Laudato si'. En esos 13 capítulos, la variedad es enorme, y también distinta la profundidad en el tratamiento, con temas que van desde la globalización y la crisis reciente hasta el terrorismo o las relaciones con el mundo islámico, sin olvidar las cuestiones relativas al avance tecnológico y la biotecnología. La problemática europea tampoco está ausente, y da lugar a una reflexión sobre los valores "no negociables", que tanto preocupó a Benedicto XVI. Una novedad que ya se tuvo en cuenta en la segunda edición fue la publicación del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, que Sorge utiliza incorporando con mucha frecuencia en recuadros los textos más significativos del mismo.

Significativo resultará al lector el Apéndice, que consagra al giro del papa Francisco, y que Sorge interpreta como una vuelta al Vaticano II y al espíritu que inspiró a Juan XXIII. Si Pablo VI impulsó a la Iglesia desde lo que Sorge llama la "línea montiniana" (con una atención muy señalada a una nueva línea pastoral misionera, al diálogo a todos los niveles o a una nueva forma de presencia social y política), con Juan Pablo II esa línea quedó congelada para dar paso a una etapa de "normalización" que marcó también al pontificado de Benedicto XVI. Ambos papas estuvieron más atentos a salvaguardar la continuidad con el pasado que a afrontar los nuevos horizontes abiertos por el Concilio. El papa actual llega, inesperadamente, en un clima de concilio inacabado y con una propuesta inequívoca de "volver al Evangelio".

Este apéndice ofrece quizás una clave para entender todo el libro. No sólo aporta un mensaje de esperanza ante las posibilidades que se abren a la Iglesia para revisar su forma de presencia y de misión en la sociedad; da también pistas para entender mejor el carácter dinámico de la Doctrina Social de la Iglesia a pesar de las reservas que con frecuencia encuentra un planteamiento así.

Ildefonso Camacho SJ

6. Historia de la Iglesia

ALBERCA SILVA, L. F. (A CURA DE), *P. Lluís Rodés Campderà, SJ. Director del Observatori de l´Ebre (1920-1939). Diario en Tiempo de guerra. 20 de julio de 1936 – 22 octubre de 1938,* Observatori de l´Ebre, Roquetes (Tarragona) 2015, 238 p. ISBN: 978-84-939572-8-5.

Esta publicación contiene la edición facsímil del manuscrito del *Diario en tiempo de guerra,* del P. Lluís Rodés Campderà, que se publica con motivo del 75 aniversario de su fallecimiento cuando contaba solamente 57 años de edad. El padre Rodés, a su muerte, era socio activo de más de cuarenta sociedades científicas de todo el mundo, con el añadido de ser socio de honor de muchas de ellas. Fue un hombre dedicado a la ciencia, investigador, astrónomo y meteorólogo, que supo llevar adelante gran cantidad de observaciones en el Observatori de l´Ebre, cuidando sobre todo que se mantuviera la continuidad y la homogeneidad de las mismas. Al mismo tiempo que investigador fue un gran divulgador, que supo moverse con soltura en el complejo mundo del diálogo entre la fe y la ciencia. En sus diarios se transparenta con gran claridad su espíritu sacerdotal, de jesuita que amó profundamente a la Compañía de Jesús. Los diarios del padre Rodés se conservaron en el Observatori de l´Ebre sin que se considerara conveniente su publicación durante mucho tiempo. Es ahora, a los 75 años de su muerte cuando ven la luz como fruto de una colaboración entre familiares del padre Rodés, la Compañía de Jesús y la colaboración de instituciones vinculadas a su lugar de nacimiento o a su lugar de trabajo. Estudió de manera particular la actividad solar y su relación con el campo magnético terrestre, así como la espectroscopia solar y estelar. También estudió el posible influjo de los astros en los fenómenos terrestres, sugiriendo una influencia entre la luna y la ocurrencia de terremotos, teoría que hoy ha quedado descartada. Publicó numerosos artículos científicos en revistas internacionales de prestigio, en una época en la que los científicos españoles apenas publicaban fuera de España. En julio y agosto de 1938 asistió a la VI Asamblea General de la Unión Internacional de Astronomía, en Estocolmo, como único representante español, por su prestigio en el mundo científico. Con este diario se contribuye a la historia de la ciencia española, con especial atención a la participación de los jesuitas en ese campo, al mismo tiempo que se presenta la mentalidad del padre Rodés, que fue contrario al levantamiento militar de 1936, en contra de la opinión de muchos compañeros jesuitas. El diario se presenta en doble página, con la reproducción facsímil del original en la izquierda y la transcripción que lo hace más legible en la derecha. Se han añadido notas a pie de página que ayudan a dar a conocer a las personas que van apareciendo en el diario, así como su relación con el autor. En otros casos dichas notas ayudan a centrar el contexto de las situaciones que se narran, facilitando la comprensión de su origen y de las consecuencias que se siguieron. A la introducción siguen una notas biográficas que muestran cómo el padre Rodés fue una personalidad singular. A través de las páginas de su diario describe los problemas y disgustos que pasó como director del observatorio durante la guerra civil española y que acabaron costándole la vida. Cuatro apéndices completan la edición y en ellos se presentan fotografías de los documentos mencionados en el diario, una lista de los interlocutores científicos internacionales del padre Rodés, una selección bibliográfica y un álbum fotográfico. La presentación

es espléndida y su contenido va a contribuir a enriquecer los conocimientos que se tienen sobre la ciencia en España, así como la participación internacional de la Compañía de Jesús en el mundo de la ciencia a través del trabajo valiosísimo llevado a cabo por jesuitas de la valía personal y científica del padre Rodés.

Antonio Navas

Barrow, J., *The Clergy inthe Medieval World: Secular Clerics, Their Families and Careers in North-Western Europe c. 800-c.1200,* Cambridge University Press, Cambridge 2015, XXI+447 p. ISBN: 978-1-107-41530-8.

La profesora Julia Barrow ha acometido en este estudio la investigación de un sector de la Iglesia medieval que había sido dejado de lado en numerosas ocasiones: el sector del clero diocesano. Ella estaba convencida del papel relevante de este clero en la sociedad medieval pero, con este trabajo, ha dejado bien claro el alcance de su influencia en la Cristiandad entre los siglos IX y XIII. Esta publicación puede ser considerada como una auténtica novedad, ya que la mayor parte de las investigaciones medievales se han centrado hasta la fecha en el clero regular. En estas páginas se describe el itinerario a seguir hasta la ordenación presbiteral, la influencia que sufrió el clero secular de la parte de sus colegas del clero religioso y las formas más corrientes de hacer carrera en la Iglesia para sus miembros. Sus pesquisas se han concentrado en el norte de Francia, Inglaterra y Alemania durante el período citado, mostrando cómo en muchos casos el acceso al clero diocesano se producía en la infancia, como fruto de decisiones tomadas por los padres de los candidatos, en lugar de por ellos mismos, además de la posible influencia de otros familiares, como tíos u otros parientes ya pertenecientes al propio clero secular. Entre los siglos VII y XII la entrada en el clero diocesano a la más tierna edad era tan frecuente que algunos, exagerando, afirman que las vocaciones se producían casi desde el destete. Parece que una de las razones era la imposibilidad práctica que tenían los laicos de formarse bien previamente a la carrera eclesiástica, aspecto éste bastante mejor solucionado en las órdenes religiosas por medio de los oblatos. Las familias buscaban también, de esta manera, un modo práctico de disminuir el número de herederos, encaminando a algunos de sus miembros hacia el celibato, que podría conducirlos incluso hasta el episcopado. Este modo de proceder se dio de manera preferente en los medios del clero catedralicio. Sin embargo la autora constata que en las Islas Británicas y en la Neustria del norte, tras los asentamientos de escandinavos en la zona, los clérigos eran mayoritariamente hijos de clérigos. Esto traía consigo una menor necesidad de escuelas, ya que los padres solían encargarse personalmente de la educación de sus hijos. En estos medios también se constata que la aristocracia secular estaba menos integrada con la jerarquía eclesiástica, aunque mantenían contacto con ella a través de asambleas o mecenazgo. La implicación de los clérigos seculares con sus familias era amplia: las hermanas de los clérigos aspiraban a que éstos se ocuparan de la educación de sus sobrinos, al menos de algunos de ellos, así como de procurarles matrimonios ventajosos. Aunque a la hora de heredar los clérigos podían encontrarse con dificultades o en inferioridad frente a sus hermanos laicos, si llegaban al episcopado las tornas se volvían a su favor, convirtiéndose en el

miembro más importante e influyente de la familia. Hasta los padres adoptivos acostumbraban a inmiscuirse en la vida de los clérigos jóvenes; lo cual suponía que, cuando dejaban de ser jóvenes, eran ellos los que intentaban ejercer el papel de padres adoptivos que se había utilizado con ellos. Otra de las razones de que las familias impulsaran a sus miembros jóvenes a hacerse clérigos estribaba en que la educación era algo que sólo estaba al alcance de los clérigos, a través de escuelas catedralicias o incluso parroquiales. Para que un clérigo tuviera voz en el capítulo catedralicio tenía que ser por lo menos subdiácono y, curiosamente, si uno permanecía largo tiempo como diácono, tenía más posibilidades de ser elegido obispo que si procedía hasta la ordenación presbiteral, ya que ésta lo ligaba a un altar y le hacía perder movilidad y visibilidad eclesial. La casi obligatoriedad de permanecer en la diócesis en la que eran ordenados los clérigos diocesanos la evitaban muchos de éstos haciendo recurso al servicio del rey, que los obligaba a cambiar de lugar. En conjunto nos encontramos ante un estudio minucioso y enormemente clarificador sobre el modo de vivir y comportarse del clero diocesano en los países examinados, durante los siglos IX al XIII. Todo un ejemplo de investigación concienzuda de una parte del clero católico en la Cristiandad, basada en fuentes que respaldan eficazmente las conclusiones a las que llega la autora.

Antonio Navas

BRUGNOTTO, G. – ROMANATO, G. [A CURA DI], *Riforma del cattolicesimo? Le attività e le scelte di Pio X,* Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, XV+598 p. ISBN: 978-88-209-9783-0.

El contenido de este volumen corresponde a las actas del Convegno Internazionale di Studi sobre la reforma del catolicismo, celebrado en Treviso y Venecia en octubre de 2013, con ocasión del centenario de la muerte de Pío X. También se incorporan materiales procedentes de las Jornadas de Estudio promovidas por el Centro Cultural Laguna, de Venecia, sobre el tema *San Pio X dal Veneto a Roma,* que tuvieron lugar a lo largo del año 2014. A lo largo de todo el volumen queda claro el interés que tuvo siempre Pío X por la reforma de la Curia Romana, así como del conjunto de la Iglesia en lo relacionado tanto con su dinámica interna (vida litúrgica, código de derecho canónico) como con sus relaciones con los pueblos y con los estados. También se aborda la renovación de la catequesis, el interés por la atención de los católicos a la cuestión social, junto con las relaciones diplomáticas con otras naciones europeas y de América Latina. En la sección *Alia* se encuentran imágenes y estudios sobre temáticas inherentes a la figura del papa y a los principales acontecimientos de su pontificado. Aquí conviene tener en consideración lo que se aporta en relación al complejo asunto del Modernismo, su concepción de la santidad, su relación con la ciencia y una serie de documentos rescatados del Archivio Segreto Vaticano. También tiene lugar en las aportaciones del volumen el itinerario seguido por el proceso de canonización de Pío X. En la primera parte del volumen se encuentran reunidos los estudios sobre la reforma de la Iglesia, tanto en su noción como en su contenido. La segunda parte contiene aportaciones que tienen que ver con la reforma de la catequesis y de la liturgia. La tercera parte está dedicada a algunas reflexiones sobre la reforma del derecho canónico. La cuarta parte se asoma

al compromiso social de los católicos en los comienzos del siglo XX. La quinta parte analiza las relaciones con los estados europeos y América Latina. La sexta contiene una serie de estudios diversos, para cerrar con una conclusión que ofrece las intervenciones que tuvieron lugar en el Centro Culturale Laguna di Venezia. La publicación se completa con dos CD musicales, uno con música del joven Giuseppe Sarto y otro con el Concierto Sinfónico que tuvo lugar en la catedral de Treviso en 2014, en honor de san Pío X. El conjunto del volumen hace justicia a uno de los papas más seriamente reformadores de los últimos tiempos, al que se debe un acceso a los sacramentos por parte de los fieles como no se había conocido en la historia pero tampoco olvida el aspecto tortuoso de su intervención en la crisis modernista, en la que no se pone en duda su celo por salvaguardar la doctrina católica, sino los métodos que utilizó, en los que el respeto hacia las personas implicadas dejó mucho que desear por su parte.

Antonio Navas

Campanella, T., *Libro apologético contro gli avversari dell´Istituto delle Scuole Pie. Liber apologeticus contra impugnantes Institutum Scholarum Piarum,* Fabrizio Serra Editore, Pisa – Roma 2015, 64 p. ISBN: 978-88-6227-797-6.

Parece que la defensa de las Escuelas Pías formaba parte de un plan más ambicioso de Tommaso Campanella, que consistía en recoger el guante lanzado por el luteranismo, promoviendo una reforma universal de la Iglesia y de la sociedad por medio de una mayor difusión de la cultura, de la sustitución de la clase dirigente por otra más competente y la refundación de todo sobre las nuevas bases de los centros de cultura e instrucción. Este *Libro apologético contro gli avversari dell´Istituto delle Scuole Pie* era una obra de Campanella de la que se conocía la existencia, pero que se había dado por perdida, hasta que apareció una copia manuscrita no original en el archivo del colegio escolapio de Carcare (Liguria). Parece que lo redactó tras su estancia en el colegio escolapio de Frascati pero no se tiene certeza sobre la fecha exacta de su composición. Este libro es una especie de memorial de defensa de las Escuelas Pías, dispuesto en dos capítulos, cada uno de los cuales está dirigido a un tipo diferente de adversarios: o sea, los adversarios políticos y los adversarios religiosos. La vía que sigue consiste en presentar los argumentos de los acusadores junto con los textos que parecerían darles la razón. Luego formula las tesis de la defensa, acompañadas de textos de semejante autoridad a los de los acusadores. Finalmente, va refutando, una tras otra las tesis contrarias a las Escuelas Pías. Uno de sus empeños mayores (que está presente en esta apología) consiste en separar la doctrina de Aristóteles de la teología cristiana, haciendo ver las enormes diferencias de fondo que hay entre ambas. Defiende el derecho universal del hombre al conocimiento, identificando el principal elemento de desarrollo del estado en la alfabetización de las masas populares. Cree que sólo así podrán renovarse las clases dirigentes a base de las mejores fuerzas de la sociedad, escogidas de entre todos los grupos que componen la misma. En su polémica con los jesuitas cree que no hay competencia sobre el tipo de alumnos que cada una de las dos órdenes recibe y que los escolapios deberían tener la posibilidad de enseñar también filosofía y teología, para evitar que alumnos que solamente hubieran cursado la Gramática derivaran con facilidad

hacia planteamientos heréticos. Campanella vio en los escolapios la realización excelente de planteamientos pedagógicos que él ya tenía pero que no sabía cómo concretar. Esta fue una de las razones de fondo de su apoyo a la causa de las Escuelas Pías, al ver en ella una solución para la sociedad en la que pudieran prevalecer las personas más competentes y meritorias, en competencia abierta entre las diferentes clases de ciudadanos. En contacto con los escolapios evolucionó desde su pretensión de que fuera solamente el estado el responsable en el campo de la educación, hasta un modelo de colaboración entre instituciones estatales y eclesiásticas, reservando a aquéllas la dedicación a las artes especulativas, mientras dejaría para los laicos la dedicación a las artes mecánicas. Tras una introducción muy orientativa, se publica una versión del manuscrito en italiano, así como el original latino, todo ello con el aparato crítico que corresponde a una publicación de este tipo.

Antonio Navas

CHIRON, Y., *Mgr. Bugnini (1912-1982). Réformateur de la liturgie,* Desclée de Brouwer, Paris – Perpignan 2016, 221 p. ISBN: 978-2-22006-739-1.

Yves Chiron nos presenta una biografía sobria sobre Mons. Bugnini, uno de los personajes más controvertidos en la historia de la Iglesia de nuestros días, del cual se dicen dos cosas aparentemente contradictorias pero que, en el fondo, apuntan al mismo objetivo: que fue el personaje clave de la reforma litúrgica más audaz y más lograda en la historia de la Iglesia, o bien, que fue el devastador de la liturgia católica, principal responsable de su desacralización. Sobre su persona hay toda una serie de juicios malintencionados o acusadores, que van, desde considerarlo poco de fiar por el mero hecho de ser napolitano, hasta afirmar (sin pruebas contundentes que pudieran demostrarlo) que pertenecía a la masonería; algo que él desmintió siempre con contundencia. Uno de los aspectos más llamativos de su biografía se muestra en el hecho de la gran confianza que depositó en él el papa Pablo VI, y que le fue retirada de manera drástica sin que el papa manifestara (ni a Mons. Bugnini ni a nadie) las razones profundas de este cambio de actitud hacia su persona. Estuvo en el ojo del huracán de la reforma litúrgica, a la que aportó una visión parroquial, dinámica y constructivista, que chocaba frontalmente con los planteamientos conservacionistas de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que contemplaba con horror cómo los cánones de la reforma litúrgica parecían más fruto de un trabajo de laboratorio, que de una decantación teológica de las celebraciones litúrgicas recibidas por tradición. Mons. Bugnini se definió a sí mismo en el epitafio de su tumba como *Liturgiae cultor et amator, servì la Chiesa*. Para arrojar toda la luz posible sobre una figura tan apasionante de la vida eclesial contemporánea, Yves Chiron ha recurrido a numerosas fuentes de información: los archivos parisinos de la Congregación de la Misión, a la que pertenecía Mons. Bugnini; el testimonio de Carlo Braga, que fue un fiel discípulo suyo; las cartas dirigidas por Mons. Bugnini a Dom Adalbert Franquesa (que fue uno de los primeros consultores de Consilium), y que están todavía inéditas; el testimonio de Pietro Marini, uno de sus mayores colaboradores y que luego tomó sus distancias respecto a su persona, hasta el punto de emitir juicios críticos sobre Mons. Bugnini, en particular en sus trabajos históricos sobre liturgia; el

testimonio de otro experto en liturgia, Ferdinando Antonelli, secretario de la Comisión Litúrgica del concilio Vaticano II, miembro del Consilium post-conciliar y secretario de la Congregación de Ritos, llamada más tarde Congregación para el Culto Divino. Ninguno de estos testimonios consigue explicar su caída fulgurante en el favor de Pablo VI, aunque todos dejan claro que Mons. Bugnini brilló más como un organizador extraordinario que como teólogo o experto en liturgia. Todo el libro arroja una gran luz sobre la gran cantidad de obstáculos (más de los que se podrían suponer a primera vista) que tuvo que superar la reforma litúrgica del concilio Vaticano II, entre los cuales no hay por qué descartar las dudas mostradas por el propio Pablo VI ante las críticas que le fueron llegando.

Antonio Navas

Colot, B., *Lactance. Penser la conversion de Rome au temps de Constantin.* Leo S. Olschki Editore, Firenze 2016, XLVII+356 p. ISBN: 978-88-222-6412-1.

La autora recuerda al lector que Eusebio de Cesarea ha sido considerado siempre como el gran historiador del cristianismo de la época de Constantino, mientras que a Lactancio se le ha considerado normalmente como un autor secundario, siendo así que fue testigo fundamental de la era constantiniana, al igual que Eusebio de Cesarea y que, lo mismo que él, tuvo especial interés en narrar lo que sucedió en este momento de cambio tan trascendental en la política religiosa del imperio romano. En la presentación nos avisa la autora que pretende, con este estudio, devolver a Lactancio, en cierto modo, los derechos que no le han sido reconocidos hasta ahora. El que se le denominara durante el renacimiento Cicerón cristiano contribuyó también a dejar en la penumbra la profundidad intelectual de la que hizo gala, hasta el punto de haber resultado determinante en la evolución del pensamiento de su tiempo. Con todo lo dicho, Blandine Colot pone especial énfasis en mostrar la importancia de Lactancio en la historia del cristianismo, como única manera de que se le preste de nuevo atención en nuestros días. Ella confiesa que no se ha dedicado a estudiar exhaustivamente la teología de Lactancio sino, más bien, los contenidos apologéticos mediante los que Lactancio esperaba convencer a sus interlocutores paganos de la verdad de la fe cristiana. Todo su mundo estuvo marcado por las últimas persecuciones, un hecho que le hizo insistir especialmente en los argumentos que mostraran la legitimidad del cristianismo a existir legalmente en el imperio, en lugar de ser perseguido sobre la base de las concepciones falsas entonces existentes en los ambientes de gobierno. Lactancio afirma que ha debido dotar su defensa del cristianismo de armas retóricas eficaces. Pero estas armas retóricas producían efecto diverso, según se tratara de paganos hostiles, de paganos indiferentes, de cristianos dubitativos o de cristianos firmes en su fe. De la misma manera el texto de Lactancio produce un efecto diferente de todos los señalados cuando el lector es una persona de nuestro tiempo. Blandine Colot intenta diseñar un perfil del orador y filósofo cristiano, teólogo político y teólogo de la historia, todo lo cual fue Lactancio, que jugó un papel de gran trascendencia en el momento crucial del giro constantiniano a favor del cristianismo. Con todo ello nuestra autora busca proporcionar una imagen precisa y coherente de Lactancio, que le devuelva la importancia real que tuvo, bastante mayor que la posteridad fue capaz de reconocerle. Este estu-

dio está dividido en dos partes. En la primera se trata el tema de la revelación bíblica, un debate y una polémica en que se presenta la justicia como a caballo entre la política y la religión en Roma. La segunda parte está consagrada a Lactancio como protagonista de su tiempo. Probablemente una de las aportaciones más importantes de Lactancio consistiera en concebir la verdad cristiana como objeto digno de creación literaria. También defendió la capacidad del cristianismo para asegurar la unidad político-religiosa de toda la humanidad, frente a otros sistemas espirituales y religiosos a los que se abrió antes de su conversión y de los que podía testimoniar que no eran capaces de hacer lo que podía hacer el cristianismo. Con todo lo dicho en este estudio resulta evidente que Lactancio fue un autor tan profundo y tan audaz, que contribuyó seriamente a la transición religiosa constantiniana.

Antonio Navas

DOVERE, U, *Dizionario biográfico dei canonici della cattedrale di Napoli (1900-2000),* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, 312 p. ISBN: 978-88-6372-743-2.

Con esta obra se intenta mantener viva la memoria de los canónigos de la catedral de Nápoles, que lo fueron durante el siglo XX. Se presentan perfiles biográficos de ciento setenta y cinco canónigos, aprovechando datos obtenidos de los documentos capitulares, de los fondos de la Curia Arzobispal y de los datos escasos aparecidos en las publicaciones periódicas de la archidiócesis. Incluso se han recabado datos de testigos fiables, colegas o amigos. También han servido como fuente de investigación materiales fotográficos abundantes encontrados en los archivos eclesiásticos, en donde se reflejan sucesos como la entrada del arzobispo en la diócesis, los funerales solemnes de personalidades, las inauguraciones de obras pastorales, las consagraciones de templos, las manifestaciones políticas o militares, por citar algunos eventos concretos. La mayor carencia que muestran estos documentos fotográficos es que no suelen indicar el lugar o la fecha, ni tampoco proporcionan la identificación de las personas que aparecen en las fotografías. Para cada canónigo se han recogido los datos cronológicos fundamentales, o sea: fecha de nacimiento, ordenación sacerdotal, fecha de admisión en el cabildo, fecha de su fallecimiento. Además se han tenido en cuenta el itinerario seguido durante su formación, los cargos eclesiásticos que ha ejercido, una valoración sintética de los aspectos más sobresalientes de su personalidad y una recolección, lo más completa posible, de sus escritos. Cada uno de los artículos va acompañado de indicaciones archivísticas y bibliográficas, que permiten ampliar los conocimientos sobre la persona biografiada, junto con una reconstrucción del período histórico en el que vivieron. Un aspecto particular se refiere a los canónigos todavía vivos en el momento de publicar este estudio: de ellos se ofrecen solamente noticias personales y familiares, así como reseñas de los cargos desempeñados. El autor subraya la importancia de conocer el funcionamiento de los cabildos, ya que tienen una relación estrecha con la vida administrativa de las diócesis, así como con el ejercicio de la cura pastoral en los principales centros urbanos de las mismas. También se advierte que los biografiados en este diccionario no cuentan con un fondo histórico preciso, por la sencilla razón de que escasean los estudios

críticos profundos sobre la Iglesia de Nápoles durante el siglo XX. En el apéndice se encuentran varios elementos de consulta tales como el elenco alfabético de los canónigos en general, de canónigos por orden de nombramiento, de canónigos creados cardenales, de canónigos promovidos a arzobispos u obispos, de canónigos promovidos a obispos auxiliares del arzobispo de Nápoles, así como elencos específicos de los diferentes tipos de canónigos dentro del cabildo. El volumen se completa con un glosario e índices de nombres y lugares. Todo un trabajo de base de gran utilidad para investigadores e historiadores.

Antonio Navas

De Giorgi, Fulvio, *Paolo VI. Il papa del Moderno*, Editrice Morcelliana, Brescia 2015, 769 p. ISBN: 978-88-372-2855-2.

El autor de este libro, que es profesor de Historia de la Educación en la Universidad de Modena y de Reggio Calabria, quiere hacer luz en la interpretación de Pablo VI y su obra buscando una cierta objetividad en medio de tantas lecturas, a veces contradictorias, como se hacen de él. Muchas de las críticas que se han hecho de papa Montini convergen afirmando que llevó a la Iglesia a un estado de crisis permanente y de confusión, entregándola indefensa en manos de la modernidad. En esa búsqueda de objetividad histórica, De Giorgi ha reconstruido toda la biografía de Juan Bautista Montini, pero prestando especial atención a sus 15 años como papa, distinguiendo en ellos tres etapas: los años del Concilio Vaticano II (acontecimiento que marcó profundamente su pontificado), los primeros años tras el Concilio (1966-1971), la última fase (1972-1978).

Respecto a los años del Concilio, se pone de relieve su continua búsqueda de equilibrio y el cambio que supuso respecto a Juan XXIII, no en el fondo sino en la forma: si Juan XXIII aceptó que fuera la Curia romana la que sirviera de contrapeso a la mayoría conciliar, Pablo VI quiso asumir esa tarea (¿para quitar protagonismo a la Curia?), lo que le sirvió para que sus intervenciones fueran criticadas por muchos. En realidad, su preocupación no debe entenderse como un deseo de recortar o frenar: más bien buscó siempre mayor rigor en unos planteamientos de la mayoría con los que se había alineado durante la primera sesión.

Pero su gran tarea fue la puesta en práctica del Concilio. Por una parte se ocupó de la reforma interna de la Iglesia, unas veces para corregir y otras para adaptarse a las nuevas condiciones de la sociedad. Pero esta reforma recibe su último sentido de lo que fue su gran preocupación de siempre, muy anterior a la llegada al pontificado: las relaciones de la Iglesia con la sociedad moderna, en último término, su entendimiento con la modernidad. No se trataba de plegarse a todas las exigencias de ésta, pero tampoco de cerrarse obstinadamente como querían núcleos representativos aunque minoritarios de la Iglesia, y señaladamente de la Curia. Las dos etapas en que el autor divide el tiempo del posconcilio responden a un cambio en su percepción de lo que está ocurriendo. A partir de 1971-72 se observa en él una cierta desilusión, que no hay que interpretar como renuncia al Concilio ni como nostalgia preconciliar, pero sí como una conciencia más honda de las dificultades que conllevan las reformas por las que apostó si se querían llevar a cabo en profundidad y con el rigor necesario. Por eso es significativo que el

título escogido para el capítulo sexto, donde se estudia esta etapa, sea "Se delinea el horizonte de un nuevo cristianismo". Se expresa así, en efecto, lo que sería el horizonte último de toda su actuación, que quizá llegó a superar sus fuerzas. El autor concluye hablando de la "modernidad no modernista" de Pablo VI: ésa fue la herencia que nos legó. En este sentido su pontificado es singular y supuso un giro irreversible en la Iglesia, que sigue siendo motivo de malestar en determinados ambientes eclesiales todavía hoy. Leyendo esta historia de Pablo VI a los casi 40 años de su muerte, uno tiene la tentación de pensar que algo no muy distinto está ocurriendo hoy al papa Francisco.

Ildefonso Camacho SJ

DE LA HOZ VEROS, S., OSA, *Beato José Gutiérrez Arranz. Mártir de Uclés*, Ediciones Escurialenses, Madrid 2015, 368 p. ISBN: 978-84-85364-71-8.

Ediciones Escurialenses comenzó hace años una colección a la publicación de las biografías de los mártires agustinos de la guerra civil. La presente obra es la decimosegunda de la colección. En ella se cuenta la vida del mártir Beato José Gutiérrez Arranz, fraile agustino que pasó una buena parte de su vida entregado a la formación de sus compañeros más jóvenes. El autor de la biografía, también agustino, ha dedicado años a la investigación y al estudio del beato que nos presenta, dejando constancia de la virtudes y cualidades que atesoraba José Gutiérrez Arranz. La biografía, que sigue un orden cronológico de los acontecimientos, incluye una adecuada contextualización de los escenarios físicos y de vida religiosa en el que se movió el personaje. Al final de la obra, se recogen datos del proceso de beatificación y la crónica del mismo. Es de agradecer a Ediciones Escurialenses el esfuerzo por recuperar la memoria de aquellos que dieron su vida por la fe en los años más trágicos de nuestro país. En muchos casos, como el del Beato José Gutiérrez Arranz, personas que tan sólo fueron diana de una locura que todos deseamos no vuelva a ocurrir.

Pablo Ruiz Lozano

DUQUE, J. F., *Santa Beatriz de Silva. Fundadora de la Orden de la Inmaculada Concepción. Nueva biografía,* Cosmorama Ediçoes, Maia (Portugal), 624 p. ISBN: 978-989-8029-64-5.

Esta biografía pretende sustituir a las publicadas hasta ahora sobre santa Beatriz de Silva por el hecho de estar compuesta aprovechando fuentes fidedignas, y no como las anteriores, que mezclaban lo histórico con lo hagiográfico o anecdótico, con lo que la figura de la santa quedaba distorsionada. Con esta nueva biografía se busca que salgan a la luz las cualidades que la adornaron y que, hasta el presente, han permanecido en la penumbra, dado que santa Beatriz de Silva fue una mujer fuerte, culta y santa. A lo largo del relato el autor ha atendido a todo lo que ha podido encontrar sobre la trama de relaciones genealógicas, sociales, políticas y eclesiásticas en las que se vio envuelta su vida. A pesar de lo concienzudo del trabajo realizado, el autor reconoce que no ha conseguido aclarar del todo los elementos referentes a una mujer que fue culta, virgen consagrada a ejemplo de María y fundadora de una nueva orden monástica. La Orden de la Inmaculada

Concepción se fundó en el siglo XV pero fue en el siglo XVI cuando alcanzó su máxima expansión, hasta el punto de sobrepasar el centenar de monasterios, llegando hasta nuestros días con buena salud institucional. En su obra pueden verse reflejados rasgos propios de su persona, como su condición de mujer fuerte y creyente, audaz y culta, mística y consagrada a Dios. El libro contiene un gran número de datos personales, ambientales, políticos y culturales, con incorporación de noticias completamente nuevas. Sus familiares anteriores o contemporáneos son descritos con gran cantidad de detalles. A través de todo lo que aporta esta biografía se puede comprobar que santa Beatriz de Silva estuvo en constante sintonía con los acontecimientos y personas de su generación en Portugal. No cabe duda de que tuvo que recibir influencias de la potente personalidad de sus padres, hermanos y otros parientes, que contribuyen a resaltar las cualidades personales de la santa. La investigación sobre el lugar y la fecha de su nacimiento, junto con el ambiente educativo que rodeó su infancia, dan buenas pistas para descubrir las convicciones más profundas que tuvo. También es ampliamente descrito todo lo relativo a su venida a Castilla, a la corte de Juan II, dándose una excelente descripción de las condiciones de la corte, el ambiente del momento, el drama de la señora a la que servía (Doña Isabel, hija de los Infantes de Portugal Don Juan y Doña Isabel) y a cuya crisis personal asistió. Todo lo referente a su proyecto de fundación, así como el proceso de consolidación, es narrado con competencia, al mismo tiempo que se manifiestan las dificultades a las que se tuvo que enfrentar para llevar a cabo su proyecto. Es notable también la clarividencia con que santa Beatriz se abrazó con el misterio de la Inmaculada Concepción, cuando esta verdad de la fe católica estaba lejos de ser admitida de manera universal. Y esto para que las mujeres que se sintieran llamadas a ello se abrazaran con la Inmaculada Concepción como modelo a seguir en sus propias vidas. Nuestro autor ha aplicado criterios críticos modernos a la hora de valorar las fuentes consultadas, y ha encontrado documentación nueva, que ha recopilado y aprovechado con la paciencia de un auténtico investigador. También muestra una modestia no común al ofrecer sus conclusiones o interpretaciones sin la pretensión de que sean aceptadas por los demás; incluso reconoce que este trabajo suyo adolece de carencias que espera ir subsanando a medida que pueda seguir buscando, estudiando y reflexionando. Contando con la modestia del autor y con la realidad de que el trabajo todavía no ha podido contar con toda la documentación que haría que pudiera considerarse completo, no cabe duda de que esta biografía va a ser punto obligado de referencia, y bien fundamentado, para toda persona que quiera asomarse a la vida y la fundación de santa Beatriz de Silva.

Antonio Navas

Ernesti, J., *Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2016, 332 p. ISBN: 978-3-451-31015-7.

El autor, que es profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Ausburgo, ya se inició en este tipo de estudios con Paul VI – Der vergessene Papst (Herder 2012). Ahora se centra en otro papa "olvidado", injustamente olvidado porque en unos años tan decisivos como los de su pontificado (1914-1922) perfiló la política exterior de la Santa Sede con dos

rasgos que se han mantenido hasta hoy: la neutralidad política y la orientación humanitaria. Olvidado también porque ha sido poco objeto de estudio, al menos en el ámbito germano, a pesar de que el Archivo Secreto del Vaticano está abierto para esta época desde 1985. Por eso lo que pretende ahora el autor no es una biografía en sentido estricto, sino una valoración de los aspectos más destacados de los siete años de su pontificado, dejando también constancia de aquellos puntos que requerirían una investigación ulterior.

Evidentemente lo más destacado de su pontificado gira en torno a la primera guerra mundial y a la inmediata posguerra (págs. 67-207). Durante la guerra llamó insistentemente a la paz y condenó la guerra misma exhortando siempre a resolver el conflicto por la vía del derecho y no del poder. Incluso en el primer año de la guerra intentó por la vía diplomática impedir que Italia entrara en el conflicto. Por otra parte, mantuvo una estricta neutralidad eludiendo toda alianza con los Estados en guerra, incluso con los no católicos. Benedicto XV hizo todo lo posible para poner en juego los recursos de la Santa Sede como actor humanitario, en particular en todo lo relativo a afrontar las consecuencias del conflicto. En una palabra, todo su esfuerzo se orientó a que la Iglesia actuara como promotora y mediadora de una paz negociada.

Poco después de concluida la guerra publicó su encíclica Quod iam diu (1 diciembre 1918), en la que marca lo que va a ser la posición de la Santa Sede en el periodo que se abre: la paz no puede basarse en la imposición de los vencedores sobre los vencidos, la paz debe construirse sobre la justicia y el amor. Los acontecimientos no siempre se desarrollaron según estas pautas, y ello explicaría lo que sucedería más tarde.

Estos dos capítulos (4 y 5), que constituyen la parte central y más elaborada del libro, van encuadrados por los que le preceden los que le siguen. Le precede un recorrido breve por su biografía, que subraya su carrera diplomática en la Santa Sede desde su ordenación sacerdotal, con una experiencia que pudo estar entre las razones que impulsaron su elección en el cónclave de 1914. Esta larga etapa diplomática sólo quedó interrumpida por los años en que fue arzobispo de Bolonia, los años inmediatamente anteriores al cónclave que lo eligió (1907-1914): eso le permitió el contacto más directo con la acción pastoral. En la parte final de la obra un breve capítulo se ocupa de su actividad intraeclesial, con tres referencias destacadas: concluyó la iniciativa que había iniciado Pío X con la promulgación del Código de Derecho Canónico, primer texto legislativo de alcance universal en la Iglesia; concluyó también la reforma de la Curia romana emprendida por Pío X, la más profunda desde que fuera creada por Sixto XV al final del siglo XVI, en la que destaca la nueva Congregación de Seminarios y Universidades; y dedicó muchas energías a la causa ecuménica, en particular orientada a las iglesias orientales separadas.

Se complementa la obra, aparte de con una abundante bibliografía, con una selección de nueve breves textos, representativos de su actividad y de su preocupaciones.

Ildefonso Camacho SJ

GÓNZALEZ VELASCO, M., OSA, *Tres priores del monasterio de El Escorial martirizados en Paracuellos*, Ediciones Escurialenses, Madrid 2015, 344 p. ISBN: 974-84-15659-28-0.

El 28 de octubre de 2007 fueron beatificados en Roma un grupo de 498 mártires españoles, que habían entregado su vida en la persecución religiosa que se dio en España en los años de la II República y de la guerra civil. Entre esos nuevos beatos se contaban Benito Rodríguez, Mariano Revilla y Juan Monedero, los tres agustinos, los tres fueron durante un tiempo priores del monasterio de El Escorial, los tres sufrieron el martirio juntos y los tres, además de mártires, llevaron una vida santa. El texto, muy bien fundamentado históricamente y reflejo de una dedicada investigación, se estructura en torno a la presentación de cada uno de los mártires, de manera individualizada, aunque siguiendo la misma distribución: en primer lugar se habla del nacimiento, la niñez y la juventud de los personajes; en segundo lugar, de su vida como religioso agustino; y en tercer lugar, se centra en los años de persecución religiosa que van desde 1930 a 1936. Tras realizar este recorrido en los tres, el autor continúa con un apartado conjunto en el que relata la prisión, pasión y martirio de los tres beatos agustinos. Tras estos capítulos, se añaden algunos documentos o elementos que tienen que ver con la vida de los personajes o con el proceso de beatificación. Así se añade un perfil biográfico, se relata el proceso de beatificación, se presentan sus escritos, que fueron principalmente artículos. Y además se ofrece una abundante referencia de fuentes y bibliografía utilizada. Por último, se añade un apéndice con los nombres de los setenta mártires agustinos que fueron asesinados en la barbarie de Paracuellos. Como en textos anteriores similares, tenemos que agradecer a ediciones escurialenses esta dedicación a hacer memoria de aquellos que dieron su vida por la fe.

Pablo Ruiz Lozano

Lazcano, R., *Episcopologio agustiniano. Vida, obra, escritos, retratos, escudos episcopales, fuentes, bibliografía y webgrafía de cardenales, patriarcas, nuncios, primados, arzobispos, obispos, sacristas pontificios, prelados, vicarios y prefectos apostólicos de la Familia Agustiana (agustinos, agustinos recoletos, agustinos descalzos de Portugal, agustinos descalzos de Italia, y agustinos asuncionistas) desde Inocencio IV a Benedicto XVI.* Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid), 2014, 3 vols., 3292 p. ISBN: 978-84-92645-40-4.

Hemos reproducido el subtítulo completo de la obra, porque supone la mejor exposición sintética del contenido de los tres grandes volúmenes (de más de mil páginas cada uno) de esta monumental investigación. Aunque el autor nos haya acostumbrado a obras de largo aliento, como la reciente edición en 57 tomos de la España Sagrada del P. Flórez (2000-2012), parece imposible que una persona, y no un numeroso equipo, haya podido llevar a cabo esta obra en solitario, simultaneándola con otras extensas publicaciones. Pues no se trata de un episcopologio al uso, sino de una enciclopedia agustiniana. Los episcopologios se suelen limitar a los datos esenciales de cada obispo, principalmente los años de su episcopado, los cambios de sede y pocos datos personales. Véase la gran Hierarchia catholica en nueve volúmenes. Pero en esta obra, aparte de esos datos fundamentales, el autor nos añade una exposición biográfica y bibliográfica de todos y cada uno de los obispos agustinos que han existido.

Se trata de los obispos agustinos de las cinco ramas principales de la Orden de San Agustín (véase el subtítulo) que ha habido en un espacio de ocho siglos, con 953 prelados (incluyendo los sacristas pontificios). La exposición empieza con los 13 cardenales agustinos por orden cronológico, desde Buenaventura Badoer de Peraga (1332-1385) hasta el cardenal maltés Prosper Grech, que estuvo en el cónclave que eligió al Papa Francisco y que redacta el prólogo.

Es importante tener en cuenta que los obispos no aparecen por orden alfabético ni cronológico, sino por el orden alfabético de sus sedes episcopales, con el fin de agrupar los de una misma diócesis. Este orden conlleva que un mismo obispo puede tener varias entradas en sitios distintos, según las sedes que ha ocupado. Y puede parecer en una lectura apresurada que algunas entradas están vacías. Pero es que es en la entrada que corresponde a su primer nombramiento donde se encuentra su vida y su bibliografía. Cuando aparezca una entrada que tiene solo el titular con sus sedes, se puede buscar al obispo en su primera diócesis, o, más rápidamente, en el índice onomástico final. En la entrada principal es donde encontraremos la biografía del obispo con su recorrido histórico antes de su ordenación, los documentos y bulas de su nombramiento, su actividad episcopal. Además, cuando es posible, se reproduce su retrato, tomado de cuadros, fotos o libros; y a veces la fotografía de su lápida sepulcral y su escudo episcopal.

Una de las aportaciones más importantes es la bibliográfica, que supone un trabajo que se puede calificar de colosal. Aparte de las 53 páginas de obras de referencia, con que empieza el libro, cada obispo cuenta con una lista de fuentes y bibliografía, que muchas veces incluyen sus obras éditas e inéditas, los estudios que se han realizado sobre él y hasta las entradas en la web, que el autor llama «webgrafía», lo que supone, por ejemplo, una treintena de páginas en autores como los cardenales Egidio de Viterbo o Jerónimo Seripando, o las ochenta páginas de bibliografía sobre Santo Tomas de Villanueva, divida por siglos y temas. En total —pues están numeradas— son 32.079 referencias bibliográficas. A veces las exposiciones más concisas no son menos útiles, al tratarse de autores menos estudiados, pues, por eso mismo, las breves referencias que se aportan, entresacadas de libros y artículos, son difíciles de encontrar.

Una muestra de la exhaustividad de esta obra es que incluye, con el mismo tratamiento bio-bibliográfico de los obispos anteriores, 1) a los agustinos electos que rehusaron la mitra, 2) los nombrados, pero fallecidos antes de recibir la cédula real, 3) los presentados y no preconizados, y 4) los falsos o ilegítimos. Hasta incluye una lista de los 149 obispos de los Canónigos Regulares de San Agustín, a pesar de que se trata de una orden religiosa diferente, aunque amparada por el mismo santo doctor.

Volvamos al comienzo. El autor no se limita solo al área agustiniana, sino que en la larga Presentación (pp. 133-204) empieza con una exposición general muy útil sobre la teología el ministerio episcopal, sobre la evolución histórica en la elección de los obispos, sobre la distinción entre obispo titular, primado, exarca y patriarca, sobre las insignias episcopales y sobre el significado de la visita ad limina. Sigue con la historia de las distintas ramas agustinianas y con la exposición de la organización de la obra, que ayudará a su entendimiento. Explica lo que son los sacristas pontificios, puesto que dará cuenta de todos los que pertenecieron a la Orden de San Agustín. Y termina con dieciocho tablas (p. 189-202) sobre distintos aspectos históricos de la familia agustiniana.

Por último se incluyen otros complementos agustinianos, como un largo estudio, debido al padre José Luis Cancelo García, sobre el escudo y la simbología agustiniana (pp. 13-76), que tiene el atractivo de que los símbolos se comentan con textos del mismo obispo de Hipona. Y el tercer volumen se cierra con más de trescientas páginas de índices: de sedes episcopales, cronológico de nombramientos, onomástico, temático y toponímico, todos de gran utilidad.

En resumen, además de su valor como episcopologio, esta obra es un monumento a la Orden de San Agustín, así como una valiosa contribución a la historia de la Iglesia. Terminemos con la parte material de la edición. Está hecha a varias tintas y con artísticas letras capitulares, con variaciones de color, en los encabezamientos de cada obispo. Abundan las ilustraciones de temas agustinianos, además de las fotos y escudos de los obispos. En fin, estamos también ante una obra de arte tipográfico.

G. M. Verd

Lécrivain, P., *Les premiers siècles jésuites. Jalons pour une histoire (1540-1814)*, Lessius, Namur/Paris 2016, 681 p. ISBN: 978-2-87299-251-5.

25 de los 33 capítulos de esta obra habían sido ya publicados. Pero el autor se ha permitido, aprovechando un tiempo de inmovilidad relativa a la que se ha visto impelido, reelaborarlos para esta obra que, como el subtítulo escogido indica, no pretende ser una historia completa sino más bien "jalones para una historia". Sin perder la perspectiva universal, sin la que sería imposible entender a la Compañía de Jesús, el autor presta una atención especial al desarrollo de los jesuitas en Francia. Se ha ceñido además a los tres primeros siglos de esa historia, que periodifica así: 1540-1640 (los orígenes y los herederos directos), 1640-1740 (los tiempos de la consolidación, no carentes de dificultades), 1740-1840 (los tiempos de las crisis entre la primera y la segunda ilustración y en el contexto de las revoluciones). Es difícil una presentación de los contenidos porque los temas abordados son diversos y hasta dispersos, pero no es imposible ofrecer una panorámica de conjunto.

Del primer periodo señalado se ocupa en las dos primeras partes. La figura de Ignacio es central, su espiritualidad y las líneas vertebrales de sus Ejercicios. Pero también la persona de Francisco Javier es objeto de atención así como el despliegue de las misiones en la Compañía de los inicios. La segunda parte se centra más bien en las dificultades que van surgiendo en el camino. Dificultades internas no faltaron, relativas sobre todo a la unión de los ánimos entre los jesuitas en los generalatos de Everardo Mercuriano y Claudio Aquaviva. Pero las dificultades externas tuvieron una resonancia notable por la presencia pública de la Compañía y de algunos jesuitas en particular: son los casos de Juan Maldonado y el Colegio de París, de Roberto Belarmino y las relaciones entre teología y política, de Cristóbal Clavio en la controversia de Galileo o de la confrontación con los jansenistas a propósito de las relaciones entre gracia y libertad.

En la tercera parte la atención a las misiones es muy destacada: misiones en territorios exteriores no evangelizados (se estudian los casos del Virreinato de Perú, de Canadá y Juan de Brebeuf, de los comienzos de la misión en China o de

las reducciones en Paraguay). Pero tampoco se ignoran las misiones interiores, como es el caso de Juan de Regis.

La cuarta parte se ocupa de los años de la crisis, un tiempo en que se acumulan los conflictos científicos (a propósito de la física moderna) o políticos. Dos capítulos se ocupan de la supresión de la Compañía, respectivamente en Provenza y a escala universal, y uno al restablecimiento de la Compañía. Tampoco se olvidan algunos jesuitas en sus difíciles relaciones con la Revolución (casos de Jean-Nicolas Grou o de Pierre de Clorovière).

El valor de la obra es la aproximación a muchos casos particulares que ilustran una historia de tres siglos. Llama la atención la ausencia casi total del tema educativo, que tan relevante fue en la Compañía desde los tiempos mismos de Ignacio. No la ignora el autor ni la minusvalora, pero no quiere que la historia de la Compañía se reduzca a eso. En contraste destaca el interés del autor por la actividad misionera de los jesuitas, que estaba tan en el núcleo de la intuición de Ignacio y nunca llegó a verse eclipsada por el compromiso educativo.

En la conclusión se alude al antijesuitismo: esa historia tejida de maledicencias y calumnias, que viene a ser un "incansable bricolaje", siempre con los mismos materiales articulados en distintas formas y combinaciones. Pero en la obra no se advierte ningún tono polémico sino un esfuerzo grande de análisis propio de un autor que es a la vez teólogo e historiador.

Ildefonso Camacho SJ

MENOZZI, D. (ED.), *La Chiesa italiana nella Grande Guerra*, Morcelliana, Brescia 2015, 194 p. ISBN: 978-88-372-2897-2.

Aunque el editor reconoce que se han estudiado los aspectos religiosos en relación con la Primera Guerra Mundial, no parece que se haya hecho mucho hincapié en el punto de vista que compartían todos los católicos, siguiendo las indicaciones de sus responsables eclesiásticos. De hecho los católicos contemplaron el conflicto en general como un castigo de Dios a la humanidad, tanto por sus pecados individuales como por el pecado colectivo proveniente de haber aceptado los principios de la modernidad política y social que provocaron el abandono generalizado de las directrices de la Iglesia sobre cómo organizar adecuadamente la sociedad. Quienes pensaban así consideraban que la solución a los problemas de la sociedad europea sólo pasaba por la vuelta a una sociedad cristiana de corte hierocrático, puesto que este sector seguía sin admitir nada de lo positivo aportado por la modernidad. Mientras la Santa Sede se mantuvo neutral y se dedicó a socorrer a los afectados por el conflicto, los episcopados nacionales legitimaron religiosamente la guerra desde cada uno de los bandos, tratando al adversario como verdadero enemigo y haciéndolo responsable de los males presentes y futuros, puesto que ya se iba comprendiendo que el papel preponderante de la Iglesia Católica en la sociedad europea iba a ser definitivamente cosa del pasado. Ambos bandos soñaban con que este oscuro horizonte no se cumpliera, por el hecho de ser uno de ellos capaz de volver a situar a la Iglesia Católica en el podio social en el que se encontraba antes de la Revolución Francesa. Las jerarquías nacionales actuaron sobre la conciencia de los católicos, haciéndoles ver la importancia de

su lucha para poder restaurar los principios cristianos en la sociedad, tal como ellas pensaban que deberían ser valorados en ella. Por este motivo se considera como si se tratara de una verdadera cruzada. El punto extremo de este enfoque se manifestaba en que los caídos en guerra eran considerados, a nivel nacional, como verdaderos mártires de la fe por la cual supuestamente luchaban. El conflicto ideológico se produjo cuando Benedicto XV, en sus esfuerzos por parar la guerra, afirmó claramente que la guerra provocaba una violencia inútil. A partir del momento en que los católicos comprendieron que esto suponía una desautorización del esfuerzo bélico, la propia Santa Sede tuvo que precisar que eso no eximía de la obligación de todo buen católico de prestar su apoyo al esfuerzo armado de su país respectivo para evitar una desautorización de las jerarquías locales. En este volumen se ofrece el resultado de nuevas investigaciones, generalmente de estudiosos jóvenes pero bien preparados, con las que analizan la realidad de la Iglesia italiana en esos momentos, atendiendo a las posiciones que defendían la guerra justa, la guerra santa o la matanza inútil. Entre los temas que se abordan vale la pena indicar algunos como la justificación o condena de los bombardeos sobre las ciudades; las plegarias por la paz o por la victoria; la legitimación de la guerra; un par de opiniones relevantes sobre el conflicto y un trabajo sobre la mentalidad nacional católica italiana entre el final de la guerra y la llegada del fascismo. Desde el punto de vista del lector creo que uno de los elementos que más resaltan consiste en la facilidad con que el nacionalismo se apropia las ideas religiosas para sus propios fines, así como la facilidad con que los fieles profundamente religiosos se rinden a los espejismos de los que se nutren los nacionalismos.

Antonio Navas

Nicaise, S., *Les missions jésuites dans l´océan Indien. Madagascar, La Réunion, Maurice,* Éditions jésuites, Paris 2015, 170 p. ISBN: 978-2-87299-288-1.

El propio autor confiesa en la introducción que su intención al publicar esta historia de las misiones jesuitas en el Océano Índico es contribuir a que la evangelización jesuita de la zona pueda ayudar a nacer con éxito a una zona del mundo que vive las tensiones inherentes a la globalización y que se ve afectada al mismo tiempo por un regionalismo más fuerte todavía que la propia globalización. Para él sería deseable que los jesuitas de la zona supieran inventar una forma original de presencia y de acción. Y para ello les será indispensable conocer las vicisitudes por las que pasó la misión de Madagascar. Aquí es donde este libro muestra su verdadera importancia ya que muchos hechos del pasado han dejado secuelas de sensibilidades que no se perciben a primera vista, pero que pueden constituir un auténtico obstáculo para la construcción del futuro. El territorio en el que se centra este estudio comprende la isla de Madagascar, con sus pequeñas islas adyacentes, así como las islas del archipiélago de las Mascareñas (Mauricio, Reunión y Rodrigues), estrechamente ligadas pastoralmente con la región india del Maduré, por el hecho de que muchos misioneros de la zona de Madagascar lo fueron también del sur de la India. Todo el esfuerzo misionero jesuita es posterior a 1814, año en que el papa Pío VII restituye la Compañía de Jesús en la Iglesia Universal, tras su supresión en 1773 por el papa Clemente XIV. Por eso su llegada al Maduré se produce en el año 1837 y el desembarco en Madagascar tuvo que esperar hasta

1844. Madagascar cuenta con un jesuita canonizado, el padre Jacques Berthieu, mártir de la fe por negarse a apostatar ante quienes confundieron la independencia malgache con la necesaria vuelta a los cultos de los dioses antiguos, convencidos de que el abandono de dichos cultos había permitido la colonización francesa de la que renegaban en torno al año 1875. El relato sigue con detalle las distintas etapas por las que pasó la zona de Madagascar, tanto la era de la *malgachización* como el momento en el que el *mauricianismo* se presentó como un verdadero desafío, trabajando en la reconciliación de las diferentes comunidades religiosas. Por eso, cara al futuro, el autor propicia que la manera de ser jesuita pueda contribuir a favorecer las mediaciones culturales y sociales, ya que éstas permitirán la inculturación del Evangelio en las gentes. Para ello cree también que hay que dejar el protagonismo a los naturales de la zona, ayudándolos a comprender especialmente lo que los une, que es mucho, y no tanto lo que los separa. Resulta muy interesante en este estudio la integración de lo que es propiamente historia con las preocupaciones propias de una evangelización que deberá buscar insertarse en la cultura a la que pretende transformar.

Antonio Navas

Ó HANNRACHÁIN, T., *Catholic Europe, 1592-1648. Centre and Peripheries,* Oxford University Press, New York 2015, 270 p. ISBN: 978-0-19-927272-3.

La elección de la fecha de partida tiene que ver con el asentamiento de la reacción católica a las diferentes reformas operadas en Europa, con un papa Sixto V decidido a reformar la Iglesia Católica siguiendo las pautas del Concilio de Trento, con un Felipe II convertido en campeón del catolicismo, tanto en Gran Bretaña como en los Países Bajos, con la Compañía de Jesús de Ignacio de Loyola, ya con cincuenta años de existencia y con un Oratorio de Felipe Neri asentado, junto con la actividad de contrarreforma llevada a cabo por los capuchinos. Antes de 1592 todo lo enumerado estaba en proceso de gestación o de consolidación. Por todo ello el autor considera que la renovación católica que se llevó acabo en Europa tuvo lugar prevalentemente a lo largo del siglo XVII. Los decretos del Concilio de Trento adquirieron prácticamente la categoría de míticos durante el tiempo analizado en este estudio, una vez desaparecidos los padres conciliares y dejadas de lado las cuestiones y las aportaciones que se dieron en la asamblea y que no quedaron reflejadas en los textos definitivos. Así mismo el papa quedó constituido como el único intérprete válido de los decretos del concilio, sin que se tomara nota de la sugerencia presentada durante su celebración, de que fuera asesorado por los obispos a la hora de su aplicación. La puntual aplicación de los decretos del Concilio de Trento constituyó un elemento siempre presente en la correspondencia diplomática de la Santa Sede, convencida como estaba de la necesidad de su puesta en práctica para llevar a cabo las reformas necesarias en la Iglesia Católica. En este estudio importa subrayar de modo especial que el catolicismo europeo era semejante a una casa con muchas habitaciones, en la que la religión se adaptó a condiciones sociales muy variadas. En relación con esta variedad, se presta atención de modo particular a las periferias

católicas del continente: Irlanda y sus diferencias con Inglaterra o los Países Bajos, Bohemia y Hungría, Polonia y la península Balcánica. En torno a los años noventa del siglo XVI se produjo una crisis económica generalizada, que afectó a Inglaterra, Francia, Alemania, Italia y los Países Bajos, así como a los territorios de los Habsburgo, que trajo consigo una serie de revueltas en diferentes países. A lo largo de este estudio se muestra laB evolución de algunos aspectos centrales del movimiento católico de reforma en las sociedades europeas marginales escogidas. También se analiza el protagonismo del papa Clemente VIII en diversos frentes como el de la Controversia De Auxiliis o su ofensiva diplomática con los reyes europeos para liberar a la zona de los Balcanes del dominio turco. En conjunto se subraya el hecho de que la periferia europea siguió su propio camino de reforma católica, en muchos casos basado en sus tradiciones medievales, en lugar de seguir las directrices de Roma. Pero también se establece con claridad la flexibilidad de la que hizo gala la Santa Sede ante la resistencia encontrada frente a sus métodos de reforma, aprovechando con sabiduría las fuerzas religiosas católicas propias de los territorios periféricos de Europa.

Antonio Navas

Pérez de Villarreal, V. – De Azcona, T. – Echeverría, J. A., *Crónica del convento de capuchinos Extramuros de Pamplona (1679-1833),* Gobierno de Navarra, Pamplona 2015, 379 p. ISBN: 978-84-235-3402-9.

Este convento de la orden capuchina es especialmente importante para conocer, por supuesto, la historia de la orden en Pamplona y Navarra, pero también lo es para el conocimiento de multitud de aspectos de la vida de la ciudad de Pamplona, si se tienen en cuenta las relaciones que existían entre los diferentes estamentos sociales y los poderes político y religioso, que eran dos puntales en la sociedad postridentina de la época. Lo que menos podría interesar sería la vida interna del convento y de hecho lo que más interesa es el protagonismo social de primer orden que tenía el clero en aquel momento, como estamento próximo al orden divino y espiritual, considerado como el más importante para la vida eterna del hombre, y el papel jugado por este convento en ese sentido. Esta crónica ayuda en gran manera a captar la mentalidad propia de una época muy diferente de la actual. La crónica pasa por alto casi todo lo relacionado con la vida interna del convento, mientras se hace eco de cuestiones más bien externas, como las obras en las diferentes partes del edificio, las visitas de los ministros generales, capítulos provinciales, celebraciones de beatificaciones y canonizaciones de santos capuchinos, o historias de benefactores del convento. La crónica comienza no cuando se fundó el convento sino cuando éste empezó a formar parte de la nueva provincia religiosa de Navarra y Cantabria, desgajada de la provincia de Aragón. Los frailes (sobre todo los que ostentaban cargos de gobierno) mantuvieron relaciones institucionales al máximo nivel con las autoridades civiles del reino y del consistorio de Pamplona, así como con las eclesiásticas de la diócesis, al igual que con virreyes y regidores. La orden capuchina llegó a contar en Navarra con nueve conventos, todos ellos situados en la zona media de Navarra y en la Ribera, expansión explicable por ser los capuchinos, junto con los jesuitas, las dos órde-

nes que más se emplearon en la aplicación de los decretos del Concilio de Trento en la Iglesia Católica. Especialmente notable fue el papel que jugó el convento en las visitas que realizaron a la ciudad personajes relevantes, entre los que destacan Felipe V e Isabel de Farnesio, junto con su ministro Alberoni. Como era normal también rendían visita al convento los ministros generales capuchinos, que tenían título de Grandes de España y que eran recibidos, conforme a su categoría, con salvas y cañonazos. Al protocolo propio de los Grandes de España se sumaba, como era natural, el protocolo interno propio de la orden. Entre las visitas no faltaban las que hacían los capuchinos a otras órdenes religiosas, como iniciativa o correspondencia a las que las otras órdenes les hacían. En las beatificaciones y canonizaciones de santos o santas de órdenes religiosas, todas ellas participaban en las celebraciones, guardando la debida precedencia conforme al protocolo eclesiástico. Lo mismo cabe decir de los funerales de reyes, virreyes o personajes importantes, en particular los obispos de la ciudad, canónigos relevantes o generales de órdenes religiosas. Para completar el cuadro también celebraban conjuntamente la instalación en el trono de los nuevos reyes (en este caso Felipe V y Carlos III), y la toma de posesión de las autoridades civiles cuando comenzaban su mandato de gobierno. Se encuentran en el códice original hasta cincuenta firmas de superiores cronistas. El original contiene una serie de títulos marginales que se fueron añadiendo para localizar mejor las noticias incluidas en el texto de la crónica; estos títulos marginales han sido reproducidos al final del volumen junto con un índice de personas, lugares y materias. Con todo lo dicho no hace falta añadir más para ponderar la valía y la trascendencia de este trabajo sobre la historia del convento capuchino Extramuros de Pamplona.

Antonio Navas

REGOLI, R. (A CURA DI), *San Pio X papa riformatore di fronte alle sfide del nuovo secolo,* Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, 199 p. ISBN: 978-88-209-9782-3.

Esta publicación nos presenta las actas de las Jornadas de Estudio que se tuvieron en el Vaticano, con motivo del centenario de la muerte de san Pío X, en junio de 2014. El responsable de la publicación intenta abrir nuevas perspectivas de investigación, de estudio y de profundización sobre su persona. Se intenta partir de los principios y las orientaciones pastorales del Papa, considerado fundamentalmente como pastor de almas en el ejercicio de todos los ministerios que ejerció, como presbítero y como obispo, con la intención de llevar a cabo su ideal pastoral, expresado en el lema de su pontificado: *Instaurare omnia in Christo.* Su modo de conducirse en Mantua y en Venecia da las pistas para orientarse acertadamente en lo que luego fue su pontificado. Todas sus iniciativas en el campo eclesial y en el social estaban impregnadas de un realismo pastoral, que buscaba la renovación de la vida cristiana de las personas y las comunidades. Entre estas iniciativas vale la pena señalar su atención a los párrocos, a los grupos de Acción Católica, sus reuniones con laicos comprometidos con la vida de sus parroquias y su atención a la prensa católica. Fue una persona extraordinariamente desprendida, que daba a los pobres todo lo que poseía. Aunque era enemigo tanto del socialismo como del liberalismo, siempre se preocupó por mejorar la vida de los obreros, incluso

creando una cátedra de ciencias económicas y sociales en el seminario. La primera de sus reformas como Papa fue suprimir el derecho de veto de las potencias católicas en los cónclaves para la elección de Papa, siendo así que él fue elegido Papa gracias, entre otras cosas, al veto que puso Austria al cardenal Rampolla. Tuvo una limitación propia de su tiempo en confundir la institución papal con la Iglesia entera, o la Santa Sede con el pueblo de Dios. Se atrevió a reformar la Curia Romana, que no había sido objeto de reforma desde 1588 con el papa Sixto V. Entre las colaboraciones que componen este volumen destacan balances y perspectivas de su pontificado, principios y orientaciones pastorales de Pío X; datos interesantes sobre el cónclave en el que fue elegido; la diplomacia de Pío X en el contexto internacional de principios del siglo XX; su actitud ante el desafío que supuso el Modernismo; su interés por la iglesias orientales; el serio legado que supuso la elaboración del Códice de Derecho Canónico; los seminarios regionales y el papel que jugaron en la oposición al Modernismo; todo lo relativo a su reforma litúrgica, con especial atención a la música apropiada para las celebraciones de este tipo; la comunión de los niños con las implicaciones que esto tuvo en los sacramentos de la iniciación cristiana. Toda una serie de facetas interesantes del papa Pío X, completada con un índice de nombres y otro de lugares. Quizás lo que menos se conjuga con la actitud profundamente pastoral del papa fuera la connivencia que tuvo (cuando no iniciativa clara) en los métodos antimodernistas utilizados por el Sodalitium Pianum, que distaban mucho de las exigencias más elementales de la caridad cristiana.

Antonio Navas

Serra Estellés, X., *Inventari dels arxius parroquials de la Vall D'Albaida*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2015, 204+XVIII p. ISBN: 978-84-95269-72-0.

Esta obra es el volumen XV de la Monumenta Archivorum Valentina, una serie de textos cuyo objetivo es proporcionar los inventarios, catálogos y transcripciones de documentación histórica de los archivos eclesiásticos, sobre todo de las parroquias de la diócesis de Valencia. En el caso del presente texto, se ofrecen los archivos de las parroquias de la comarca de la Vall de'Albaida, cuyas principal ciudad es Onteniente. En este libro, como ha ocurrido en alguna otra ocasión, el inventario ha utilizado como base la Guía Pallarés, publicada en 1963, que es de gran utilidad para la presentación de las parroquias de las que se va realizando el inventario. La obra trata de seguir los criterios para inventariar establecidos en publicaciones anteriores. De la misma manera se han respetado las singularidades de disposición de los diferentes archivos. Este criterio, no supone una merma de claridad para quien se acerque a los documentos. A diferencia de algún otro volumen anterior de la colección, el libro se limita al inventario de los archivos parroquiales. Sin más capítulo introductorio, sobre la comarca o sobre alguna de sus ciudades. El esquema es el mismo siempre, estructurado por pueblos y dentro de estos por parroquias. De cada parroquia se hace una breve presentación histórica, siguiendo la guía y, a continuación, se ofrece una cuadro de clasificación y, después el inventario, en forma de cuadro. Excepto de 12 parroquias, que no tienen fondo histórico. El libro, como es evidente, es un trabajo de investigación y una puesta al servicio de los historia-

dores de la Iglesia de un fondo imprescindible para ir realizando y profundizando en la historia de la diócesis valenciana. Toda la documentación inventariada ha sido digitalizada y se encuentra a disposición del investigador en la Sala de Consultas del Archivo Diocesano. Como conclusión, alabar una vez más la obra de conjunto que se está llevando a cabo, así como la aparición de este nuevo volumen, que contribuye grandemente al enriquecimiento documental de la serie Monumenta Archivorum Valentina.

Pablo Ruiz Lozano

DE SAINT MOULIN, L., *Histoire des jésuites en Afrique. Du XVI^e siècle á nos jours,* Lessius, Namur-Paris 2016, 136 p. ISBN: 978-2-87299-287-4.

El autor intenta articular esta historia de la Compañía de Jesús en África, teniendo en cuenta el punto de vista de los africanos, que consideran a todo el continente como una realidad única frente al resto del mundo. La historia africana que aquí se recoge no incorpora la presencia de la Compañía de Jesús en toda la fachada africana mediterránea, por considerarla quizás demasiado ligada a Europa. Este estudio está relacionado de alguna manera con el interés que han demostrado por África las congregaciones generales 34 y 35 de la Compañía de Jesús, que han insistido, entre otros puntos de vista, en incidir en un mejor conocimiento del continente, tantas veces presentado con tintes negativos en los medios de comunicación. El propio general Adolfo Nicolás expresó en el sínodo sobre la nueva evangelización su sospecha de que en la evangelización de África posiblemente se había atendido poco a las sorpresas que podría presentar el Espíritu en los países no europeos, por tanto también en África. Este enfoque del general ha inspirado esta historia, que presenta una relectura de las actividades pastorales de la Compañía de Jesús en África. Más que una historia de las misiones, presenta la historia del nacimiento de las nuevas Iglesias católicas del continente, intentando mirarlas con ojos, por decirlo así, africanos. Resalta de manera especial el conjunto de relaciones de África con el océano Índico y el continente asiático. Todo el relato está dividido en tres períodos: el primero discurre desde la fundación de la Compañía de Jesús hasta su supresión en 1773; el segundo arranca con su restauración en 1814 y llega hasta 1960; el tercer período presenta el período posterior al concilio Vaticano II, en el que la mayor parte de los antiguos territorios de misión se convirtieron en diócesis y dieron lugar a Iglesias de pleno derecho. Es en este último período en el que los misioneros han tenido especial interés en presentar unidas fe y justicia, así como en evangelizar las culturas y los medios sociales, atendiendo a su realidad cultural propia y no con residuos de cultura europea en sus planteamientos. En los tres períodos se intentan destacar las actividades que permitan presentar mejor el trabajo y la vida de la Compañía de Jesús en África. Como estudio sintético, completado por una breve bibliografía, contribuirá a ofrecer una visión básica de la presencia de los jesuitas en África, así como una plataforma de referencia para quienes deseen profundizar en aspectos concretos del relato histórico que se contiene en estas páginas.

Antonio Navas

Sesboüe, B., *Léonce de Grandmaison (1868-1927). Un intellectuel témoin du Christ et apôtre de l´Esprit*, Lessius, Namur-Paris 2015, 152 p. ISBN: 978-2-87299-271-3.

La semblanza que contiene este libro está dedicada a un jesuita que hoy está muy olvidado, salvo por muchos de sus compañeros jesuitas. Bernard Sesboüé es consciente de que ya existe una gran biografía del padre Grandmaison, realizada por el padre Jules Lebreton y que vio la luz en París en 1932. Sin embargo, se lanza a publicar esta breve biografía movido por la convicción de que el padre Grandmaison puede transmitir al mundo actual un mensaje realmente importante porque sigue teniendo cosas que decir. El padre Grandmaison tuvo un comportamiento modélico en un momento en que la Iglesia Católica sufría desgarraduras serias provocadas por un modernismo de tinte antirreligioso que la atacaba como si se tratara de su peor enemiga. Desde un planteamiento que algunos tacharon de conservador, siempre procuró examinar a fondo los acontecimientos que se iban sucediendo, tanto en la sociedad como en la Iglesia con el objeto de discernir cuáles de ellos eran especialmente relevantes para el futuro. Contribuyó de una manera notable a que la ciencia católica llegara a ser considerada respetable, tras superar el retraso acumulado durante decenios. La revista Études fue el vehículo a través del cual pudo dar a conocer sus opiniones, que eran siempre tenidas en cuenta por su seriedad, cortesía y equilibrio. En el campo de la espiritualidad también sobresalió, propiciando una espiritualidad realmente moderna, adaptada a las exigencias del siglo XX, defendiendo la entrega total a Dios, que es el camino seguro que respeta y desarrolla al hombre en su totalidad, en contra del voluntarismo religioso que tanto proliferó durante el siglo XIX. El equilibrio fue una de sus características principales, con el cual supo salvaguardar lo mejor de la tradición espiritual clásica, utilizando lo más valioso de ella para dar respuestas al tiempo en que vivió. Ese equilibrio le permitió dar soluciones válidas y no perder la esencia, espiritual como sucedió a no pocas fundaciones del siglo XX. El autor nos confiesa que las páginas espirituales del padre Grandmaison podrán mostrar un estilo algo anticuado, pero sostiene que la doctrina que contienen conserva toda su frescura y su actualidad. Con este breve estudio se rinde homenaje a una figura humana y cristiana al mismo tiempo, capaz de suscitar iniciativas renovadoras en quienes sean capaces de valorar su modo de enfocar y de hacer las cosas.

Miguel Gutiérrez

Vallecillo Martín, M., *La provincia franciscana de Granada. (Apuntes y datos para otro final)*, Fundación Cultura y Misión Francisco de Asís, Martos (Jaén) 2015, 565 p. ISBN: 978-84-608-2863-1.

La ocasión que propicia la presentación de esta obra la proporcionó la fusión de la Provincia Franciscana de Granada de Nuestra Señora de Regla, con otras cinco provincias franciscanas de España, para formar la nueva Provincia Franciscana de la Inmaculada Concepción. El autor invita a la nueva provincia a reflexionar, como heredera que es de las otras seis provincias, a asumir y acoger como propios el pasado y la historia de las mismas. El hecho de que el autor haya desempeñado cargos importantes en el gobierno general de la orden y en el go-

bierno de la provincia le ha proporcionado un caudal de experiencia que le ha sido de gran ayuda para la confección de esta obra. Sobre la historia de la Provincia Franciscana de Granada, no se prescinde de la primera etapa (1583-1835), pero es en el período que va desde unos años después de su desaparición (en 1835) hasta nuestros días en donde se centra Miguel Vallecillo, entre otras razones porque nadie antes que él ha historiado este último período de la vida franciscana en la Provincia de Granada. Aunque presenta su trabajo como si se tratara de un esbozo o de unos apuntes, estamos ante un relato histórico en toda regla. Se parte de la irradiación franciscana en Andalucía, partiendo de la Custodia de Sevilla, para llegar a la fundación de la Provincia Franciscana de Granada en el siglo XVI. Se relata después la crónica de la provincia durante los siglos XVII, XVIII y XIX, hasta su interrupción en 1835, realidad por la que el autor considera este siglo como fatídico para la orden en España. A partir de ese momento se nos ofrece la parte más inédita de la Provincia Franciscana de Andalucía en Granada, parte en la que se centra especialmente el autor, atendiendo principalmente a la historia del Colegio de Misiones para Tierra Santa, así como a la historia de la propia provincia, restaurada canónicamente en 1933, y desaparecida (por integración en una sola provincia con otras cinco) el 31 de Diciembre de 2014. En su estudio se hacen presentes las patentes de los generales y provinciales que influyeron en el discurrir de la provincia. Conviene destacar en este sentido, como lo más nuevo que se aporta a la historia franciscana, temas como: los Comisarios Apostólicos del siglo XIX; el Colegio de Misiones de Regla, en Chipiona; La Comisaría de Nuestra Señora de Regla; la actividad misionera de Marruecos y Tierra Santa. En todo lo que esta historia da de sí, saltan a la vista innumerables aportaciones franciscanas en el orden cultural, litúrgico, docente y social. Tienen también su sitio en esta obra las religiosas franciscanas, en particular las clarisas y las concepcionistas, que han resistido en pie todos los embates de los tiempos. No se dejan de lado tampoco las denominaciones de lugares impregnados de franciscanismo, incluso cuando ya la presencia de la orden no sigue allí donde estos nombres se conservan: Plaza de San Francisco, Compás de San Francisco, Barrio de San Francisco, Huerta de San Francisco, Carrera de las Monjas y otras muchas más. Los cinco apéndices que cierran el volumen, junto con la bibliografía y los índices, hablan bien a las claras de la valía del gran trabajo de investigación histórica realizado por Miguel Vallecillo. En esos apéndices se nos presentan: la relación de los Capítulos provinciales desde 1583 a 2014; la relación de los Capítulos del Colegio de Regla; la relación de los Capítulos de la Comisaría de Regla; la relación de los Capítulos de la Provincia Franciscana de Granada de Ntra. Sra. de Regla y el listado de Provinciales que entroncan con la Provincia Franciscana de Granada desde los orígenes de la Orden Franciscana en España. No hay inconveniente en concederle al autor que su historia haya tenido que convertirse en crónica, en los últimos años de la provincia, dada la proximidad en el tiempo, que hace que cualquier historiador carezca de todo el material que sería necesario para un resultado histórico más completo. Pero es que, ante la cercanía de las fechas, o se renuncia a historiar o se toma el camino que ha seguido nuestro autor. Lo indudable es que esta obra va a ser piedra fundamental en la historia de la Orden Franciscana en España, con su especial atención a Andalucía y a Granada. Va a ser de una utilidad insoslayable, tanto para quienes se interesen por la historia, como para quienes busquen material de calidad para la formación de los jóvenes franciscanos, sin dejar de lado a la enorme cantidad de fieles que se

nutren de la espiritualidad franciscana y que se alegrarán de poder conocer mejor la historia por la que les ha llegado la evangelización a sus vidas.

Antonio Navas

7. Filosofía

Adrián Escudero, J., *Guía de lectura de 'Ser y Tiempo' de Martin Heidegger* (2 Vols.), Herder, Barcelona 2016, 390 pp. / 303 pp.

Esta guía filosófica práctica en dos volúmenes para la lectura de la obra clásica de 1927 del filósofo alemán M. Heidegger (1889-1976) es la primera editada en lengua española que –a diferencia de lo que ocurre en otros idiomas, donde existe gran variedad de ellas- cubre parágrafo por parágrafo el texto completo. Emplea como referente la traducción actualizada de Jorge E. Rivera de 2003 en Trotta, y no ya la antigua de José Gaos de 1959 en FCE. Y se aprovecha de la enorme cantidad de literatura especializada acumulada en torno a la obra y a su autor. Válida para ser empleada como material de estudio y enseñanza, la guía ofrece también una hermenéutica del texto bajo el hilo conductor del 'cuidado de sí' (Sorge), que retoma y renueva la tradición clásica de la epimeleia heautou griega y la cura sui latina.

Los sucesivos comentarios, documentados y sistemáticos, ayudan a apreciar las complejidades temáticas y sutilezas terminológicas del texto heideggeriano, así como a reconocer sus innovaciones metodológicas y sus juegos conceptuales. Siguiendo una metáfora musical, el autor de la guía, Jesús Adrián Escudero, desarrolla su trabajo en los tres momentos de Preludio, Exposición y Coda. Los análisis del Volumen 1 de la guía, precedidos por un oportuno estudio introductorio, están dedicados a la Introducción y a la Primera Parte de 'Ser y Tiempo' (Sein und Zeit) (sobre la existencia cotidiana); los análisis del Volumen 2 se centran en su Segunda Parte (sobre la existencia auténtica) y vienen complementados con una reflexión final acerca de la hermenéutica del sí mismo y unos apéndices didácticos con resúmenes temáticos y cuadros conceptuales, junto a una detallada bibliografía.

Como escribe J. Adrián: "Desde su publicación en 1927, 'Ser y Tiempo' ha sido objeto de críticas feroces y elogios hagiográficos. No se trata de entrar a discutir dichas críticas. De hecho, estas solo pueden comprenderse adecuadamente si uno tiene una clara visión del contenido del libro en cuestión" (vol 1, p 68). Para ello, la guía se aprovecha del conocimiento actual de su génesis y sus fuentes, acudiendo a escritos y cursos de Heidegger de años anteriores, y pone en diálogo al libro con importantes autores coetáneos y del pasado, incorporando anexos puntuales con referencias a Aristóteles, Kant, Husserl, Arendt, etc.

En la analítica existencial de 'Ser y Tiempo', Heidegger maneja esos dos términos rectores del pensamiento filosófico con vistas a preparar una respuesta a la pregunta por el sentido del ser, esto es, ensaya una ontología fundamental. El intento dará expresión a buena parte de las principales preocupaciones contemporáneas, relativas al desencantamiento de las ilusiones de la modernidad, la quiebra de los valores tradicionales, la crisis de la filosofía

en general y la metafísica en particular, la mundialización del dominio de la técnica, entre otras, pero relativas también a la búsqueda de nuevos caminos de significatividad simbólica para el pensamiento humano. Documento de la conciencia crítica y ética del s XX, la lectura de 'Ser y Tiempo' sigue invitándonos a descubrirnos a nosotros mismos como temporalidad. Somos aquellos seres que han de cuidar de su propia existencia en el mundo a lo largo de su tiempo finito, una existencia que viene marcada por la oscilación entre autenticidad e inautenticidad, vida anónima cotidiana y resolución ante la muerte, huida y reapropiación de sí.

El Dr. Jesús Adrián Escudero enseña Filosofía Contemporánea en la Universidad Autónoma de Barcelona, donde es director del Grupo de Estudios Heideggerianos. Profesor invitado en diversas universidades europeas y americanas, además de traductor de diversos escritos heideggerianos, entre sus obras más conocidas destacan 'El lenguaje de Heidegger' (2009) y 'Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser' (2010).

Antonio Martín Morillas

ALBERO ALABORT, G. (ED.), *Logos y vida. Homenaje al profesor D. Juan José Garrido Zaragozá,* Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2015, 644 p. ISBN: 978-84-95269-71-3.

Este homenaje está dedicado a una persona, Juan José Garrido, que era un convencido de que la fe y la razón se fecundan mutuamente. Por ello se escogió como título para los trabajos recopilados en esta publicación, en memoria suya, el de *Logos y vida.* Juan José Garrido tenía razón, aunque eso pueda parecer a algunos una quimera., ya que es extraordinariamente válida una razón filosófica capaz de abrirse a la trascendencia. Resulta coherente, por tanto, la distribución de esta iniciativa en tres partes: en la primera se analiza la razón que busca la verdad; en la segunda se presenta la verdad inteligible desde el hombre y desde Dios; en la tercera se explicita una actitud de diálogo constante con el mundo y la cultura, desde el Derecho, el Arte, la Historia, la Filosofía o la Teología, todo ello relacionado con la vida misma, que tiene la virtualidad de ofrecer un logos de sentido a quien se acerca a ella sin prejuicios. La primera parte contiene una serie de estudios sobre autores tan relevantes como Aristóteles, el padre Francisco Suárez, Ortega y Gasset y Zubiri, abordando temas de gran interés como la posible relación entre la existencia moderna y la pura fe, o la importancia de unir la educación con el amor. En la segunda parte abre las disertaciones un estudio sobre el argumento de san Anselmo y las cinco vías de santo Tomás de Aquino; a continuación se ofrecen vías para ofrecer la fe o, como se titula en el estudio, *dar razón de nuestra esperanza;* los términos de creación y evolución se examinan en profundidad para poder presentar una imagen de Dios que sea coherente con la concepción del mundo que se tiene en la actualidad; luego viene considerada la redención en Jesucristo con vistas a una propuesta cristiana que sigue dando que pensar, en opinión del autor del artículo; la inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura son revisadas a la luz del último documento reciente emanado de la Pontificia Comisión Bíblica; esta segunda sección termina con un estudio sugerente so-

bre Dios misericordioso, hombre misericordioso, todos misericordiosos. La tercera parte se mueve en el diálogo constante con el mundo y la cultura y se inicia con un ensayo de derecho constitucional comparado, que destaca el relieve constitucional que posee la identidad religiosa; se desvela luego el contenido armónico y místico del trasagrario eucarístico barroco de un templo concreto; otro estudio da a conocer los sermones manuscritos en la Biblioteca de San Juan de Ribera del Real Colegio Seminario de Corpus Christi; san Juan de Ribera es descrito en el año en que fue nombrado arzobispo de Valencia, aprovechando el estudio para ofrecer precisiones biográficas y detalles concretos de su viaje a Valencia; vienen luego presentados escritores del Reino de Valencia, a través de un libro emblemático en la materia; las pugnas entre foráneos y naturales del reino, a la hora de opositar a canonjías en la Seo de Valencia también tienen lugar aquí; el volumen termina con un estudio sobre la tolerancia en el siglo XVI. Como es normal en este tipo de publicaciones, la diversidad de su contenido prima incluso sobre los epígrafes generales a los que se acogen los diversos trabajos. Pero en su conjunto el homenaje al profesor Garrido Zaragozá es valioso en sí y honra la memoria de su persona, ya que toda la orientación de los trabajos presentados van en la dirección que Garrido Zaragozá habría deseado, de interacción fecunda entre la razón y la fe.

Antonio Navas

Capizzi, A., *Introducción a Parménides,* Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2016, 188 p. ISBN: 978-84-16515-74-5.

Antonio Capizzi, filósofo italiano fallecido en 2003, dedicó su vida intelectual a la filosofía presocrática y, en sentido amplio a la cultura griega. Su trabajo no ha sido prácticamente traducido al español, a pesar de su interesante aportación a la filosofía antigua. El planteamiento de este autor situar a los filósofos presocráticas en su contexto y analizar el pensamiento como respuesta a la problemática que cada filósofo vive en ese momento. Podemos decir que Capizzi quiere liberar a la filosofía presocrática del condicionamiento que siempre ha supuesto las interpretaciones aristotélica y platónica, siempre condicionadas por su propia estructura conceptual, metafísica y, por supuesto, política. El presente libro apareció en su idioma original, italiano, en el año 1975. El texto consiste básicamente en un análisis de los fragmentos que conocemos de Parménides a partir de una lectura política, que pretende unir las facciones en las que se ha dividido la ciudad de Velia. El filósofo griego, recurriendo a sus premisas lógico-lingúísticas, intenta mostrar a sus ciudadanos el sentido de su argumentación. El lector va a descubrir en el libro el original planteamiento del autor italiano, una lectura materialista que rompe con el tradicional estudio de carácter más metafísico. Esta forma de hacer filosofía se ha extendido a otros ámbitos de Europa, en especial en Francia, sin embargo, en España no se ha afrontado salvo alguna excepción. De ahí la importancia y el interés que esta publicación tiene para el público de habla española. Hay que agradecer a la Universidad de Zaragoza el acierto en su decisión.

Pablo Ruiz Lozano

DAGUET, F., *Du Politique chez Thomas D'Aquin*, Libraire Philosophique J.Vrin, Paris 2015, 408 p. ISBN: 978-2-7116-2597-0.

La obra que nos ocupa consiste en un estudio desde una perspectiva sistemática del pensamiento político de Santo Tomás de Aquino, entendiendo por política el conjunto de la dimensión social de la vida humana. Para realizar este estudio, François Daguet va repasando ordenadamente las principales categorías del sistema social de Sto. Tomás presentando una visión de conjunto del pensamiento del autor medieval en temas políticos. Para este trabajo, Daguet no sólo se apoya en la Suma de Teología de Santo Tomás, sino que recoge las afirmaciones sobre política presentes en otras obras del Aquinate. Destacan entre estas otras de Sto. Tomás sus comentarios a la Ética a Nicómaco y a la Política de Aristóteles – Daguet resalta la inspiración aristotélica del Aquinate – y su obra De regno ad regem Cypri, la más explícitamente política de todas.

Este libro es una obra significativa en el panorama de la filosofía política y el pensamiento social cristiano porque no había otra igual hasta ahora. La importancia del pensamiento de Santo Tomás en el pensamiento social cristiano, sobre todo católico, es indiscutible. Junto con esto, en los últimos años ha habido una recuperación más amplia de su pensamiento en entornos más seculares como una aproximación a la política sana y equilibrada. Siendo esto así, hasta ahora no se contaba con un estudio más sistemático del pensamiento político de Sto. Tomás, se recogía éste más bien en fragmentos parciales sin poder captar la visión de conjunto. La razón probablemente es que esta dimensión del pensamiento de Sto. Tomás no está realmente sistemaziada en su obra sino repartida en el tratamiento de otros temas. Daguet, demostrando un gran conocimiento de la obra del autor medieval, ofrece una presentación sencilla y clara del conjunto del pensamiento político de éste.

La presentación que hace Daguet del pensamiento político del Aquinate es relativamente sencilla y no busca erudición o novedad. Daguet repasa los principales aspectos de dicho pensamiento en los diferentes capítulos: el estatuto de lo político, el bien en política, los principios antropológicos, la articulación de los poderes civil y religioso, el orden de la ciudad, la ley, el régimen político mejor, el papel de la Iglesia. En cada capítulo se esfuerza en presentar la articulación de conjunto de los diferentes conceptos y categorías. En muchos casos la exposición de Daguet puede sonar conocida, su gran valor está en fundamentarla en el conjunto de obras sobre el tema de Santo Tomás y en la articulación de todo el sistema. Sí se percibe en la lista de temas tratados por Daguet un conocimiento de los principales debates modernos sobre vida política y un deseo de contribuir a ellos desde su estudio de Sto. Tomás. El mejor ejemplo en este sentido es el capítulo sobre la relación entre Iglesia y sociedad civil.

Daguet se esfuerza en mostrar el pensamiento auténtico de Santo Tomás diferenciándolo de otras interpretaciones o derivados como serían los de diferentes escuelas tomistas o neo-tomistas o la misma apropiación por parte del magisterio social de la Iglesia. Daguet es muy riguroso en diferenciar la posición de Tomás de las interpretaciones más o menos acertadas de éste. Esto es de gran ayuda para conocer y valorar mejor el pensamiento político del Aquinate. Tal vez está falto Daguet de alguna reflexión más sobre las claves hermenéuticas para interpretar y actualizar el pensamiento de Sto. Tomás con provecho hoy en día. En ocasiones el

lector puede sentir que el autor le lleva a valorar y alabar el pensamiento auténtico de Sto. Tomás sin saber muy bien cómo hacerlo luego fructífero en las actuales discusiones sobre lo político en nuestras sociedades.

Gonzalo Villagrán Medina sj

Divjanović, Kristin, *Paulus als Philosoph*, Münster, Aschendorff Verlag, 2015, 434 p. ISBN: 978-3-402-11441-4.

La pregunta por la ética de Pablo (su conducta, valores y acciones) desde el trasfondo de la filosofía popular de su época, es la central en esta tesis doctoral. Tras una breve introducción sobre "Pablo como filósofo", que da el título a la obra, y una descripción de su método y de la finalidad de su tesis, el autor analiza el significado de la conversión de Pablo y en los filósofos, así como estudia la presentación que Pablo y los filósofos hacen de sí mismos. A partir de ahí se centra en la doctrina pauliana, su enseñanza e instrucciones a la comunidad y la relación de Pablo con ella, comparándola con las escuelas filosóficas y sus doctrinas y formas de enseñanza, así como la relación entre los maestros filósofos y sus discípulos. Especial interés tiene el capítulo centrado en la relación del apóstol con los sufrimientos y adversidades, como consecuencia de su actividad, en los que se singulariza la cercanía y diferencia del apóstol con los filósofos. Al final, el autor ofrece una síntesis de su indagación, además de la literatura y el índice de citas bíblicas que completan el estudio.

Según el autor, se puede ver a Pablo como un filósofo, con paralelos respecto de otros filósofos de su época. A partir de ahí, se ofrece un esbozo de la personalidad paulina. Es indudable el influjo de la cultura greco-romana en su enseñanza, y sobre todo hay que resaltar la cercanía a los filósofos cínicos, a su menosprecio del dinero, a su doctrina que se explicita en concurrencia entre distintas escuelas filosóficas. No hay que olvidar que el mismo cristianismo se presentó a veces como la verdadera filosofía. Sin embargo, es evidente que la teología de la cruz y el énfasis en la gracia, más que en la razón y en las propias obras, le distancia de las metas de la sabiduría que buscan los filósofos. Es un trabajo bien estructurado y que enriquece la pluralidad de los estudios paulinos, aunque se echa de menos alguna reflexión sobre las diferencias entre este tipo de enseñanza y el de Jesús en los evangelios en el marco de la cultura judía.

Juan A. Estrada

González Cuevas, P. C. (Coord.), *Historia del Pensamiento Político Español. Del Renacimiento a nuestros días*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 2016, 511 p. ISBN: 978-84-362-7005-1.

Este manual de la Universidad Nacional de Educación a Distancia se ocupa de la historia de las ideas políticas, un aspecto de la cultura que no ha sido contemplado en España en el marco de su utilidad indiscutible. Esto ha sido así por dos tipos de adversarios con los que ha contado España siempre en torno a esta disciplina: los que buscan en la filosofía, o en las ideas políticas una especie de sabiduría intemporal y quienes directamente niegan que la historia de las ideas posea algún tipo de interés práctico. Para abordar la historia de las ideas no puede

prescindirse en absoluto del contexto en que se producen y esto lo han tenido en cuenta, tanto el coordinador del volumen como el grupo de colaboradores. Porque las ideas, separadas del contexto en que nacieron a la vida, pierden su razón de ser y su utilidad. La historia de las ideas políticas es fundamental para asir la esencia de la identidad nacional española e, incluso, de la propia identidad europea. Además, elementos como la leyenda negra, o bien opiniones desfavorables a los españoles a lo largo de su historia, han incidido en un cierto complejo nacional, como si la peculiaridad hispana supusiera una desventaja respecto a otras en el mundo de las ideas políticas. Ha sido curioso cómo autores españoles han negado a Raimundo Lulio, Juan Luis Vives o Francisco Suárez, lo que se les ha concedido sin ambages más allá de nuestras fronteras, como creadores válidos de pensamiento para el conjunto de la humanidad. El grupo de trabajo que colabora en el volumen no intenta centrarse en la existencia o inexistencia de un pensamiento político genuinamente español, sino más bien en el modo en que se enfrentaron entre sí los españoles desde el Renacimiento hasta la Modernidad. De entre las tres perspectivas culturales dominantes en una sociedad (la religiosa, la científica y la estética), en España el factor preponderante fue el religioso hasta bien entrado el siglo XX. Algo realmente normal cuando se considera hasta qué punto la tradición cristiana, en su variante católica, caló en el conjunto de la sociedad española. Los materiales acarreados por dicha tradición influyeron todo el ámbito social y, por tanto, también las ideas políticas de sus habitantes. Hasta tal punto es esto cierto que, cualquier español que renuncie a conocer a fondo la tradición cristiana católica, se verá imposibilitado a la hora de descifrar los entresijos del alma hispana, en la que dicha tradición ha depositado posos de una enorme consistencia. Dar la espalda de manera voluntarista a todo un pasado de siglos, constituyó para España una auténtica tragedia. En conjunto hay que tener en cuenta que la mentalidad española ha estado más influenciada por el carácter ecléctico y conservador, siendo especialmente débil en todo lo referido al positivismo, el idealismo o el marxismo. Curiosamente la llegada a España de los aires del Concilio Vaticano II propiciaron en gran medida la inmanentización de la sociedad española, con la secularización y la desaparición consiguiente de la cultura cívica tradicional. Todo lo pedagógico está especialmente cuidado, con lecturas de texto y bibliografías apropiadas. Una estupenda aportación a la enseñanza universitaria en el ámbito de las historia del pensamiento político español.

Antonio Navas

FATTAL, MICHEL, *Du Logos de Plotin au Logos de saint Jean. Vers la solution d´un problème métaphysique*? Les Éditions du Cerf, Paris 2016, 130 p. ISBN: 978-2-204-10967-3

El escrito presente, reeditado, responde al interés suscitado por una ya larga investigación, que parte de 1977 sobre el tema del logos en el pensamiento griego, desde Homero a Plotino. Leemos que el tema ha dado ya pie a la publicación de 19 obras en revistas especializadas, por lo que el autor confiesa que esta obra que presentamos ahora representa una etapa importante de sus investigaciones, entre las que se encuentran estudios sobre Platón, Plotino y Pablo de Tarso, entre los que relaciona las distintas problemáticas.

A primera vista ya se podría decir que este escrito intenta acercarse de nuevo a una posible solución del supuesto conflicto que podría saltar a la vista si se comparan dos de los más antiguos y bellos enfrentamientos lógicos que se pueden dar entre conceptos tan familiares y venerados, en torno al Logos, como los del cuarto Evangelio y las Enéadas de Plotino. La obra que presentamos supone una meditación sobre el estatuto metafísico del Logos de Plotino, Lectio magistralis presentada en Roma, en la Universidad Pontificia Salesiana, el año 2011 y una precedente conferencia también sobre el tema «El logos de Plotino, ¿es un problema metafísico?», presentada en febrero del mismo año en la Universidad Ca'Foscari de Venecia, así como de otra conferencia titulada «El Logos y los logoi de Plotino, ¿resuelven un problema metafísico?», presentada en 2013 en la Universidad Católica de Milán. De esta conferencia se ha derivado un debate entre diversos colegas del autor, que se mueve en torno a estos acontecimientos académicos que tuvieron lugar durante la primera década de este siglo, y teniendo como base el estatuto metafísico del logos y las relaciones conocidas del tema entre Platón, Plotino, san Pablo, san Juan o Heráclito de Éfeso, trabajos publicados principalmente en Francia e Italia. A esta actividad meritoria se añaden algunas series de conferencias impartidas en los países respectivos.

Este tema que nos presenta M. Fattal, no es, pues, un estudio aislado, sino que, tanto este escrito como los que se nos citan en el prólogo, forman parte de un interés común entre especialistas de universidades europeas, que ha dado ya notables resultados. Y el que recensionamos aquí se hace eco de toda esta actividad y supone uno de los notables trabajos que han provocado el interés por el estudio del logos y de los temas metafísicos de la primera teología. Justamente en el prólogo se reseñan las actividades y publicaciones en torno a esa materia, que sigue siendo fuente de hallazgos para la profundización y continua puesta al día de estatuto metafísico del logos, por lo que resulta especialmente interesante la convergencia de muchos de los estudios recientes en torno a los filósofos citados: casi todos se relacionan entre sí por el interés común de la relación del logos con la metafísica en Platón, Plotino, Heráclito, etc., a los que acabo de aludir. Muchas de estas interesantes actividades son conferencias que han extendido los puntos de interés y derivaciones culturales de temas que parecen no agotarse, aunque son consecuencia más bien de las nuevas incidencias literarias que están despertando el interés de estos especialistas, y tienen por ello el mérito de contribuir al desarrollo continuo del estudio de los antiguos textos de la filosofía griega y de los conceptos que han penetrado y pervivido en su posterior desarrollo.

El presente volumen de Fattal empieza con una disquisición sobre la postura de Plotino ante el problema de la Metafísica, a partir de nuevas consideraciones sobre el alcance de su concepción de las «separaciones» hipostáticas (el Uno, el Intelecto y el Alma), y nos plantea la cuestión de si Plotino hubiese estado en disposición de responder a las posteriores disquisiciones metafísicas. La comparación y relación evolutiva de los tres conceptos metafísicos a través de los grandes platónicos es importante para un lector de nuestro tiempo.

Aunque sea ésta una obra relativamente breve, sin embargo, dada la variedad de problemas presentados, todo lo que suponga ahondar en las diferencias, dentro de la evolución de las corrientes interpretativas, es interesante y hasta necesario, para seguir completando el conocimiento que tenemos de esta antigua filosofía

que ha entregado su esencia al mundo occidental y, por supuesto, en nuestro caso, su lenguaje. Es difícil resumir en una recensión de este tamaño, aunque se limite a sólo los enunciados de cada una de las tesis diferenciadas, de Platón respecto a Plotino, por ejemplo. El autor mismo no se propone, al parecer, mostrar en profundidad estas diferencias, sino moverse en un terreno de características de lenguaje, fiel a un empeño ya habitual en la interpretación helenística, de contribuir al entendimiento del abstracto lenguaje, a través del cual, quiso reducirse, en ausencia de inaccesibles vuelos místicos o tal vez, meramente metafísicos.

Esto ha forzado, sucesivamente, al lector nuevo de cada época posterior a plantearse incógnitas de interpretación, siempre desde perspectivas nuevas, y a relativizar conceptos que parecían ya definitivamente encasillados en una línea concreta. Aparte de que los conocimientos lingüísticos siguieron adelante. Todo lo cual sirvió para una época nueva. Pero el fenómeno interpretativo siguió desprendiéndose de principios ya no evidentes. Volvió a fijarse como un nuevo principio para el lector de cada época posterior, hasta tocar la actual, y ahondó en la importancia que se espera para todas las nuevas versiones metafísicas posteriores, acerca de la idea del Bien, en Plotino, identificándolo con el Uno y exaltándolo y situándolo sutilmente «más allá del ser», al extraer estas diferencias.

Sin embargo, una vez más, asistimos a una exposición prácticamente enunciativa y de literales enunciados que no resultan definitorios, lo que hace que el lector se mantenga sin esperanzas de tomar partido hermenéutico alguno, sino obligado a mantenerse ante la misma puerta cerrada de siempre, contentándose con las repeticiones de los infranqueables conceptos esenciales. Pero esto no quiere decir nada que minusvalore ese tipo de ediciones o que yo me mantenga personalmente en sólo una. En realidad, ésta y otras ediciones son imprescindibles, ahora más que antes, pues parece que podemos observar el interés creciente por atender a todos los datos posibles que puedan iluminar los recovecos, oscuros todavía, que los incansables buscadores en la historia del lenguaje greco-latino y su cultura en torno lo sustentan. Por su parte, M. Fattal nos pone a disposición a cada paso valiosas aportaciones que pueden, tanto ayudar nuestra ambición de conocimiento, como abrumarnos. Pero es el camino que exige el tener que acudir a las corrientes pitagóricas que vemos aparecer en Platón, Plutarco o los Oráculos Caldeos, por ejemplo, o para entender los caminos de la «emancipación de la Alteridad» desde la «Unidad primordial» de muestra primera historia metafísica.

Por mi parte, sin entrar realmente en materia, inacabable, misteriosa, asombrosa, no puedo menos que invitar a la lectura y relectura de estas páginas de rápidas pero sabias y profundas síntesis, elementales y a la vez profundas reflexiones que orientarán al lector ya familiarizado a este lenguaje y entorno cultural, a acercarse al origen de nuestra filosofía. Quiero añadir que esta edición que nos ofrece Les Éditions du Cerf será realmente útil para muy diferentes tipos de interés cultural de niveles altos, que son los que se interesan, por un enunciado descriptivo, como éste que se ha escogido como título de la presente edición.

Enrique Borrego

HERRMANN, F. W. VON -ALFIERI, F., *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri,* Brescia, Morcelliana, 2016, 460 p. ISBN: 978-88-372-2928-3.

Desde el primer momento la aparición de los "Cuadernos negros" de Heidegger han desencadenado una gran discusión, de la cual forma parte este volumen. Sus autores, Friedrich W. von Herrmann, (asistente privado de Heidegger desde 1972 a 1976 y principal responsable científico de la Edición de sus obras completas) y Francesco Alfieri, profesor de Fenomenología de la religión en la Universidad lateranense, se centran en los pocos textos con referencia a los judíos de los cuadernos negros. Rechazan, como indican en la introducción, la interpretación antisemita que se ha hecho de estos textos, la existencia de un antisemitismo onto-stórico en Heidegger, que este haya impregnado a su vez su obra filosófica, y que toda la historia del ser y la crítica heideggeriana haya que interpretarla en esta clave antisemita, como han propuesto algunos autores. También denuncian la acusación de antisemitismo metafísico, que ha sido muy popular en Italia, y reivindican la importancia del pensamiento de Heidegger, denunciando que se haya impuesto una interpretación histórica, más que filosófica, de su obra y de su biografía.

En el capítulo primero, "Necesaria clarificación de los 'Cuadernos negros' ataca von Herrmann la ingenua instrumentalización que se ha hecho de ellos en base a intuiciones sin base. El capítulo segundo,el más amplio e importante, de F. Alfieri, presenta un análisis histórico crítico de los cuadernos, sin glosa, que se centra en algunos pasajes más polémicos y en otros en los que el mismo Heidegger se defiende y responde a algunos de sus críticos. El capítulo tercero, de von Herrmann, estudia el intercambio epistolar de Heidegger con otros autores, destacando la relación con Gadamer. Tras una relación bibliográfica, hay un epílogo de "Consideraciones sobre el antisemitismo onto-histórico y metafísico". Consta de un estudio de Leonardo Messinese, "La 'cuestión hebrea' en los Cuadernos negros, considerada a la luz de la crítica a la metafísica", y un breve trabajo de Hermann Heidegger ("Martin Heidegger no era antisemita". El estudio concluye con un apéndice de Claudia Gualdana sobre "la instrumentalización mediática en Italia de los Cuadernos negros. Con alguna anotación sobre un diálogo inédito con Friedrich W, von Herrmann". Un índice final de nombres completa el trabajo. Habrá que analizarlo a la luz de las nueves fuentes de información que ofrece y someterlo a la crítica en las tres temáticas diferenciadas, la cercanía de Heidegger al Nacional Socialismo en cuanto personaje histórico (sin que la ausencia de un antisemitismo claro obste para su filiación e ideología política); la obra filosófica de Heidegger en cuanto pensamiento del ser y si ya en ella hay connotaciones antisemitas; y si el discurso metafísico es congenial al antisemitismo. No hay duda acerca del carácter apologético de este volumen que se sitúa en el extremo opuesto a la obra de Victor Farías, que es uno de los autores a los que más se oponen.

Juan A. Estrada

Marmelada, C. A. *El Dios de los ateos. Las sorprendentes claves del mayor debate de todos los tiempos*, Stella Maris, Barcelona 2014, 318 p. ISBN: 978-84-16541-32-4.

La cuestión de Dios nunca ha dejado de ser un tema de debate. En los últimos siglos y, de manera particular, desde el siglo XIX, una considerable parte del pen-

samiento ha insistido en argumentar la no existencia de Dios. Lo que este libro se plantea es cómo hemos llegado hasta aquí, cuáles son los fundamentos de esta postura. Y sobre todo se pregunta, como dice de modo provocativo el título de la obra, de qué Dios habla la filosofía atea, cuando reflexiona sobre Dios. El texto está dividido en cinco partes: en la primera, aborda la importancia del problema de Dios; en la segunda, describe lo que llama el ateísmo actual que se caracteriza por la indiferencia, un ateísmo más práctico que teórico; en la tercera parte, la más extensa, ofrece un recorrido por lo que ha sido el origen y el desarrollo de lo que podríamos llamar el ateísmo clásico; la cuarta parte, se interroga sobre una de las grandes cuestiones que ha suscitado desde siempre, pero de manera particular en los últimos siglos, la pregunta sobre Dios: el problema del mal; y, por último, en la quinta parte, aborda las claves desde la que se puede establecer hoy un diálogo con el ateísmo, reclamando una adecuada formulación y fundamentación del problema. De manera especial, el autor considera que tras el fracaso del ateísmo teórico, pero del cuestionamiento del hombre a partir de la experiencia del mal, el problema para abrirse a Dios está en un adecuado acercamiento al tema de la libertad y su relación con Dios.

La exposición y la presentación de las grandes corrientes filosóficas ateístas están muy bien reflejadas y son accesibles, incluso, para el lego en filosofía. Por otra parte, es discutible que se pueda calificar la indiferencia, o el mismo agnosticismo, que se ha implantado en el último siglo como una forma de ateísmo. La indiferencia dificulta el diálogo porque hace que el problema de Dios ya no sea significativo. Además, llama la atención que no se haya abordado el nuevo ateísmo, aparecido en las últimas décadas, en especial, desde el inicio del nuevo siglo. Este nuevo ateísmo es filosóficamente menos potente. Y sin embargo, ha sabido captar la atención de la opinión pública y popularizarse en los medias.

La gran virtud de este libro es poner los fundamentos de lo que ha sido la discusión filosófica, incluso científica, hasta hace poco. Creemos que acierta en la hipótesis de fondo. Aunque, le falta haber llevado la argumentación hasta los últimos momentos del debate actual, el que plantea el nuevo ateísmo.

Pablo Ruiz Lozano

MARTÍNEZ LÓPEZ, J. J., *Montesquieu: la complejidad de lo político*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2016, 498 p. ISBN: 978-84-259-1719-6.

"Ciencia política y Construcción sociocultural" es el subtítulo de este volumen que pretende actualizar las contribuciones de un clásico, Montesquieu, que ha sido determinante para la filosofía política desde el siglo XVIII. Desde una perspectiva basada en la complejidad de lo político, vinculado a lo sociocultural y a las ciencias naturales y antropológicas, se analiza el concepto de ciencia política en relación con la naturaleza (como fuente política y legislativa), con la antropología (vinculando ciudadanía e ideales personales del sujeto) y la epistemología (subrayando los elementos socioculturales constituyentes del conocimiento, desde un enfoque clásico más que actual). A partir de ahí, se estudia la metodología de Montesquieu (entre el ser y el deber ser), los distintos factores de construcción

sociocultural (factores geoclimáticos, efectos psicológicos de las políticas públicas y la complejidad determinante de lo sociocultural). Se dedica además un apartado al fenómeno religioso, visto como regulador sociocultural, pero se centra en debates clásicos sin plantear las cuestiones actuales sobre la función de la religión y la secularización que replantea el enfoque de Montesquieu. No se mencionan autores importantes sobre la temática estudiada como Habermas, Rawls, Taylor o Rorty, por poner sólo algunos ejemplos. La filosofía sociopolítica actual, incluso mencionados en la bibliografía final, es poco utilizada en el texto y la actualización de Montesquieu.

Se presenta finálmente una síntesis sobre una ciencia política compleja, inspirada en Montesquieu, que clarifique el arte de legislar y de gobernar desde una regulación de la función social del derecho. Concluye con una perspectiva de futuro, ¿Ciencia política para el siglo XXI?, un epílogo que sintetice y clarifique las propuestas y la Bibliografía. El escrito está bien estructurado, es claro y sistemático, y se lee con facilidad por sus propósitos pedagógicos. Quizás abarca demasiadas temáticas y la bibliografía que utiliza es muy heterogénea y, a veces, difícilmente conciliable (como los enfoques neurológicos y las referencias a una espiritualidad no dual ni personalista). En el estudio prima lo descriptivo-expositivo, sobre la crítica actualizada.

Juan A. Estrada

Millán-Puelles, A., *Obras completas: Vols. VII-VIII*, Rialp, Madrid 2015, 634 p. / 651 p. ISBN: 978-84-321-4529-2 y ISBN: 978-84-321-4569-8.

La Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea publica en la editorial Rialp los volúmenes VII y VIII de las "Obras completas" del filósofo gaditano Antonio Millán-Puelles (Alcalá de los Gazules, 1921 - Madrid, 2005). En concreto, el Vol. VII está dedicado al manual "Léxico filosófico" (1984) y el Vol. VIII, al ensayo "Teoría del objeto puro" (1990).

Repensando sobre todo las tradiciones aristotélico-tomista, kantiana y fenomenológica, de las que era especialista, Millán-Puelles escribió acerca de una amplia gama de materias filosóficas, que van desde el análisis de las relaciones entre subjetividad y conciencia y entre metafísica y lógica hasta la ontología del ente ideal, el tratamiento de cuestiones sociales y la elaboración de manuales de filosofía, todas ellas atravesadas por el hilo conductor del problema de la libertad humana. Miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, ejerció de catedrático de Filosofía primero en la Universidad de Madrid y el Instituto Cervantes y luego, desde 1976, en la Universidad Complutense de Madrid. Con un discurso de marcada inspiración cristiana (pertenecía al Opus Dei), a lo largo de su extensa producción reflexionó sobre la obra de Locke, Nietzsche, Russell, Wittgenstein y Heidegger, entre otros, y en ella se aprecia la huella de Brentano, Meinong y Hartmann, habiendo sido también buen conocedor del pensamiento existencialista, especialmente el de Jaspers, de cuya filosofía fue introductor en España.

Aunque en sus años de cátedra universitaria hizo profesión de la doctrina tomista en su versión ortodoxa, estos dos trabajos ahora publicados de A. Millán-Puelles son también representativos de la línea general de su trayectoria

pensante, abierta a otras corrientes como el criticismo y la fenomenología. Distinguiendo con honestidad entre el ámbito religioso y la labor filosófica, la reflexión viene marcada por su declarada condición de pensador de inspiración cristiana y su optimismo con respecto a las posibilidades del hombre y de la libertad humana, convencido de que no se puede hablar sin más de un retroceso moral del ser humano en general. A diferencia de Heidegger, por ejemplo, discípulo de Husserl como él y también centrado en el estudio del ser, no llega a sostener una postura contraria al primado de la técnica en el mundo contemporáneo, sino que, en su opinión, "la suspicacia ante la técnica es una falta de fe en la libertad". Discípulo de L. E. Palacios y de Manuel García Morente, es deudor, además de Tomás de Aquino, de otros autores neoescolásticos como Francisco Suárez, Juan de Santo Tomás y Francisco Araujo. En sus últimos años se mostró crítico con el catolicismo oficial y se interesó por la filosofía analítica, descubriendo afinidades metodológicas y conceptuales entre ésta y la escolástica en el campo de la investigación ontológica.

En "Léxico filosófico", redactado poco antes de abandonar la docencia, el autor ofrece un original manual de consulta conformado por cincuenta y seis términos filosóficos fundamentales, concienzudamente elegidos, mediante los que, a la vez que instruye sobre su significado y empleo filosófico, ofrece también una revisión virtual de su propio pensamiento. Es notable que el texto deje sin abordar importantes aspectos de anteriores escritos como el método fenomenológico y el objeto de la conciencia, la lógica y la antropología filosófica, muy escasamente tratados, y que los materiales se articulen ahora en una clave primordialmente metafísica. Como declara A. Millán-Puelles al comienzo del Prólogo (p. 11): "Éste Léxico se denomina filosófico porque tiene la pretensión de que sus lectores filosofen al hacer uso de él. Su intención no es histórica ni pura y simplemente informativa. Por supuesto, también los datos históricos de mayor interés son recogidos aquí, pero no solamente para hacerlos constar, sino para valorarlos o enjuiciarlos en sus dimensiones doctrinales. La selección de las voces responde fundamentalmente a la idea de que lo más peculiar del conocimiento filosófico se encuentra en la Metafísica". La variedad de temas estudiados, empero, hace difícil determinar cuál de ellos son los principales. Sobresalen, acaso, las entradas de voces en las que se mencionan los pares finitud-infinitud y naturaleza-libertad, junto a las relativas a términos cruciales de la teodicea tradicional.

En el texto tardío "Teoría del objeto puro", por su parte, el autor vuelve a abordar uno de los temas que más le habían interesado desde los tiempos de su tesis doctoral: el problema del ente ideal. Este ensayo ontológico tiene como objetivo demostrar que lo irreal posee una función positiva en el desarrollo de una filosofía realista. El ente puramente ideal, irreal o de razón desempeña una función necesaria en el despliegue del conocimiento humano y posee un papel relevante en el relato de un diálogo entre el realismo gnoseológico y el idealismo susceptible de aterrizar en el esclarecimiento de la cuestión de la libertad. Para el autor, sólo es posible percatarse de que algo es real por comparación con su posible irrealidad. De este modo, la irrealidad resulta necesaria para la percepción de la realidad, pues ésta se descubre siempre por contraste con aquélla. Más aún, la irrealidad sirve de condición de posibilidad de la libertad humana: "En todo uso de la libertad –también en el uso práctico– lo irreal es imprescindible para la realidad de nuestro ser" (p 648). Contrastando su teoría del objeto con la de Alexius

Meinong, Millán-Puelles explora el significado del término objeto y realiza una catalogación del objeto puro, es decir, aquel objeto del entendimiento cuyo ser se agota en su mero ser dado a la conciencia. El objeto puro, de hecho, no posee siquiera un estatus transobjetual. Justo esta independencia del objeto puro con respecto a la objetualidad fenoménica empírica es lo que permite al pensamiento abandonar el principio de inmanencia y atender a la posibilidad de una fundamentación de una trascendencia real en el conocimiento. La obra consta de tres partes, cada una de ellas dividida en dos secciones. La primera parte desarrolla el análisis fenomenológico-ontológico del objeto en tanto que objeto, deteniéndose en la consideración de la patencia en general y la irrealidad de la presencia del objeto en particular, su seudopasividad y su seudoactividad, para desembocar en la tesis de la ilusión de la realidad de la patencia. Sobre esa base, la reflexión se lanza hacia la postulación de una equipolencia entre la noción de objeto puro y el concepto de lo irreal que atraviesa las ideas de preobjetualidad, objetualidad pura y objetualidad connatural o sineidética. La parte segunda de la obra se concentra en la elaboración de una taxonomía y una ontología regional de lo irreal, distinguiendo entre los planos de lo irreal sensible (mediato e inmediato), por un lado, y lo irreal inteligible (entes de razón e inteligibles fácticamente inexistentes), por otro. La tercera parte, finalmente, expone una etiología del objeto puro (en los dos momentos de la génesis de lo irreal sensible y el origen de lo irreal inteligible) y una teleología del objeto puro (en los dos horizontes de los fines de lo irreal sensible y el para qué de lo irreal inteligible), para concluir con el análisis de la objetualidad pura práctica y la extracción de dos corolarios acerca de la idealidad del fin y las condiciones objetuales puras de la praxis intencional.

Antonio Martín Morillas

Maritain, J.-Mounier, E., *Correspondance*, París, Desclée de Brouwer, 2016, 463 p. ISBN: 978-2-22008-141-0.

Esta cuidada edición de Sylvain Guéna, con anotaciones propias y una breve presentación, recoge la correspondencia entre ambos autores desde 1929 hasta 1949, poco antes de la muerte de Mounier con 45 años. Es una edición que mejora los datos fragmentarios que teníamos anteriormente y hay una breve referencia a las fuentes que se han usado para este volumen. Se ha organizado el intercambio de correspondencia en forma cronológica y temática. Se inicia con el encuentro de ambos de 1929 a 1931, en diálogo con pensadores ortodoxos, protestantes y católicos, y la unión de esfuerzos para publicar un estudio sobre Charles Péguy. De febrero de 1931 a Agosto de 1932, la correspondencia se centra en torno a la fundación de la Revista Esprit y la necesidad de una publicación con espíritu abierto y dialogante. Los primeros problemas y también desacuerdos en torno a la revista son discutidos en la correspondencia de septiembre de 1932 a Julio de 1933. Desde entonces hasta mayo de 1935 se discute la nueva problemática política, con especial atención a los que luchan contra el nazismo y a los escritores rusos después de la revolución.

Poco a poco van emergiendo los rasgos distintivos del personalismo, junto a los primeros manifiestos politicos en la revista. Se concreta así el programa del «Humanismo integral» y surgen las primeras polémicas en torno al movimiento,

desde mayo a Diciembre de 1935. Este es un año complicado para la revista a la que se denuncia ante el Vaticano como pro-comunista y que obliga a Mounier a intervenir ante la jerarquía católica francesa mientras que Maritain se centra en los proyectos editoriales. El intercambio de cartas entre ambos cambia de orientación y se orienta hacia la guerra civil en España desde noviembre de 1936 a Febrero de 1938, que revela la complejidad de la toma de posiciones entre ambos. Al recrudecimiento del peligro ante la inminente guerra mundial se une al creciente interés de Maritain por el totalitarismo y el antisemitismo, mientras que Mounier es movilizado en septiembre de 1939. Desde 1940, con la derrota de Francia, Maritain permanece en América y ya se limita el ciclo de correspondencia entre ambos. Un breve epílogo se refiere al periodo de 1941 a 1950, además de presentar correspondencia complementaria.

El intercambio epistolar y el carácter ocasional e histórico de muchos de los acontecimientos sobre los que se reflexiona en las cartas, facilita captar la personalidad de Mounier y Maritain, sus puntos comunes y también las diferencias entre el personalismo del primero y la problemática metafísica del segundo. En ambos se refleja el dinamismo de un catolicismo abierto, que es el que se refleja en sus obras, así como un espíritu ecuménico, que luego ha permanecido como un sello de la revista Esprit. La correspondencia clarifica la biografía y personalidad de ambos autores y es fundamental para contextualizar el pensamiento de sus obras principales. Un índice final de autores y de personajes relevantes, facilita una consulta rápida de la correspondencia. También las anotaciones a la correspondencia por parte de Sylvain Guéna, facilitan la contextualización del intercambio de cartas.

Juan A. Estrada

PAYEN, G., *Martin Heidegger. Catholicisme. Révolution, nazisme*, París, Ed. Perrin 2016, 681 p. ISBN: 978-2-262-03655-3.

Entre la vasta bibliografía que hay sobre Heidegger, habrá que hacer un lugar a este estudio, cuyo autor es un historiador más que un filósofo, que se centra en el personaje más que en sus libros y que muestra el devenir biográfico en el que hay que situar su producción filosófica. Se trata de una biografía histórica, precedida por una presentación de Jean Paul Bled, en la que Payen desarrolla en cuatro partes la evolución ideológica y existencial de Heidegger. La primera parte, Un destino católico (1889-1918), es especialmente importante porque trata de los orígenes familiares, pueblerinos, políticos y religiosos de Heidegger. Muestra como este participa del catolicismo intransigente y ultramontano de su época; también, sus breves estancias en el Noviciado de los jesuitas y en el seminario, siendo despedido de ambos por sus carencias de salud. Se analiza su paso de la teología, a la filosofía, vinculado a las iniciales perspectivas de una cátedra de teología católica, que, al revelarse imposible, le lleva a un acercamiento al protestantismo y a la filosofía en universidades protestantes. Se analiza su progresiva ruptura con el catolicismo, la influencia de su mujer protestante, y el influjo determinante de Husserl que es quien le abre a una carrera universitaria filosófica. La guerra de 1914 a 1918 es también la época de su ruptura con sus orígenes, buscando convertirse en un autor que contribuya a la renovación espiritual de Alemania.

La segunda parte, Un filósofo revolucionario (1919-1933), se centra en sus escritos en una época clave, cuyo culmen es "Ser y tiempo". El análisis de la teología católica, las lecturas de S. Pablo y S. Agustín, el estudio de la mística medieval y el influjo de autores como Schleiermacher, Dilthe, Kant y Hegel constituyen el centro de su evolución filosófica. Pasa de la concepción escatológica cristiana a una escatología profana, abocada al ser para la muerte, que abre a la nada del Dasein humano. Se enraiza en una tensión entre la inmanencia de la finitud y la contingencia, el ser para la muerte, y la apertura al Ser, que se desvincula de la teología y de la referencia a Dios. Se muestran los avatares académicos de estos años, las posibilidades que se abren de docencia en Berlín, la enseñanza en Friburgo y su progresiva radicalización política, anticatólica y filosófica. La angustia de la guerra se traducía en un análisis de la existencia humana, marcado por la angustia, la certeza de la muerte, y la tradución filosófica de la escatología cristiana secularizada, que era el trasfondo de su análisis de la existencia. Es una época de brillantes alumnos (Arendt, Hans Jonas, Bultmann, etc.) y de acercamiento ambiental a la filosofía de Nietzsche.

La tercera parte, ¿El nazismo, destino de Alemanía? (1933-1945), se centra en el estudio de su vinculación biográfica y personal al nazismo, constatable en los distintos escritos que han ido apareciendo en los últimos años, sobre todo en los cuadernos negros. El discurso de rectorado, sus funciones y disposiciones administrativas, su desencanto respecto a su influjo en el mismo nazismo, sus rupturas y nuevas vinculaciones constituyen el centro de las indagaciones de Payen.

Esto se completa en la cuarta parte desde 1945, ¿Un nazi conducido al silencio? Se afronta el periodo más difícil de Heidegger, las denuncias y juicios sobre su pasado nazi, los intentos de rehabilitarlo, los nuevos caminos que se abren a su docencia y publicaciones de 1950 a 1976, y el debate filosófico y polìtico que se produce tras su muerte en 1976. Especial interés tienen las controversias que se desatan evaluando su persona y su obra, y las nuevas revelaciones concernientes a la revisión y omisión de citas de las obras originales en la Edición completa. Cada vez más se hace evidente que no sólo el personaje sino también su pensamiento están marcados por elementos antisemitas y la ofuscación filosófica y política respecto del Nacional socialismo. También aparece el transfondo de su catolicismo intransigente que impregna en más de una ocasión su radicalismo filosófico. Una breve conclusión, que sintentiza buena parte de su evolución, un amplísimo índice de notas con abundante documentación, la Bibliografía, el Índice y los agradecimientos completan la obra.

Esta se lee a veces como una novela, está escrita con claridad y pedagogía para acercar al lector a la complicada estructura de su pensamiento. Y sobre todo ofrece una abundante documentación, que avala las propuestas y juicios del autor. No cabe duda de que se trata de una obra fundamental para comprender el transfondo religioso y político de Heidegger. Es de desear que se traduzca pronto al español.

Juan A. Estrada

PELLEGRINI, M., *Umanesimo. Il lato incompiuto della modernità,* Morcelliana, Brescia 2015, 223 p. ISBN: 978-88-372-2890-3.

Estas páginas están dedicadas a buscar, para el lector, la esencia del *humanismo,* como concepto de constante actualidad y enormemente relevante por la trascendencia que tiene para el individuo y para la sociedad. Se parte de la realidad de que la filosofía y la religión se han encontrado enfrentadas con frecuencia a lo largo de los siglos, a la hora de proporcionar al individuo pistas para descubrir el sentido de la vida, o al menos de su vida. La dignidad y la excelencia del ser humano fueron punto de mira de los pensadores, de manera particular desde que empezó a usarse (hacia los años treinta del siglo XVI) el neologismo *antropología.* Éste fue el punto en el que se concentró el impulso de la cultura renacentista y que llevó a reconocer las posibilidades del ser humano. La cuestión de la dignidad del hombre fue un tema que el renacimiento heredó de la antigüedad precristiana a través del medievo, que supo conservarlo y transmitirlo. Se hacía de esta forma alusión al puesto especial que tiene el hombre en el conjunto de la naturaleza, respecto a la cual se encuentra al mismo tiempo dentro y fuera de ella. Aunque la dignidad alude claramente a un puesto privilegiado, también tiene en cuenta los deberes que lleva anejos inevitablemente, para quien lo ocupa, el estar en dicha posición superior. Si hay algo que caracteriza al ser humano es la posibilidad de situarse en cualquier nivel de la escala que va desde la materia informe a la perfección divina. La conciencia de ser dueño del propio destino fue un pensamiento embriagador para todas las mentes educadas en el humanismo pero no para llegar a una fácil conclusión optimista. Más bien esta conciencia de la propia libertad iba unida a la evidencia de que tal libertad podría servir para la mejora del individuo o para su ruina. La libertad se vivió en ese ambiente como un riesgo a correr y, por tanto, como un peso a sobrellevar. El haber resuelto en nuestros días en gran medida la carencia de bienes materiales no ha hecho más que destacar las carencias de orden inmaterial. Siempre se ha comprendido que la vida humana se sitúa en un estado de cosas al que se le adjudicaba el nombre de *miseria.* La miseria que es inherente a la vida humana proviene de todo lo malo que puede afectar a la persona: enfermedades, hambre, vejez, violencia. Todas estas calamidades se condensaban en la edad media en una realidad de proporciones abrumadoras: la epidemia de peste. En un continente como el europeo, mientras en la primera mitad del siglo XX se superó el problema del abastecimiento alimentario, se vino a caer en las catástrofes bélicas más imponentes de su historia. Al reducir el término *miseria* a la mera penuria económica, se desvinculó dicho término de la relación que tuvo siempre en la edad media con la noción de pecado original. La Iglesia siempre aludió al pecado original en un modo que pudiese provocar sentimientos de miedo o repulsión en el auditorio, para que tales sentimientos condujeran al oyente a la conversión. Así como en la edad media las cualidades humanas eran consideradas preferentemente a la luz de los dones que Dios concede y de cuyo buen uso va a exigir pruebas, en el entorno del humanismo el hombre descubre sus cualidades como algo innato en sí mismo, y de cuyo uso y logros recibe una satisfacción increíble. De esta manera la visión de la existencia humana como una realidad llena de finitud y limitaciones pasó a convertirse en la visión de la

misma como un lugar ilusionante en el que el ser humano tenía la oportunidad de mostrar su valía.

Ignacio Jiménez

Ramos Centeno, V., *Pensando con Ratzinger. Reflexiones filosóficas a partir del «Jesús de Nazaret»,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2016, XXVI-II+136 p. ISBN: 978-84-220-1896-4.

El autor confiesa su admiración por Joseph Ratzinger como hombre de pensamiento, tanto en el campo filosófico como en el teológico, en estos tiempos en que el pensamiento parece haber desaparecido de la escena internacional, con planteamientos tan superficiales que apenas merecen el apelativo de pensamiento mínimamente serio, dada la banalidad con que se abordan los temas más trascendentes del devenir humano. El propio Vicente Ramos afirma que no le interesa entrar en los temas propiamente teológicos del pensamiento de Ratzinger, sino que pretende tratar filosóficamente algunos temas del libro *Jesús de Nazaret* del Papa emérito*,* al objeto de contribuir al esclarecimiento del presente que vive la humanidad, para la reconstrucción de la razón y para lograr que el cristianismo no pierda su especificidad, no se trivialice, ni renuncie a su compromiso con la historia. El libro está organizado en cinco capítulos, el primero de los cuales trata de la racionalidad del cristianismo, del golpe mortal que el protestantismo asestó a la racionalidad de la fe cristiana, y de la importancia de hacer ver la amistad de la religión cristiana con la filosofía, algo sumamente importante para el futuro de la razón, del cristianismo y de la humanidad. El segundo capítulo relaciona la historia y el Reino de Dios, puesto que el cristianismo no se basa en elucubraciones sino en hechos reales, los de la historia de Israel y los de la historia de Cristo. Este engarce del cristianismo con la historia lo capacita para poder decir algo sobre la marcha de la humanidad en el tiempo, al confesar que Dios es el que puede decir la palabra definitiva sobre la historia. En el tercer capítulo se presenta la unidad que muestra la historia de la salvación, empezando por Israel y realizando luego él mismo las promesas de Israel. Esto supone que considera muy de desear el aprecio de Israel por parte de los cristianos y el del cristianismo por parte de los judíos. El capítulo cuarto describe el cinismo que inunda un mundo sin Dios, un mundo que, no sólo no ha podido mejorar ni igualar las aportaciones del cristianismo, sino que ha transmitido al tercer mundo un ateísmo sin esperanza, lleno de violencia, explotación y barbarie, a pesar de presentarse como defensor de los derechos de los desposeídos de la tierra. En el quinto capítulo el autor se enfrenta a la pretensión postmoderna de que el hecho de creer en una verdad sólida y fundamentada lleva a la dictadura, con lo que la fe religiosa la convierten en enemigo de la democracia. Es una falacia que lo que ha conseguido es dejar vacías las mentes de pensamientos humanistas válidos y coherentes, convirtiendo a las masas descristianizadas en rebaños fácilmente manejables. Todo ello con planteamientos que el ateísmo utiliza más como si se tratara de axiomas que no necesitan demostración, por la evidencia que creen que poseen. A la hora de utilizar el *Jesús de Nazaret* Vicente Ramos nos advierte de que no es la única obra de Ratzinger en la que se inspira, ya que utiliza otras obras suyas para explicitar su pensamiento. Igualmente entra en diálogo con otros autores, cuando necesita

precisar una idea, para hacer una crítica adecuada o para mostrar de dónde vienen ciertas cosas. Pretende hablar *en cristiano,* sin vencerse a tendencias ideológicas o políticas, resistiéndose a ser etiquetado con un adjetivo que no sea el de *cristiano.* Por supuesto todo lo anterior lleva a nuestro autor a la conclusión de que sólo el cristianismo está en disposición de salvar a la razón en el mundo en que vivimos. Todo el libro tiene un estilo algo combativo, sin agresividad, sin concesiones al purismo, pero sin encogerse ante los desplantes de un ateísmo sin base en la que apoyarse, aunque sean muchos los que opinen que sí la tiene.

Miguel Gutiérrez

SECRETAN, P., *Reforma protestante y Filosofía. Tres lecciones y un epílogo,* Ediciones Universidad de San Dámaso, Madrid 2015, 85 p. ISBN: 978-84-15027-83-6.

Philibert Secretan ha sido un reconocido profesor suizo de filosofía en la Universidad de Génova y de Friburgo, de convicciones católicas, pero abierto al diálogo ecuménico. Quien ha trabajado y estudiado en profundidad los filósofos cristianos europeos, entre ellos Edith Stein, Eric Przywara, Karl Barth y Xavier Zubiri. De este último ha traducido al alemán algunas de sus obras. Su pensamiento se ha centrado en el ámbito de la fenomenología. En 2014, el profesor Secretan fue invitado a dar unas conferencias en un curso en la Universidad Eclesiástica de San Dámaso, el libro recoge las tres lecciones que versan, como anuncia el título del libro, sobre la reforma protestante y la filosofía. Una perspectiva interesante, porque, a diferencia de la tradición católica, la teología protestante no ha tenido como referencia explícita un fundamento filosófico. Cada una de las lecciones aborda un autor y se relaciona con uno de los principios de la reforma.

La primera lección, sobre Blaise Pascal, cuya filosofía relaciona con el principio de la sola fe. Aunque este autor es católico, su posicionamiento filosófico se distancia de lo que era tradición en la filosofía católica de la época y, frente al intelectualismo imperante, propone una apertura a otras dimensiones del conocimiento, evitando la sola razón.

La segunda lección, sobre Hegel, establece una relación entre el pensamiento de este autor y el principio de la reforma de la sola gracia. Secretan parte de la interpretación que Chevalier realiza de Hegel, ofreciendo una lectura dialogante y de acercamiento a la reflexión católica.

La tercera lección, sobre Ricoeur, conecta con el principio de la sola escritura. La hermenéutica del francés, piensa Secretan, puede ser un puente para un posible diálogo entre la lectura bíblica católica y la hermenéutica protestante, que ha evolucionado como un sustituto de la filosofía primera, dado su radical rechazo a la metafísica.

Como complemento a estas tres lecciones se añade un anexo, epílogo, con un texto del destacado especialista en escolástica, Etienne Gilson, con el título "Calvinismo y filosofía". El texto resitúa la cuestión de fondo que atraviesa el conjunto de lecciones, el diálogo entre fe y razón, tanto desde la perspectiva católica como desde la tradición protestante.

Esta breve obra nos ofrece en una perspectiva ecuménica y dialogante un acercamiento a las implicaciones que tuvo la reforma en su modo de hacer

filosofía y los espacios de encuentro que hoy se pueden establecer entre catolicismo y reforma.

Pablo Ruiz Lozano

Zubiri, X., *En torno al problema de Dios,* Encuentro, Madrid 2016, 96 p. ISBN: 978-84-9055-127-1.

Xavier Zubiri es uno de los más importantes y originales filósofos españoles del siglo XX. Según ha ido pasando el tiempo, su obra ha adquirido más peso en el ámbito filosófico. Aunque su modo de pensar y su deseo de crear una metafísica de lo real no sea la preocupación que más ha predominado en el campo de la filosofía. Sin embargo, cada vez hay más personas interesadas en su obra y el conocimiento de su pensamiento ha cruzado las fronteras de España, teniendo especial incidencia en algunos países de habla castellana, en especial en Centroamérica y en México. Una labor fundamental en la extensión y divulgación de la obra de Zubiri la está realizando la fundación del mismo nombre, que en los últimos años ha conseguido publicar prácticamente toda su obra, incluso muchos textos inéditos.

Es posible que la transcendencia e importancia de Zubiri, y su originalidad, capaz de enriquecer el pensamiento católico actual, sea lo que haya animado a la editorial Encuentro a publicar este ensayo del filósofo vasco. El texto, En torno al problema de Dios, no se trata de un documento inédito. Al contrario, es de las primeras publicaciones realizadas en vida de él. Y que, pronto se integra en el conjunto de uno de sus libros más conocidos: Naturaleza, Historia, Dios.

Como bien dice Juan Carlos Infante Gómez en la interesante introducción que antecede al texto, la importancia del mismo radica en que a través de él se capta una de las ideas claves de toda la filosofía de Zubiri, el concepto de religación. En el ensayo el filósofo trata de comprender no tanto Dios mismo, sino el problema de Dios. Para Zubiri la cuestión no es lo que plantea el ateísmo, el agnosticismo o el creyente, que podría estar de alguna manera incluido en su reflexión. Lo que le interesa es el problema filosófico de Dios, el problema de la experiencia del hombre que, de una u otra manera, no puede soslayar la realidad de Dios, porque el ser humano está necesariamente religado a él.

Esta idea de eligación es clave para comprender la metafísica de lo real que propone Xavier Zubiri. Por eso el texto de este ensayo se puede considerar como fundamental para comenzar a introducirse en su pensamiento. Esta es la riqueza que aporta la publicación llevada a cabo por la editorial Encuentro.

Pablo Ruiz Lozano

8. Historia

Balcou, J., *Ernest Renan. Une biographie,* Honoré Champion Éditeur, Paris 2015, 467 p. ISBN: 978-2-7453-2858-8.

El autor de esta biografía es compatriota de Renan, se ha interesado siempre por su figura y ha llegado a ser un gran especialista en todo lo relacionado con su

persona. De ahí que esta biografía tenga todas las garantías de un gran conocedor del mundo y de la persona de su biografiado. Renan, según su biógrafo, posee una personalidad incalificable, de movimientos ondulatorios y contradicciones dialécticas. Solamente presentar los diferentes juicios sobre su persona, aparecidos tras su muerte, proporcionarían materia para un volumen considerable. A lo largo de esta biografía se puede seguir su itinerario interior, que parte de una infancia en Bretaña para continuar luego como clérigo rebelde, que muestra una extraordinaria pasión filosófica, que lo llevará inevitablemente a conflictos con la fe. A partir de ese momento tiene que dedicarse a la reconstrucción de su personalidad, pasando del mundo en que vivía a otro completamente diferente, en el que va a tener gran importancia su interés por descubrir las raíces culturales de Europa. España, Italia y Oriente van a dejar su impronta particular, interesándose de una forma particular por el averroísmo. Va a reencontrarse con fundamentos célticos y bretones, mostrando al mismo tiempo gran interés por las lenguas semíticas. Tras una estancia en Palestina retornará a Francia para hacerse cargo de una cátedra en el Collège de France, en el que se señalará con un discurso de toma de posesión que provocará un auténtico escándalo, por atreverse a presentar a Jesús como *un hombre incomparable.* Porque no era lo que de positivo tiene esta afirmación lo que escandalizaba. Lo que sentaba peor es que implícitamente negaba la divinidad de Jesús. La verdadera bomba la hizo estallar con la publicación de su *Vie de Jésus,* que se convirtió inmediatamente en un gran éxito editorial. Los eclesiásticos se volvieron contra él y se le comparó a Voltaire en sus planteamientos sobre la fe. Luego vendría la comparación entre Pablo (san Pablo) y Jesús, para pasar a continuación a una etapa en que se sintió tentado por la política. Seguirá interesándose luego por Grecia, Egipto e Israel, en este último caso con especial atención al reino de Judá nacido tras la restauración persa. En sus alusiones a Israel se advierte cómo cree que ese pueblo despertará en el futuro, como despertó en tantas ocasiones históricas del pasado. Todo el trabajo de Renan, por más discutible que pueda considerarse, ha servido para que la fe (en concreto la fe en Jesús y en su divinidad) haya tenido que ser mejor estudiada y mejor fundamentada por los mismos creyentes que lo criticaron o lo aborrecieron. En este sentido sigue siendo una aportación valiosa a los problemas que se suscitan entre la fe y la razón, poder adentrarse en la biografía de alguien que tuvo el valor de seguir los dictados de su razón, a pesar de los conflictos internos y externos que pudo suscitar en el ámbito de la fe en Jesús.

Ignacio Jiménez

BONO, S., *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2016, 481 p. ISBN: 978-88-15-26052-9

En los estudios históricos sobre la esclavitud se solía excluir a la Europa moderna, como si el fenómeno quedase circunscrito a la antigüedad o, ya más recientemente, a los territorios coloniales de África y América. Salvatore Bono se propone corregir esta visión tan parcial de la historia. Cuenta cómo él comenzó a interesarse por el tema de una forma casual, a partir de un libro que cayó en sus manos cuando era un joven doctorando, donde se narraba la historia de Giovan Marco Betti, un hombre natural de Bolonia que fue sometido a la esclavitud y posteriormente rescatado gracias a la Opera del Riscatto, instituida en Roma en 1581.

Indagando una historia que estaba por elaborar e encontró con los enfoques de Fernando Braudel en su obra El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II (1947), quien se convirtió en referente obligado de este trabajo. Para Braudel el mundo mediterráneo no es sólo la cuenca marítima, sino el conjunto de relaciones que a partir de ella entablan los hombres y los pueblos, y que abarca desde las tierras desérticas al sur de Marruecos hasta las frías llanuras de Crimea o el principado de Moscú. Este marco es que le va a servir para estudiar esa forma de relación que es la esclavitud.

Establecido este marco humano y social de su estudio, Bono se atreve a cifrar entre 7 y 9 millones las personas que vivieron en situación de esclavitud en los casi cuatro siglos de historia estudiados. Incluye en ese número a europeos y musulmanes, así como a negros africanos. Es cierto que en ese conjunto se dan situaciones muy diversas, y que no se puede hablar de una sociedad esclavista, pero sí de sociedad con esclavos. Por mucho que se quiera afirmar que el cristianismo puso la base para la abolición de la esclavitud, no se puede ignorar que la práctica se mantenía aunque estuviese sometida cada vez a más fuertes críticas que acabarían por desterrarla. Pero ello costó siglos.

Bono ha estudiado muchos casos particulares. Ése es un gran valor de su obra, pero eso mismo le hace difícil llegar a generalizaciones en los distintos aspectos de la praxis esclavista que va recorriendo en su libro: la distribución geográfica, la frecuente relación con las guerras y sobre todo con la piratería en el mar, la vida de los esclavos y sus trabajos en tierra o en el mar, la vías para el retorno a la libertad. Esta última cuestión está con frecuencia relacionada con la conversión de los esclavos y su adaptación a la sociedad de adopción una vez convertidos, tema al que se dedica un interesante capítulo. La cuestión religiosa condiciona sin duda el problema de la esclavitud en el mundo mediterráneo: y concretamente el marco de las difíciles relaciones entre cristianismo e islam durante siglos. Cree el autor que se ha interpretado erróneamente la historia hablando casi siempre sólo de los esclavos cristianos a manos de los musulmanes, cuando la realidad es que se trata de un fenómeno recíproco. En este punto la historia ofrece lecciones que siguen siendo igualmente válidas hoy, cuando estas diferencias culturales y religiosas no sólo persisten sino que alcanzan dimensiones dramáticas. Porque no puede olvidarse que hoy, como en la historia de los siglos que estudiamos, muchos de los que fueron esclavos terminaron siendo liberados para integrarse en las sociedades que los esclavizaron: "los otros están de nuevo entre nosotros, están convirtiéndose en nosotros" (pág. 13).

Ildefonso Camacho SJ

Brizzi, G., *70 D. C. La conquista di Gerusalemme,* Editori Laterza, Roma-Bari 2015, XI+426 p. ISBN: 978-88-581-1979-2.

La guerra judaica que culminó en el año 70 de nuestra era con la caída de Jerusalén fue una guerra enormemente dura, que le supuso a Roma más esfuerzo que el de la conquista de toda la península ibérica. Polibio la denominó como una guerra de fuego, sin pausa y sin reglas a seguir. Las legiones romanas se enfrentaron a combatientes hebreos de gran valía y se vieron obligadas a un esfuerzo suplementario para sofocar la rebelión del país. Fueron necesarios cuatro años de

lucha para que Roma pudiera consolidar su dominio sobre la Palestina de entonces. Las revueltas judías continuaron produciéndose más adelante, tras la caída de Jerusalén, debiendo emplearse a fondo las fuerzas romanas para sofocar los levantamientos en Cirenaica, Egitpto, Chipre y toda la zona del hebraísmo babilónico, en tiempos del emperador Trajano. La peor de las revueltas tuvo lugar durante el mandato del emperador Adriano y la represión fue tan dura que el territorio se convirtió prácticamente en un desierto. Los judíos luchaban por sus convicciones religiosas, que impregnaban toda su cultura. Los romanos para preservar las leyes que habían hecho grande su imperio. Los dos frentes lucharon entre sí con absoluta incomunicación y al límite de sus posibilidades, hasta el punto de que el imperio también salió debilitado de esta cadena de conflictos con los hebreos, que duró alrededor de doscientos años. Este estudio se divide en tres partes, la primera de las cuales se abre con una serie de reflexiones sobre la identidad hebrea, destacando el hecho de que el último intento de conciliar el mundo hebreo con la cultura helenística, llevado a cabo por Filón de Alejandría, fracasó porque el pueblo se dejó arrastrar a una lucha desesperada por extremistas, que lo que consiguieron fue su dispersión y su destrucción en gran medida. Durante toda la primera parte se analizan los diversos mandatarios en el país, así como su obra de gobierno: Herodes el Grande, Arquelao, Herodes Agripa y los gobernadores romanos. En la segunda parte se analizan los preliminares de la gran revuelta del año 70, con la caída de Jerusalén, la destrucción del templo y la última resistencia ofrecida por los hebreos desde la fortaleza de Masada. La parte tercera se pregunta si los combatientes hebreos podrían ser considerados como bandidos o como miembros de la resistencia. A continuación se describen las guerras y guerrillas llevadas a cabo por los hebreos de la diáspora, así como la actitud que se vio obligada a tomar Roma para hacer frente a la guerra de guerrillas. Se completa el volumen con tres apéndices: el judaísmo y el cristianismo frente a Roma, los hebreos de Mesopotamia, y Trajano en su enfrentamiento con los partos. Se completa el estudio con una cronología de los acontecimientos, una buena bibliografía, una selección de mapas, así como un índice de nombres y otro de lugares. En conjunto un estudio muy clarificador de los acontecimientos sucedidos antes y después de la guerra del 70, al igual que de las causas que los provocaron, de especial utilidad para quien desee profundizar en la compleja idiosincrasia del pueblo hebreo.

Antonio Navas

CASTRO, D., *El Carlista en las Cortes. La política electoral y parlamentaria del Carlismo en la primera etapa de la Restauración,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2015, 161 p. ISBN: 978-84-235-3399-2.

A pesar de su participación parlamentaria, siempre fue evidente que el Carlismo, como ideología política, estaba en claro desacuerdo con el parlamentarismo, por aquello de que no dejaba de ser en un cierto sentido una manifestación de liberalismo. Su presencia aumentó en las cámaras a raíz de su derrota definitiva en el campo de batalla, ya que no le quedaba, al menos por el momento, otro modo de influir en la vida civil. Con todas sus limitaciones y excentricidades, el Carlismo acabó siendo un actor más en la política institucional electoral y parlamentaria de finales del XIX y comienzos del XX. Para este estudio se ha tomado como

objeto la actividad de los carlistas durante el último decenio del siglo XIX, que fue el período en que intervinieron en la política de una manera más activa. Esto, a pesar de que mantuvieron su intransigencia doctrinal hacia las características del parlamentarismo liberal; intransigencia a la que nunca renunciaron, a pesar de acabar participando en elecciones, justificando su conducta como un elemento de utilidad pública que no debería rechazarse, aunque no fuera más que por la oportunidad que proporcionaban para dar a conocer los principios programáticos del Carlismo. Argumentaban sus deseos de dar a conocer sus planteamientos políticos a la sociedad, en la convicción de que muchos electores no sabían ni lo que querían, ni lo que convenía para la sociedad o la nación, mientras que ellos se sentían capaces de dar respuesta adecuada a la inquietud poco ilustrada de gran número de electores. Sin embargo, resulta llamativo comprobar que representantes destacados del Carlismo, no se diferenciaron gran cosa de los militantes del partido liberal a la hora de participar en acuerdos, componendas y maniobras, propias del régimen que denostaban. En este estudio se pretende ofrecer luz sobre algunos aspectos poco conocidos hasta ahora, como el modo en que condujeron los carlistas su política electoral, o la forma en la que administraron su presencia en las Cortes, y especialmente en el Congreso de los Diputados. La base de la ampliación de la investigación sobre estos aspectos se apoya en estudios precisos de comportamientos en distritos y elecciones concretas, teniendo en cuenta especialmente las circunstancias locales, para describir la manera en que articularon los carlistas sus objetivos y estrategias sobre el terreno. El autor es consciente, con todo, de que hay todavía fuentes documentales por explorar, como el archivo de Tirso Olazábal, que arrojarán nueva luz sobre la realidad más íntima del Carlismo. El texto está organizado en cinco partes. En la primera de ellas se analiza el parlamentarismo y la representación política, en la doctrina y en la práctica del Carlismo. La segunda trata de la realidad que se produjo entre el Carlismo y las Cortes tras la guerra civil. En la tercera parte se concentran las batallas electorales del Carlismo entre 1891 y 1901. La cuarta está dedicada a describir el procedimiento que seguían los carlistas a la hora de acudir a las elecciones. La quinta parte presenta a los carlistas en las Cortes de la Restauración. El epílogo deja bien claro que la mentalidad carlista era la de participar en el parlamentarismo liberal, mientras no hubiera otra posibilidad, pero reservándose siempre la propia vía para solucionar de otra manera los problemas de España.

Antonio Navas

Chandelier, J. - Robert, A. (dir.), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIIIe-XVe siècles)*, École Française de Rome, Rome 2015, 568 p. ISBN: 978-2-7283-1123-1

Con el curso del tiempo los estudiosos interesados por la historia de las ciencias han prestado una creciente atención a la historia de los saberes. Porque el saber es un campo más amplio y fluido, donde irán configurándose posteriormente las ciencias por la fijación de unas reglas y procedimientos adecuados. Entre otras cuestiones, resulta decisivo definir los límites de cada ciencia con otras que puedan ser afines, lo que choca frecuentemente con la misma complejidad inherente a la realidad que se quiere estudiar.

La historia de los saberes y de las ciencias muestra además cómo unos y otras están condicionados por los lugares y las circunstancias en que nacieron y se desarrollaron. Tal estudio histórico debe prevenir frente al peligro de proyectar la rejilla de los criterios de racionalidad científica hoy vigentes: es la condición para comprender mejor el propio avance científico en las coordenadas de cada momento.

Los autores que colaboran en este volumen abordan todas estas cuestiones, pero delimitando el ámbito de su estudio en un triple sentido: las universidades, de Italia, en los tres últimos siglos de la Edad Media. Las universidades son lugar donde las ciencias, no sólo se desarrollan, sino que interaccionan y llegan a ofrecerse en un programa que quiere ser sistemático. Italia en los siglos XIII a XV está atravesando un periodo de florecimiento, favorecido por el desarrollo de las grandes ciudades y de los poderes políticos y económicos existentes en ellas; pero además está creando un nuevo modelo universitario distinto del resto de Europa (de París, por ejemplo) bajo el influjo determinante del humanismo.

Los trabajos recogidos se centran en tres áreas científicas de pujanza en las universidades de entonces, fijándose siempre en cómo se configuran marcando sus fronteras con otros saberes afines: en primer lugar, la retórica, un saber que comenzó siendo propedéutico para reivindicar luego un puesto central en el universo de saberes; en segundo lugar, el Derecho, que parece en principio un saber muy bien delimitado, pero cuya incidencia con la cultura del entorno es innegable; por último, la Medicina, en que está atravesando u periodo de fuerte expansión en aquel tiempo, atenta siempre a controlar otros saberes semejantes o en competencia con ella.

Hay todavía un cuarto bloque que se ocupa del marco local y material en que se desarrolla la ciencia. Las bibliotecas y los manuscritos ocupan un lugar destacado.

Podrá llamar la atención la ausencia de dos disciplinas claves en el quatrivium, como son la Filosofía y la Teología. Pero precisamente este peso indiscutible que tenían entonces hace que aparezcan continuamente en relación con las otras. No hubiera estado de más, con todo, dedicarle algún estudio particular dentro de un volumen donde destaca el carácter muy particular de todos sus capítulos. En efecto, todos ellos son particulares: se ocupan de cuestiones muy concretas. De su lectura no se puede alcanzar una síntesis de un tema tan complejo. Se trata de casos que ilustran el desarrollo de los saberes científicos, en esta etapa en que se están jugando los orígenes de la ciencia moderna.

Ildefonso Camacho SJ

CHAPMAN, D.W. - SCHNABEL, E.J., *The Trial and Crucifixion of Jesus,* Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 867 p. ISBN: 978-3-16-153786-8.

El presente volumen tiene una intención ciertamente interesante para todo lo referente a la investigación histórica sobre el juicio y la muerte en cruz de Jesús. En efecto, el objetivo del libro es "publicar los textos primarios que han sido citados en la literatura erudita como relevantes para entender el juicio y la crucifixión de Jesús" (V). Por tanto, nos encontramos ante un vademécum de textos que, con un orden cronológico, ayuda en lo posible a reconstruir y a comprender

los sucesos acaecidos en la pascua judía del año 30 de nuestra era. Se tratan de textos bíblicos y extra-bíblicos que implica rastrear testimonios donde concurren tres lenguas fundamentales: hebreo, griego y latín. La traducción, mientras no se indique lo contrario, es llevada a cabo por los propios autores de esta obra y el esquema que se sigue es siempre el mismo: explanación del texto en cuestión, en su lengua original; la traducción inglesa de dicho texto; y un breve comentario significativo sobre los datos que allí se ofrecen.

El volumen se estructura en tres grandes bloques. El primero ofrece textos relativos al juicio de Jesús ante el Sanedrín. El segundo hace referencia a los textos fundamentales que nos ayudan a comprender los juicios romanos y, más en concreto, el juicio de Jesús ante Pilato. Y el tercer bloque aporta textos referentes a las prácticas de ejecución de la época; concretamente la crucifixión, evidentemente referida al modo concreto de muerte de Jesús.

Esta recopilación de textos es francamente impresionante, por la extensión del rastreo y por la pertinencia de los mismos para reconstruir contextos. Encontraremos textos de autores tan relevantes como Flavio Josefo, Cicerón, Suetonio, Tácito… así como de significativos padres de la Iglesia, además de relevantes textos de las leyes judías de aquel tiempo. Una obra de consulta imprescindible.

J. Serafín Béjar Bacas

Extravís Hernández, I., *Jerónimo Zurita (1512-1580)*, Institución Fernando el Católico (CSIC), Zaragoza 2014, 122 p. ISBN: 978-84-9911-290-9.

Esta publicación se encuadra en un género histórico que está siendo especialmente cultivado en los últimos años: la biografía de personajes relevantes por su posición en la sociedad en su momento, sus actividades o sus vínculos exteriores, literarios, artísticos o políticos. Para ello se tienen también en cuenta a los grupos sociales implicados, sus actitudes o necesidades, así como las decisiones que tomaron. Las biografías son especialmente importantes porque describen el punto de vista de alguien que vivió todas esas situaciones desde dentro, mostrando la especial relación existente entre individuo y sociedad, subrayando el influjo que ejerce el entorno social en la interioridad de cada protagonista de acción social, sin olvidar los límites fijados por las normas sociales, que recortan la libertad de los individuos. Esta visión personalizada de la historia intenta interrelacionar diversos aspectos tales como los económicos, sociales, políticos o culturales, tanto en los actos públicos como en los privados. De este modo el protagonista de la biografía ayuda a configurar una historia total en la que él mismo juega el papel de hilo conductor de los acontecimientos que se producen a su alrededor, por ser un testigo privilegiado de lo que sucede en su mundo. En todo el relato importa también conocer los significados de su vida, o sea lo que el sujeto biografiado percibe a lo largo de su existencia. La biografía de Jerónimo Zurita es la biografía de un humanista al servicio de la Corona y del Reino. Su excelente formación tuvo lugar en la Universidad de Alcalá de Henares, en la que se rodeó de un círculo de amistades que mantuvo a lo largo de su vida. Dominó las lenguas clásicas, así como la cultura del mundo antiguo, rasgos ambos que propiciaron su nombramiento

como Cronista del Reino de Aragón. En su carrera ascendente llegó a ser secretario de Felipe II, por cuyo encargo visitó archivos y bibliotecas de Barcelona, Valencia, Sicilia, Nápoles, Florencia y Roma. La documentación que pudo recoger iba destinada al nuevo Archivo Real de Simancas, en parte organizado también por él. Acercarse a Jerónimo Zurita supone acercarse a la vida cultural del momento, en la que se producen tensiones que provienen del final de humanismo renacentista, el influjo erasmista en España y el resurgir del protagonismo de la Iglesia Católica, con su empeño en llevar a cabo la reforma inspirada en los decretos del Concilio de Trento. Por sus servicios a los Austrias pudo conocer de primera mano el mundo de la política, las intrigas cortesanas y el desarrollo de las guerras. Por su cargo como secretario del Santo Oficio, tuvo conocimiento de juicios especialmente relevantes, de la persecución a los protestantes, los problemas con los moriscos y los nombramientos de los nuevos inquisidores. A todo ello hay que añadir su condición de cronista de Aragón, lo que le permitió tener acceso a abundante documentación a la hora de conocer y entender la historia de su tiempo. Es de notar el grupo de humanistas con los que tuvo correspondencia Jerónimo Zurita; entre otros están Gonzalo Argote de Molina, Antonio Agustín, Hernán Núñez de Guzmán, Juan Páez de Castro y Juan de Verzosa. La metodología empleada, a base de los hechos de Jerónimo Zurita, consta de cinco partes dedicadas a la historiografía de la época, a situar al personaje en su historia, a los estudios realizados por él junto con su ambiente cultural, a su entorno social y familiar, para terminar analizando su condición de historiador. Todo un estudio repleto de aciertos y de buen hacer en el campo de la historia de España.

Antonio Navas

GARCÍA FERNÁNDEZ, M. (COORD.*), El rey don Pedro I y su tiempo (1350-1369). Estudios conmemorativos del DCL aniversario de la construcción de la fachada mudéjar del Alcázar del rey don Pedro de Sevilla (1364-2014)*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla 2016, 225 p. ISBN: 978-84-472-1795-3.

El motivo de esta publicación no es otro sino el de conmemorar los seiscientos cincuenta años de la construcción del Alcázar de Sevilla por el rey don Pedro I el Cruel. Tomando como punto de partida esta efemérides, el Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla, organizó un seminario titulado «El siglo XIV en primera persona. El rey don Pedro y su tiempo, 1350-1369». Especial interés tenía para los organizadores el profundizar en la figura de este monarca, por el hecho de haber sido considerado siempre como un rey sevillano, al igual que sus antepasados Fernando III el Santo y Alfonso X el Sabio, ambos enterrados en la catedral de Sevilla. A la petrista ciudad de Sevilla se une también la de Carmona, que compartió con la primera la celebración del seminario, además de ser la última plaza que se rindió a Enrique de Trastamara. Los trabajos presentados muestran, en primer lugar, una revisión muy actualizada de la imagen tradicional (bien cruel, bien justiciera) del rey don Pedro y del tiempo que le tocó vivir. Luego se aborda la crisis del XIV a luz de nuevos contextos, con reflexión tanto sobre la crisis como sobre sus interpretaciones historiográficas. Otro de los trabajos, versa

sobre don Pedro López de Ayala y la crónica del rey don Pedro, buscando reconstruir la memoria de los acontecimientos. La nobleza señorial de Castilla es luego objeto de estudio, dando cuenta de las actitudes regias y las reacciones nobiliarias durante el reinado de don Pedro. A continuación se analiza lo que pudiera haber habido de cierto en el mito del filojudaísmo de Pedro I, enfrentando los datos de la leyenda con los de la realidad. La Iglesia y la religiosidad en la Castilla de Pedro I son objeto también de un estudio específico. Otro está dedicado a los retratos que se conservan de Pedro I de Castilla, con especial atención a los retratos inéditos o desconocidos del monarca. De especial envergadura es el estudio dedicado al propio Alcázar de Sevilla, ilustrado con reproducciones gráficas de gran calidad que lo realzan de manera notable. El epílogo que cierra la obra tiene un especial interés, no sólo por los datos históricos que aporta, de entre los que se sucedieron a la muerte de Pedro I, sino por una opinión interesante del autor, que ve en este conflicto una muestra más de la tendencia peninsular a la guerra civil fratricida, en contra de quienes la vieron como un conflicto entre dos Españas.

Antonio Navas

Giardini, M., *Figure del regno nascosto. Le leggende del Prete Gianni e delle dieci tribù perdute d´Israele fra Medioevo e prima età moderna,* Leo S. Olschki Editore, Firenze 2016, XX+349 p. ISBN: 978-88-222-6443-5.

En estas páginas se nos propone un estudio, a ratos apasionante, sobre dos tradiciones medievales, una de origen cristiano y otra de origen hebreo. La primera es la tradición del reino del Preste Juan, mientras que la segunda se refiere al reino de las diez tribus hebreas del reino del norte, que fueron al exilio a Asiria y que permanecerían en aquellas tierras. Como indica muy bien el autor, la aparición y el mantenimiento de ambas tradiciones trasluce un enfrentamiento constante y de fondo entre las comunidades cristianas medievales y las comunidades hebreas del mismo tiempo. En todo el estudio se lleva a cabo un análisis muy acertado para distinguir lo que podría corresponder a hechos o realidades históricas en ambos casos, de lo que sería fruto de la mentalidad medieval que miraba al oriente como la zona del mundo en que todo lo maravilloso podría tener lugar. En el caso de la leyenda del Preste Juan está clara la aspiración del occidente cristiano a contar con un soberano cristiano en oriente, capaz de sumar sus fuerzas al imperio bizantino y al sacro imperio romano germánico, con vistas a recuperar, de forma efectiva y definitiva, los Santos Lugares para la Cristiandad. En el caso de la leyenda de las diez tribus perdidas, la tradición hebrea subraya la pureza religiosa de tales tribus frente a la relajación de las comunidades hebreas establecidas en el occidente cristiano. Estas últimas habrían sido castigadas con el destierro y la sumisión a las autoridades cristianas en castigo de su propia prevaricación. En medio de este enfrentamiento de fondo aparecen mentalidades cristianas de signo diferente respecto a las comunidades hebreas. Mientras los Santos Padres orientales, que conocían de primera mano tales comunidades, las consideraban especialmente refractarias e incapaces de abrirse al mensaje mesiánico cristiano, san Agustín (del que no consta que conociera personalmente ninguna de tales comunidades) las considera como una especie de testimonio negativo respecto a Jesús, que confirmaría la verdad del enfoque mesiánico cristiano. Por si faltaba algo,

Gioacchino da Fiore propondrá su visión sobre la tercera edad de la revelación, la Edad del Espíritu, en la que se superará la visión enfrentada de las Escrituras, por parte de cristianos y hebreos, en un modelo de interpretación superior al de la Edad del Hijo, por obra del Espíritu Santo. Todo el volumen está lleno de grandes hallazgos e interesantes sugerencias, en donde la parte histórica queda enmarcada en un mundo de mentalidades contrapuestas, representadas por las leyendas del Preste Juan y de las diez tribus perdidas del judaísmo.

Antonio Navas

ITÚRBIDE DÍAZ, J., *Los libros de un reino. Historia de la edición en Navarra (1490-1841),* Gobierno de Navarra, Pamplona 2015, 541 p. ISBN: 978-84-235-3393-0.

El autor distingue con precisión entre una historia del libro y una historia de la edición. La historia del libro se ciñe a la aparición de volúmenes junto con los datos básicos inherentes a su impresión. La historia de la edición intenta rastrear los móviles que llevaron a que un determinado libro pudiera imprimirse, en vez de ir a la papelera como ha sucedido de hecho con multitud de proyectos editoriales. Javier Itúrbide se resiste a que se considere su obra como una bibliografía regional al uso, a pesar de que citas muchísimos libros en estas páginas. Tampoco quiere que se la considere como un diplomatorio, a pesar de que el trabajo realizado aporta la mención de una enorme cantidad de documentos. Sí desea subrayar que estas páginas albergan los nombres de una gran cantidad de obras, así como de impresores, libreros, editores y decretos. Con todo ello ha buscado proporcionar al lector una historia, a la vez interna y externa, del libro y de la edición en Navarra, a lo largo de tres siglos y medio. El fruto de sus investigaciones se contiene en cinco capítulos. El primer capítulo tiene el sugerente título de La imprenta visita el Reino de Navarra. El siglo XV, con lo que su contenido queda claramente delimitado. El segundo capítulo está consagrado a la instalación de la imprenta en el territorio a lo largo del siglo XVI. El tercer capítulo recopila las ediciones oficiales en defensa del reino a lo largo del siglo XVII. El cuarto capítulo se centra en los aspectos relacionados con el libre mercado y el vigor editorial a lo largo del siglo XVIII. El quinto capítulo muestra el ocaso al que llegan las imprentas locales coincidiendo con la llegada del fin del antiguo régimen. El volumen incluye un anejo, en formato CD-Rom, en el que se puede encontrar un diccionario de impresores y libreros de Navarra a lo largo de todo el período estudiado, o sea, desde 1490 hasta 1841. Las valiosas notas que acompañan al texto están situadas al final de cada capítulo y contribuyen a que este volumen sea un auténtico acervo de datos sobre libros y ediciones en Navarra, que va a ser punto de referencia obligada para quien quiera tratar este tema a partir de esta edición.

Antonio Navas

MARTÍN CASARES, A. (ED.), *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos,* Universidad de Granada, Granada 2015, 332 p. ISBN: 978-84-338-5793-4.

Este volumen nace con la vocación de dar voz a la memoria silenciada sobre la esclavitud en los mundos hispánicos. Se trata de dar su oportunidad de aparecer en estas páginas, tanto a los excluidos como a aquellos que lucharon por la libertad; a los esclavos y esclavas, así como a los abolicionistas. El hecho de que la presencia española se extendiera a América, Asia y Europa proporciona unos horizontes enormemente amplios a la hora de tratar el tema y permite ofrecer una variada gama de situaciones de esclavitud, mestizaje y abolicionismo. No parece que la esclavitud en el Nuevo Mundo se implantara como legado del viejo continente; parece más bien que fue fruto de la nueva coyuntura atlántica. La investigación llevada a cabo por los autores lleva al lector a conocer la realidad de la esclavitud en una buena colección de países: Argentina, Cuba, Jamaica, el Virreinato de Nueva España, México, Perú, Santo Domingo, España y Filipinas, en contextos tan diferentes como los de América, Asia o Europa. La primera parte del libro (la más extensa, como es fácil de comprender) está dedicada a América, con un total de nueve trabajos. La segunda parte está dedicada a Asia, concretamente a las Islas Filipinas, y contiene dos trabajos. La tercera parte está dedicada a Europa, o sea exclusivamente a España, con tres trabajos específicos. En el caso de Argentina se examina la situación de los africanos y sus descendientes en Córdoba del Tucumán y también el caso del negro en la Argentina revolucionaria. En Cuba se estudia el trabajo de los esclavos del mundo del tabaco, los problemas que se les plantea sobre su identidad en la realidad social en la que viven, y luego se describe la presión abolicionista en Cuba con Inglaterra como fondo. En el caso de Jamaica se estudia la rebelión de Morant Bay, contemplada desde el abolicionismo. Nueva España cuenta con dos estudios: en el primero se analiza la vida de los mulatos libres, las redes personales y las cogniciones en la Nueva España; en un segundo estudio se muestra el cuadro de la devoción existente entre los negros y mulatos de Nueva España hacia santa Ifigenia. Un estudio a dos bandas examina la situación de la población afrodescendiente (sean esclavos o insurgentes) en los procesos de independencia de Perú y México. El tema de Santo Domingo versa sobre negras, mulatas y morenas en La Española del siglo XVI (1502-1606). Respecto a las Filipinas se estudia el posible sincretismo religioso existente en las islas, con atención especial a los negritos nativos así como a los africanos procedentes de Mozambique y otras colonias portuguesas; igualmente se estudia todo lo relacionado con la esclavitud al margen de la ley. Ya en España se describe el problema que se planteó con motivo de la vuelta a España de los moros libertos en el siglo XVII; otro tema es el de los esclavos incorregibles del Madrid borbónico y el tercero estudia la evolución de la esclavitud al abolicionismo en la historia de España. En conjunto un volumen que alcanza el fin que persigue, que no es otro que el de hacer luz sobre el pasado esclavista y abolicionista en España y en sus posesiones de ultramar, todo ello avalado por una valiosa colección de especialistas.

Antonio Navas

Martínez Manzano, T. *Historia del Fondo Manuscrito Griego de la Universidad de Salamanca*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca 2015, 379 p. ISBN: 978-84-9012-528-1.

Libro muy interesante dentro de su género. La información es rica y abundante; la documentación muy sólida. Escrito con claridad y precisión, Teresa Martínez Manzano ha conseguido —a mi juicio— elaborar un escrito que se lee con gusto a pesar de parecer de entrada un tema árido, al tiempo que informa sobradamente sobre el estado de la cuestión. Centrada en la investigación del conocimiento del griego existente en el siglo XVI en España, realiza una amplia exposición de todos los factores y elementos relativos al tema; tal conocimiento no es tan escaso como se creía.

Dividido en seis partes, dedica la primera, a modo de Introducción, a cuestiones genéricas previas, tales como el coleccionismo de manuscritos griegos en España en el siglo XVI junto con el interminable debate sobre el mismo, para pasar después a considerar la situación del propio fondo griego con las vicisitudes de su catalogación y las signaturas y contenidos de los Códices griegos salmantinos.

En ese contexto se realiza un análisis detallado de este fondo griego que se divide en dos grupos: el de la propia Universidad de Salamanca (fondo antiguo) y el de los Colegios Mayores de Madrid, cuyos códices fueron devueltos a Salamanca gracias a la gestión del helenista Antonio Tovar y a la autorización de Francisco Franco. Todos ellos fueron inventariados a finales del s. XIX por el erudito francés Charles Graux. Posteriormente, Tovar catalogó los del fondo antiguo que, aunque desfasado hoy día por la carencia de recursos paleográficos y demás, sigue siendo útil y necesario para la investigación. No obstante, Teresa Santander, alumna de Tovar, continuó con el trabajo de catalogación desde 1967-71, supervisada por aquel; publicó un libro en 1984, que, reaparecido en el año 2000, sigue siendo sumamente útil, como afirma Diego de Covarrubias. En 1997 Francisco Lisi y Paolo Eleuteri anunciaron una nueva catalogación que forma parte del proceso. Sin embargo, en otra publicación reciente de catálogo general, quedaron fuera los manuscritos griegos.

Hasta aquí, los antecedentes al tema que presenta la autora; después los desarrollará más ampliamente, en los capítulos III y IV, de la Segunda Parte.

Menciona, asimismo los notables progresos realizados en la actualidad sobre la historia del fondo manuscrito griego, con las consiguientes aportaciones que ello supone para el conocimiento del helenismo español en el s. XVI y para la cultura en general. A continuación, presenta un listado de 91 manuscritos ordenado por el número de signatura y agrupados en: fondo antiguo y fondo colegial con distintas precisiones sobre el origen y pertenencia de cada uno, bien al Pinciano, a la Universidad, o al Fondo colegial y el colegio al que perteneció. Describe brevemente los autores y los textos que predominan en cada uno de los fondos: clásicos, teológicos escriturísticos, jurídicos, patrísticos, o científicos, según las actividades y procedencias de los distintos autores.

La Segunda Parte dedicada al Fondo antiguo y Bolonia, está dividida en cuatro apartados, en los que se centra en dos figuras fundamentales: Lianoro Lianori y el Pinciano.

El helenista Lianoro Lianori, que desarrolló su actividad en la Universidad de Bolonia y en la Curia papal, es de una gran significación al respecto, por el hecho de que su valiosa biblioteca de manuscritos griegos pasó a manos del Pinciano que la donó, a su vez, a la Universidad de Salamanca. Teresa Martínez Lozano realiza un estudio de todo el proceso y afirma que ya en la época de Tovar, se conocían algunos manuscritos con el ex libris de Lianoro

Lianori. Enumera una serie de manuscritos de su biblioteca privada y destaca la importancia de este hallazgo y de su autor y, basándose en ello, la posibilidad de revisar incluso la tesis de Tovar en cuanto al origen de los manuscritos del scriptorium cretense de los Apostolios, sin menoscabar la trascendencia de sus trabajos e investigaciones en este campo con la consiguiente escasez de documentos y medios de la época.

Cita después al gran helenista Hernán Núñez de Guzmán, el Pinciano, al que, justamente, denomina figura estelar, no solo por la aportación de sus propias colecciones, sino por la huella que dejó a lo largo del tiempo en destacados helenistas y bibliófilos españoles. Describe el proceso de ingreso y las vicisitudes de circulación de sus libros en el fondo antiguo y de su depósito en la Biblioteca Universitaria de Salamanca, así como la utilización de sus manuscritos por eruditos y estudiosos del griego, no solo en vida del propio Pinciano, sin posteriormente.

En la Parte Tercera, El fondo antiguo y la Universidad, se centra en la gestión que realiza la propia Universidad de Salamanca para la adquisición de nuevos códices. Es así como los catedráticos León de Castro y Fray Luis de León, avalan la habilidad del cretense Nicolás de la Torre para prestarle sus servicios como copista. Posteriormente, se producen otras dos adquisiciones importantes: la del Colegio trilingüe y la del Colegio de los Jesuitas. Cierra esta sección con un amplio apartado para los manuscritos desaparecidos y dedica íntegramente la Parte Cuarta a los Fondos Colegiales y sus artífices; así: Francisco de Mendoza y el Colegio de S. Bartolomé, Diego de Covarrubias y el Colegio de Oviedo, Lorenzo Ramírez de Prado y el Colegio de Cuenca, no sin hacer mención de los manuscritos desaparecidos y de las circunstancias cambiantes por las que atravesaron hasta ubicarse en la Universidad.

Me ha parecido especialmente interesante y sustanciosa —quizás por mi dedicación a la filología clásica—, la investigación y el amplio estudio que efectúa sobre la Protohistoria de los Manuscritos, en la Parte Quinta. Se remonta a sus orígenes; realiza una minuciosa exposición de determinados manuscritos partiendo de su ámbito de procedencia: orientales, humanísticos, hispánicos, tridentinos, con especificaciones de lugares concretos, autores, códices autógrafos y copias de códices; todo ello, con la aportación de gran cantidad de detalles y abundantes notas a pie de página, como viene haciendo a lo largo de toda la obra.

La parte Sexta titulada: Anexos, comprende dos apartados: el primero está dedicado a las Encuadernaciones bizantinas, como sugestivo complemento para todo bibliófilo que se precie; el segundo versa sobre la Biblia del Pinciano y algún libro más de su colección.

Finalmente, un peculiar repertorio de láminas con fragmentos manuscritos y dibujos, constituye un digno e ilustrativo apéndice de este libro con el que la autora logra sobradamente su objetivo y que con, todo merecimiento en mi opinión, ha sido objeto del "Premio de Bibliografía de la Biblioteca Nacional de España".

Teresa Berdugo Villena

Morales Solchaga, E., *Gremios artísticos en Pamplona durante los siglos del barroco,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2015, 418 p. ISBN: 978-84-235-3401-2.

En estas páginas se proporcionan datos sobre los cambios que sufrió Pamplona durante los siglos del Barroco en su demografía, sociedad, mercado, instituciones y morfología urbana, porque fue en este contexto donde se desarrolló la actividad artística de los gremios, que son analizados en este estudio en todo lo referente a su trayectoria, organización e importancia. Las corporaciones de oficio eran asociaciones necesarias para el desarrollo de las actividades productoras, por lo que era imprescindible incorporarse a ellas para poder llevar a cabo la propia actividad. En el siglo XVII fueron las cofradías las que impusieron sus constituciones y ordenanzas frente a personalidades e instituciones, pero esto cambió a partir de la década de los cincuenta del siglo XVIII, debido al centralismo borbónico, que se impuso a través de las academias para las cofradías artísticas y las reglamentaciones y leyes generales para las cofradías de oficios. Con esta nueva realidad las cofradías perdieron buena parte de su influencia anterior. Eso sí, las instituciones forales procuraron proteger a las cofradías frente a las nuevas leyes, aunque solamente hasta donde les fue posible. La Guerra de la Independencia y las desamortizaciones acabaron paulatinamente con la organización corporativa, hasta que ésta desapareció prácticamente del todo en el último tercio del siglo. Durante el siglo XVIII Pamplona fue un centro impresor de mayor importancia que la que correspondería a su volumen de población, como puede constatarse por el gran número de impresores, oficiales de imprenta, aprendices y libreros que tuvo la ciudad durante este siglo y que contribuyeron a hacer de ella un centro de cultura importante. También en este siglo gozó de una extraordinaria actividad teatral, en la que participaban incluso los canónigos, aunque con teatro propio, por el hecho de no poder asistir a los espectáculos profanos. También habría que considerar como género en cierto modo cultural las corridas de toros, que formaban parte segura de los festejos de la ciudad. Igualmente contribuyeron a la vida cultural ciudadana las beatificaciones y canonizaciones, entre las que destacaron las de san Francisco Javier y san Fernando Rey. Entre las procesiones religiosas destacaban la del Corpus Christi, la de san Saturnino, por ser patrono de la ciudad, y la de san Fermín. Otras fiestas tenían como motivo de celebración proclamaciones, visitas, casamientos y nacimientos reales, ambiente en el que se podía percibir que no quedaban rencillas de la anexión forzada de Navarra a Castilla a principios del siglo XVI. Gran importancia tuvieron también las celebraciones de los funerales de los monarcas españoles, en los que sobresalía el túmulo o catafalco real, que se colocaba en al nave central de la catedral. En él se colocaban jeroglíficos y emblemas pintados, con referencias varias, así como juegos de ingenio o acertijos de tipo literario o matemático, sin que faltara el correspondiente sermón funerario. También se celebraban con festejos las victorias militares sobre las potencias europeas. En el campo de la arquitectura religiosa se construyeron muchos conventos durante los dos siglos del barroco, con lo que cambió seriamente el aspecto de la ciudad. La arquitectura civil tuvo que esperar hasta el siglo XVIII para renovarse y en este siglo también se tomaron medidas de saneamiento y urbanismo de gran importancia, incluyendo el alumbrado público. Se estudian en este volumen los gremios artísticos de la ciudad: el de san José y santo Tomás para carpinteros; el de san Eloy para los plateros y el de san Lucas para los pintores. En la construcción de retablos sobresalió el taller de Tudela pero Pamplona no brilló excesivamente en el terreno de la pintura artística. Eso sí, la platería se mantuvo bastante floreciente, siguiendo la tradición de los siglos XV y XVI. Todo

lo analizado en este volumen lleva a la conclusión de que el foco artístico de Pamplona no era de los mejores existentes en la Monarquía Hispánica.

Trinidad Parra

Múgica, M., *Margarita de Angulema. Una princesa del Renacimiento,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2015, 211 p. ISBN: 978-84-235-3404-3.

Dentro de las biografías dedicadas a personajes navarros, se nos presenta en esta edición la de Margarita de Angulema, junto con una antología del Heptamerón (colección de cuentos de los que ella misma es autora). Fue reina de Navarra, no demasiado dichosa en su matrimonio y persona de ideas nobles respecto al amor en el matrimonio y a la condición de la mujer. A pesar de no tener una vida fácil encontró tiempo para componer la colección de cuentos a la que denominó Heptamerón, inspirándose en la obra de Bocaccio, y que no dejó terminada porque la sorprendió la muerte antes de hacerlo. En esta edición se seleccionan diez de esos cuentos, que no fueron la única obra literaria que compuso, ya que se conservan de ella una colección de cartas en verso, junto con otras obras literarias, algunas de las cuales las firmaba con su nombre y otras con pseudónimo. El carácter de los cuentos del Heptamerón es erótico y ella misma nunca citó estos cuentos en las otras obras que compuso. Ella añade a cada cuento conclusiones morales, con lo que no se puede decir que se trate de una obra licenciosa. Pero estos complementos dejaron de ser tenidos en cuenta, con lo que a muchas personas no les cuadraba que una reina de Navarra, conocida por su piedad y su fervor religioso, así como por sus poemas cristianos, hubiera compuesto este tipo de relatos eróticos. Estamos ante la figura y la obra de una princesa del renacimiento poco conocida, a cuya figura hace justicia esta publicación, hecha además con una presentación esmerada, digna de su contenido.

Antonio Navas

Ruiz Astiz, J., *Violencia y conflictividad comunitaria en la Navarra de la Edad Moderna,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2015, 511 p. ISBN: 978-84-235-3403-6.

El autor analiza la conflictividad en Navarra entre 1502 y 1808, período en el que la convivencia se vio ocasionalmente alterada en las comunidades vecinales por la aparición de desórdenes y disturbios de procedencia diversa. Es todo un espacio en el que las investigaciones han sido escasas y que el autor se anima a ilustrar con investigaciones que den a conocer lo que hasta ahora se ignora en este terreno. Quienes daban por supuesto que la comunidad navarra vivió una vida estable en todo ese período, hasta que todo habría cambiado con la Guerra de la Independencia y la Primera Guerra Carlista, no hacían afirmaciones que estuvieran apoyadas en estudios sólidos. Por el contrario nuestro autor asoma al lector a un variado panorama de conflictos que se dieron en el Reino de Navarra a lo largo del Antiguo Régimen. Este cambio de perspectiva ha sido posible por la riqueza contenida en los archivos, dada su cercanía y su accesibilidad. A la cabeza de estos veneros de fuentes documentales están el Archivo General de Navarra y el Archivo Diocesano de Pamplona, con el añadido de que lo sucedido en Navarra

puede extrapolarse a situaciones concretas que se dieron también en el resto del continente europeo. La documentación más importante para esta investigación se encuentra en los procesos judiciales relativos a desórdenes públicos, que fueron juzgados por los Tribunales Reales de Navarra o por la Audiencia Episcopal pamplonesa según los casos. El autor lleva un procedimiento de análisis cualitativo en cada proceso, estudiando de forma exhaustiva el contenido de cada uno de los 368 procesos consultados. Ha prestado especial atención a las confesiones de cada testigo, las declaraciones de los acusados, las pruebas presentadas y los argumentos dados por la defensa y por el fiscal. De ahí han podido conocerse la naturaleza de los agravios y los motivos que existieron en cada uno de los casos analizados, junto con los protagonistas, los objetivos de los acontecimientos y las motivaciones que los provocaron. A todo ello hay que añadir la comprensión que nos proporciona la documentación sobre la actitud de las autoridades civiles y religiosas del reino en la lucha contra el desorden. De todos los procesos judiciales se extrae una gran cantidad de información sobre la sociedad de la época: los valores sociales y morales expresados en formas concretas de pensar, sentir y actuar; consideración social del delito y comportamiento de los jueces en relación con la legislación penal; el año, mes, día de la semana y hora en que se ocasionaron los sucesos; se conoce mejor a los protagonistas, entendiendo por ellos tanto a los instigadores como a sus víctimas; los motivos reales salen a la superficie; la mentalidad de los testigos se muestra en el contenido de sus declaraciones; por último estos procesos permiten conocer la evolución de la conflictividad. Esta documentación viene a enriquecerse con los recursos bibliográficos que se conservan en el fondo antiguo de algunas bibliotecas. La primera parte de la obra está dedicada a los aspectos básicos de la conflictividad en la Navarra moderna. La segunda parte estudia los disturbios y conflictos comunitarios. La tercera parte se centra en la criminalización de la violencia colectiva. Queda claro para el lector que la violencia colectiva impregnó todas las esferas y todos los espacios de la sociedad navarra. Y como conclusión resalta el hecho de mostrar que la conflictividad no se compone solamente de grandes rebeliones o revueltas, sino también de una enorme variedad de micro-conflictos, todo lo cual afectó seriamente las vidas de los individuos navarros de aquellos siglos.

Antonio Navas

SÁNCHEZ CARO, J. M. – CALVO GÓMEZ, J. A. (EDS.), *La Casa de Santiago en Jerusalén. El Instituto Español Bíblico y Arqueológico en Tierra Santa*, Universidad Pontificia de Salamanca – Editorial Verbo Divino – Biblioteca de Autores Cristianos, Estella (Navarra) 2015, 462 p. ISBN: 978-84-9073-159-8.

Esta institución, como centro religioso y académico dedicado a la investigación bíblica, pertenece a la Conferencia Episcopal Española y su dirección está encomendada a la Universidad Pontificia de Salamanca. En las páginas de este libro se recogen los testimonios autorizados de quienes llevaron a cabo la creación y mantenimiento de la Casa de Santiago en Jerusalén. En ellas se recogen y documentan tanto sus orígenes como su trayectoria a lo largo de los sesenta años que lleva de vida. Entre las características que definen mejor la idiosincrasia de esta casa hay que subrayar la investigación científica, el amor a la Iglesia y la

clara pertenencia a España. La obra no fue producto de una iniciativa de la Conferencia Episcopal Española, aunque ahora sea su última responsable, sino de don Maximino Romero de Lema. El propio fundador de la casa se mostró siempre agradecido a una serie de instituciones de la ciudad de Jerusalén, que ayudaron a la existencia de la Casa de Santiago, y que él se cuidó de visitar en su viaje fundacional: el Delegado Apostólico de la Santa Sede en Jerusalén, el Patriarca Latino de Jerusalén y el Padre director de l´École Biblique et Archéologique Française, también de Jerusalén. En concreto fue la Escuela Bíblica la que ejerció luego de forma habitual su patrocinio intelectual sobre la Casa de Santiago. Otra institución que no podía estar al margen en el apoyo a la fundación fue la Custodia de Tierra Santa, y también colaboró activamente en su fundación y funcionamiento el Consulado General de España en Jerusalén. La parte que correspondió más directamente al episcopado español consistió en ceder algunos de sus presbíteros más cualificados para dirigir la Casa de Santiago. Esta institución ha llevado a cabo proyectos arqueológicos de gran interés en colaboración con Jordania e Israel. Como una muestra más de colaboración hay que tener en cuenta la que se lleva a cabo en el terreno editorial, como puede comprobarse con las tres instituciones que sustentan la publicación de este volumen. Todo lo que se contiene en estas páginas tiene el carácter de una presentación seria y documentada de la Casa de Santiago, por haber contado para ella con la aportación de sus protagonistas. Esta presentación de la institución puede servir como base para que en el futuro se pueda realizar una verdadera historia de la Casa de Santiago. Aquí se ofrece al lector el diario de su fundador, don Maximino Romero de Lema, junto con la crónica de los primeros diez años de vida de la institución, redactada por el primer rector de la casa. También se narran los primeros trabajos arqueológicos descritos por el primer arqueólogo de la institución. El archivo que se conserva en la casa ha permitido también componer una primera crono-historia, que se completa con la lista de los directores de la casa (con notas breves sobre cada uno de ellos) y el recuento de los residentes en la casa a lo largo de los últimos sesenta años, aunque no se la haya podido completar de manera exhaustiva. Con ocasión de los cincuenta años de vida de la institución tuvieron lugar tres conferencias pronunciadas en el centro Notre Dame of Jerusalem, que han sido incorporadas a la publicación. En conjunto, una publicación de gran utilidad, que no sólo servirá para ilustrar al lector sino también para suscitar posibles colaboradores en la labor tan fecunda y tan importante que realiza la Casa de Santiago de Jerusalén en el plano bíblico.

Antonio Navas

Sola Gutiérrez, L., *Sinfonía fernandina. Dos figuras en la sombra del reinado de Fernando VI,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2016, 219 p. ISBN: 978-84-235-3413-5.

El autor se interesa de modo particular por el reinado de Fernando VI de España. Esto deriva de que, a través de sus investigaciones, ha podido comprobar que el reinado de este monarca no fue en ningún modo un erial, como otros autores han sostenido con bastante superficialidad. Ya en el preludio, para que quede constancia de la solidez de su afirmación, cita una serie de personajes de este reinado que son de una relevancia indiscutible: Feijoo, Mayans, el Padre

Isla, Luzán, Jorge Juan, Ulloa, Sachetti, Ventura Rodríguez, Olivieri, Salvador Carmona, Amigoni, Giaquinto, Scarlatti y Farinelli. No obstante, en estas páginas se ha dedicado a rescatar la memoria de dos personajes de este reinado que son como personajes en la sombra pero que merecen ser puestos de relieve a los ojos de la historia. Los dos autores estudiados específicamente son Martín Sarmiento, monje benedictino (no fraile como dice el autor) y Antonio González Ruiz, pintor navarro. Utiliza un estilo que él denomina *sinfónico,* para que se aprecie del mejor modo posible la profunda imbricación entre los diferentes elementos y campos que integran la cultura, como son las ciencias y las humanidades, arquitectura, escultura, pintura, grabado y música, ya que todos estos elementos pertenecen a la cultura integral de la época. El monje benedictino es un personaje que cuenta con conocimientos enciclopédicos, que trató, a lo largo de su vida, todos los temas que se le vinieron a la mano. En el caso del pintor se puede constatar una tupida red de contactos con otros personajes de la época, especialmente del ámbito artístico y cortesano, a los que llegó a conocer por razones de su profesión y especialmente por su larga permanencia en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, a la que estuvo ligado ya desde sus primeros momentos de existencia. El autor tenía en cartera otras dos figuras de aquel tiempo, que habrían proporcionado interesantes perspectivas complementarias del abanico cultural de la época, pero desistió de hacerlo para no alargar en exceso el trabajo realizado con los otros dos autores. Todo su *Allegro inicial* es un repaso al contenido del reinado de Fernando VI y Bárbara de Braganza, en el que se subraya la importancia de los logros obtenidos en este tiempo por un monarca amante de la paz y la neutralidad internacional, que se preocupó sobre todo por el bienestar de sus súbditos, hasta el punto de que sentó las bases de la modernización que proseguiría seguidamente durante el reinado de Carlos III. Su *Adagio* está dedicado a Fray Martín Sarmiento, como homenaje al retiro fecundo de un sabio peculiar. Su *Minuetto* describe la figura del pintor navarro Antonio González Ruiz, que ejerció su arte en la corte de Madrid. Su *Allegro final* está dedicado a las huellas de un tiempo y de unos personajes que aún perviven. En él se refiere de manera explícita a una serie de lugares de Madrid y alrededores, que es posible visitar, y que son muy representativos del reinado de Fernando VI. Con todo lo aportado en estas páginas el autor intenta impregnar al lector del espíritu de un tiempo y de algunos de los hombres que lo vivieron y representaron más a fondo, y que la historia no había destacado como se merecían. Este semiolvido ha sido remediado con creces en estas magníficas aportaciones históricas sobre la época del reinado de Fernando VI.

Antonio Navas

VIOLA, C. (A CURA DI), *Carteggi con Mabillo…Maittaire,* Leo S. Olschki, Firenze 2016, 541 p. ISBN: 978-88-222-6442-8.

El Centro di Studi Muratoriani de Módena está llevando a cabo la edición nacional de la correspondencia de L. A. Muratori. Este volumen constituye el número 26 de los publicados hasta la fecha y la dificultad para su composición nace inicialmente de que las personas citadas con las que mantuvo correspondencia llegan, solamente en este tomo, hasta el número de 27. Un trabajo que encontró su inicio en Michela Fantato, que luego tuvo que dejarlo de lado, pero que contó a continuación

con la disponibilidad valiosa de Corrado Viola, que se hizo cargo de la publicación completa. Este volumen sigue los criterios de una edición nacional, como es su caso, y eso supone completar lo más posible las noticias relacionadas con la correspondencia de L. A. Muratori, sobre todo en los casos en que la propia carta no aporta apenas noticias de este tipo. Una primera dificultad la ha constituido el hecho de que los corresponsales son de mucha talla o, por lo menos, verdaderas celebridades. Esto ha multiplicado hasta el infinito el trabajo de aportar todas esas noticias complementarias tan necesarias para comprender adecuadamente los documentos. En ellos se trata de infinidad de temas, en muchos casos solamente en forma de alusiones o reticencias, que han hecho más dificultosa la búsqueda. Para solucionar el problema se ha recurrido a un número ingente de fuentes externas, que ha habido que encontrar y analizar posteriormente. Algunas de estas fuentes han sido de gran tamaño, de acuerdo con la erudición de los interlocutores o las encrucijadas vitales en que se vieron sus protagonistas. Por supuesto que se ha tenido que echar mano de una amplia bibliografía, tanto por la importancia de las personas como por la propia obra escrita de todos ellos. Todo este mundo complejo ha desembocado en que algunas introducciones hayan alcanzado prácticamente la categoría de monografía, a pesar de que las normas de la colección advierten expresamente de que es algo que habría que evitar siempre que se pudiera. En 1989 se aprobaron unas Norme per l´Edizione del Carteggio Muratoriano y esta edición se atiene a tales normas, debido a las cuales se respeta rigurosamente la ortografía, aunque se postula la conveniencia de modernizar los signos de puntuación. Esta última licencia de las normas establecidas para publicaciones de esta colección es posible llevarla a cabo porque no se pretende presentar una edición crítica en el sentido estricto de la palabra, atendiendo más a la transmisión del contenido del texto que a sus aspectos meramente filológicos, de interés solamente para superespecialistas. No obstante se hacen algunas observaciones de este tipo a pie da página, cuando parece que puede ayudar al fin que pretende la edición. A todo esto hay que añadir el mérito de Corrado Viola, que ha sabido coordinar sabiamente a una verdadera muchedumbre de colaboradores, todos los cuales han contribuido acertadamente a llevar a cabo esta magnífica edición.

Antonio Navas

9. Varia

Amorth, G., *Mi encuentro con el diablo*, San Pablo, Madrid 2015, 272 p. ISBN: 978-8-428547-06-2.

Desde el inicio de su pontificado el papa Francisco se ha referido al diablo continuamente. Lo ha combatido sin tregua. Y no lo considera en absoluto un mito, sino una persona real, el enemigo más insidioso de la Iglesia Quizás por eso la editorial San Pablo nos trae este libro en clave de testimonio, en el que el exorcista más famoso del mundo, el Padre Amorth, se deja entrevistar largamente por un compañero de congregación, la Sociedad San Pablo. El libro no se presenta como una reproducción directa del diálogo mantenido, sino que se ha dividido en temas para ofrecer una mejor ayuda al lector. En una primera parte, se dedican va-

rios capítulos a comentar la situación de la sociedad, la Iglesia, el plan de Dios. En una segunda parte, se abordan las cuestiones más propias de las manifestaciones del mal y sus peligros, en este grupo se encuentra un largo capítulo a las amenazas espirituales que afectan al hombre de hoy. En una tercera parte, se dedica un capítulo sobre las ayudas y medios espirituales para luchar contra el demonio. El libro termina con un capítulo que habla sobre la familia y los peligros que se ciernen sobre ella. El texto es de fácil y entretenida lectura. A veces, el posicionamiento del entrevistado resulta sorprendente para la sensibilidad del cristiano actual. En todo caso, es interesante conocer una visión sobre el mal y sus peligros como la que en esta obra se sostiene.

Pablo Ruiz Lozano

BANCHOFF, T. – CASANOVA, J. (EDS.), *The Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*, Georgetown University Press, Washington 2016, 299 p. ISBN: 978-1-62616-286-0.

Este libro, que quiere conmemorar el segundo centenario de la restauración de la Compañía de Jesús en 1814, es el resultado de un proyecto auspiciado por el Berkeley Center for Religion, Peace and World Affairs (Universidad de Georgetown): un proyecto para tres años que convocó a los participantes a tres encuentros (abril 2013, Washington; octubre 2013, Oxford; mayo 2014, Florencia). La obra está coordinada por un politólogo (Thomas Banchoff) y por un sociólogo (José Casanova), al frente de un equipo de otros doce investigadores (siete de ellos jesuitas), teólogos e historiadores.

La pregunta que dirige toda la investigación del equipo es doble: ¿qué aporta a los jesuitas el hecho de la globalización? ¿Qué aporta la globalización a la Compañía de Jesús y en qué sentido nos ayuda a comprender su historia? Porque la investigación tiene un claro enfoque histórico que comienza por identificar tres fases sucesivas en el proceso de globalización, que es el esquema donde se encuadran todos los estudios.

Una primera globalización corresponde a la modernidad temprana. Coincide con los orígenes de la Compañía y se enmarca en una triple coordenada: la expansión colonial de España y Portugal, un cierto renacer del catolicismo previo a la Reforma, el humanismo renacentista. Los jesuitas desarrollan su actividad, misionera y educativa, en un esfuerzo por la inculturación en el mundo asiático y americano, lo que les permitió una fuerte expansión y una creciente influencia social y política, sobre todo en los territorios americanos.

La segunda globalización corresponde a la modernidad, ya en el siglo XIX y después de la restauración de la Compañía. El escenario es otro, marcado ahora por la paz de Westfalia con el desarrollo de los Estados-nación, que promueven un nuevo nacionalismo, al que se une un cierto expansionismo político imperialista. Las metrópolis europeas abren camino a los jesuitas recién restaurados para su propia expansión, pero al precio de una subordinación a los gobiernos más conservadores y en alianza con una Iglesia igualmente conservadora y un papado a la defensiva frente al liberalismo y al socialismo (entendidos como amenaza para la civilización cristiana).

Puede hablarse todavía de una tercera globalización, contemporánea, que se inicia tras la segunda guerra mundial, con el fin del colonialismo y la apertura a un mundo multipolar. En la Iglesia es el concilio Vaticano II el momento fundamental, que abre a la Compañía a nuevos desarrollos y a compromisos más radicales en favor de la justicia en el mundo y del encuentro con otras culturas y religiones.

Los estudios del volumen remiten continuamente a las intuiciones originarias de Ignacio: su concepto de bien universal (o bien común) como criterio para discernir la misión, tal como se afirma en la Fórmula del Instituto de 1550, o la atención a las personas (que es la clave de los Ejercicios Espirituales): porque la globalización es atención a lo universal, pero también a la diversidad y sensibilidad para adaptarse a ella con flexibilidad.

Si la primera globalización fue ocasión para un desarrollo espectacular de la Compañía que terminó en la supresión (quizás también víctima de algunos excesos), la globalización del siglo XIX fue vivida en forma demasiado defensiva (occidentalista y eclesiástica). La globalización contemporánea ha supuesto cambios profundos en la Compañía y abre amplios horizontes para profundizar en su doble misión evangelizadora y educativa.

Ildefonso Camacho SJ

Bellido, J. F., *En los confines del mundo. Entrevista a Xavier*, Ciudad Nueva, Madrid 2015, 227 p. ISBN: 978-84-9715-326-3.

El contenido de este libro es fácil de resumir. Se trata de una entrevista fingida entre el autor y Francisco Javier en la isla de Sancián, poco antes de que éste falleciera, y que es relatada después junto con una serie de datos de la vida del santo misionero, con un estilo suelto, ameno y de tipo periodístico, capaz de enganchar fácilmente al lector. La entrevista es el pretexto para componer una vida resumida muy lograda del santo misionero. Como es normal, en esta entrevista (que no es sino una semblanza encubierta de Francisco Javier) aparecen personajes fundamentales en su vida, tales como su madre, san Ignacio de Loyola, san Pedro Fabro y otros amigos suyos de la Compañía de Jesús, entre ellos Nicolás de Bobadilla, que era el designado para ir a las Indias, y al que sustituyó Javier a última hora por haber caído él enfermo. Además de utilizar fuentes propias de la Compañía de Jesús, el autor sabe insertar en el relato trozos selectos de las cartas que envió Francisco Javier a Europa, que provocaron una verdadera conmoción en quienes las leyeron por entonces y que siguen siendo la mejor muestra del espíritu interior que lo animaba, sea como religioso, sea como misionero. Esta biografía original de Francisco Javier es uno de esos libros que puede uno acabar leyendo de un tirón, si dispone de tiempo para ello, tanto por su interés como por su amenidad.

Ignacio Jiménez

Bergoglio, J. M., *El papa Francisco responde. Todas sus entrevistas y ruedas de prensa,* Ediciones Cristiandad, Madrid 2016, 509 p. ISBN: 978-84-7057-624-9.

En el prólogo se comenta la conveniencia de publicar todas las entrevistas y ruedas de prensa del papa Francisco, con la intención de que se puedan utilizar como documentos pontificios, precisando con gran oportunidad la diferencia de categoría de estos documentos respecto a otros de características más oficiales o de contenido doctrinal más denso. También se pretende que el lector pueda contar con el contenido completo de las manifestaciones del Papa, para evitar así las citas fuera de contexto, que pueden tergiversar la mentalidad del papa Francisco en temas especialmente sensibles. Todas las versiones están revisadas por los protagonistas de las mismas, para garantizar la fiabilidad de los textos presentados aquí. En estas entrevistas y ruedas de prensa el Papa ha descubierto un modo realmente eficaz para llegar verdaderamente a todo tipo de personas. Se destaca también cómo el Papa considera esta forma de comunicarse como especialmente favorable para llegar hasta las periferias existenciales, que tanto le importan a la hora de evangelizar. El volumen se completa con un índice temático, de gran utilidad para seguir el pensamiento del papa Francisco con un cierto orden, que no es razonable intentar encontrar en la espontaneidad de las entrevistas.

Antonio Navas

BRUNI, L., *Le levatrici d'Egitto. Un economista legge il libro dell'Esodo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2015, 193 p. ISBN: 978-88-10-55857-7.

Luigino Bruni es conocido como economista, del grupo que en la Universidad de Bolonia viene trabajando hace años sobre la economía civil. Esto es importante para comprender esa incursión que hace ahora en temas bíblicos y que viene ya precedida por Le imprese del patriarca. Mercato, denaro e relazioni umane nel libro della Genesi (2015). Pero no espere el lector un comentario bíblico, ni un estudio de exégesis, porque este libro responde más bien al género de la haggadah de los rabinos. En efecto, el estilo narrativo que se usa para ir recorriendo las distintas páginas del Éxodo se complementa con reflexiones sobre los acontecimientos que narra el texto bíblico.

Pero es un economista el que lee el Éxodo. Y lo hace, más concretamente, desde las claves que maneja la economía civil para proponer una alternativa a la economía capitalista que sea más acorde con la realidad humana y con lo que, antes de la irrupción de la economía moderna, fue la actividad económica. Don, gratuidad, reciprocidad son las categorías clave de esta lectura, que sustituyen al concepto dominante de la economía moderna, el intercambio, y a su presupuesto antropológico (el homo oeconomicus).

La lectura del Éxodo nos descubre cuál es el verdadero Dios, frente a los ídolos. Para ello se juega con la contraposición de dos figuras: el faraón, que encarna la lógica de la idolatría, y el Dios YHWH, que actúa desde la gratuidad. La situación de esclavitud, de servidumbre, de trabajo forzoso, en que se encuentra el pueblo hebreo, ahogan al ser humano y lo inmolan en el altar de la idolatría. YHWH interviene para liberar al pueblo. Las plagas son signos de los tiempos, que el faraón es incapaz de interpretar desde su corazón de piedra. Pero el pueblo liberado tiene que aprender a usar su libertad, perderle el miedo a los riesgos que ésta supone. Y para ello necesita del profeta, que es palabra

permanente e histórica, voz de Dios. A YHWH sólo se le entiende desde la gratuidad, pero al mismo tiempo es el Dios, que a diferencia de los ídolos, no se deja manejar ni manipular.

Esta lectura permite a Bruni proyectar la luz del Éxodo sobre la realidad actual y la contaminación idolátrica que la caracteriza. Para él, el sistema histórico más cercano a la cultura idolátrica es el capitalismo financiero y consumista, con su absolutización del lucro económico, con su insistencia en el incentivo que reduce la motivación para trabajar a una recompensa exclusivamente externa. Lo mismo ocurre con la cultura del consumo, que nos invade con su gigantesca obsesión por exorcizar la muerte y todo lo que significa limitación en la vida humana.

Más allá del dato, que está detrás del título escogido, de las comadronas de Egipto que no obedecieron el precepto del faraón y gracias a ello no impidieron el crecimiento del pueblo hebreo, la lectura de este libro ofrece un mensaje de alcance: cómo la verdadera comprensión de Dios es la única que pone al ser humano en su lugar y garantiza una sociedad de convivencia humana, que sirve de contrapunto a la cultura que domina hoy en las sociedades más desarrolladas.

Ildefonso Camacho SJ

Burrieza Sánchez, J., *Letras descalzas. Escritoras y lectoras en el Carmelo de Valladolid,* Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid 2015, 313 p. ISBN: 978-84-96864-95-5.

Este estudio asoma al lector al mundo de las letras en el interior de la comunidad de las Carmelitas Descalzas de Valladolid, una de las fundaciones que llevó a cabo personalmente santa Teresa de Jesús. Subraya muy justamente que santa Teresa, que sufrió lo suyo con consejos de gente poco instruida, fue siempre amiga de letrados y procuró que sus monjas tuvieran siempre trato con gente ilustrada, al mismo tiempo que les procuraba una instrucción y una educación (si no la traían al convento) que les permitiera desarrollar su personalidad en comunidad, incluso las que no habrían tenido ninguna oportunidad para hacerlo en la vida civil. Su misma formación literaria, fruto en gran parte de las lecturas de libros de caballería que compartía con su madre, le permitieron atreverse hasta con la poesía, dejando un elenco de poemas sencillos e inspirados, que sirvieron de modelo y de estímulo a sus monjas carmelitas, como se ha podido comprobar examinando los archivos de sus conventos. En este caso el estudio se centra en las carmelitas de la comunidad de la Concepción del Carmen de Valladolid. Primero se presenta una semblanza de santa Teresa de Jesús, como fundadora que fue de la reforma descalza y fundadora también de este convento. Se presta especial atención a las actuaciones de santa Teresa en la ciudad de Valladolid, pasando luego a otros aspectos del estudio. Se describe el ambiente de clausura de un convento, como un ambiente en el que podían florecer las letras. A continuación se dedica un capítulo a todo lo relacionado con las mujeres y las letras, fueran monjas o no, tanto en aquello que las favorecía como en lo que se lo estorbaba. Entre las contemporáneas de Teresa de Jesús ya hubo un grupo de monjas que cultivaron las letras, imitando a su santa madre y aquí se da cuenta de las más importantes entre las que

cogieron la pluma. Destacan entre las escritoras las hermanas Sobrino, María de San Alberto y Cecilia del Nacimiento, como poetisas del Carmelo de Valladolid. Como colofón de las escritoras se dedica un capítulo a las que ejercieron el oficio de cronistas en Valladolid, como Teresa de Jesús Vela y Petronila de san José. En la conclusión Javier Burrieza hace un merecido homenaje a todas las monjas que, a través de cinco siglos, han constituido, cuidado y transmitido un archivo enormemente valioso para la historia de la comunidad. Todo en el libro suena, en su trasfondo, a homenaje a santa Teresa de Jesús, pero con el acierto de hacerlo a través de sus hermanas del convento de la Concepción del Carmen de Valladolid.

Miguel Gutiérrez

CASTELVETRO, L., *Lettere. Rime. Carmina,* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, 462 p. ISBN: 978-88-6372-672-5 e 978-88-6372-673-2.

Este volumen está dedicado a una serie de obras inéditas del filólogo y crítico de Modena, Lodovico Castelvetro, personaje realmente importante del renacimiento italiano. Fue un literato que no incurrió en la tentación de aislarse del mundo en el que vivió. En ese estrecho diálogo con su época se mostró como juez severo, implicado en el debate político, consejero siempre dispuesto a aconsejar a quien lo necesitara, con alumnos profundamente afectos a su persona, en la que veían un magisterio atento y no exento de polémica, respecto a la cotidianidad ciudadana que tanto les interesaba. De toda su correspondencia solamente se han conservado 66 cartas, de las cuales un tercio inéditas, junto con una serie de respuestas de sus corresponsales. Esta correspondencia viene aquí publicada precedida de un amplio comentario histórico, lingüístico y filológico. Como añadido curioso se presentan restos de su producción poética, de corte vulgar, un fragmento de sucesos de Modena y un conjunto de composiciones latinas (en torno a treinta), casi todas ellas inéditas, que lo muestran como un poeta aceptable dentro del género elegíaco. El volumen viene completado con una estupenda bibliografía, un índice específico con las primeras palabras de cada documento, otro índice de los remitentes y los destinatarios, otro índice de los manuscritos y las anotaciones que han sido citados, para completar la edición con un índice general de nombres con el que poder acudir a consultar rápidamente a todas las personas presentes en la documentación que se publica en este volumen. La introducción es realmente propedéutica para el lector, con un estudio de las cartas en primer lugar, pasando luego a las rimas, siguiendo con los carmina, para culminar con el fragmento de crónica Modena. Una excelente publicación, que viene a enriquecer el horizonte del renacimiento italiano a través de la profundización en la vida y la obra de un personaje tan interesante como sugerente, como es el caso de Lodovico Castelvetro.

Trinidad Parra

DE CHARENTENAY, P., *Les Philippines, archipel asiatique et catholique,* Éditions jésuites, Paris 2015, 187 p. ISBN: 978-2-87299-268-3.

Pierre de Charentenay constata las divisiones profundas que afectan a la sociedad filipina, como fruto de una historia completamente peculiar entre los

pueblos del extremo oriente. Porque las Filipinas fueron colonizadas durante 300 años por los españoles y luego 50 años por los americanos. De estas dos colonizaciones los filipinos han adoptado la lengua inglesa frente al español, mientras han mantenido la religión católica de manera tan masiva, que son el único país católico de todo el continente asiático. La sociedad filipina alberga una masa de casi la mitad de la población que viven solamente con dos dólares diarios, al mismo tiempo que sus ciudadanos pudientes tienen una capacidad adquisitiva equivalente o superior al de sus semejantes americanos o europeos. El autor intenta dar pistas sobre cómo puede construirse una nación que tiene tantas fracturas de fondo y, para ello, invita al lector a un recorrido histórico, político y religioso que pueda servir de base para un futuro más cohesionado. Constata que no se puede hablar de política, economía o cualquier otra cosa en Filipinas sin hablar al mismo tiempo de religión, ya que la religión sigue viviendo en la entraña de la población, a pesar de la separación política entre la Iglesia y el Estado. Hasta tal punto que el catolicismo constituye una de las señas de identidad más generalizada y más profunda de la población filipina, como reflejo de la evangelización llevada a cabo por España en el archipiélago, a pesar de la lejanía de la metrópoli. También, para la construcción necesaria de una identidad nacional cohesionada considera el autor indispensable el paso por la historia, subrayando el papel jugado por los factores educativos, lingüísticos y religiosos, que constituyen elementos clave de cualquier cultura. La revolución no violenta contra el presidente Marcos sigue estando en el trasfondo de la vida social filipina, como una meta a la que aspirar, pero que se revela como difícilmente alcanzable una y otra vez. Porque, a pesar del aire nuevo que trajo aquel movimiento, las Filipinas siguen viviendo en la tensión que se produce cuando no se sabe si inclinarse a respetar el derecho, o volver a aceptar un poder dictatorial, supuestamente necesario para resolver algunos de los graves problemas que aquejan al país. Con todo en estas páginas se reconoce que el panorama no es tan oscuro como cabría esperar de las contradicciones y dificultades que aquejan al archipiélago, puesto que a lo largo de los últimos 30 años el desarrollo ha progresado mucho, aunque con intermitencias. Se han hecho grandes esfuerzos en el terreno de la educación y la formación, lo que debería ser especialmente beneficioso si las nuevas generaciones de expertos se mantuvieran trabajando en el país. La capacidad de resistencia de la población frente a las adversidades que la aquejan es una garantía para las dificultades que se avecinan. Igualmente ha contribuido a la mejora general la pacificación casi completa del país. Todo lo anterior ha puesto a las Filipinas a la cabeza del crecimiento en Asia, dentro de una condición híbrida de su población, que le garantiza un futuro esperanzador.

Antonio Navas

Collaud, T. – Gay-Croisier, V. – Burlacu, M. (éds.), *L'économie de communion, une utopie?*, Academic Press, Fribourg 2015, 195 p. ISBN: 978-2-8271-1099-5.

¿Es la economía de comunión una utopía? No, sino una práctica profética. Esta es la conclusión a la que llega Thierry Collaud al final de estas páginas. En ellas se recogen como base los trabajos expuestos en un coloquio internacional

celebrado en la Universidad de Friburgo (Suiza) el 15 de mayo de 2013. Son once estudios el total, más una conclusión, aunque no todos se presentaron en el citado coloquio. Se distribuyen en tres bloques: perspectiva, práctica, prospectiva. La perspectiva da una visión de conjunto de lo que la economía de comunión es y de cuáles fueron sus orígenes; la práctica muestra con casos reales que no estamos ante una utopía; la prospectiva abre horizontes a desarrollar en el futuro más allá del movimiento focolar, donde encontró su primer desarrollo.

Con la expresión "una práctica profética" quiere subrayarse no sólo su viabilidad real sino también esa dimensión de propuesta alternativa frente al modelo dominante en que se desarrolla la actividad económica. En ella se cultivan valores que van más allá de lo que normalmente se puede exigir en este terreno y que no cabría generalizar ni imponer a todos: por eso es profética. Ahora bien, tampoco sería justo concebirla como ceñida sólo a la experiencia de los focolaris, aunque fue en ese ambiente donde nació como fruto, no de análisis económicos, sino del carisma de Chiara Lubich en su deseo de afrontar la pobreza en que vivían las comunidades de su movimiento en Brasil. Fue en los comienzos de los años 1990 cuando surgió la idea de crear una empresa cuyos socios estuvieran dispuestos a compartir los beneficios. Los grandes monasterios benedictinos del medievo sirvieron de modelo inspirador.

En los trabajos recogidos en este libro se recorre la experiencia de la economía de comunión en diferentes aspectos. En todos ellos se insiste en las dimensiones ética y espiritual del modelo, que tiene potencialidad para desarrollarse por sí mismo y no ser patrimonio exclusivo de un movimiento. Benedicto XVI en la encíclica Caritas in veritate abogó por ampliar el abanico de modelos de organización económica y de la empresa productiva, mencionando expresamente la economía de comunión. Las páginas de este libro permitirán acercarse a la historia, los valores, las realizaciones y las posibilidades de este modelo, siempre de la mano de expertos en diferentes disciplinas que buscan el diálogo de la ciencia económica y empresarial con la ética y la espiritualidad. Los aspectos éticos se tratan desde ópticas complementarias: la ética de las virtudes (lo hace precisamente uno de especialistas más reconocidos en el tema, el italiano Luigino Bruni); la ética del don y la fraternidad como contrapuesta a una ética del contrato (Thierry Collaud); la Doctrina Social de la Iglesia (Véronique Gay-Crosier); la espiritualidad de Chiara Lubich (Michel Vandeleene), la economía social y solidaria (Luca Crivelli). Si el genio inspirador fue Chiara Lubich y los focolari fueron el ámbito donde adquirió un primer y espectacular desarrollo, la experiencia puesta en marcha desborda los límites de ese movimiento y se presenta al mundo de hoy (y es presentada por sus mismos autores) como una alternativa sostenible que se abre camino con la pretensión de promover la unidad, combatir la pobreza y contribuir al verdadero desarrollo humano.

Ildefonso Camacho SJ

FERNÁNDEZ-LADREDA, C. (DIR.) – MARTÍNEZ ÁLAVA, C. J. – MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J. – LACARRA DUCAY, Mª. C., *El arte gótico en Navarra,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2015, 669 p. ISBN: 978-84-235-3400-5.

Los autores que han participado en la confección de este volumen parten del supuesto de que el arte románico navarro ha sido ampliamente estudiado y reconocido, mientras que el gótico sólo contaría con algún tipo de estudio algo arcaico y parcial. Con esta publicación desean que el arte gótico navarro cuente con la misma proyección que el arte románico y aspiran a que el lector, navarro o no, valore este arte más de lo que lo hace en la actualidad. La época que se estudia en estas páginas va desde 1200 hasta principios del siglo XVI, en consonancia con el período gótico del arte europeo e hispano. En el caso del románico navarro su localización difería en algunos momentos de los límites de la Navarra actual, pero esto no sucede con el gótico, ya que las obras analizadas en este volumen se encuentran, salvo contadas excepciones, dentro de los límites de la comunidad de Navarra. El estudio está organizado en cuatro períodos: el primero llega hasta 1276 y estudia la recepción y difusión del gótico clásico; el segundo comprende el gótico radiante, que se extiende hasta 1387; el tercero incluye obras propias del estilo internacional y de la corriente borgoñona y llega hasta 1441; a partir de ahí el reino cae en una profunda decadencia debida a la guerra civil, lo que dificulta la realización de obras tardogóticas. En cada una de las etapas descritas se examinan la arquitectura y la escultura como los dos elementos comunes que se estudian en los cuatro períodos reseñados. Las variantes nos las dan las artes del color y suntuarias, para el primer período; los sepulcros, imaginería, pintura, miniatura y artes suntuarias para el segundo período; las artes de color y suntuarias para el tercer período y solamente las artes del color para el período tardogótico. Cada uno de los estudios tiene en cuenta las fuentes documentales a la hora de valorar las obras de arte, con lo que el aspecto científico discurre al mismo nivel que el artístico, complementándolo adecuadamente. Para mejor consulta de la publicación, se añaden al final, junto con una extensa bibliografía, un índice onomástico y otro toponímico. De la presentación del volumen todo lo que se diga es poco. Se ha contado con los mejores medios, tanto para las reproducciones como para el resto de las ilustraciones, todo lo cual convierte al libro en un ejemplar enormemente valioso, con gran atractivo para el lector interesado en este arte.

Antonio Navas

García Álvarez, J., *Santo Tomás de Villanueva: la misericordia hecha vida y pensamiento,* Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2016, 286 p. ISBN: 978-84-92645-49-7.

Esta semblanza está dedicada a uno de los personajes de la historia de España que más se distinguieron por su dedicación a los pobres y desfavorecidos: santo Tomás de Villanueva. El autor orienta al lector advirtiéndole que está ante un trabajo para el que ha escogido algunos de los temas que considera más importantes en el pensamiento del santo. El tipo de exposición que ha elegido ha sido el de la meditativa o reflexiva, propiciando siempre que sea el propio santo Tomás quien hable a través de sus textos. El resultado de este planteamiento ha sido que el lector se encuentra con numerosas citas del santo, entre las que hay algunas que destacan por su amplitud, siempre con vistas a que el protagonismo principal sea el del propio santo Tomás de Villanueva. Por tanto, en estas páginas no hay que buscar el tipo de exposición teórica o sistemática que cabría esperar,

sino más bien de tipo meditativo y reflexivo, como se encarga de subrayar el autor en más de una ocasión. Con esta semblanza el autor pretende que santo Tomás de Villanueva acuda en ayuda del lector, para ofrecerle su mano y ponerlo en pie. En este caso el santo no estaría ofreciendo una limosna en metálico al lector sino más bien la limosna de su enseñanza; enseñanza toda que él puso al servicio de la misericordia. En este año de la misericordia, que ya termina, esta publicación tiene su espacio con toda la legitimidad del mundo, mostrando al lector la figura de quien practicó esta virtud en modo sublime.

Ignacio Jiménez

GILBERT, M., *Les Jésuites et la Terre Sainte*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2014, 155 p. ISBN: 978-88-7653-668-7.

Es posible que cualquiera que no conozca a fondo la Compañía de Jésus ignore hasta qué punto Jerusalén y toda Tierra Santa está en el corazón de cada jesuita. San Ignacio de Loyola se desplazó hasta allí con la intención de quedarse para siempre. No le fue posible y tampoco pudo llevar a cabo otros proyectos, como el de fundar un colegio o establecer una residencia, a ser posible en Jerusalén. Durante cuatro siglos los esfuerzos de los jesuitas por establecerse en Jerusalén resultaron vanos, teniendo que contentarse con peregrinaciones más o menos frecuentes pero sin la posibilidad de asentarse en Tierra Santa. La ocasión de afincarse allí se presentó solamente en 1909, cuando la Santa Sede creó una sucursal del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, que debería tener su sede en Jerusalén. Esta institución acaba de cumplir un siglo de existencia y la labor de los jesuitas que no se identifica con la del Pontificio Instituto Bíblico de Jerusalén no tiene más de cincuenta años de existencia. Hasta que se fundó el Patriarcado Latino de Jerusalén, en 1847, no existían posibilidades reales de establecerse en Tierra Santa. Con la excepción de los franciscanos, a las demás comunidades religiosas no les fue posible establecerse allí con anterioridad a esa fecha. El deseo profundo de San Ignacio de Loyola, por el que habría querido quedarse para siempre junto a los Santos Lugares, siempre ha sembrado en los jesuitas un deseo similar, que no han podido satisfacer durante más de cuatro siglos más que a base de peregrinaciones esporádicas, por numerosas que éstas pudieran ser. La parte menos conocida de la historia de los jesuitas en relación con Tierra Santa se analiza en estas páginas a lo largo de tres capítulos que corresponden a los años 1534-1556, 1556-1773 y 1814-1909. Toda una serie jesuitas, con nombres y fechas, aparecen en estos capítulos como justo reconocimiento a su amor por Tierra Santa. Algunos de entre ellos dejaron un relato escrito de su experiencia espiritual en la Tierra de Jesús, mientras que de la mayoría solamente conocemos sus nombres y la fecha (en algunos casos solamente el año) de su peregrinación. Para completar el cuadro se habla en estas páginas de otros jesuitas que han trabajado en Tierra Santa entre 1960 y 2012: un sacerdote obrero, un sabio cardenal emérito (Carlo Maria Martini), un capellán docente en Belén, un vicario patriarcal. En la conclusión se subraya que los jesuitas del Pontificio Instituto Bíblico de Jerusalén viven en paz y en buenas relaciones con su entorno, sea cristiano, judío o musulmán. Eso sí, el autor expresa el deseo de que la Compañía de Jesús aproveche mejor de lo que

lo hace esta presencia suya en Tierra Santa, modesta pero abierta al corazón ignaciano de todo jesuita.

Antonio Navas

Von Hildebrand, A., *La noche oscura del cuerpo. Por qué en las relaciones íntimas el respeto es lo primero,* Ediciones Cristiandad, Madrid 2016, 147 p. ISBN: 978-84-7057-623-2.

La autora reedita aquí algunos artículos publicados previamente en revistas, dedicados de manera expresa a la esfera íntima, al objeto de subrayar la relación estrecha existente entre sexualidad e intimidad, a la que corresponde la palabra de modestia. El cardenal Carlo Caffarra, en el prólogo al libro, define la modestia como la no revelación de la persona a ojos que la degradarían, como objeto para ser utilizado. Porque hay una gran diferencia entre el amor conyugal, que es casto, mientras que el amor impuro va contra la propia dignidad de la persona. Por eso la autora presta también atención al hecho de la pornografía, porque reduce la persona a un juguete y la degrada hasta convertirla en un objeto. En todo caso mantiene el principio agustiniano de odiar el pecado y amar al pecador. Le preocupa de modo especial la presentación que hizo Christopher West de la Teología del cuerpo, del papa Juan Pablo II, ya que considera que malinterpretó la auténtica tradición católica, promoviendo un tipo de entusiasmo religioso que podría denominarse como rebelde y que ha dado lugar a numerosos movimientos equivocados en el seno de la Iglesia. Cree que su deseo de evangelizar de un modo más moderno le hace dejar de lado el valor del pudor en la sexualidad, con lo que acaba socavando su propio mensaje. Alice von Hildebrand aprovecha la preocupación que le suscita el enfoque de West para comparar sus puntos de vista con los de su propio marido, Dietrich von Hildebrand, que trató los temas de sexualidad humana a la luz de la enseñanza católica, evitando los peligros y las trampas que la autora encuentra con frecuencia en las publicaciones occidentales. Destaca de modo especial la complementariedad que viven hombre y mujer, mucho más intensa y constante que la que hay entre los machos y hembras de especies animales, que limitan sus encuentros a los momentos de celo y con vistas a la fecundación. El capítulo último es toda una confesión de un catolicismo de hondas convicciones, frente al cual no encuentra parangón ninguno en las otras religiones. Por todo ello este libro, no solamente plantea o revisa lo referente al mundo de la intimidad sexual humana, sino también advierte sobre la enorme cantidad de sofismas o verdades aparentes que desconciertan a la sociedad actual, siempre en nombre de una ciencia a la que se considera infalible e indiscutible.

Trinidad Parra

Juhant, J. - Žalec, B. (Eds), *Which Religion, What Ideology? The (religious) potentials for peace and violence,* Lit Verlag, Zurich 2016, 208 p. ISBN: 978-3-643-90644-9.

Violencia y religión es un tema recurrente en la reflexión de las ciencias humanas, pero ha adquirido más importancia en los últimos años, en especial a partir de los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York y de la crítica que el nuevo

ateísmo ha lanzado contra las religiones, acusando a estás de ser causa inevitable de violencia en la sociedad. Es cierto que antes del nuevo ateísmo, se habían producidos otros acercamientos al problema, en algunos casos con un posicionamiento muy diferente, como es el pensamiento de René Girard, quien sostiene una perspectiva mucho menos crítica con el hecho religioso y su relación con la violencia. La obra que reseñamos, editada por dos profesores de la Universidad de Ljublijana (Eslovenia) que trabajan en el campo de la ética, la antropología y la teología o la filosofía política, es un aporte más a la reflexión sobre este importante tema. En ella se han recopilado diecinueve ensayos que abordan la relación entre religión, ideología, violencia y paz. Los enfoques son muy diferentes (educación, matrimonio, cultura de la memoria, ética empresarial, etc), mostrando una vez más, el potencial que tiene la cuestión y las múltiples posibles maneras de abordarlo. Para poner orden a tantas perspectivas, los editores han dividido los ensayos en torno a tres grandes temas.

En el primero, recogen ensayos que tratan sobre cuestiones básicas fundamentales, que ayudan a clarificar aspectos antropológicos, filosóficos y conceptuales del problema. Se reflexiona sobre la violencia desde la perspectiva de Hanna Arendt, o de la sociedad poscomunista, marcada por la tecnología (en el caso concreto de Eslovenia). También se aborda el problema de la religión y la cultura postsecular desde una perspectiva de teología política. O se preguntan sobre cómo enfrentar la violencia en el horizonte de la hipótesis girardiana.

En el segundo, titulado dimensiones históricas, sociológicas, religiológicas y teológicas, incluye, como vemos, artículos de muy diversos enfoques. Es común a ellos, la perspectiva de muchos de los autores, que proceden de países del este de Europa, con claras referencias a sus contextos. En conjunto nos ofrecen investigaciones que ponen en relación religión y ética con elementos de la economía y de las estructuras sociales. Es interesante el trabajo de Osredkar sobre la teoría de Jan Assmann acerca del monoteísmo y su papel en la violencia y el cambio de visión en la doctrina de la Iglesia, a partir del Vaticano II, en la que se ha propuesto un monoteísmo inclusivo, que se abre más al diálogo.

El tercer apartado, Educación, Psicología, Terapia y Ley, es el más breve. Contiene tan sólo cuatro ensayos. Uno, sobre la educación religiosa en Eslovenia y su evolución a través de los cambios de sistema político producido en el país. Otro, un interesante artículo sobre la diferente capacidad que la religión y la ideología tienen para integrar a los otros. Reconociendo los autores que no estando la primera libre de causar división y violencia, sin embargo, la religión ofrece herramientas suficientes para posibilitar la acogida y la integración. En el siguiente, la investigación se centra en cuestiones de salud a partir de los conceptos de empatía, tomado de Martha Nussbaum, y de cuidado, tomado de Nel Noddings. Por último, se aborda el problema de la intolerancia religiosa en el interior del matrimonio y las consecuencias que conlleva para la familia.

En conjunto, el libro es un interesante acercamiento a los problemas que surgen de la vivencia religiosa en la sociedad y las posibles influencias que ejerce sobre ella. A veces esa influencia viene dada por la violencia que puede generar la religión y otras por la que despierta en quien no la acoge. El

libro nos enseña que la relación entre violencia y religión tiene múltiples matices y que cualquier acceso simplista es un reduccionismo poco serio.

Pablo Ruiz Lozano

Lia, P., *Poetica dell´amore e conversione. Considerzaioni teologiche sulla lingua della Commedia di Dante*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2015, XIII+321 p. ISBN: 978-88-222-64107.

El autor acepta el reto que lanza Dante a cualquiera que lea la Divina Comedia, para que, no sólo la haga suya, sino para que sea capaz de responder también con lo que su obra haya podido suscitar en él mismo, ya que para Dante su obra no fue meramente una ficción literaria, sino que fue el fruto de una experiencia espiritual excepcional, que cambió su vida. Tal reto lo acepta como literato, de la misma manera que Dante lo aceptó como tal, convencido como estaba del papel relevante de los literatos en la humanización del mundo. Dante creía que la calidad literaria podría contribuir a la mejora de la societas cristiana, a través de la terminología, la arquitectura sintáctica y el orden gramatical. Por eso se advierte al leer la obra de Dante que él mismo se ha identificado con su Divina Comedia, por lo mucho que expresa de su rica realidad espiritual. Nuestro autor da fe de que, como teólogo y hombre de letras se siente impulsado por Dante a algún tipo de responsabilidad testimonial, civil, ética y cristiana, semejante a la que lo movió a él mismo a escribir. Con ello intenta dar una modesta respuesta a la sugerencia que hace Dante a cada uno de sus hipotéticos lectores. En este sentido subraya hasta qué punto el hombre actual ha caído en un estado de esclavitud en el que ha llegado a ser irreconocible para sí mismo, por lo oculta que está en estos momentos su dignidad original, junto con la pérdida de conciencia de su propia identidad teológica. La condición propia de la esclavitud, tal como la que se narra a propósito de la estancia de los israelitas en Egipto, lleva a que se produzca una falta de dichas coordenadas religiosas, sociales y culturales, no solamente en la práctica de la vida, sino también en el mundo imaginativo que compartimos, lo que lleva a una enorme dificultad para el lector de nuestros días, a la hora de acercarse a la prodigiosa estructura escénica y representativa de la Divina Comedia y a la conciencia que movió a su autor a componerla. Aun así nuestro autor cree que la propia obra de Dante tiene la virtualidad de llevar al lector a su mundo interno, a pesar de las dificultades que se acaban de enumerar, proporcionando al lector una cierta distancia del mundo interior en que vivimos, que le permita acabar acercándose (y potencialmente entregándose) al Dios cristiano que inspiró la Divina Comedia. Cree que será apasionante para el lector intentar seguir los pasos interiores de Dante, a pesar de nuestro mundo cultural tan diverso del suyo. Cree también que, de la mano de Dante, el lector podría descubrir que cualquier inspiración digna del hombre y de Dios transita por un principio femenino, algo realmente sorprendente si se tiene en cuenta que la obra de Dante fue compuesta en el siglo XIV, tan alejado aparentemente del nuestro.

Ignacio Jiménez

Martínez Camino, J. A., *Con tres papas. Teología breve al filo de los días*, BAC, Madrid 2014, 322 p. ISBN: 978-84-220-1771-4.

En el decenio que va del año 2003 al año 2013, Juan Antonio Martínez Camino ejerció como secretario de la Conferencia Episcopal. Primero, siendo sacerdote, y desde 2008, como obispo auxiliar de la diócesis de Madrid. El texto que reseñamos es una crónica de ese tiempo, que coincide con el pontificado de tres papas diferentes, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco. De ahí el título de la obra. Se trata de una recopilación de escritos, la gran mayoría publicados en la prensa de esos años. Los artículos están reunidos en torno a seis temas: el primero, presenta testimonios y reflexiones sobre los tres papas que coincidieron durante el servicio de estos años; el segundo, dedicado a los mártires del siglo XX, recoge de manera especial homilías y artículos con motivo de algunas beatificaciones; el tercero, son semblanzas de personas que han sido un testimonio de fe para los creyentes, ahí aparecen personajes como el recordado Eugenio Romero Ponce, hasta santos como Ignacio de Loyola o Pedro Fabro; el cuarto, aborda cuestiones de moral política y de la persona; el quinto, presenta reflexiones sobre documentos de la Conferencia Episcopal o de la Iglesia universal; y el sexto, quizás el más personal, recoge homilías y testimonios con motivo de su ordenación episcopal. El hecho de que la mayoría de textos sean artículos breves, pensados para periódicos u homilías, impiden que en algunos temas se pueda realizar una argumentación más elaborada, aunque ello permite que los textos sean cercanos y, en muchos casos, testimoniales. Con todo, en el conjunto de la obra da fe y transparenta la formación y el teólogo que durante tantos años ha enseñado en la Universidad. Se puede afirmar que la obra es un reflejo de los acontecimientos eclesiales y sociales sucedidos durante el servicio que autor realizó para la Conferencia Episcopal, pero también se refleja la persona que hay detrás de los textos, mucho más cercana de lo que los medios mostraron durante esos años.

Pablo Ruiz Lozano

MARTÍNEZ CAMINO, J. A., *Testigos. Para evangelizar la cultura de la libertad*, Ediciones Encuentro, Madrid 2015, 306 p. ISBN: 978-84-9055-110-3.

El autor coincide con la opinión de los papas Benedicto XVI y Francisco en que la Iglesia no crece por proselitismo sino por la atracción que produce el testimonio de los cristianos. Por eso busca en este libro dar pautas para una evangelización que se apoye precisamente en el quicio del testimonio personal del creyente. Pretende igualmente evangelizar la cultura de la libertad, algo arduo (porque la libertad nació precisamente a raíz de conocer el evangelio, al que luego parece haberle dado la espalda) pero no imposible, puesto que el punto de partida para muchas personas es el desencanto a que ha llevado el progreso, tras sus grandes fracasos, especialmente en el siglo pasado. No intenta en ningún momento abandonarse a la denuncia de los estragos (directos o colaterales) producidos por el progreso; intenta contrarrestar los daños derivados de sus carencias intentando colaborar a que venza en este medio el amor de Dios. Considera necesario tener en cuenta la confrontación intelectual, o sea, el diálogo filosófico y teológico, aunque sin olvidar nunca que la verdadera fuerza evangelizadora radica en lo que él llama testimonio integral de vida. Teniendo en cuenta que los santos son las personas auténticamente libres, son estas personas las que producen la atracción que impulsa a abrazar la fe. Con todo se debe advertir que este libro no ha sido com-

puesto de una vez, sino que incorpora todo tipo de documentos producidos por el autor, que van desde congresos académicos o pastorales hasta pregones de fiestas populares, o bien alocuciones a jóvenes o entrevistas en medios de comunicación social. El autor subraya que todas estas contribuciones suyas a la evangelización constituyen un conjunto unificado desde su punto de vista. Tras un tema introductorio, dedicado a los testigos de la esperanza en el marco de la secularización en Europa, el resto del libro agrupa los temas en seis partes. La primera está dedicada a Dios; la segunda a Jesucristo; la tercera a la Iglesia; la cuarta a los propios testigos de la fe; la quinta habla de palabras y la sexta lleva por título Diálogos. Con todo, estos títulos de las diferentes partes, parecen contener artículos bastante heterogéneos, aunque hay que dar fe al autor de que el hilo interior que los une sea el que viene expresado en el título del libro.

Trinidad Parra

Mayeres-Rebernik, A., *Le Saint-Siège face à la "Question de Palestine". De la Déclaration Balfour à la création de l´État d´Israel,* Honoré Champìon Éditeur, Paris 2015, 825 p. ISBN: 978-2-7453-2946-2.

Este estudio concienzudo sobre la Cuestión Palestina, así como el planteamiento de fondo de la Santa Sede tras la Declaración Balfour, es de gran utilidad para comprender de alguna manera la maraña política, diplomática y religiosa que afecta a todo el próximo oriente y, en particular a Palestina y el Estado de Israel. Aquí se manifiesta la enorme influencia que tuvo el planteamiento teológico a la hora de condicionar los planteamientos de la Santa Sede, cara a la posible implantación de un *hogar judío* en territorios de la Palestina. Porque esta posibilidad era entendida por los sionistas como la prueba de que Dios no había rechazado definitivamente a su pueblo, aludiendo incluso a textos de los profetas clásicos de Israel, mientras que para la Iglesia Católica este reasentamiento de los hebreos en su tierra ancestral no tendría mayor significado que el de una ocupación de tierras por parte de los judíos, pero sin formar parte de ningún plan divino de la restauración del pueblo hebreo. El texto está organizado en tres partes: la Palestina del mandato británico en sus relaciones políticas con la Santa Sede; las relaciones interconfesionales en Palestina y las interpretaciones teológico-políticas de la historia a propósito de la Cuestión Palestina. El estudio se completa nada menos que con diez anexos con documentos de especial relevancia en todo el problema relacionado con los cristianos, el sionismo y el mundo árabe. Queda claro que, a los ojos de los árabes y de los sionistas, Gran Bretaña perpetró una traición respecto a ellos, por la postura ambigua que observó respecto al problema de fondo. Por parte de la Santa Sede destaca su insistencia imperturbable en mantener una política que le permitiera mantener íntegramente sus prerrogativas seculares en Palestina. En esta política intentaban implicar a las naciones cristianas para que la apoyaran en el mantenimiento de sus derechos en Tierra Santa. Respecto a la ciudad de Jerusalén, caballo de batalla para la paz entre árabes e israelíes, la Santa Sede apoyó fuertemente la internacionalización de la ciudad, hasta que la guerra de los Seis Días, que trajo consigo la ocupación de Jerusalén Este por parte del estado de Israel,

la animó a conformarse con obtener garantías internacionales para que fueran respetadas la igualdad de las tres religiones monoteístas, así como sus derechos respectivos, inclinándose lentamente hacia el reconocimiento pleno del Estado de Israel. Los puntos en que todavía difieren las dos partes serían los siguientes: por parte de la Santa Sede se pide libre acceso a los Santos Lugares, con salvaguarda del patrimonio arquitectónico y urbano, junto con el mantenimiento de los derechos civiles y religiosos de judíos, musulmanes y cristianos; por parte de Israel se considera la posibilidad de conceder la extraterritorialidad a los Santos Lugares, garantizando el libre acceso a ellos, así como la salvaguarda del patrimonio arquitectónico. En el texto se dan a conocer un buen número de detalles complementarios en el marco de estas posturas de partida. Otro asunto de fondo se refiere al reflejo que tienen en esta tierra los temas referidos a la unidad de los cristianos. Por último, se aborda la problemática teológica del Estado de Israel, como un hecho que no tendría nada que ver con la historia de la salvación o como una primicia de la redención escatológica de Israel. Realmente todo el libro está lleno de información bien documentada, para quien se interese por los problemas relacionados con Tierra Santa. Con todo lo que se aclara en estas páginas el lector puede enfocar de forma muy adecuada la problemática actual del mundo árabe, del mundo palestino, del Estado de Israel, así como de los judíos, musulmanes y cristianos que habitan en la zona.

Antonio Navas

Miradas al pasado. Iranganari so, Gobierno de Navarra, Pamplona 2016, 110 p. ISBN: 978-84-235-3418-0.

Esta publicación nace de una Exposición Fotográfica que se tuvo en el Museo del Carlismo en Estella (Navarra), desde el 16 de Mayo al 23 de Octubre de 2016. La exposición está dedicada a la fotografía de recreación histórica en el contexto de las guerras carlistas. Ésta es una de las exposiciones temporales que prepara el Museo del Carlismo habitualmente, y que completan sucesivamente la exposición permanente que ofrece el museo a los visitantes. Con esta exposición los organizadores pretenden una aproximación al fenómeno del recreacionismo histórico a través del objetivo de cuatro fotógrafos, con cuatro enfoques diferentes, como corresponde a la preparación y sensibilidad de cada uno de ellos. También se propone en estas páginas una reflexión acerca del interés que sigue suscitando en nuestros días un movimiento social y político, como el carlismo, que cuenta con casi dos siglos de vida. En esta exposición las obras de los pioneros de la fotografía histórica se convierten en referencia obligada y dan lugar a citas, versiones o interpretaciones que ayudan a fortalecer el recuerdo que queda de algunos hechos, a los que pretende ayudar a perdurar el recreacionismo histórico. Los cuatro artistas cuyas obras se incorporan en la exposición son Jabi Soto, José María Tuduri, Vlentín Gómez «Valischka» y Jordi Bru. Una excelente introducción a la historia del reportaje bélico prepara al lector para saborear mejor las obras de composición fotográfica que se ofrecen en la exposición.

Antonio Navas

Morabito, R., *L´evo e il tempo del Canzoniere*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2015, 71 p. ISBN: 978-88-222-6387-2.

Para analizar comparativamente el tiempo o el evo en el Canzoniere de Francesco Petrarca, se presenta en estas páginas la visión que han tenido de esta realidad los antiguos, los filósofos comparados con los teólogos, los filósofos comparados con los poetas y el modelo paulino. También se analizan la subjetividad del tiempo, el tiempo del reloj, objetividad y subjetividad como polos contrapuestos o complementarios, la anamnesis y la epiclesis, los nombres del tiempo, así como una serie de aspectos presentes en el Canzoniere y relacionados con el tiempo: la estructura formal de la obra, su tiempo litúrgico, el sol y el itinerario que brillan en ella. Respecto a este asunto Petrarca es tributario de la crisis de los conceptos de sustancia y causalidad, presentando el tiempo no como un valor absoluto sino como una realidad que se manifiesta en la subjetividad de quien lo percibe. Toda la visión sobre el tiempo en el Canzoniere se desarrolla con una estructura inspirada en el año litúrgico y que subraya el aspecto fundamental de la mutatio vitae. Petrarca se encuentra en una encrucijada en que el mundo está cambiando y en el que, por tanto, también está cambiando el concepto que se tiene del tiempo así como la percepción de su discurrir. Se le nota influido profundamente por las ideas de Ockham, contrarias a los absolutos propios de la escolástica clásica y esto se puede notar hasta en la forma que tiene de estructurar el Canzoniere. No cede a la tentación de escaparse hacia la eternidad, sino que permanece fiel al mundo y, en concreto, al mundo temporal. Al contrario que Dante, que termina su Divina Comedia con una oración a la Virgen, en su intento de alcanzar la eternidad, Petrarca acaba con otra oración a la Virgen, pero que no pretende servir de preparación a la visión beatífica absoluta, sino una modesta petición de paz terrena y de cese de los conflictos sangrientos de la Italia de su tiempo.

Ignacio Jiménez

Navas, I., *Cosas que pasan junto al mar.* Castiella, J., *Atrocity exhibition. La exhibición de las atrocidades.* Ranz, O., *God is beautiful and loves all that is beautiful.* Pastor, M., *Bidean,* Gil, A., *DIY / Máquina de punto cero,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2016, 155 p. ISBN: 978-84-235-3420-3.

En esta publicación se presentan los proyectos de cinco artistas navarros, que fueron seleccionados tras la convocatoria de un concurso financiado por el Departamento de Cultura, Deporte y Juventud del Gobierno de Navarra, bajo el título *Ayudas para proyectos de artes plásticas y visuales 2015.* Cada proyecto viene presentado por su autor en castellano y en euskera. En cada caso se añaden una serie de imágenes gráficas que ilustran el contenido de los proyectos. El trabajo de Ignacio Navas se subtitula *En las antípodas de la mente.* El de José Castiella mantiene el mismo título para la presentación de su trabajo. Lo mismo sucede con Óskar Ranz, Miren Pastor y Álvaro Gil. La acogida que tenga este volumen dependerá mucho de la sensibilidad de quien lo tenga en sus manos, así como de sus tendencias estéticas. Queda claro, con todo, el empeño del Departamento de Cultura, Deporte y Juventud del Gobierno de Navarra, de

abrir nuevas vías a la expresión estética, con una selección de cinco proyectos artísticos de muy diversa factura.

Trinidad Parra

PADEN, William E., *New Patterns for Comparative Religion: Passages to an Evolutionary Perspective***,** Bloomsbury, Londres 2016, 253 p. ISBN: 978-1-4742-5210-2.

William E. Paden es profesor emérito de Ciencias de la Religión en la Universidad de Vermont. La perspectiva adoptada por Paden en su carrera se ha basado en el estudio comparativo de las religiones. En este ensayo, nuestro autor intenta recoger las principales tendencias que él identifica en el campo de las ciencias de la religión tras sus años de vida académica. Estas tendencias se agrupan en tres grandes líneas: una relectura actualizada de las fuentes principales de las ciencias de la religión, una propuesta de comparativismo que sea capaz de responder a las críticas a este acercamiento a las religiones y un esfuerzo por integrar intuiciones del evolucionismo de las ciencias naturales.

En un primer lugar, Paden muestra como es necesario recuperar algunas fuentes importantes del estudio científico de las religiones que se habían abandonado últimamente. En este sentido, Paden valora especialmente el trabajo de Durkheim, al que se le acusa de secularizar completamente la comprensión de las religiones, y en quien, sin embargo, Paden encuentra grandes intuiciones sobre el lugar de lo sagrado. A partir de las intuiciones de Durkheim y de Mircea Eliade, Paden relee el concepto de mundo de manera que se pueda conectar mejor la naturaleza con la cultura al acercarse a las religiones.

En un segundo momento, Paden propone una nueva metodología para la comparación de religiones. Este tipo de acercamiento ha sido muy criticado en los últimos años por sus peligros de etnocentrismo, y paternalismo frente a otras religiones. Paden propone maneras de superar estas críticas. La comparación debe ser más bien analogía, no debe estar centrada en la perspectiva de una religión concreta y debe concebir las categorías de comparación como evolucionarias y cambiantes en sí mismas. Esto lleva a una comparación sobre todo de comportamientos religiosos. Con estos matices, el comparativismo sigue siendo la mejor manera de acercarse a las religiones.

En un último momento, Paden muestra como la teoría de la evolución, proveniente de las ciencias naturales, aporta cada vez más a la ciencia de las religiones. Construyendo en parte sobre lo ya afirmado, Paden muestra que hay que comprender las religiones, y las culturas en que se apoyan, como fruto de la propia evolución del ser humano. Por lo tanto, estudiando los patrones evolutivos biológicos podemos comprender mejor las religiones y su propio desarrollo.

El libro plantea una tesis interesante, el lugar de la evolución en el estudio de las religiones. La larga trayectoria académica de Paden garantiza su acierto para identificar las grandes tendencias de ésta disciplina. Paden plantea así líneas de trabajo interesantes para desarrollar en el futuro. Sin embargo, habría que señalar que los ensayos del autor son más bien cortos y sólo presentan en general las diferentes problemáticas, por lo que el libro sólo apunta la dirección de continuación del trabajo. Igualmente, en algún momento se percibe una gran

heterogeneidad entre los ensayos que hace difícil ver la línea de fondo de la propuesta del autor. En cualquier caso, la lectura del libro permite tener una muy buena perspectiva de la situación actual de la Ciencia de las Religiones y de su desarrollo en el futuro. Paden demuestra, en este sentido, gran erudición y conocimiento profundo de los autores.

Gonzalo Villagrán Medina, SJ

Rodríguez, J.V. *Los papiros de la madre Teresa de Jesús*, San Pablo, Madrid 2015, 560 p. ISBN: 978-8-428548-36-6.

Este texto nace con ocasión del V centenario del nacimiento de Santa Teresa, es un intento más, novedoso y certero de acercar a la santa de Ávila a los lectores. El carmelita José Vicente Rodríguez, especialista en San Juan de la Cruz, no ha querido desaprovechar este acontecimiento para transmitir su modo de ver a Teresa de Jesús. El planteamiento es original. El texto no es una nueva colección de escritos recién descubiertos, sino una selección, por temas, de lo ya conocido. A través de esta recopilación el autor nos va delineando la singular figura de Teresa, su modo de vivir a Dios, la vida religiosa o su trato con las personas. Todo se nos va presentando temáticamente, con acertadas contextualizaciones y explicaciones del autor. El libro está dividido en cincuenta y dos capítulos, más un epílogo final sobre las virtudes humanas y una despedida. En cada capítulo se trata un tema, entre los que destacan cuestiones como la vida espiritual, el trato a la mujer, las amistades, los refranes de la Madre, la misericordia de Dios, los santos, los animales, etc. El lector puede gozar con la lectura de este libro que acierta en aproximar la persona de Teresa de Jesús a cualquiera que esté interesado en su figura.

Pablo Ruiz Lozano

Sale, G., *Isis, Islam e cristiani d´oriente,* Jaca Book – La Civiltà Cattolica, Milano – Roma 2016, 165 p. ISBN: 978-88-16-41328-3.

Libro especialmente interesante para quienes deseen orientarse sobre lo que está sucediendo con el islamismo radical y, en concreto, con el autodenominado Estado Islámico. Quien lea este libro saldrá de su lectura con las ideas mucho más claras de lo que pudiera tenerlas en relación al islamismo radical y a sus últimas manifestaciones. Se describe la nueva estrategia del terror de supuesto Estado Islámico, distinguiéndola claramente de lo que fue el planteamiento de al Qaeda bajo la dirección de Osama Bin Laden. Mientras éste buscaba unir a toda la comunidad musulmana contra el enemigo (los cruzados occidentales), para liberar los territorios ocupados y que fueron musulmanes en el pasado e instaurar el califato, el Estado Islámico no tiene la fuerte centralización ideológica que caracterizaba a al Qaeda, ni tampoco la centralización táctica que caracterizaba a sus acciones violentas. En estos momentos la mayor parte de los grupos activos están desconectados entre sí y ni prestan obediencia a un mando central, ni a un único líder carismático. Baste repasar los grupos islamistas violentos de la actualidad para comprender que la realidad actual tiene poco que ver con la que planteó al Qae-

da: Boko Haram en Nigeria, los talibanes en Pakistán, el Movimiento Islámico en Usbekistán, los grupos radicales dispersos por Libia y Egipto, además de los lobos solitarios que actúan aisladamente en los países occidentales. Otra cuestión que aclara este estudio se refiere a las cualidades que debería tener el califa para poder asumir dicha autoridad. Tales cualidades deberían ser: varón libre, que haya alcanzado la pubertad, perteneciente a la tribu del profeta, versado en las ciencias religiosas musulmanas (o sea, un ulema), líder competente y elegido por la comunidad de los ulemas, que son los verdaderos representantes de la comunidad de los creyentes. Como puede comprobarse con facilidad Abu Bakr al-Baghdadi carece de la mayor parte de tales cualidades para ser proclamado califa. Esto hace que, en lugar de unir a todos los musulmanes contra los sionistas y los cristianos occidentales, tenga también en el punto de mira a los musulmanes que no son de su tendencia religiosa, como es el caso de los chiítas y otros grupos disidentes; grupos todos que no lo contemplan precisamente con simpatía. En el libro se dedica la primera parte a describir la nueva estrategia del terror que lleva a cabo el supuesto Estado Islámico. La segunda parte analiza la teoría del califato y del imanato desde los puntos de vista sunita y chiíta, dejando para la tercera parte la descripción de la situación de los cristianos en el Próximo Oriente, tanto a lo largo de la historia como en la actualidad, pues ahora se ven en verdaderas dificultades a la hora de optar por la modernización, la inmigración o la deportación. Como ya queda dicho al principio, el resultado de este estudio es de un gran interés y de absoluta actualidad, con el mérito de servir de brújula para poder orientarse en las turbulencias a las que se ha visto sometida la humanidad en nuestros días, a causa de la actuación violenta del islamismo radical.

Antonio Navas

SAVORANA, A., *Luigi Giussani. Su vida*, Encuentro, Madrid 2015, 1400 p. ISBN: 978-84-9055-105-9.

En 2015 se cumplieron diez años del fallecimiento de Luigi Giussani, fundador de la fraternidad Comunión y Liberación. Coincidiendo con este aniversario, la editorial Encuentro ha publicado la traducción de su primera biografía, aparecida en su original italiano dos años antes, y que puede considerarse oficial, ya que ha sido promovida por la misma Comunión y Liberación. El autor de la obra es Alberto Savorana, quien durante años fue colaborador de Giussani, como portavoz del movimiento. La biografía se ha escrito a lo largo de cinco años, después de consultar miles de páginas inéditas, transcripciones de discursos, cartas familiares, apuntes y también después de entrevistarse con muchas personas que tuvieron relación con Luigi Giussani. El resultado es una biografía detallada en la que se ha querido reflejar más a la persona de la que se habla, que la reflexión o visión del autor. Se puede decir que Alberto Savorana ha escrito el texto desde el profundo respeto que tiene por la persona de Giussani y por los acontecimientos que vivió. Quizás no era momento de distanciarse temporal y afectivamente de él o quizás se han querido mostrar tan sólo los hechos. Prueba de esta fidelidad son las más de cien páginas de notas que el libro contiene. La gran aportación es el inmenso esfuerzo por reflejar la vida de un hombre que ha sido pieza imprescindible en la historia de la Iglesia de los últimos sesenta años.

Para el lector de España, es interesante el excursus histórico sobre el origen y nacimiento de Comunión y Liberación en nuestro país. En tiempos rudos para la fe, como los que vivimos, esta biografía nos muestra el testimonio de un hombre que vivió profundamente la experiencia de amor, el amor de Cristo por él y el amor que él sintió por Cristo. Esta experiencia radical y fundamental le llevó a reconocer a Cristo presente en cada instante y en cada momento de su vida, lo cual le llevó a promover entre los jóvenes una vida entendida como vocación y cómo testimonio de ese amor de Cristo por los hombres. La vida de Luigi Giussani va más allá de lo que es la fraternidad de Comunión y Liberación. El acercamiento a él es una oportunidad para reflexionar sobre la fe, sobre los fundamentos sobre los que cada creyente se sostiene. Dejarse interpelar por esta vida es abrirse a una mayor profundización de la propia fe. Es evidente que esta biografía será una gran riqueza para todas las personas que están en contacto con Comunión y Liberación. Pero su mayor valor puede ser para quienes no conocen su figura y para quien esté abierto a preguntarse cómo vivir la fe en nuestros días.

Pablo Ruiz Lozano

Schlüter A. Mª., *Zendo Betania. Donde convergen zen y fe cristiana,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2016, 126 p. ISBN: 978-84-330-2844-0.

La autora es responsable de Zendo Betania, centro de espiritualidad establecido en la localidad de Brihuega (Guadalajara), en el que se lleva a cabo una tarea encomiable de diálogo interreligioso entre el budismo y el cristianismo. Entre sus premisas Ana Mª Schlüter tiene claro que no se trata de hacer cristiano a un budista o budista a un cristiano. Manteniendo a ambos en su ambiente espiritual se aspira que el budista se enriquezca con la tradición espiritual cristiana, sin dejar de ser budista y lo mismo hay que decir del cristiano, al que se impulsa a enriquecerse con la tradición espiritual budista sin dejar de ser cristiano. La inculturación zen que llevaron a cabo los jesuitas en Japón fue posible porque los maestros zen los admitieron como discípulos, con la posibilidad de llegar a maestros de budismo zen, sin exigirles la conversión al budismo. Entre los pioneros destacó el jesuita Hugo M. Enomiya Lassalle, que contó con el apoyo del general de la Compañía, padre Pedro Arrupe, misionero como él en Japón. En el capítulo dedicado a los antecedentes y cimientos de esta realidad se le rinde homenaje como el verdadero rompedor en este campo. El segundo capítulo está dedicado al arte del zen tal como se vive en Zendo Betania, describiendo por un lado en qué consiste el arte del zen y reflexionando luego sobre la práctica de este modo de espiritualidad. En un tercer capítulo se describe cómo se llegó a la construcción del emplazamiento actual de Zendo Betania, para acabar con un cuarto capítulo dedicado a los cristianos que practican el zen. Destacan en este capítulo aspectos de gran interés como las diversas formas de recepción del zen entre los cristianos; los antiguos poemas zen como orientación; el influjo de Hugo M. Enomiya-Lassalle y Yamada Kôun Roshi; la fidelidad creativa; un nuevo lenguaje, para acabar con el encuentro entre cristianismo y budismo durante el siglo XX. La autora intenta orientar la marcha de Zendo Betania con fidelidad

al propio corazón y en respuesta a las interpelaciones de las circunstancias, sin poder prever lo que traerá consigo el futuro.

Miguel Gutiérrez

SINTOBIN, N., *Moquez-vous des jésuites… Humour et spiritualité,* Éditions jésuites, Namur – Paris 2016, 89 p. ISBN: 978-2-87356-641-8.

Este libro pretender ser al mismo tiempo divertido y serio. El lenguaje utilizado es claro y agradable a la hora de describir cómo viven, oran y trabajan los jesuitas. El jesuita que ha redactado la presentación considera que este libro es una excelente introducción para comprender la espiritualidad de los jesuitas y su forma de actuar. A través de estas breves páginas se aprenden un montón de cosas sobre Ignacio de Loyola y los primeros jesuitas, así como sobre los jesuitas contemporáneos. Entre los puntos que analizan los elementos esenciales de la espiritualidad jesuita merecen la pena destacarse: la vida en las situaciones de tensión, la unión con Dios, la formación para la libertad, la implicación social, la obediencia jesuita, el acompañamiento espiritual tanto de jóvenes como de adultos. No está fuera de lugar recordar que el papa Francisco ha sido formado precisamente en esta espiritualidad y que podría ser que el lector reconociera en su comportamiento algunos rasgos semejantes a los que se describen en este libro. Cada capítulo se abre con una broma jesuita, tomada tanto de la historia pasada como de la actual. La idea de este libro le vino al autor de la convicción que tiene de que el jesuita tiene capacidad de reírse de sí mismo. Los diferentes temas hipertrofian a menudo la realidad, pero siempre con un tipo de humor que no pretende herir a nadie. A esto habría que añadir que, en el célebre Dictionnaire de spiritualité, publicado por los jesuitas franceses, se afirma que el humor es importante para poder llevar una vida espiritual sana. Como muestra digna de notarse merece la pena recordar aquí que el papa actual, siendo jesuita, ha tomado el nombre del fundador de los franciscanos. Una muestra más de todo lo que puede contenerse en el interior profundo y serio de la vida de los jesuitas. Los veinte aspectos de la vida de los jesuitas que analiza el autor buscan (y consiguen) que el lector se haga una idea bastante acertada de quiénes y cómo son estos religiosos de la Iglesia Católica que pertenecen a la Compañía de Jesús. Pero no queda la cosa ahí. El autor aspira a que esta presentación de la espiritualidad ignaciana, a través de la vida de los jesuitas, pueda contribuir a orientar la vida del lector, en caso de que alguno tuviera necesidad de ello. Y para que todo esto llegue a buen fin hay que reconocer que el libro resulta realmente divertido.

Antonio Navas

SULLINS, D. PAUL, *Keeping the Vow. The Untold History of Married Catkolic Priests*, Oxford University Press, 2016, 322 pp. ISBN: 978-0-19-986004-3.

El autor es un profesor asociado al departamento de Sociología de la Universidad católica de América. Lleva ya 30 años casado y hace unos 10 años pasó desde la Iglesia anglicana para continuar su ministerio dentro del catolicismo. Dentro de la Iglesia católica ya sabemos que la ordenación de una persona casada es muy poco frecuente. Pero, desde lo establecido por Juan Pablo II en 1980, más de un

centenar de sacerdotes casados, sobre todo de la Iglesia episcopaliana, ejercen su trabajo sacerdotal entre los fieles católicos. Ya en otras publicaciones del mismo autor aparecía su preocupación sobre esta temática. En este último libro, recoge y analiza una amplia encuesta, con más de 115 entrevistas con sacerdotes y sus esposas, con todos los problemas y preguntas que plantea una situación como esta. Ofrece, por tanto, una visión bastante completa de cómo se ve, dentro de ese colectivo, la posibilidad de un sacerdote casado: interrogantes que plantea; ventajas e inconvenientes; situaciones familiares; cómo lo viven las esposas. También, para los que nos hemos comprometido con otra opción, las reflexiones que nos ofrece el estudio no dejan de ser enriquecedoras.

E. López Azpitarte.

Steffens, M., *El color de la vida. Por qué la vida es bella incluso en la prueba*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2015, 189 p. ISBN: 978-84-7057-615-7.

El autor intenta reactivar la energía espiritual que permita al lector afrontar la vida tal cual es, con todas sus consecuencias. Considera que la aceptación de las pruebas siempre trae consigo una recompensa para las personas que viven de esta manera. Desea hacer de cada lector un artista de la vida, capaz de seguir adelante, improvisando si es preciso, cada vez que una prueba le salga al paso. Quiere, por tanto, proporcionar herramientas para que se pueda construir una vida feliz a partir de las pruebas que la vida presenta. La prueba se sintetiza en que cada persona tiene una piel que salvar, un corazón que late y una cabeza que no logra comprender el misterio del mal. A partir de ahí, sea mayor o menor la edad o la experiencia, todo el mundo está capacitado para hablar de la prueba. Habla de un tipo de hombre de la otra orilla, al que ninguna prueba impresiona tanto como el ver a alguien trastornado; este hombre tendría palabras adecuadas y consignas claras para catapultarse hacia adelante a partir de la prueba. Convencido de que lo único que se puede hacer ante quien sufre es escuchar en silencio, expresa su paradoja diciendo que habría que escribir un libro que callase. Un libro que fuera incluso capaz de escuchar. Algo paradójico como el hecho comprobado por tantas personas, que han recibido fortaleza interior del mismo enfermo al que pretendían apoyar. Cree que la vida es fuerza y alegría, aunque reconoce que dichas fuerza y alegría no siempre están donde se las espera. Todo en este libro pretende enseñar el arte de vivir la prueba. Considera inapropiado el papel de los consoladores profesionales, que se empeñan en que la persona que sufre la prueba no pueda gritar, llorar o rebelarse. No son en ella la razón o la voluntad las protagonistas, sino la paciencia, que consiste en el abandono confiado a la vida y al tiempo que pasa. Con todo lo dicho, se ofrece al lector orientación para que pueda ejercer el discernimiento, sabiendo lo que se puede esperar legítimamente de la vida. La vida sobrevive en las pruebas y sólo se puede vivir adecuadamente si se rechazan las falsas paces de una hipotética vida sin pruebas. Para él, ver la vida de color azul equivale a gritar, esperar, discernir y pelearse. En suma, equivale a no volver nunca la espalda a una realidad, que lleva siempre consigo la prueba a la vida humana.

Trinidad Parra

TORELLÓ, J. B., *Quién es quién en la familia,* Ediciones Cristiandad, Madrid 2015, 222 p. ISBN: 978-84-7057-617-1.

El autor reúne en estas páginas una serie de conferencias sobre la familia, con el propósito de evitar la descomposición progresiva de la sociedad, como consecuencia del deterioro de la institución familiar. Compara a los estados modernos desarrollados con enormes hormigueros en los que no existe cohesión entre los individuos sino tendencia a satisfacer prioritariamente los propios intereses, olvidando la integración familiar y social tan necesaria al ser humano. Cree que la familia tiene una gran importancia como caldo de cultivo para el desarrollo de la personalidad. Desde luego, convencido como está de que la familia debe adaptarse a los tiempos que corren, opina que el padre no debería caer en el autoritarismo ni en el anti-autoritarismo total; el primero sofoca la personalidad de los educandos mientras que el segundo priva a éstos de la posibilidad de encontrar modelos de comportamiento que puedan servirles de referencia. Considera que la mujer está dotada de una dignidad específica, basada en maternidad o virginidad, siempre en contacto muy íntimo con el misterio de la vida, pero sin que parezca que esta dignidad podría ponerse a la altura de la autoridad del padre. Trata temas esenciales como el amor o entrega en la pareja, junto a otros más inesperados, como la intimidad y el pudor. Dentro de lo específico de la sexualidad humana dedica un acento especial a la abstinencia, la cruz y la castidad. En uno de los capítulos hace una defensa cerrada del no nacido apoyándose en la personalidad que porta ya en sus genes. Relaciona educación con virtud y dedica un capítulo especial a la crisis existencial del adolescente. Se pronuncia igualmente a favor de la asignatura de religión y defiende la dignidad de las personas mayores durante los últimos años de su vida. Todo el contenido del libro sigue las pautas del Catecismo de la Iglesia Católica y queda en el aire la pregunta de si llegará a hacer reflexionar a lectores que tengan un formato mental diferente del que tiene el autor.

Ignacio Jiménez

Índice de libros recensionados

Aboín Martín, G. *La causalidad eucarística de la Iglesia* 306

Adrián Escudero, J., *Guía de lectura de 'Ser y Tiempo' de Martin Heidegger* (2 Vols.) 377

Alberca Silva, L. F. (a cura de), *P. Lluís Rodés Campderà, SJ. Director del Observatori de l'Ebre (1920-1939). Diario en Tiempo de guerra. 20 de julio de 1936 – 22 octubre de 1938* 354

Albero Alabort, G. (ed.), *Logos y vida. Homenaje al profesor D. Juan José Garrido Zaragozá* 378

Amorth, G., Mi encuentro con el diablo 413

Arffman, K. *Was war das Luthertum? Einleitung in eine verschwundene Auslegung des Christentums* 287

Armitage, D. J., *Theories of Poverty in the World of the New Testament* 289

Azurmendi Ayerbe, F., *Oración y experiencia de Dios. Pedagogía Teresiana* 340

Balcou, J., *Ernest Renan. Une biographie* 395

Von Balthasar, H. U., *Vocación. Origen de la vida consagrada* 307

Banchoff, T. – Casanova, J. (eds.), *The Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges* 414

Báñez, D., *Tratado sobre el hombre (III). Comentario a Suma Teológica, I, Q80-Q83* 285

Baracco Colombo, A., *Juliana de Norwich. Cuando la mística se hace teología* 308

Barrow, J., *The Clergy inthe Medieval World: Secular Clerics, Their Families and Careers in North-Western Europe c. 800-c.1200* 355

Barton, J. (ed.), *The Hebrew Bible A critical Companion* 290

Bellido, J. F., *En los confines del mundo. Entrevista a Xavier* 415

Benedicto XVI, Caminar con el Resucitado. Homilías de un pontificado (2005-2013), Pablo Blanco (ed.) 342

Bergoglio, J. M., *El papa Francisco responde. Todas sus entrevistas y ruedas de prensa* 415

Bieberstein, K. – Bründl, J. (eds.), *Der Papst, der alles anders macht?* 309

Boeve, L., *Theology at the crossroads of University, Church and Society. Dialogue, Difference and Catholic Identity* 310

BONO, SALVATORE, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)* 396

BREWER-BOYDSTON, G., *Good Queen Mothers, Bad Queen Mothers: The Theological Presentation of the Queen Mother in 1 and 2 Kings* 291

BRIZZI, G., *70 D. C. La conquista di Gerusalemme* 397

BRUGNOTTO, G. – ROMANATO, G. [A CURA DI], *Riforma del cattolicesimo? Le attività e le scelte di Pio X* 356

BRUNI, L., *Le levatrici d'Egitto. Un economista legge il libro dell'Esodo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2015, 193 págs. ISBN: 978-88-10-55857-7 416

BURRIEZA SÁNCHEZ, J., *Letras descalzas. Escritoras y lectoras en el Carmelo de Valladolid* 417

CACCIAPUOTI, P., *Il carattere sacramentale. Una prospettiva personalistico-trinitaria* 311

CAMPANELLA, T., *Libro apologético contro gli avversari dell´Istituto delle Scuole Pie. Liber apologeticus contra impugnantes Institutum Scholarum Piarum* 357

CAMPBELL, J.C. – HARTIN, P. J. (ED.), *Exploring Biblical Kinship. Festschrift in Honor of John J. Pilch* 293

CANERI, S., *Rencontre de Rebecca au puits* 293

CAPIZZI, A., *Introducción a Parménides* 397

CARLOTTI, P. *Teologia della morale cristiana* 342

CASTELVETRO, L., *Lettere. Rime. Carmina* 418

CASTRO, D., *El Carlista en las Cortes. La política electoral y parlamentaria del Carlismo en la primera etapa de la Restauración* 398

CHANDELIER, J. - ROBERT, A. (DIR.), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIIIe-XVe siècles)* 399

CHAPMAN, D.W. - SCHNABEL, E.J., *The Trial and Crucifixion of Jesus* 399

DE CHARENTENAY, P., *Les Philippines, archipel asiatique et catholique* 418

DE CHARENTENAY, P., *Paul VI inspirateur du pape François. Deux textes prophétiques à redécouvrir: Ecclesiam suam & Evangelii nuntiandi* 312

CHIRON, Y., *Mgr. Bugnini (1912-1982). Réformateur de la liturgie* 358

COLLAUD, THIERRY – GAY-CROISIER, VÉRONIQUE – BURLACU, MAGDALENA (ÉDS.), *L'économie de communion, une utopie?* 419

COLOT, B., *Lactance. Penser la conversion de Rome au temps de Constantin* 359

Daguet, F., *Du Politique chez Thomas D'Aquin* 380

Divjanović, K., *Paulus als Philosoph* 381

Dovere, U, *Dizionario biográfico dei canonici della cattedrale di Napoli (1900-2000)* 360

Duque, J. F., *Santa Beatriz de Silva. Fundadora de la Orden de la Inmaculada Concepción. Nueva biografía* 362

Durand, E., *Dieu Trinité. Communion et transformation* 313

Durand, E. – Somme, L.Th. (dir.), *Prêcher dans le souffle de la parole. Jalon pour une théologie dominicaine de la prédication* 313

Duchrow, U. - Nessan, C. (Eds.), *Befreiung von Gewalt zum Leben in Frieden / Liberation from Violence for Life in Peace* 286

Eggenberg, T., *Kirche als Zeichen des Reiches Gottes* 314

Ernesti, J., *Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten* 363

Extravís Hernández, I., *Jerónimo Zurita (1512-1580)* 401

Famerée, J. – Gisel, P. – Legrand, H. (eds.), *Évangile, moralité et lois civiles. Gospel, Morality, and Civil Law. Proceedings of the Colloquia at Bologna (2012) and Klingenthal (2014)* 346

Farrugia, E. G. (ed.), *Encyclopedic Dictionay of the Christian East* 315

Fattal, M., *Du Logos de Plotin au Logos de saint Jean. Vers la solution d´un problème métaphysique*? 382

Fattori, Maria Teresa, *Benedetto XIV e Trento. Tradurre il concilio nel Settecento* 283

Fernández-Ladreda, C. (dir.) – Martínez Álava, C. J. – Martínez de Aguirre, J. – Lacarra Ducay, Mª. C., *El arte gótico en Navarra* 420

Festugière, A.-J., *La santidad* 316

Francisco, Papa, Amoris *laetitia. Exhortación apostólica postsinodal del santo padre Francisco sobre el amor en la familia,* Comentario de Mons. Marcello Semeraro Obispo de Albano y Secretario del Consejo de Cardenales 343

Francisco, Papa, *Desafíos de la familia. Catequesis del Papa* 344

François de Sales et Jeanne de Chantal, *Correspondance* 279

Gabbay, U. – Secunda, S., *Encounters by the Rivers of Babylon* 295

García Álvarez, J., *Santo Tomás de Villanueva: la misericordia hecha vida y pensamiento* 421

García Fernández, M. (Coord.), *El rey don Pedro I y su tiempo (1350-1369). Estudios conmemorativos del DCL aniversario de la construcción de la fachada mudéjar del Alcázar del rey don Pedro de Sevilla (1364-2014)* 402

García Moreno, A., *Temas teológicos del Evangelio de San Juan, I-II-III* 296

García Rojo, J. (ed.), *Teresa de Jesús: V Centenario de su nacimiento. Historia, literatura y pensamiento. Actas del Congreso Internacional Teresiano* Giuliani, M., *L´accueil du temps qui vient. Études sur saint Ignace de Loyola* 282

Garret, D.A., *A commentary on Exodus* 297

Gera, L., *La religione del popolo. Chiesa, teologia e liberazione in America Latina* 317

Gerhardt, V., *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche* 318

Ghio, G., *La Sposa de Dio. La maternità spirituale di Maria come chiave ermeneutica dell´economia divina* 319

Giardini, M., *Figure del regno nascosto. Le leggende del Prete Gianni e delle dieci tribù perdute d´Israele fra Medioevo e prima età moderna* 403

Gilbert, M., *Les Jésuites et la Terre Sainte* 422

De Giorgi, F., *Paolo VI. Il papa del Moderno* 361

Giuliano, S., *La via mistica nelle grandi religioni* 320

González Cuevas, P. C. (Coord.), *Historia del Pensamiento Político Español. Del Renacimiento a nuestros días* 381

Gónzalez Velasco, M., OSA, *Tres priores del monasterio de El Escorial martirizados en Paracuellos* 364

Granada Cañada, D., *El alma de toda virtud.* «Virtus dependet aliqualiter ab amore»*: una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás* 347

Gué, X., *La christologie de Wolfhart Pannenberg* 321

Hense, E., *Early Christian Discernment of Spirits* 322

Herrmann, F. W. von -Alfieri, F., *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri* 384

Von Hildebrand, A., *La noche oscura del cuerpo. Por qué en las relaciones íntimas el respeto es lo primero* 423

Die Hoffnung der Familie. Ein Gespräch mit Gerhard Kardinal Müller 345

De La Hoz Veros, S., OSA, *Beato José Gutiérrez Arranz. Mártir de Uclés* 362

HUDOCK, B., *Struggle, Codemnation, Vindication. John Courtney Murray's Journey toward Vatican II* 322

INNERDAL, G., *Hans Urs von Balthasar on Spirit and Truth* 324

IVANČIĆ, T., *Wenn Gott stirbt. Fundamentaltheologische Zugänge* 324

ITÚRBIDE DÍAZ, J., *Los libros de un reino. Historia de la edición en Navarra (1490-1841)* 404

JIMÉNEZ LOZANO, J. – EGIDO, T., *Sobre Teresa de Jesús* 283

JUHANT, J. - ŽALEC, B. (EDS), *Which Religion, What Ideology? The (religious) potentials for peace and violence* 423

KANTOROVICH, E. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* 325

KIM, YEONG SEON, *The Temple Administration and the Levites in Chronicles* 298

KUSMIERZ, K., *Theology in Transition. Public Theologies in Post-Apartheid South Africa* 326

KRISKOVICH DE VARGAS, E. A., *La objeción de conciencia como derecho humano fundamental: En materia de bioética y bioderecho* 348

LAFONTAINE, RENÉ, *L'originalité des Exercices d'Ignace de Loyola* 281

LAZCANO, R., *Episcopologio agustiniano. Vida, obra, escritos, retratos, escudos episcopales, fuentes, bibliografía y webgrafía de cardenales, patriarcas, nuncios, primados, arzobispos, obispos, sacristas pontificios, prelados, vicarios y prefectos apostólicos de la Familia Agustiana (agustinos, agustinos recoletos, agustinos descalzos de Portugal, agustinos descalzos de Italia, y agustinos asuncionistas) desde Inocencio IV a Benedicto XVI* 365

LÉCRIVAIN, P., *Les premiers siècles jésuites. Jalons pour une histoire (1540-1814)* 367

LEVI DELAPP. N., *The Reformed David(s) and the Question of Resistance to Tyranny: Reading the Bible in the 16th and 17th Centuries* 299

LIA, P., *Poetica dell´amore e conversione. Considerzaioni teologiche sulla lingua della Commedia di Dante* 425

LIBANORI, D. (ED.), *Per mezzo della fede. Dottrina della giustificazione ed esperienza di Dio nella predicazione della Chiesa e negli Esercizi Spirituali* 327

LLULL, R., *Félix o Libro de Maravillas* 328

LÓPEZ BARRIO, M., *Dios se hizo humano. La Humanidad de Jesús en el Evangelio Joánico* 300

MACCHI, J.-D., *Le libre d´Esther* 302

MANZONE, G., *Teologia morale economica* 349

MARA, M. G., *Ricchezza e povertà nel cristianesmo primitivo* 305

MARITAIN, JACQUES-MOUNIER, E., *Correspondance* 389

MARMELADA, C. A. *El Dios de los ateos. Las sorprendentes claves del mayor debate de todos los tiempos* 385

MARTÍN CASARES, A. (ED.), *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos* 404

MARTÍNEZ CAMINO, J. A., *Con tres papas. Teología breve al filo de los días* 425

MARTÍNEZ CAMINO, J. A., *Testigos. Para evangelizar la cultura de la libertad* 426

MARTÍNEZ LÓPEZ, J.J., *Montesquieu: la complejidad de lo político* 386

MARTÍNEZ MANZANO, T. *Historia del Fondo Manuscrito Griego de la Universidad de Salamanca* 405

MASSMANN, N., *La muerte de Cristo como sacrificio de expiación. Síntesis bíblica y debate teológico contemporáneo* 328

MAYERES-REBERNIK, A., *Le Saint-Siège face à la "Question de Palestine". De la Déclaration Balfour à la création de l´État d´Israel* ... 427

MENOZZI, D. (ED.), *La Chiesa italiana nella Grande Guerra* 368

MILLÁN-PUELLES, A., *Obras completas: Vols. VII-VIII* 387

MILLER, T., *Three Versions of Esther: Their Relationship to Anti-Semitic and Feminist Critique of the Story* 303

Miradas al pasado. Iranganari so 428

MORABITO, R., *L´evo e il tempo del Canzoniere* 429

MORALES SOLCHAGA, E., *Gremios artísticos en Pamplona durante los siglos del barroco* 407

MOSETTO, FRANCESCO, *Uno sguardo nuovo su Gesù. I misteri della vita di Cristo* 329

MOSHER, L. y MARSHALL, D. (EDS.), *Sin, Forgiveness and Reconciliation: Christian and Muslim Perspectives* 350

MOSHER, L.Y MARSHALL, D. (eds.), *The Community of the Believers. Christian and Muslim Perspectives* 330

MÚGICA, M., *Margarita de Angulema. Una princesa del Renacimiento* 409

NAVAS, I., *Cosas que pasan junto al mar.* CASTIELLA, J., *Atrocity exhibition. La exhibición de las atrocidades.* 429

Nicaise, S., *Les missions jésuites dans l´océan Indien. Madagascar, La Réunion, Maurice* 369

Ó hAnnracháin, T., *Catholic Europe, 1592-1648. Centre and Peripheries* 370

Paden, W. E., *New Patterns for Comparative Religion: Passages to an Evolutionary Perspective,* 430

Payen, G., *Martin Heidegger. Catholicisme. Révolution, nazisme* 390

Pellegrini, M., *Umanesimo. Il lato incompiuto della modernità* 392

Pérez de Villarreal, V. – De Azcona, T. – Echeverría, J. A., *Crónica del convento de capuchinos Extramuros de Pamplona (1679-1833)*Porter, S. E., *Constantine Tischendorf. The Life and Work of a 19th Century Bible Hunter* 304

Ramos Centeno, V., *Pensando con Ratzinger. Reflexiones filosóficas a partir del «Jesús de Nazaret»* 393

Ranz, O., *God is beautiful and loves all that is beautiful.*
Pastor, M., *Bidean,* Gil, A., *DIY / Máquina de punto cero* 429

Regoli, R. (a cura di), *San Pio X papa riformatore di fronte alle sfide del nuovo secolo* 372

Rodríguez, J.V. *Los papiros de la madre Teresa de Jesús* 431

Rucks, H., *Messianische Juden. Geschichte und Theologie der Bewegung in Israel* 332

Ruiz Astiz, J., *Violencia y conflictividad comunitaria en la Navarra de la Edad Moderna* 409

De Saint Moulin, L., *Histoire des jésuites en Afrique. Du XVI^e siècle á nos jours* 374

Salamolard, M., *En finir avec le «Péché Originel»? Exploration théologique et pastorale* 351

Sale, G., *Isis, Islam e cristiani d´oriente* 431

Sánchez Caro, J. M. – Calvo Gómez, J. A. (Eds.), *La Casa de Santiago en Jerusalén. El Instituto Español Bíblico y Arqueológico en Tierra Santa* 410

Savorana, A., Luigi Giussani. Su vida 432

Schlüter A. Mª., *Zendo Betania. Donde convergen zen y fe cristiana* 433

Schulte, T., *Ohne Gott mit Gott* 332

Secretan, P., *Reforma protestante y Filosofía. Tres lecciones y un epílogo* 394

Serra Estellés, X., *Inventari dels arxius parroquials de la Vall D'Albaida* 373

SESBOÜE, B., *Léonce de Grandmaison (1868-1927). Un intellectuel témoin du Christ et apôtre de l´Esprit* 375

SINTOBIN, N., *Moquez-vous des jésuites… Humour et spiritualité* 434

SOLA GUTIÉRREZ, L., *Sinfonía fernandina. Dos figuras en la sombra del reinado de Fernando VI* 411

SORGE, BARTOLOMEO, *Introduzione alla Dottrina sociale della Chiesa. Nuova edizione rivista e aumentata* 352

STEFFENS, M., *El color de la vida. Por qué la vida es bella incluso en la prueba* 435

STEEVES, Nicolas, *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale* 333

SULLINS, D. P., *Keeping the Vow. The Untold History of Married Catkolic Priests* 434

TORELLÓ, J. B., *Quién es quién en la familia* 436

TRAPANI, V., *Lo Spirito Santo e il Memoriale. Epiclesi e anamnesi delle anafore di Oriente ed Occidente* 339

TUMBA, N.., *Petit dictionnaire de liturgie et de théologie sacramentaire* 340

VALLECILLO MARTÍN, M., *La provincia franciscana de Granada. (Apuntes y datos para otro final)* 375

VIAN, G. Mª, *Pablo VI. Un hombre como vosotros. Textos escogidos (1914-1978)* 335

VIOLA, C. (A CURA DI), *Carteggi con Mabillo…Maittaire* 412

WEBER, M., *Christusbild. Grundfrafen einer Christologíe im Horizont des Iconic Turn in Auseinandersetzung mit der Christologie Hans Urs von Balthasars* 336

WHELAN, G. (ED.), *Lonergan's Anthropology revisited* 337

WOJTAL, T., *Como Cristo sposo della Chiesa. Aspetti dogmatici del celibato sacerdotale* 338

ZUBIRI, X., *En torno al problema de Dios* 395

ÍNDICE GENERAL

Estudios

Wenceslao Soto Artuñedo, S. I., *Alonso de Barzana, S. I. Apóstol de Andalucía y Sudamérica* 5-130

Gabriel María Verd Conradi, S.I., *La «Regla de vida cristiana» de San Francisco Javier* 131-192

Ignacio Jericó Bermejo, *Sobre los comentarios salmantinos al artículo décimo* 193-258

Inéditos

Luis del Alcázar S.I., *Prefatio in Jeremiam* 259-277

Bibliografía

I. Boletín de Historia de la Teología 279-288

II. Otras Obras 289-436

III. Índice de libros recensionados 437-444

BIBLIOTECA TEOLÓGICA GRANADINA

1. P. M. Abellán, s.l., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre.* Granada 1939, XXIV +210 págs. *(Agotado)*

2. C. Sánchez Aliseda, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios, desde Trento hasta nuestros días (desarrollo y sistematización).* Granada 1942. 274 págs. ISBN 84-600-6585-5.

3. J. Jiménez Fajardo, *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica.* Granada 1944, 168 págs. ISBN 84 6586-3.

4. M. Nicolau, S.I., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561).* Granada 1945, XX+220 págs.

5. M. Sotomayor, s.i., *San Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonio de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto.* Granada 1962, XXII+266 págs. y 50 ilustraciones. ISBN 84-600-6587-1.

6. C. Pozo, s.i., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca.* Tomo I: *Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar.* Granada 1962, VIII+336 págs. (Agotado)

7. J. A. de Aldama, s.i., *Virgo Mater. Estudios de teología patrística.* Granada 1963, XXXII+316 págs. ISBN 84-600-6589-8.

8. M. Ramos, s.i., *Oratio admonitionis. Contribución al estudio de la antigua Misa española.* Granada 1964, XXX+222 págs. ISBN 84-600-6590-1.

9. J. Navarro Santos, s.i., *La reforma de la Iglesia en los escritos del Maestro Ávila. Su enfoque teológico.* Granada 1964, XV+370 págs. ISBN 84-600-6591-X.

10. E. López Azpitarte, s.i., *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz, S.I.* Granada 1966, XVI+202 págs. ISBN 84-600-6592-8.

11. Francisco Suárez, s.i., *Lectiones de Fide.* Edición crítica Karl Deuringer. Granada 1967, 320 págs. ISBN 84-600-6593-6.

12. A. Vargas Machuca, s.i., *Escritura, Tradición e lglesia como reglas de fe, según F. Suárez.* Granada 1967, XL+388 págs. ISBN 84-600-6594-4.

13. *Diakonia Pisteos. Volumen homenaje al P. José Antonio de Aldama, S.I.,* Granada 1969, XXIV+307 págs. ISBN 84-600-6595-2.

14. J. M. Díaz Moreno, s.i., *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispanos de los siglos XVI-XVII.* Granada 1972, 517 págs. ISBN 84-600-6596-0.

15. L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca.* Tomo II. Granada 1973, XXIV+500 págs. ISBN 84-300-6008-1.

16. M. Sotomayor, s.i., *Sarcófagos romano-cristianos de España.* Granada 1975, 246 págs. 57 láminas. ISBN 84-8582-6.

17. Jerónimo Nadal, s.i., *Scholia in Constitutiones S.I.* Edición crítica, prólogo y notas de Manuel Ruiz Jurado, S.I., Granada 1976, XXXII+516 págs. ISBN 84-600-0642-5.

18. A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección.* Granada 1978, XIV+ 224 págs. ISBN 84-600-1342-1.

19. M. Cuesta Leiva, S.I., *Salvación y cruz.* Granada 1980, XII+108 págs. ISBN 84-85653-41-6.

20. P. Herrera Puga, *Grandeza y miseria en Andalucía.* Granada 1981, LXVIII. 700 págs. ISBN 84-85653-44-0.

21. *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.- *(Agotado).*

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, XX.280 págs. ISBN 84-85653-52-1

27. P. P. Rubens-J.B. Barré, *Vida de San Ignacio de Loyola en imágenes,* Granada, Universidad - Facultad de Teología, 1993, XLIX+160 págs. ISBN 84-338-1690-X.

28. E. Mª. Borrego Pimentel, *Cuestiones Plotinianas,* Granada, Facultad de Teología, 1994, 227 págs., ISBN 88-338-1918-6.

29. J. L. Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios. La Teología Natural de R. Sibiuda,* Granada, Facultad de Teología, 1995, 566 págs. ISBN 84-600-9159-7.

30. I. Azcárate Ristori, *Los jesuitas en la política educativa del Ayuntamiento de Cádiz (1564-1767),* Granada, Facultad de Teología, 1996, 392 págs. ISBN 84-921632-0-8.

31. *José de Anchieta. Primer mariólogo jesuita*. Edición de J. Mª Fornell. Granada, Facultad de Teología, 1997, 567 págs. ISBN 84-921632-2-4.

32. *De la frontera al encuentro. Actas del Tercer Curso* «*Cristianos y Musulmanes*»*. Granada, 30 de junio a 4 de julio de 1997.* Edición J. L. Sánchez Nogales, Facultad de Teología 1998, 304 págs. ISBN 84-921632-3-2.

33. J. N. Vargas, *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas.* Granada. Facultad de Teología 2000. 304 págs. ISBN 84-921632-4-0.

34. Diego Molina, *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.

36. Pablo Ruiz Lozano, s.i., *Antropología y Religión en René Girad.* 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. 2007. 634 págs. ISBN 978-84-338-4600-6.

38-39. Francisco Javier Martínez Medina, Martín Biersack, *Fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada: hombre de Iglesia, estado y letras,* prólogo de Miguel Ángel Ladero Quesada, Editorial Universidad de Granada - Facultad de Teología, Granada 2011. ISBN 978-84-338-5229-8.

40. Jesús Ginés García Aiz, *El Conflicto eclesiológico Tridentino Isu 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*. ISBN (Facultad de Teología): 978-84-85653-64-5.

41. Simeón Czesław Stachera ofm, *Franciscanos y Sultanes en Marruecos. Relaciones entre el poder (al-sulṭān) y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores.* ISBN: 978-84-940198-5-2. 41. Simeón Czesław 41.

42. Francisco Javier Martínez Medina, Cristianos y musulmanes en la Granada del s. XVI, una ciudad intercultural. Invenciónes de reliquias y libros plúmbeos: El Sacromonte. Facultad de Teología, Granada 2016. ISBN 978-8455653-75-1