ARCHIVO TEOLÓGICO
GRANADINO

# A R C H I V O
# TEOLÓGICO
# GRANADINO

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

VOL. 78 - 2015
Facultad de Teología - Apartado 2002 - GRANADA

Con las debidas licencias

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

*Archivo Teológico Granadino 78 (2015) 5-26*

# Cristocentrismo de la elección y misión en los ejercicios ignacianos

Rogelio García Mateo, sj

Como es sabido, la *elección* en los Ejercicios tiene como objetivo central "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de la vida para la salud del ánima" (EE 1)[1]. Tal objetivo se halla presente a lo largo de los Ejercicios repetidas veces (EE 155, 166, 177, 179, etc.). Pero más que una decisión humana, ella es una gracia: "Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, quien nos bendijo desde los cielos, con toda clase de bendición espiritual en Cristo. Por quanto en el mismo nos eligió antes de la creación del mundo, para ser en su presencia santos..." (Ef 1 3-4). La vida de Nazaret, bajo la obediencia a sus padres, constituye con la venida al Templo el marco en el que los Ejercicios encuadran este quehacer:

"Ya considerado el ejemplo que Cristo nuestro Señor nos ha dado para el primer estado, que es en custodia de los mandamientos siendo él en obediencia a sus padres; y asimismo para el segundo que es de perfección evangélica, cuando quedó en el templo dejando a su padre adoptivo y a su madre natural, para vacar en puro servicio de su Padre eternal" (EE 135).

O sea, la elección vocacional tiene sus raíces en el misterio de Cristo: él es, en realidad, el único Elegido. La razón de su elección es la recapitulación de todo en Cristo, la salvación del mundo. En la carta a los Romanos (9-11) Pablo desarrolla el tema de la elección ampliando la gracia del pueblo elegido según la carne al Israel según el Espíritu: todos están destinados a la salvación, judíos y paganos, en tanto que llamados, justificados e incluso glorificados (Rm 8,30); por eso, cualquier forma de elección divina sólo es posible en Jesucristo. En cuanto Dios, el Hijo es coautor del gratuito proyecto de elección salvadora y, por consiguiente, no ha sido elegido, sino que elige, como se expresa en el llamamiento del Rey eternal: "ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno, y delante de él todo el universo mundo, al cual y a cada uno en particular llama"(EE 95,1); pero, en cuanto hecho hombre, en su

[1] Los textos ignacianos se citan, de no indicarse lo contrario, según las siguientes siglas: EE = Ejercicios espirituales, Const = Constituciones de la Compañía de Jesús, Au = Autobiografía.

humanidad, es el Elegido (Jn 1,34; Lc 9,35)[2], el principio y fin de la elección de los demás seres, el "Primogénito de muchos hermanos", por ello toda *elección* vocacional requiere, en los Ejercicios, conformación a Cristo, a su vida, a su mensaje (EE 91-189).

**Llamada universal a la salvación**

La distinción de dos formas de vocación cristiana comenzó a hacerse concreta con la aparición del monacato, y se fundamentó en las palabras de Jesús al joven rico, que ya vivía según los mandamientos, cuando Jesús le propuso además: "si quieres ser perfecto, anda, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; después ven y sígueme" (Mt 19, 21). O sea, el estado según los *mandamientos* representaría la vida del cristiano común, mientras que la de los *consejos* (pobreza, castidad, obediencia) sería una forma facultativa para los que se sientan llamados a la perfección evangélica de los tres votos. Pero con tal interpretación, se llega fácilmente, como sucede tantas veces, a una división entre cristianos de primera y cristianos de segunda clase; y no sólo eso, sino que no se respetaría la llamada que Cristo hace a todos a ser perfectos como el Padre celestial es perfecto (Mt 5, 48). Este peligro queda soslayado en los Ejercicios, al añadir que "nos debemos disponer para venir a perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir" (EE 135).

O sea, la llamada a la perfección de la santidad divina no está reservada para los cristianos consagrados con los tres votos, sino que se dirige a todo cristiano y a toda persona de buena voluntad, aunque, ciertamente, tiene aplicaciones específicas diversas según la vocación de cada uno. Tal visión coincide con la enseñanza del Vaticano II al proclamar la llamada universal a la santidad[3], confirmada y explicada por el magisterio posconciliar[4].

La contemplación de la venida de Jesús al Templo, a la edad de doce años, debe servir para disponer de inmediato al ejercitante a abordar el quehacer central de los Ejercicios: "buscar y hallar la voluntad de Dios en la disposición de su vida para salud del ánima" (EE 1); la persona de Cristo

[2] Este título aparece en momentos muy decisivos de la vida de Jesús: bautismo, transfiguración. Cf. "Elección": *Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid 1990, 483.

[3] La Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (nn. 39-42) afirma que todos los cristianos, desde el Papa hasta el último bautizado, son llamados a la santidad: *Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación* (1Tes 4,3; Ef 1,4)".

[4] R. GARCÍA MATEO, Il rapporto laico-chierico-consacrato secondo le Esortazioni Apostoliche *Christifideles Laici, Pastores Davo Vobis, Vita Consecrata:* Periodica de re canonica 92(2003) 369 – 389.

tiene siempre valor de ejemplaridad, ya sea para la vida cristiana consagrada y/o clerical, como para la vida del cristiano laico. El fruto esencial de los Ejercicios no será sólo la elección vocacional para un estado de vida, sino al mismo tiempo la disposición a vivir, ya sea como laico, como clérigo o como consagrado, la perfección del seguimiento de Cristo: el amor a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo.

Terminados los siete días de la fiesta pascual, Jesús se quedó en Jerusalén sin que lo supieran sus padres. Al echarlo de menos, comenzaron a buscarlo, "pasados los tres día le hallaron disputando en el templo, y sentado en medio de los doctores, y demandándole sus padres dónde había estado, respondió: *¿No sabéis que en las cosas que son de mi Padre me conviene estar?*" (EE 272,3). Pueden variar los tipos de vocación, pero en cada uno de ellos el enfoque principal debe ser poner las cosas de Dios por encima de todo lo demás. Queda claro que, para Ignacio, la perfección del amor, la plenitud del ser cristiano, no consiste sólo en elegir un estado de vida, una vocación, sino sobre todo en alcanzar la perfección del amor dentro de ella, según el seguimiento de Cristo, "que se ha hecho hombre para que más le me y le siga". Con esta intención se inserta la meditación de las Dos Banderas, en la que se presenta la vocación y misión del que elige seguir a Cristo.

Ya el Principio y Fundamento enunció la meta trascendente a la que debe orientarse una vida que aspira de veras a la salvación: "solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados"(EE 23). Con la llamada universal a la salvación se está invitando a todos a la perfección del amor. Pero mientras se está en esta vida, la salvación de la gloria está expuesta al riesgo de perderse, porque a la debilidad del ser humano se une la presencia activa del "enemigo de la natura humana", empeñado en frustrar el plan salvífico de Dios, como se presenta en la meditaciones de la 1º Semana. El ejercitante medita sobre el fondo de la propia culpabilidad que existe un poder que tienta tanto en la vida personal de cada uno como en toda la humanidad.

Si el Principio y Fundamento resalta la actitud del "más" en vista de la elección, la meditación del Rey eternal precisa esta actitud y la sitúa en el contexto del seguimiento de Cristo, buscando la forma personal del mejor servicio de Dios: "Quien quisiere venir conmigo ha de trabajar, esto es, pasar trabajos conmigo" (EE 95). Cristo llama a entablar en su compañía una dura y difícil acción para no ser arrastrado por el "enemigo" que, en el mismo ser humano ya ha levantado bandera. Para hacerle frente conviene concretar a qué tipo de reto uno se siente llamado; y así, como preparación, se propone la meditación de Dos Banderas (EE 136-148).

Bandera se entiende en sentido metafórico, en cuanto simboliza la trayectoria de una misión importante. La expresión referida a Cristo, "sumo capitán y señor nuestro", y la de Lucifer, "mortal enemigo de nuestra humana natura" (EE 136), tienen su referencia en la Biblia: Heb 2,10 habla de Cristo como de un jefe y un guía cuya misión es conducir a los hombres a la salvación; y Jn 8,44 llama al demonio "homicida desde el principio"[5].

Los dos líderes presiden, lógicamente, dos opciones opuestas: el bien y el mal que se confrontan en el mismo ser humano y en el mundo (EE 138). El conocimiento que se pide de los "engaños del mal caudillo" está ciertamente incluido en la finalidad de la meditación, aunque es sobre todo conocer y sentir internamente la persona y el mensaje de Cristo: "Conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán y gracia para le imitar" (EE 139). No es, por tanto, un conocimiento teórico o especulativo, sino sapiencial, propio de los dones del Espíritu Santo, en el sentido de Jn 17,3: "Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo", dicho con el Aquinate un conocimiento *per connaturalitatem*[6].

A todos llama Cristo a la perfección del amor, y a todos, por su parte, procura el poder del mal (Lucifer) desviar de tal perfección[7]; su primera intención no es hacer pecar, sino que se llegue a renunciar a la voluntad de seguir radicalmente a Cristo, que el ejercitante ya había prometido ante el Rey eternal en la "oblación de mayor estima y momento": "que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado" (EE 98). Apartando de tales deseos se frustra al mismo tiempo el plan que Dios tiene de construir un mundo mejor, como anticipo del reino escatológico de amor, de justicia y de paz (Ap 21).

---

[5] "Ángeles / Demonios": *Diccionario de Teología Bíblica*, ed. P. Rossano / G. Ravasi /A. Girlanda, Madrid 1982,108s.

[6] La connaturalidad es un modo de conocer que el Aquinate distingue de aquel que se obtiene por estudio, por reflexión filosófica o teológica, ya que procede de los dones del Espíritu Santo, en particular del don de sabiduría, la cual a su vez está íntimamente relacionada con el amor y la prudencia. Y pone el ejemplo de la virtud de la castidad, de la que se puede tener conocimiento por medio de la reflexión moral y psicológica, sin que sea vivida personalmente; en cambio, la persona que se esfuerza por vivirla está unida a ella como un habito, y en consecuencia la conoce experiencialmente, de forma verdadera (Sth II-II, q. 45, a.2, resp.). Cf. "Conocimiento interno": *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana,* vol. I, Madrid 2007, 400-408.

[7] Cierto que las tentaciones pueden tener su origen en las disposiciones psíquicas de cada uno: "Cada uno es tentado por sus propias concupiscencias que le atraen y seducen" (Sant 1,14). Pero la debilidad humana sólo no explica suficientemente la presencia del mal en el mundo.

El Principio y Fundamento presentó el mundo ("las demás cosas") como un medio, y el hombre está en él como quien sabe que su fin último no se realiza en este mundo, sino que, usando adecuadamente de las cosas, esto es, no dejándose poseer por ellas, sino sirviéndose de ellas *tanto cuanto*, alcanzará ese fin trascendente (EE 23). La táctica de la bandera luciferina, en cambio, consiste en los tres escalones de "riquezas, honor del mundo, crecida soberbia" y de estos tres se pasa fácilmente "a todos los otros vicios" (EE 142), que llevan precisamente a desbaratar el orden de medios y fines que el Principio y Fundamento contemplaba, hasta el punto de que todo lo creado se considera un mero objeto "de la crecida soberbia", un material utilizable para la prepotencia y el placer del hombre; en otras palabras: Cristo y con él Dios tiene que ser vencido, tiene que desaparecer para que el hombre pueda finalmente "dominar" y "gozar" plenamente de su mundo. Éste es el objetivo de la táctica de Lucifer, que, obviamente, no es otro que una continuación de la tentación del paraíso (Gén 3,5; EE 51). Se trata, por tanto, de una acción que pervive en muchas formas del laicismo y del ateísmo, que proclama que Dios, sobre todo el de los cristianos, es el máximo obstáculo al desarrollo y a la felicidad del hombre.

El programa de Cristo es el opuesto a Lucifer; desde el primer momento, sin paliativos ni atenuaciones, propone a los que se han determinado a seguirle que vayan hasta la suma pobreza espiritual, que estén dispuestos a vivir también la pobreza efectiva ("actual"), si fuesen llamados a ella; a esto sigue el deseo de menosprecios, "porque de estas dos cosas se sigue la humildad, de manera que sean tres escalones: el primero pobreza contra riqueza, el 2º oprobio o menosprecio contra el honor mundano; el 3º humildad contra la soberbia; y de estos tres escalones induzcan a todos las otras virtudes" (EE 146), o sea, la perfección del amor en el seguimiento de Cristo.

Soberbia y humildad aquí no responden obviamente sólo a un vicio determinado o a una virtud concreta, sino que designan en realidad dos actitudes fundamentales y contrapuestas, semejantes a la contraposición que establece Agustín entre la "civitas diaboli" y la "civitas Dei": amor propio hasta negar a Dios (Lucifer), amor de Dios hasta negarse a sí mismo (Jesucristo). En realidad el cristiano no se alista a la bandera de la cruz de Cristo, sino que es "recibido" debajo de ella, porque aquí no se trata sólo de ofrecerse con ánimo generoso a seguir a Cristo pobre y humillado, como en la meditación del Rey eternal, sino de hacer concreta esa oblación, "queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado" (EE 98). La iniciativa de la disponibilidad al seguimiento de la cruz y su realización es imposible sólo humanamente. Consciente de su impotencia, el creyente se acoge en un

"triple coloquio" (EE 144), primero a María, para que ella le alcance de su Hijo la gracia del desprendimiento de sí mismo en el servicio de la redención, significado en la humildad y la pobreza. Luego acude al Hijo para que recabe la misma gracia del Padre. Por fin se dirige al Padre que a través del Espíritu lleva al seguimiento de Cristo (Jn 6,44; 7,37-39). Hay un texto del Vaticano II que parece inspirado por esta meditación:

"Una es la santidad que cultivan, en cualquier clase de vida y de profesión, los que son guiados por el Espíritu de Dios y, obedeciendo a la voz del Padre y adorando a Dios Padre en espíritu y en verdad, *siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz*, para merecer ser compañeros de su gloria"[8].

Con la meditación de Dos Banderas se ha adquirido una idea clara de lo que significa la perfección del amor según Cristo, pero para poder estar más seguros es necesario contrastar este deseo y comprobar hasta qué punto es sincero y firme. A esta necesidad provee la meditación de Tres Binarios (EE 149). El creyente se enfrenta consigo mismo con el propósito de sondear sus disposiciones reales al seguimiento de Cristo. Sabe ya qué es lo más grato a Dios; sabe también lo que implica el "más", que desde el Principio y Fundamento se le ha presentado, o sea, conoce ya cuál es la voluntad de Dios en relación con su vocación, pero siempre surgen tendencias que pueden falsear u oscurecer el claro conocimiento adquirido, por ello hay que comprobar si hay veleidad, voluntad a medias o voluntad imparcial respecto a la decisión vocacional. Si no se alcanza en ningún momento la imparcialidad, la disponibilidad del "hacerse indiferente", difícilmente se realizará una buena elección.

Son varios los textos del NT que pueden ilustrar esta falta de desapego; uno de los más claros es el del joven rico (Lc 18,18-27). Hasta ahora el ejercitante ha contemplado los misterios de la infancia y vida oculta de Jesús, profundizando en los retos que ello comporta si de veras se quiere seguir bajo la cruz de Cristo.

**Llamamiento - elección**

A continuación siguen las contemplaciones de los misterios de la vida pública, cuya consideración debe alternar con las deliberaciones en torno a la elección vocacional (EE 163); por tanto, hay que percatarse bien de cómo el contacto contemplativo con Cristo produce en el creyente bajo la acción

[8] Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium,* 41

del Espíritu mociones y sentimientos de gran importancia para el discernimiento vocacional, que tendrá lugar al final de esta 2ª. Semana. Para realizar mejor este discernimiento se continúa contemplando la escena en que Jesús se despide de su madre y se dirige hacia el río Jordán para ser bautizado y comenzar públicamente su misión (EE 273).

El primer acto de la vida pública de Jesús comienza como uno que necesita el bautismo de penitencia de Juan. Si ya la vida de familia en Nazaret, de trabajo y de silencio no mostraba nada de divino. Al bautismo se presenta no sólo como hombre, sino como hombre pecador. Juan, al reconocerle, se resiste a bautizarle. Jesús responde: "Haz esto por el presente, porque así es menester que cumplamos toda justicia" (EE 273,2). Son algunas de las primeras palabras de la vida pública de Jesús. El *Vita Christi Cartujano*, que Ignacio conoce desde el tiempo de su conversión, comenta:

"E nombra aquí el Evangelista justicia al cumplimiento de todos los mandamientos, que es la verdadera virtud y justicia, porque ese mesmo Señor y maestro cumpliese en sí mesmo todo el sacramento de nuestra salud […]. O puede significar "cumplir toda justicia", por el cumplimiento de toda humildad, porque la mayor parte de la justicia y de la santidad es la humildad, pues para que todo hombre sea justo menester es que tenga muy cumplida virtud de verdadera humildad […]. Despójase el Señor de la majestad así como cualquier otro hombrecillo, y el que creó los elementos se somete al simple elemento del agua…" (p. 87s.).[9]

Humildad, servicio, obediencia: actitudes esenciales del seguimiento de Cristo, como se ha expuesto en Dos Banderas. Ahora, sobre Jesús pobre y humillado, "viene el Espíritu Santo y la voz del Padre desde el cielo afirmando: Este es mi Hijo amado del que estoy muy satisfecho" (EE 273,3). Con tal teofanía la Trinidad anuncia que aquí está el que ha sido elegido y preparado desde toda la eternidad para la redención del género humano; afirmación que coincide con el primer de los cantos dedicados al Siervo de Iahvé (Is 42,1-9), pero con un cambio sustancial: en lugar de siervo, en el evangelio se dice "Hijo".

Todo ello muestra que el bautismo de Jesús puede compararse con el envío de una actividad profética, pero no equipararse. Ningún profeta es llamado "Hijo de Dios". Los profetas son enviados por Dios en un momento determinado. Jesús, en cambio, ha sido enviado desde su misma eternidad junto al Padre (Jn 1,1), por tanto, su bautismo no se puede reducir a la misión

[9] Los textos de esta obra se citan según R. GARCÍA MATEO, *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el "Vita Christi Cartujano"*. Antología de textos, Madrid 2002, abreviado en Cartujano

de un profeta; no se dice: desde ahora te envío, sino: "Éste es mi Hijo amado"; se revela así la preexistencia de Cristo, su divinidad, que Jesús, siendo hombre como todo hombre, no era el hijo de José, ni un pecador más que necesitaba hacer penitencia para ser enviado. El Cartujano comenta:

"Este es mi Hijo muy amado y más amado que todos los otros, porque no es hijo adoptivo, por gracia, como los otros, mas es Hijo natural […]. Pues dice agora el texto *en el cual yo me di contentamiento*, que quiere decir en el cual mi voluntad será cumplida para salud del linaje humanal. Mas otro evangelista dice así: *Tú eres mi Hijo muy amado y en ti tuve yo por bien lo que me place* (Mc 1), esto es, en ti y por ti establecí lo que me place hacer, que es redimir el linaje humano" (p. 88).

Como lector del Cartujano, Ignacio pudo conocer bien estos matices teológicos del bautismo de Jesús, en cuanto anuncio de su obra redentora: humillación y exaltación, cruz y gloria (Fil 2,9-11). Siguiendo los textos del Evangelio, los Ejercicios presentan a continuación cómo Jesús "después de haber sido bautizado fue al desierto, donde ayunó cuarenta días y cuarenta noches" (EE 244,1). De este modo se enlaza el desierto de Jesús con los cuarenta años del pueblo de Israel en el desierto del Sinaí, donde ayunó y fue probado con diversas tentaciones, o sea, la relación tipológica de Jesús con Israel, iniciada en los relatos de la infancia, se prolonga con el episodio de las tentaciones.

La persecución de Herodes muestra la hostilidad a que Jesús se enfrenta ya desde niño. Ahora, después de recibir el bautismo, esta hostilidad expresa una nueva dimensión. El Cartujano dice: "La razón porque Cristo fue traído al desierto por el Espíritu Santo, el cual lo había autorizado y señalado en el bautismo, es porque a los que el Espíritu Santo hace llenos de sus dones luego los envía a pelear y les da fortaleza, y por eso quiso ser traído al desierto que es el lugar de la batalla y adonde pelean con las asperezas" (p. 90).

En Mateo y en Lucas, que son los textos que citan los Ejercicios, las tentaciones aluden a textos del AT. Mateo da a entender, como ya se ha indicado arriba, que Cristo es el Israel verdadero; éste fue elegido como "hijo primogénito" (Ex 4,22); estuvo en Egipto y es conducido a través del desierto a la tierra prometida. Pero Jesús es el verdadero "Hijo único de Dios" (Mt 3, 17); como tal vive la experiencia de Israel: fue a Egipto y ahora es conducido libremente al desierto, donde se siente abatido, hambriento, desolado. "Llegándose el tentador le dice: Si eres Hijo de Dios, di que esta piedras se conviertan en pan" (EE 274,2). Se pone en duda la divinidad que el bautismo ha revelado. Mientras que Israel ante las penurias del desierto protestaba a Iahvé, recordándose de las cebollas que comía siendo esclavo en Egipto,

Jesús pone en Dios toda su confianza resaltando que por encima del alimento material, está el espiritual de la palabra de Dios.

El objetivo central de la tentación es desviar a Jesús de su misión salvífica, proponiéndole el mesianismo temporal y político de aquel tiempo, que atraía con prodigios espectaculares, como sería lanzarse desde el pináculo del templo, ya que los ángeles lo recogerían. El tentador va incluso más allá: "todo esto te daré, si postrado en tierra me adorares". Se le pide a Jesús lo mismo que se pidió a Adán para alejarlo de Dios: obediencia a la fascinación del poder del demonio (Gén 3,2-6), en oposición al plan de Dios. Obviamente no se trata en todo esto de simples tentaciones de gula, vanagloria o ambición, sino de idolatría e de apostasía "de usurpar, a manera de rapiña, la honra y la gloria de la majestad divina" (Cartujano p. 92).

Con la fidelidad a su misión, Jesús ha superado los ardides de las pruebas, pero el enemigo no se da por vencido. Las amenazas continuarán durante toda la actividad apostólica de Jesús y se afirmarán con más fuerza en el momento de la pasión (Lc 22,53). Entonces se mostrarán cómo los poderes del mal y del pecado son verdaderamente fuertes y agresivos, pero impotentes para separar al Hijo de su Padre. Así, al final "vinieron los ángeles y le servían" (EE 247): "Miraban los ángeles en él con toda reverencia y, considerando que él es el verdadero Dios y Señor y Criador de todo el mundo, el que da mantenimiento a toda creatura, de tal manera humillado y menesteroso de mantenimiento corporal, y que comía como si fuese otro alguno del pueblo" (Cartujano p. 93).

Después del bautismo y de las tentaciones, los Ejercicios, en sintonía con el texto evangélico, traen el momento en que Jesús llama a su seguimiento. Elegido de Dios, elige a su vez a los que considera idóneos para colaborar en su misión salvadora:

"Primero: tres veces parece que son llamados San Pedro y San Andrés: primero a cierta noticia; esto consta por San Juan en el primer capítulo; secundariamente a seguir en alguna manera a Cristo con propósito de tomar lo que habían dejado, como dice Lucas en el capítulo quinto; terciamente para seguir para siempre.

2º: llamó a Philipo, como está en el primer capítulo de San Juan, y a Mateo, como el mismo Mateo dice en el nono capítulo.

3º: llamó a los otros apóstoles de cuya especial vocación no hace mención el Evangelio" (EE 275).

El proceso de la llamada y formación de los discípulos, visto desde los cuatro evangelios, como hacen los Ejercicios, no parece que fuese tan mo-

mentáneo y estilizado, como tantas veces se presenta, sino mucho más lento y complejo. Ya la meditación del "Rey eternal", que es pórtico y prólogo de la 2ª, 3ª y 4ª Semanas, presentó el tema de la elección vocacional, enunciado en el Principio y fundamento, como la tarea principal de los Ejercicios; de esta manera, Jesús no es sólo objeto de elección, sino también sujeto de ella. Él no había sido elegido ni bautizado en cuanto Verbo divino junto al Padre. Él fue elegido en su realidad humana pero, en cuanto persona divina, es el Dios que elige y llama: "ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno, y delante de él todo el universo mundo al cual y a cada uno en particular llama" (EE 95).

La llamada personal no viene simplemente de una persuasión subjetiva, tantas veces expuesta a ilusiones y errores; viene del hecho de que esta llamada se inscribe en la universal a la santidad, como el Vaticano II ha acentuado. El proyecto o diseño eterno, que Dios tiene con respecto al mundo y a cada ser humano, puede variar según su voluntad. Según la Escritura, Dios no da la vida y después la vocación, sino que con la vida de cada ser humano ya se recibe un proyecto vocacional, aunque, ciertamente, está por descubrirse personalmente[10].

Por ello en esta meditación se pide: la "gracia… para que no sea sordo a su llamamiento, mas presto y diligente para cumplir su santísima voluntad" (EE 91). Si dependiera sólo del creyente adherirse a la voluntad de Dios, bastaría entusiasmo y generosidad. La iniciativa, para aceptar el llamamiento del "Rey eternal", es, en cambio, una moción gratuita del Espíritu Santo, que despierta en el creyente el deseo de conformar su vida a la de Cristo, disponiéndose a su llamada más radical con "la oblación de mayor estima y momento": "yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir en tal vida y estado" (EE 98).

Conviene subrayar que no se trata de una petición, sino de una oblación, en la que el ejercitante expresa su disposición plenamente consciente de seguir de modo radical a Cristo, pero no pide todavía la gracia de poderlo realizar, debido a que su conocimiento de Cristo es aún insuficiente. Para que el creyente pueda dar una respuesta firme y segura tiene que conocer más directamente quién es este Jesús; es menester estar con él, compartir sus criterios, sus ideales y preferencias, trabajar y vivir con él en las alegrías y tristezas de la vida, porque siguiéndolo en la pena se lo siga también en la gloria (EE 95).

[10] Abran, Moisés, los profetas, María, los apóstoles, Pablo, etc. Cf "Vocación": *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, Madrid 2007, 1784 ss.

Con este fin se presentan otros misterios de la vida pública, comenzando por el primer milagro. La "primera de las señales que Jesús realizó en Caná de Galilea" (Jn 2,1-11) se presenta en los Ejercicios acentuando un aspecto de la persona de Jesús, que los discípulos aún no habían reconocido; María se limitó a hacer notar la falta de vino, pidiendo que se ponga remedio a una situación embarazosa: Jesús "convirtió el agua en vino, manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos" (EE 276,3º). La fe de los discípulos era todavía superficial, no habían descubierto plenamente el verdadero ser de Cristo. El Cartujano comenta:

"E por la potencia de la divinidad por la cual hizo estas cosas, manifestó cuán glorioso es, mostrando por operación de la virtud divina que era señor de las virtudes y rey de la gloria y esposo de la Iglesia, el que todas las cosas pudo criar, y el que, así como Señor de los señores, pudo, cuando quiso, mudar los elementos… *Creyeron en él sus discípulos*, significando que creyeron con más firmeza y perfección que creían antes del milagro […]; llámase discípulos por el conocimiento que de él tenían, y porque ya de alguna manera lo seguían y por amor entrañable que entre ellos y él estaba" (p. 100).

Se indica, además, "cómo los apóstoles eran de ruda y baja condición" (EE 275); de esta forma se expresa sobre todo la gran desproporción que hay entre lo que ellos son y pueden dar de sí y la alta misión a la que Jesús los destina. Elegir para continuar la misión salvífica de Cristo a personas de tan pocos recursos humanos parece algo inoportuno e imprudente. Sin embargo, el modo de proceder de Cristo, siendo paradójico, tiene un claro objetivo, que Pablo resalta: "Dios ha elegido lo necio según el mundo para confundir a los sabios, y a lo débil y despreciable y a aquellos que eran nada para anular a los que son algo" (1Cor 1,22-30). Por ello, pese a sus pocas aptitudes recibieron "los dones y gracias por las cuales fueron elevados sobre todos los padres del nuevo y viejo testamento" (EE 275,3). Pero esta "dignidad" es a la vez una responsabilidad, porque es dada en razón de la misión a realizar.

Elegidos por Jesús mediante el Espíritu (He 1-2) y según la voluntad salvifica del Padre. La relación con Jesús conlleva una comunión creciente con su persona. En la petición de la 2ª Semana, que es invariablemente la misma, se pide "conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" (EE 104); de modo que, al estar en comunión con Cristo, se participa directamente de su misión: "quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo" (EE 95,1). O, como dice Mc 8,34: "El que quiera venir en pos de mí niéguese a sí mismo, tome su cruz y me siga". Pero en los Ejercicios, como hemos visto, se habla más bien de "ir

con"[11]. Los evangelios designan seguidores (mathetés) no sólo a los discípulos, sino a todos aquellos que acompañan a Jesús, aunque lo sigan sólo de modo ocasional (Mc 3,7; Lc 7,9) o en sentido amplio (Mc 2,15).

El "conocimiento interno" de Cristo requiere todavía profundizar más en la comprensión de su persona y mensaje. El relato de la purificación del templo (EE 277) permite descubrir a los principiantes seguidores de Jesús la diferencia existente entre él y el judaísmo oficial. Si en las bodas de Caná pudieron admirar su potencia divina para cambiar los elementos, ahora en Jerusalén la acción soberana de Jesús, echando a los mercaderes del templo, muestra el choque de su mensaje con la religión establecida; lo que da a entender que su seguimiento llevará a situaciones difíciles y muy conflictivas.

El texto citado en los Ejercicios, Jn 2,13-22, resalta una distinción que en la perícope joanea no se halla: "2.º: derrocó las mesas y dineros de los banqueros ricos que estaban en el templo. 3.º: a los pobres que vendían palomas mansamente dijo: (*Quitad estas cosas de aquí y no queráis hacer de mi casa cassa de mercadería)*". Esta diferencia de trato denota una atención especial para con los pobres, que aparece en el siguiente misterio, en las *Bienaventuranzas*, con claridad, al ser los pobres los primeros en declarar "bienaventurados". En Mt 5,3-20 se trata de ocho sentencias breves dentro del sermón de la montaña, dirigidas no a todos los que le siguen, sino a "sus amados discípulos" (EE 278), que aparecen como personas que son pobres en contraste con otras que son ricas; pero el acento se pone más en la pobreza espiritual, caracterizada por la humildad y la serena paciencia, y sólo es posible mediante un profundo desprendimiento de sí.

Es también el caso de los que lloran y de los "mansos", que traducen la palabra hebrea *anawim*, una disposición total y confiada en el poder divino pese a toda tribulación. El acento está puesto en las disposiciones interiores a conformarse con la voluntad de Dios, con su justicia; a la que se aspira de modo ardiente, expresada con la imagen del hambre y de la sed, y de la que no puede apartar ni siquiera la persecución. Desde el momento presente la felicidad eterna que ellas proclaman está unida a una esperanza, que pertenece a los pobres de espíritu, a los que sufren, a los mansos, a los perseguidos, a los limpios de corazón, a los misericordiosos y a los que construyen la paz. Lo que significa profundizar bíblicamente el mensaje de Cristo en Dos Banderas.

[11] Algunos pensaron que Jesús, al ser llamado rabí (Jn 1,38), se relacionaba con sus seguidores según el modelo que se hallaba en el judaísmo entre el maestro y sus discípulos, que lo escuchaban y seguían andando en pos de él, aprendiendo a interpretar la ley judaica.

**Singularidad del mesianismo de Jesús, envío de los discípulos**

Cierto, que los discípulos no alcanzaron fácilmente la comprensión de este mensaje, sino de modo lento e incierto, y sólo llegó a su plena comprensión con la resurrección y la venida del Espíritu Santo. Él les dio a "conocer toda la verdad" sobre Cristo, "los misterios del reino" (Mc 4,11) en profundidad (Jn 2,22; 16,12; He 2). Y es el Resucitado el que los manda de modo definitivo y universal: "Los envió por todo el mundo a predicar, diciendo: *id y enseñar a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo"* (EE 307,3). Mientras Jesús está en medio de ellos, no comienza la verdadera misión, sino sólo la preparación, la instrucción, dándoles poderes para sanar (Lc 9,1); pero los verdaderos poderes espirituales y la potestad-servicio sobre los creyentes se los promete para el tiempo pospascual (Mt 16,16-19).

Los prejuicios de aquel tiempo, que esperaban un mesías y un reino del cielo políticos, dificultaban seriamente llegar a entender lo que Jesús anunciaba. Pese a todo, Jesús no cesó de predicar en forma asequible, con ejemplos y parábolas, el Reino, el misterio de la salvación, que no se revela de forma aparatosa y fascinante, sino con la sencillez del grano de trigo que crece sin llamar la atención (Mc 4, 26-29), mezclado entre la cizaña (Mt 13, 31-32); pero también como una luz resplandeciente o como el esplendor de una ciudad edificada en la cumbre de un monte, que sobre el mal y el pecado irradia luz, de la que los discípulos deben ser testimonio viviente (Mt 5, 13-16): *"Así vuestra luz alumbre delante los hombres, para que vean, vuestras buenas obras y glorifiquen vuestro Padre, el cual está en el cielo"*(EE 278,3).

En el sermón de la montaña, al par que se anuncian las disposiciones esenciales del Reino, se menciona con insistencia al Padre, y todo lo asume la oración del "Padre nuestro", en la que se pide la pronta venida de su reino, que consiste en una fuerza de salvación, vencedora de las fuerzas del mal y del pecado. Aquí ha venido alguien que es mayor que Moisés (Mt 5, 21-48), con conciencia de grande autoridad, por encima del legislador del primera alianza, pero no le lleva a mostrarse "trasgresor de la ley, mas consumador, declarando el precepto de no matar, no fornicar, no perjurar y de amar a los enemigos: *(Yo os digo a vosotros que améis a vuestros enemigos y hagáis bien a los que os aborrecen)*" (EE 278,3).

O sea, que no ha venido para abolir la ley de Moisés, sino para completarla, darle plenitud con un precepto nuevo y decisivo. De este modo la vida del discípulo adquiere una relación filial con Dios, pudiendo llamarlo "Abba"; la paternidad común, a su vez, hace posible que los prójimos se con-

viertan en hermanos, y al igual que Cristo estén dispuestos a amar incluso a los enemigos; lo que significa suprimir la aplicación del *ius talionis*.

Jesús no sólo instruye a los discípulos con la palabra, sino también con hechos, con obras. El milagro-signo de las bodas de Caná tuvo ya, como vimos, un impacto decisivo para que los discípulos reconocieran los poderes divinos de Jesús y creyeran más firmemente en él. Con todo, los Ejercicios, ven la necesidad profundizar más en la persona de Jesús aduciendo otros milagros que afiancen la fe en Cristo. En el milagro de la tempestad los discípulos atemorizados despiertan a Jesús que se había dormido en la barca, "a los cuales por la poca fe que tenían reprende diciéndoles: ¿Qué teméis, apocados de fe? (EE 279,2). Según el Cartujano, Jesús les reprende dos cosas:

"La primera es que eran de pequeño corazón, porque no debieran, pues que le habían visto hacer tantas maravillas, y pues que el que a él se allega no puede perecer. La segunda es la poquedad de la fe, ca no creían poder Cristo tanto durmiendo como velando o poder tanto en la mar como en la tierra […]: En los Apóstoles está guardada y resplandece, como en verdadera pintura, la imagen y el fruto de las tribulaciones que el coro de los justos en esta vida padece, porque sepamos que ninguno puede pasar del destierro de esta vida para la otra sin tentación y fatiga, porque el ejercicio de la fe no es otro sino contienda y batalla" (p. 130).

Es una dimensión de la fe que ya la meditación de Dos Banderas resaltaba como un enfrentamiento a las tentaciones y al cansancio en el camino emprendido; puede darse una verdadera conversión y faltar la fuerza para superar las dificultades, las dudas y los temores que suelen obstaculizar la perseverancia en la vida de fe. Para vencer tal estado de ánimo, Jesús da sus discípulos un testimonio de su poder divino: "mandó a los vientos y a la mar que cesasen, y así cesando se hizo tranquila la mar, de lo cual se maravillaron los hombres diciendo: ¿Quién es éste, al cual el viento y la mar obedecen?" (EE 279,3).

Este testimonio de la divinidad de Jesús se corrobora con el siguiente milagro: "La navecilla era combatida de las olas, a la cual Cristo viene andando sobre las aguas, y los discípulos pensaban que fuese fantasma" (EE 280,2); se llenaron de turbación y espanto, pero Jesús les dice: *Soy yo, no queráis temer*. El temor y la zozobra cesaron. Pedro da muestras de confianza en el poder de Jesús y le pide ir hacia él andando sobre las aguas, pero, al arreciar el peligro, comienza a dudar y a hundirse, "mas Cristo nuestro Señor lo libró, y le reprendió su poca fe, y después entrando en la navecilla cesó el viento" (EE 280, 3).

La fe de los discípulos seguía, pese a todo progreso, siendo frágil e imperfecta, ya que todavía no habían recibido la acción pentecostal, con todo, Jesús procede a enviarlos. El Cartujano dice:

"Pues porque muchos seguían al Hijo de Dios, ansí por oír su predicación como por recibir salud de sus enfermedades y él era tan pobre que no tenía un retraimiento pequeñuelo ni una piedra en que reclinar su cabeza, las gentes que lo seguían, cansadas y atormentadas de andar tras él, echábansé debajo de alguna sombra sobre la tierra […], andando como ovejas que no tienen pastor que las encamine; en lo cual reprende a los pontífices de los judíos, que eran más lobos que pastores…Así que la vejación y tormentos de las ovejas y las negligencias de los pastores, fue ocasión de enviar el Señor a los apóstoles a predicar al pueblo y a sanar los enfermos" (p. 137).

Con este fin Jesús les da "potestad de echar los demonios de los cuerpos humanos y curar todas las enfermedades" (EE 281,1); esto es, el poder que se concede a los discípulos está en consonancia con la magnitud de su misión: ellos deben hacer incursiones en el terreno del mal, sea de origen demoniaco o psico-somático (Mc 6,7; Mt 10,8; Lc 10,19); es decir, tienen que continuar la acción sanadora y liberadora de Jesús: con él ha comenzado el fin de las fuerzas del mal, del pecado y de la muerte, y está empezando el tiempo del perdón, el reino de la salvación (Mc 1,24-25; Lc, 11,20).

Además, se les instruye a ejercitarse en "la prudencia y paciencia: (*Mirad que os envío a vosotros como ovejas en medio de lobos; por tanto, sed prudentes como serpientes y simplices como palomas*) (EE 281,2). El discípulo debe estar dispuesto a padecer por razón de la misión recibida. Jesús les previene de que son enviados sin protección, "como ovejas en medio de lobos", sin defensa. La situación puede llegar incluso a que la misión ponga en peligro la vida del discípulo. En todas partes van a ser rodeados por la hostilidad y el odio. La suerte que los aguarda es finalmente el martirio. Sin embargo, el discípulo, probado con peligros y tentaciones diversas, todo lo podrá superar si permanece unido a Cristo (Lc 22,28). En el Cartujano se lee:

"Pues dice: 'catad que os envío', porque cuando fuere considerado el poder del que envía, no se tema la grandeza del peligro. Onde San Crisóstomo dice: pues sepamos cuál era la consolación de estos: ciertamente no era otra sino la virtud del que los enviaba, y por esto antes de todas las cosas dijo: catad que yo soy el que os envío… Así que cosa es muy clara: ser muy grande el poder y autoridad del que los envía, y que su virtud es tan inexpugnable que no puede ser vencida" (p. 141).

Respecto a la relación entre la prudencia de la serpiente y la sencillez de la paloma, resalta el Cartujano lo pertinente y acertado que es para el discípulo unir ambas virtudes, "porque la simpleza sin la prudencia de ligero puede ser engañada, y la prudencia peligrosa es para engañar, si no se temperare con la llana simpleza… Pues sed prudentes como las serpientes, para entender los engaños, y sed simples como palomas para perdonar las injurias" (p. 142).

Asimismo les da "el modo de ir: *No queráis poseer oro ni plata; lo que graciosamente recibís, dadlo graciosamente* (EE 281,3). Los discípulos deben estar desligados del interés lucrativo y de toda recompensa, olvidando el bien que hayan hecho (Mt 25,37-40). En el ámbito del reino el motivo principal de tal desprendimiento es la gratitud por haberlo encontrado de modo tan insospechado, como muestra la parábola del tesoro escondido (Mt, 13,44s). El que lo ha hallado, se siente poseído de inmensa alegría. Lo deja todo para adquirir el tesoro.

Desde este contexto se entiende mejor la exigencia de Jesús a renunciar a las propiedades (Lc 14,33), pero tales bienes no entran a engrosar las posesiones comunitarias, sino que se deberán entregar a los pobres (Mc 10, 21). Quien hace esto, acumula un tesoro en el cielo (Mt 6,20), pone todos sus bienes en las manos de Dios. Así también lo explica el Cartujano: "E la razón porque tan estrechamente los defendió de la posesión de los bienes temporales es, porque en aquella manera convenía vivir en la iglesia primitiva y de nuevo fundada, y porque mostrasen todas las cosas de ella ser gobernadas por la dispensación y providencia del cielo" (p. 139).

Les da también "materia de predicar: *Yendo predicareis diciendo: ya se ha acercado el reino de los cielos*" (EE 281), lo que significa seguir con el mismo anuncio que hace Jesús y de la misma manera: con la palabra y con las obras. El Cartujano comenta esto exhortando:

"Predicad que muy cerca viene la hora en que se ha de abrir la puerta del reino celestial por mi pasión; el cual estaba antes de la venida del clementísimo Cristo muy lejos, porque ninguno podía entrar en él […] O ¿qué quiere decir esta palabra: *E acercase el reino de los cielos*? Acercase Cristo que es el dador del reino de los cielos" (p. 138).

En efecto, el Reino, "basileía", es el mismo Cristo que lo proclama. Durante la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén, la gente aclama la llegada del reino en la persona de Jesús (Mc 11,9 s.); es decir, con él el reino de Dios irrumpe en la tierra y comienza a manifestarse. W. Kasper destaca la diferencia de esta visión del NT respecto al AT, de modo que la idea de la soberanía de Dios adquiere en la predicación de Jesús una profundización que supera

con creces el concepto de ésta en el AT. El reino de Dios consiste en la soberanía del amor que Jesús revela perdonando[12].

Esta nueva forma de amar se manifiesta en el siguiente misterio de Cristo, que es el de la mujer que entra en la casa de Simón el fariseo donde Jesús ha sido invitado y está sentado a la mesa (Lc 7, 36-50)(). Ella trae un vaso de alabastro con ungüento, se acerca los pies de Jesús, con lágrimas los riega, con los cabellos los enjuga, los besa, y los unge. Como el fariseo pensaba para sí que Jesús no podía ser un profeta, pues conocería que esta mujer era una pecadora, Jesús la defiende, diciendo: "*Perdónanse a ella muchos pecados, porque amó mucho; y dijo a la mujer: Tu fe te ha hecho salva, vete en paz"* (EE 282).

Los fariseos no atribuyen a Jesús el rango de profeta (Jn 7,52), entre otros motivos, porque no lo creen capaz de conocer la interioridad de las personas, ya que en realidad es un pecador que no observa la ley (Jn 9,16). En cambio, en esta escena Jesús da claras muestras de conocer los sentimientos de esta mujer: cómo ella ha sentido profundamente el perdón divino. Dios le ha perdonado mucho y ella responde con un amor desbordante. O sea, la salvación de Cristo consiste en que llega a ser realidad el amor de Dios, el perdón, la paz, la reconciliación. El Cartujano comenta:

"Por lo que dicho es, parece que ningún pecador debe desesperar de la clemencia de Dios, ca muy aparejado está para soltar las deudas a todos y para revocar y traer los penitentes al reino de los cielos… Así que no desesperemos por la grandeza de nuestros pecados pues que tantos y tan diversos testigos tenemos de la soberana clemencia del muy Alto…" (p.147).

Se acentúa cómo la salvación de Cristo produce el perdón de los pecados y aumento de la fe. Pero también conoce una esperanza de salud del cuerpo. Esta preocupación por el cuerpo, por lo material se manifiesta en los diversos milagros de curación y en la multiplicación de los panes y los peces (Mt 14, 13-21).

Los discípulos notan que la gente que acompaña a Jesús, no ha comido; pero en lugar de preguntarle: ¿qué se puede hacer?, le dicen que los despida. Jesús, por el contrario, manda que le traigan los panes y los peces, que alguno llevaba, los bendijo y partió y dio a sus discípulos, y los discípulos a la multitud. *Comieron y hartáronse, y sobraron doce espuertas* (EE 283). El Cartujano observa:

"De donde parece ser cierta cosa que todos comieron y fueron hartos, porque esta abastanza significaba la hartura celestial en la que serán compli-

[12] W. KASPER, Jesús el Cristo, Salamanca, 1984, 96.

damente los santos hartos y satisfechos del gusto y fruto de la gloria perdurable… E, según dice san Cirilo (super Lucam), todo aquello sobró porque se mostrase por manifiesta certidumbre que por muy grande que sea la obra de caridad que con los prójimos hacemos, que muy más sobrada merced se alcanza de Dios de la que por su amor dimos"(p. 151s.).

Jesús no reparte personalmente la comida; encarga para ello a los discípulos, porque quiere su colaboración. El milagro les ayuda a vivir el seguimiento de Cristo, que significa también testimoniar su caridad con la esperanza de participar de la abundancia del banquete del reino.

Hacia el final de los misterios de la vida pública colocan los Ejercicios la escena de la transfiguración; lo que coincide con los evangelios de Mateo y Marcos; Lucas la sitúa al final de la actividad de Jesús en Galilea, poco antes de ir a Jerusalén a la pasión (Lc 9,51). Los tres sinópticos narran el hecho con pequeñas diferencias. El texto indicado en los Ejercicios es Mt 17,1-19. El significado más próximo al modo como Ignacio lo entendió, lo da otra vez el Cartujano, que descubre en ella una teofanía trinitaria:

"El Padre en la voz, el Hijo en la carne humana, e el Espíritu Santo en la nube; por lo cual se da a entender que la gloria de los santos consiste en el uso del gozo perdurable de la beatísima Trinidad. E así como San Pedro, vencido de la dulcedumbre de aquella claridad, quiso hacer tres moradas, así tiene el hombre en su ánima otras tres, y son tales que no puede morar en ellas Moisés, Elías, mas sólo la Trinidad se aposenta con deleitable recreación en ellas, según aquello que san Juan dice que el Señor dijo, por consolación y por galardón de los que lo aman, si alguno me amare guardará mi palabra, y a él vendremos y acera de él haremos morada" (p. 160).

En los Ejercicios se resalta que "sonó una voz del cielo que decía: *Este es mi Hijo amado, oídle*" (EE 284,3). En este detalle está la diferencia fundamental respecto a la teofanía del bautismo, que se dirige especialmente a Jesús para instituirlo en su misión de predicar el reino de Dios; la transfiguración, en cambio, se dirige a los apóstoles y a través de estos a todos los creyentes, para urgirles a escuchar la palabra, no ya de un grande profeta, como Moisés o Elías, sino del mismo Dios, por ello al oír esto, continúan los Ejercicios, "de temor cayeron sobre las caras", a lo que el Cartujano comenta:

"No es hijo adoptivo ni hijo por gracia de espiritual justificación, mas hijo verdadero y natural y muy amado. Como Hijo mío propio que procedió y siempre procede de mi propia sustancia y naturaleza, y no es criado ni causado por otra vía […]: No es mi Hijo Elías, no es mi Hijo Moisés, mas este es mi Hijo que veis… Este es mi Hijo en que me deleito y en el huelgo y al cual acepto. E dícelo, porque todas las cosas que son del mismo Padre pone por

obra con diligencia el Hijo muy obediente, y porque es una propia voluntad la suya, la del Padre, y por ende si quiere ser crucificado, no se le contradiga, a él oíd más que a Moisés y a Elías" (p. 161).

Mesianidad gloriosa, sí, pero pasando por los sufrimientos del siervo de Iahvé, a través de la cruz. Un mesianismo cuya grandeza se deriva precisamente de la dimensión pascual de muerte y resurrección. De este modo, se enlaza, a su vez, con el siguiente misterio, que narra la resurrección de Lázaro (EE 285). Jesús devuelve la vida física a Lázaro como signo de sus poderes divinos para comunicar la vida eterna.

La primera parte del relato cuenta las circunstancias que preceden al milagro. Marta y María hacen saber a Jesús la enfermedad de Lázaro. Pero Jesús no va inmediatamente a Betania a ver a Lázaro, sino que, como subrayan los Ejercicios, "se detuvo por dos días para que el milagro fuese más evidente". El Cartujano añade las palabras de Jesús:

"*Esta enfermedad no es de muerte* para que haya de morir de ella, *mas para gloria de Dios y porque sea glorificado el Hijo de Dios por ella*. E dijo esto porque este milagro fue demostración de su virtud, porque por la resurrección de San Lázaro se declaró en Cristo la verdad de su deidad, y éste era el fin de la enfermedad" (p. 165).

Los Ejercicios resaltan cómo Jesús antes de resucitar a Lázaro pide a las dos hermanas que crean: "*Yo soy la resurrección y la vida: el que cree en mi, aunque sea muerto, vivirá"*. Marta muestra su confianza en la fuerza salvadora de Jesús. Pero su fe está orientada según la visión de la fe de algunos sectores judíos (Dan 12,1-3) que la esperaban sólo a "los últimos días" (Jn 9,24). Jesús, al decir que él es "la "resurrección y la vida", está anunciando además que la esperanza escatológica es con su persona ya realidad concreta.

La reacción de los presentes a la resurrección de Lázaro no es unánime, mientras unos llegan a creer en Jesús, otros lo denuncian ante las autoridades de Jerusalén, de modo que éste milagro-signo, según Juan, es la causa inmediata de la condena del sanedrín. O sea, el mensaje que se trasmite es claro: el dador de la vida va a ser condenado a muerte. El Cartujano comenta:

"Pues sabiendo el Redentor del mundo que los judíos habían ya en su ayuntamiento determinado su muerte, y acercándose ya la fiesta cuando el cordero pascual se sacrificaba, vino del lugar donde estaba escondido con sus discípulos tornándose para la ciudad de Jerusalén, de la cual había huido y viéndose como cordero que viene al sacrificio, y porque así fuese sacrificado por nuestra redención" (p 167 s.).

Antes de entrar en Jerusalén los Ejercicios colocan el misterio de la cena en Betania según Mt 26, 6-10. Mientras en Mateo la cena es en casa de Simón el leproso, en Juan (12,1-11) se menciona a Lázaro, Marta y María, dando por sobreentendido que la cena es allí. En los Ejercicios, sin embargo, siguiendo al Cartujano (p. 167), parece que se unifican los dos textos, al decir: "Primero: el Señor cena en casa de Simón el leproso, juntamente con Lázaro. 2º derrama María el ungüento sobre la cabeza de Cristo" (EE 286,1-2). El Cartujano comenta:

"Es de notar que aquel servicio de reverencia y amor, que otra vez hizo al Salvador esta devota mujer, que fue cuando se convirtió, y le fueron perdonados sus pecados, porque amó mucho a Dios. Mas hay diferencia, ca entonces no le untó sino los pies y después le vino a untar la cabeza, y ahora mereció ungir la cabeza y los pies muy preciosos por manera que entonces lo untó con ungüento de penitencia y ahora lo mereció ungir con ungüento y licor de devoción" (p. 169) (*).

A la acción de María se contrapone el desacuerdo de Judas: "3º: Murmura Judas, diciendo: *Para qué es esta perdición de ungüento?*; más él (Jesús) escusa otra vez a la Madalena diciendo: *¿Por qué sois enojosos a esta mujer, pues que ha hecho una buena obra conmigo?*" (EE 286,3). O sea, Jesús acepta la unción de María en Betania como si fuese un anticipo del embalsamiento de su cuerpo, que tendrá lugar con su muerte una semana después. El Cartujano añade en boca de Jesús:

"Dejad que haga al vivo, en tanto que puede, lo que querrá hacer al muerto y no habrá lugar de lo hacer… E en estas palabras confundió el Redentor a Judas el traidor, como si le dijera: ¿Con qué conciencia afrentas a esta mujer porque unge mi cuerpo para la sepultura y no confundes a ti mesmo que por la traición, que tienes pensada, te pones en manos de la muerte perdurable" (p.170).

A la unción en Betania sigue la entrada en Jerusalén:

"Primero: el Señor envía por el asna y el pollino diciendo: *Desatadlos y traédmelos; y si alguno os dijere alguna cosa, decid que el Señor los ha menester, y luego los dejará*.

2º: subió sobre el asna cubierta con las vestiduras de los apóstoles.

3º: le salen a recibir teniendo sobre el camino sus vestiduras y los ramos de los árboles y diciendo: *Sálvanos, Hijo de David; bendito el que viene en nombre del Señor. Sálvanos en las alturas*"(EE 287).

En estos textos tomados de Mt 26, Jesús entra en Jerusalén como su Rey, pero no sobre, un airoso caballo de potentado, como haría un mesías político, sino sobre un animal inmundo, rudo y lerdo, que muestra un mesianismo humilde, de servicio y sufrimiento. En el Cartujano se lee:

"E añadieron más las compañas en las alabanzas de Cristo diciendo: *E bendito seas tú que eres verdadero Rey de Israel*. En esto confiesan la potencia del Redentor, aunque con algún defecto, porque creían que había de reinar según estilo de reino temporal y que los había de librar de ser tributarios de los romanos. Él había venido a reinar espiritualmente y a librar todo el linaje humano del diablo, lo cual era y fue mayor cosa que librar a Israel del tributo de los romanos" (p.176 ).

Y, refiriéndose a la frase *Sálvanos en las alturas,* se añade: "en lo cual de manifiesto se muestra que la venida de Jesucristo no fue solamente salud de los hombres, mas aun de todo el mundo en los cielos y en las tierras, y que ayuntó las cosas de la tierra a las celestiales, porque toda rodilla se incline así de los ciudadanos del cielo como de los de la tierra y de los que está en los abismos (Flp 2,10)".

Pero todo esto se llevó a cabo por medio de la cruz –de la más profunda humildad–, de aquí que la disposición óptima para la elección sea la tercera manera de humildad: "por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal que por sabio ni prudente en este mundo" (EE 167).

La trilogía –Banderas, Binarios, Humildad– es el hilo conductor de un proceso que comenzó con el Principio y Fundamento (EE 23), experimentó el perdón de la misericordia divina (1ª Semana), siguió con la llamada del Rey eternal, contempló algunos de los misterios de su vida, para desembocar en la elección vocacional, que lleva consigo la preparación a la misión (2ª Semana). Ésta expresa la vivencia profunda de la libertad en cuanto interiorización del yo del creyente en el yo de Cristo, hasta el punto de que en vez de seguir la "lógica", está dispuesto a entrar en la "locura de la cruz" (1Cor 1, 23-25); lo que introduce en el misterio pascual, que se contempla en la 3ª y 4ª Semanas. Al seguimiento de Cristo sin entrar en su muerte y resurrección, le faltaría lo esencial, se reduciría fácilmente a una doctrina moral y social de amor a Dios y al prójimo, no sería la experiencia personal de la fidelidad a la voluntad del Padre hasta el *consumatum est*.

Hay que entrar en el misterio, en el que la kénosis del Hijo llega al límite y se transforma en gloria; esto es lo que hace que la elección vocacional no sea el final de los Ejercicios, sino el paso decisivo, como se ve en la experiencia de los apóstoles, para el pleno seguimiento de Cristo, para "venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir" (EE 135), es decir, para que la conformación a Cristo llegue a su

perfección, pidiendo, durante la contemplación de la pasión y muerte, "dolor con Cristo doloroso" (EE 203), y durante la resurrección, "la gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor" (EE 221).

*Archivo Teológico Granadino 78 (2015) 27-104*

# Historia de la atribución a San Francisco Javier del Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»

Gabriel María Verd Conradi, si

El presente escrito prosigue la investigación sobre las principales atribuciones del soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*; hasta ahora las de San Ignacio de Loyola[1], Santa Teresa de Jesús[2] y el agustino mexicano fray Miguel de Guevara[3], que han estado entre los principales candidatos a su autoría. No son unos estudios de tesis, a favor de tal o cual autor, sino de historia y exposición.

Es cierto que la atribución histórica más generalizada –con gran diferencia– es la de San Francisco Javier. Ya le dedicó el autor una ponencia a esa atribución en el *Congreso Internacional Los Mundos de Javier*, celebrado en Pamplona en 2006, a los 500 años de su nacimiento[4]. Se trataba de una ponencia que abordaba todos los aspectos y que, por tanto, es útil por su completud, pero las limitaciones del congreso no permitían desarrollar la historia de esta atribución con el detalle y la extensión con que se ha tratado después a los otros candidatos. El presente estudio pretende, pues, reparar esta carencia, pero no es una redacción ampliada del precedente, sino que pone su foco en los manuscritos y en los impresos del Soneto que lo atribuyen a San Francisco Javier, así como en su recepción histórica. Es un escrito, pues, completamente distinto del anterior y ambos son complementarios. Antes de empezar, no puedo sino señalar mi reconocimiento a John V. Falconieri (1920-2009) y al P. José Martínez de la Escalera, sin cuya desinteresada y constante colaboración durante más de dos décadas este estudio estaría muy mermado.

---

[1] Verd 2004, 2008b, 2012.

[2] Verd 2013.

[3] Verd 2014b.

[4] Verd 2008.

## I. LAS FUENTES MANUSCRITAS

Empecemos por los manuscritos *que atribuyen el Soneto a San Francisco Javier*, que son la mayoría. Adelanto que hay 26 manuscritos que se lo atribuyen a San Francisco Javier (los que aquí se van a estudiar), frente a 19 anónimos y un pequeño resto a otros autores, que especificaré al final. Un estudio más detallado y exhaustivo de todos los manuscritos queda para otra ocasión (con la venia de Dios), y entonces serán más.

Pues este corpus se limita a los manuscritos que tengo en fotocopia hasta el presente (además de alguno hoy desaparecido, pero del que hubo constancia), pues aún quedan algunos por conseguir. Pues está claro que el rastreo de los manuscritos del Soneto por el mundo no está ni estará terminado; no dejan de aparecer otros nuevos. En cuanto a España, los fondos jesuíticos se dispersaron con la expulsión de 1767, muchos se destruyeron, otros no están inventariados. Algunos que están documentados están perdidos. Por todo ello, este estudio se ha de limitar a los manuscritos javerianos conseguidos hasta hoy, que se irán acrecentando con el paso del tiempo.

1) *Alcalá de Henares. Archivo de España de la Compañía de Jesús. Signatura: C-292*. Hacia 1742-1749. La portada dice:

> *VIDA VIRTVDES Y MILAGROS / del Apostol delas Yndias. / y nuevas Gentes. / Thaumaturgo de estos tiempos. / SAN FRANCISCO XAVIER / dela Compañia de Iesus / ESCRITA Y DEDICADA A / los M. RR. PP. de la Compañia de Iesus / Missioneros delas Yndias. / POR EL PADRE PEDRO / Murillo Velarde dela misma Com- / pañía Historiador, y Chronista / dela Provincia de / Filipinas.*

El año *post quem* nos lo da el grabado inicial, que está firmado en Manila en 1742. El P. Pedro Murillo Velarde (1696-1753)[5] fue misionero en Filipinas, de donde volvió a España en 1749. Escribió el manuscrito en las islas según se deduce de la lámina y de la larga dedicatoria inicial. De modo que 1749 es el año *ante quem*. Sin duda pensaba publicarlo en España, pero quedó inédito a su muerte en El Puerto de Santa María el 30 de noviembre de 1753.

En las páginas finales tiene una novena a San Francisco Javier. En la p. 325 viene el himno latino *O Deus! Ego amo te*, que sabemos que es la traducción tradicional del Soneto en latín, bajo el título «Afectos amorosos de S. Xavier» (p. 325) y, a continuación, el Soneto en español bajo el título de «Soneto» sin más (p. 325-326). Es claro que, si le atribuye explícitamente la traducción

[5] Sobre el P. Pedro Murillo Velarde véanse (aunque no mencionan este manuscrito) SOMMERVOGEL, t. 5, cols. 1455-1459; *Dicc. Hist. C.J.*, t. 4, p. 2771; DÍAZ DE LA GUARDIA Y LÓPEZ 2001.

al Apóstol de Oriente, también el original español que pone a continuación. Nuestro Soneto tiene este comienzo: *No me mueve Señor para quererte / el Cielo que me tienes prometido*. El texto es el habitual, pero observemos el vocativo *Señor* en lugar del *mi Dios* actual en el primer verso, porque en la mayoría de los manuscritos que van a seguir predomina el *Señor*.

2) *Alcalá de Henares. Archivo de España de la Compañía de Jesús. Signatura: Leg. 1397-52*. Título general del legajo: *Diálogo de San Xavier sobre su sueño y otros diálogos*. Estos diálogos pertenecen al género de teatro escolar jesuítico. En el legajo se contiene un *Diálogo entre Polidoro y Xavier con Música*. El P. Elizalde lo sitúa en el capítulo sobre «El teatro xavierano en el siglo XVII»[6], lo que nos da su fecha.

Según el P. Elizalde: «En el diálogo de Polidoro, cuando éste, desesperado de su salvación, le cuenta toda su vida, Xavier le anima y le hace arrepentirse al final con el verso: *No me mueve, mi Dios*, que el autor lo da como de Xavier»[7]. Tenemos, pues, un nuevo manuscrito con el Soneto y la atribución a San Francisco Javier. El P. Elizalde lo vio en el entonces Archivo de la Provincia Jesuítica de Toledo en Alcalá de Henares[8] (hoy, parte del Archivo de España de la Compañía de Jesús) antes de publicar su libro en 1961. Además nos da su contenido y su signatura. Pero, con absoluta seguridad, más de medio siglo después, ha desaparecido[9]. La única esperanza que nos queda es que este *Diálogo* aparezca en otra copia manuscrita[10].

3) *Bolonia. Biblioteca Carducciana. Signatura: Ms. 11, p. 64*. Siglo XVIII (1786)[11]. Se trata de un manuscrito de la biblioteca particular del poeta italiano Giosuè Carducci (1835-1907). Se encuentra en su casa-museo. Este manuscrito contiene poesías principalmente del siglo XVIII, con algunas de clásicos españoles, como Lope y Quevedo, traducidas al italiano. Eso explica que contenga una versión italiana de nuestro Soneto. Esta traducción empie-

[6] Así en el título (p. 147-177), aunque en la p. 158, dice que «otros dos grupos dialógicos […] de autor desconocido, parecen de finales del siglo XVII o comienzos del XVIII». En ellos está nuestra obra de *Polidoro*. En todo caso, no los ha incluido en el capítulo siguiente, que se refiere a «El teatro de Javier posterior al siglo XVII».

[7] ELIZALDE 1961, p. 159.

[8] Ib., p. 159, nota 45; y p. 309: «leg. 1397-52».

[9] Además de varias pesquisas y los informes negativos y definitivos del archivo, lo constata ZUGASTI 2008, p. 471: «Las signaturas que da Elizalde son Ms. 1397-57 y Ms. 1397-52, pero a pesar de mis esfuerzos no he logrado localizarlos en el nuevo emplazamiento alcalaíno del Colegio de San Ignacio, por lo cual me limito a repetir aquí los títulos que él consigna». Entre los títulos que da como ilocalizables está el citado *Diálogo entre Polidoro y Javier, con Música*. Que es seguro que ya no existe.

[10] No aparece hasta ahora en el *Catálogo del Antiguo Teatro Escolar Hispánico* (CATEH), que se encuentra en Internet y contiene más de mil obras y supera con mucho los catálogos impresos anteriores de teatro escolar jesuítico en español. Por el momento, tampoco aparece en los portales digitales Hispana y Biblioteca Digital Hispánica.

[11] Sobre el ms. 11, SORBELLI 1936, p. 26-33. Sobre el Soneto, p. 29 (p. 64 del ms.).

za así: *Io t'amo, o Dio. Ma non mi nasce amore / da la speme del Ciel, che mi hai promesso*. Se titula «Atto di Contrizione / Sonetto», pero al pie de la poesía se lee: «di S. Francesco Saverio».

Si aparece arriba el año 1786, es porque esta poesía se había publicado ese año con su autor. En efecto, Juan Francisco Masdeu (1744-1817), jesuita de los expulsados de España por Carlos III, publicó en Roma en 1786 una antología bilingüe de poesías españoles con sus traducciones al italiano en páginas enfrentadas, que veremos en la segunda parte (sobre los impresos) de este estudio. Y el *No me mueve* con esta misma traducción italiana cierra y corona el segundo y último tomo. El traductor era el mismo Masdeu (español, pero nacido circunstancialmente en Palermo), que fue un prolífico poeta en italiano. En el impreso de 1786 se titula «Sonetto di S. Francesco Saverio. Atto di Contrizione». Esta traducción de Masdeu ha sido apreciada en Italia, pues ha sido varias veces reproducida.

4) *Coímbra. Universidade de Coimbra. Signatura: Ms. 1553, f. 255*[12]. Se trata de un volumen misceláneo de la segunda mitad del siglo XVIII, según me comunican. Contiene una traducción del Soneto al portugués. Su título, con muchas abreviaturas, dice: «Ao Christo Senhor Nosso de S. Francisco Xavier / Soneto». Íncipit: *Naõ me move Senhor p[ara] querervos / a gloria que me tendes prometido*. Al menos se remonta al año 1742, pues ese año lo publicó João Cardoso da Costa[13] (y en 1744 el dominico Joaõ Franco O. P.), como veremos en la sección de los impresos, aunque eso no quiere decir que Costa o Franco sea el traductor. Y es la misma traducción que veremos en el manuscrito de Lisboa. También se reproduce en 1894 en el *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*[14]. Estas ediciones impresas corrigen algunos errores textuales del manuscrito.

5) *Coímbra. Universidade de Coimbra. Signatura: Ms. 1636, p. 99*[15]. Letra del siglo XVII o XVIII. Falto de la primera página. En el lomo se lee «Sonetos em manuescritos». El título dice: «Soneto q[ue] fez, e repetia todos os dias / Saõ. Fr^co^ Xauier diante de hu[m] crucifixo» Y comienza así: *No me mueue, Senhor, para quererte / El Cielo q[ue] me tienes prometido*. Aparte del *Señor* por *mi Dios* del primer verso, el texto tiene algunas peculiaridades como *para dexar por eso de quererte* en el cuarto verso, con lo que rima con el primer verso del primer cuarteto usando la misma palabra. Lo señalo por-

[12] [Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra], *Catálogo de manuscritos. Códices e maços N.os 1512 a 1634* (Coimbra, Biblioteca da Universidade, 1936), p. 53-67 (sobre el ms. 1553); p. 65 (sobre este soneto).

[13] Sobre él, MACHADO 1741, t. 2, p. 622-623.

[14] *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*, N.º 164, Novembro de 1894, p. 685-686.

[15] [Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra], *Catálogo de manuscritos. Códices e maços N.os 1635 a 1708* (Coimbra, Biblioteca da Universidade, 1937), p. 1-21 (sobre el ms. 1636); p. 11 (sobre este soneto).

que coincide en ello con la primera versión impresa del Soneto, de Antonio de Rojas en Madrid 1628, aunque no concuerda en el resto. Queden para otra ocasión otras interesantes particularidades. Al 6.º verso le falta una sílaba y el 11.º tiene una sílaba de más.

6) *Coímbra. Universidade de Coimbra. Signatura: Ms. 2990, p. 397*. De 1709, en cuyo caso es un año anterior a la muerte del autor, Manuel Bernardes (1644-1710)[16]. Pues en la primera página se dice: «Ulisipone ex ofisina Josefij Mensencis. Anno MDCCIX»[17]. Se trata de un códice titulado *Exercicios espirituaes, & direcçaõ para ter os nove dias de Exercicios* […] *composto p.lo R. P. Manoel Bern.des da Congr.sam do Oratorio* […], o sea, el oratoriano lisboeta Manuel Bernardes. Este manuscrito se publicó como libro en 1725 con este título: *Direcçam para ter os nove dias de exercicios espirituaes* (Lisboa Occidental, Na Officina da Musica, 1725). Según el catálogo citado, esta edición impresa de 1725 sería igual al manuscrito[18], por lo que se podría esperar que tuviera también el Soneto, pero no lo tiene[19]. Se ve que en el libro se suprimieron las poesías finales. El título del Soneto en el manuscrito dice: «El mejor de los Sonetos, / El mejor de los assuntos / Por el mejor de los Autores, / S. Francisco Xavier», con lo que se lo asigna –con grandes loas– al apóstol de Oriente. Empieza así: *No me mueve, Señor, para quererte, / el cielo, que me tienes prometido*. Vuelve a aparecer *Señor* por *mi Dios* en el primer verso. Reproduce el texto tradicional, fuera de un par de erratas. El Soneto del ms. *7526, f. 87v*, de la Biblioteca Nacional de España tiene el mismo largo y laudatorio título que el de Bernardes, con un texto casi igual, aunque sin caer en sus erratas.

7) *Coímbra. Universidade de Coimbra. Signatura: Ms. 3164, f. 288v* (anteriormente, y en el índice, f. 318v). Se trata de un conjunto heteróclito del siglo XVIII, que lo mismo contiene asuntos religiosos que recetas de cocina[20]. Entre sus poesías contiene nuestro Soneto en español bajo el título de «Sonetto de S. Fran.co Xauier» (casi igual en el índice). Comienza de este modo: *No me mueve, mi Dios, p[ara] quererte / el Cielo q[ue] me tienes prometido*. Solo hay que notar pequeñas variantes y pequeños errores ortográficos.

8) *Florencia. Biblioteca Medicea Laurenziana. Signatura: Fondo Redi, Ms. 45, p. 112*. «Es un libro misceláneo, de apuntes personales, con poemas,

[16] MENDES 1965. Sobre su vida y espiritualidad, MACHADO 1741, t. 3, p. 194-196.

[17] [Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra], *Catálogo de manuscritos. (Códices 2950 a 3000)* (Coimbra, Biblioteca da Universidade, 1964), p. 186-187 (sobre el ms. 2990); p. 187 (sobre este soneto).

[18] Ib., p. 186: «A edição de 1725 da Oficina da Musica, de Lisboa, diverge deste Ms. apenas por ter o índice no princípio». En efecto, el libro tiene el índice al principio.

[19] Esta obra se puede consultar digitalizada en Internet, y carece de las poesías finales. Está en la Universidad Complutense y en la Universidad de Coímbra.

[20] LEMOS 1974, p. 196.

enigmas, discursos, etc.», que tiene en el lomo «POESIE VARIE»[21]. Perteneció a Francesco Redi, médico y poeta (1626-1698), por lo que debe ser del siglo XVII[22]. Solo tiene un poema en español, nuestro Soneto, bajo este título indeciso y en italiano: «Sonetto fatto da S. Sauerio o S. Ignatio. / Probabili». Otra atribución javeriana, pero es de notar también la ignaciana, mucho menos frecuente. Redi estudió con los jesuitas en su ciudad natal, Arezzo, lo que quizás explica esta doble atribución. El Soneto empieza así: *No me move Segnor para chererte / El sielo che me tienes promettido*. Está en un español aberrante e italianizante, que hace difícil la interpretación de algunas letras.

9) *Florencia. Biblioteca Moreniana. Signatura: Ms. 307, f. 19v, 20r*. Siglo XVII (1644). Del canónigo florentino Domenico Moreni (1763-1835)[23]. El título del manuscrito, que es un borrador para la imprenta, dice *Raccolta di Poesie Sacre / valevolj a solleuare / il cuore e la mente in Dio*[24]. Contiene el Soneto en italiano (f. 19v) y en español (f. 20r). La traducción italiana tiene este encabezamiento: «Atto perfetto d'Amore verso Dio / espresso da S. Francesco Sa= / uerio nel seguente Sonetto». Y comienza así: *Nè ad amarti Signor, move il mio core / Quel Cielo in premio a chi ben t'ama, offerto*[25]. Si antes se ha puesto el año 1644 es porque esta traducción está tomada en parte de un libro del P. Rho (rarísimo) de ese año, con una de las primeras atribuciones a San Francisco Javier[26], que examinaremos en la parte de los impresos. Además del Soneto en español, tiene la misma traducción italiana de Rho, atribuida a un tal Padre S. P., que es el cardenal jesuita Sforza Pallavicino (1607-1667), según el Ms F.V. 55 de la Biblioteca Regionale Universitaria de Mesina, que vamos a ver y que lo afirma expresamente, cuyo texto básicamente es el mismo, aunque con un diferencia importante: que no tiene la muy forzada sinalefa en tres palabras al final del segundo verso.

En la página siguiente se copia el original español con este título: «Originale Spagnolo del medesimo Sonetto»: *No me mueue, Sennor, para quererte / El Cielo, que me tienes prometido*. Como el texto de Rojas 1628, el libro de

[21] CACHO 2001, t. 2, p. 407. Pero parece que tiene erratas en los versos que reproduce del Soneto.

[22] Sobre Redi véase la Enciclopedia Espasa, t. 49, p. 1424-1425. En las distintas fuentes varían en un año las fechas de su nacimiento y muerte, pero 1626-1698 parecen las correctas.

[23] Sobre él, SCAPECCHI 2012.

[24] Sobre este manuscrito y nuestro Soneto véase CACHO, t. 2, p. 427-428; GOTOR 1984, p. 232, 235-236. Ambos tienen algunas inexactitudes en la trascripción del italiano. Véase también *I manoscritti della Biblioteca Moreniana*, Vol. I, fasc. XII (Firenze 1911), p. 353 (sobre el ms. 307), p. 356 (sobre los dos sonetos de Javier).

[25] *I manoscritti*, cit., p. 356, y GOTOR 1984, p. 236, ponen *o Signore* en lugar de *Signor*.

[26] *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*.

Rho y el ms. 1636 de Coímbra, repite como rima la palabra *quererte* al final del primer cuarteto. No invierte los versos 11.º y 12º, como Rho, pero, como él, dice *Y si no vbiera Infierno, te quesiera* (en lugar de *te temiera)*.

10) *Florencia. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Fondo principale. Signatura: Ms. II, IX, 129 (Magl. XIII), f. 95r*. Es un volumen facticio (*Poesie di diuersi autori*) con poesías en latín, francés, italiano y una en español, nuestro Soneto[27]. Sin embargo, el título está en italiano: «Atto di Contrizione / Composto / da S. Francesco Sauerio». Empieza del siguiente modo: *Non* [*sic*] *me mueue, mi Dios, para quererte / el cielo, che me tienes prometido*. En algunos versos el manuscrito propone alternativas. El verso 12.º es dodecasílabo.

11) *Lisboa. Biblioteca Nacional de Portugal. Signatura: RES 3337 V (antes: 6931, H.-G.)*. Se trata de un folio pegado al final del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Lisboa de la obra de João de Lucena, S.J., *Historia da vida do padre Sao Francisco de Xavier* (Lisboa 1600). Escribió el P. Elizalde en 1961 que había una traducción del Soneto al portugués en la obra del P. Lucena de 1600[28]. En principio era completamente inverosímil porque lo publicó por primera vez Antonio de Rojas en 1628, como veremos en la sección de impresos. La inspección directa de la obra de Lucena de ese año, así como de su traducción en Sevilla 1619 (de la que hay un ejemplar en esta Facultad de Teología S.J. de Granada), confirmó lo que era evidente, que Lucena no publicó el Soneto. Pero algo tuvo que llevar al P. Elizalde a señalar a Lucena. Por fin apareció la solución en el prólogo (por Agostinho de Campos) de una edición condensada de la vida de San Francisco Javier de João de Lucena de 1921[29], donde se dice que en el ejemplar de la «Biblioteca Nacional de Lisboa (B. N. 6931, H.-G.)» se encuentra el Soneto en una página pegada después de las erratas, con letra del siglo XVIII o principios del XIX, soneto que el editor reproduce a continuación. El título está en español: «Soneto / de S. Francisco Xavier / á / Christo Crucificado». Y el Soneto, en portugués: *Naõ me move, Senhor para querer-vos, / A gloria, que me tendes prometido*. Que es el mismo que vimos en el ms. 1553 de Coímbra, y que reproducirán Costa en 1742 y Franco en 1744, como veremos en la segunda parte de este estudio.

12) *Londres. The British Library. Signatura: Add. 20934, f. 138v*. Es un manuscrito misceláneo del siglo XVIII con textos en prosa y en verso, en su mayo-

[27] CACHO 2001, t. 1, p. 189-190, con algunas inexactitudes en las transcripciones.

[28] ELIZALDE 1961, p. 98, nota 126.

[29] JOÃO DE LUCENA, S.J., *Vida do Padre Francisco de Xavier*, 2 vols.: col. Antologia Portuguesa (Paris–Lisboa, Livrarias Aillaud e Bertrand, 1921); en t. 1, p. XXI. El prologuista, editor y director de los 24 volúmenes de la colección, Agostinho de Campos, firma aquí con sus iniciales, A. C. (Véase CAMPOS 1921).

ría portugueses, aunque con algunos en español[30]. Carece de portada, de modo que empieza con la primera página del índice, encabezada así: «Tomo Quarto / Indez». El manuscrito contiene el *No me mueve* en español bajo el simple título de «Sonetto», pero en el índice se especifica su autor, en portugués: «Sonetto, que dizem ser, de Saõ Fran.co Xauier». Empieza así: *No me mueve, Senhor, para quererte, / el cielo que me tienes prometido*. Tiene algunas singularidades, como *temerte* en lugar de *ofenderte* al final del 4.º verso; *afrentado en la Cruz* en lugar de *clavado en una cruz* en el 6.º verso; *tu pecho tan herido* en vez de *tu cuerpo tan herido* en el 7.º verso, aparte de otras variantes menores y un par de versos mal medidos. Este Soneto se publicó en 1912[31], pero con errores, según la fotocopia del original que me envió The British Library, por lo que esa transcripción de 1912 conduce a error[32] y no se debe reproducir.

13) *Madrid. Biblioteca Nacional de España. Signatura: Ms. 7526, f. 87v*. Tiene este título: *Mamotreto ò Indice para la memoria y uso, de Don Juan Velez de León*, y es de los siglos XVII-XVIII[33], pues su autor vivió en 1655-1736. El Soneto tiene este título: «El mejor de los Sonetos, / Al mejor de los Assumptos por / El mejor de los Autores, / S. Francisco Xauier», casi igual que el del ms. 2990 de Coímbra, ya visto, que es de 1709. El texto del Soneto, que es fundamentalmente el mismo que el conimbricense, con otra ortografía y sin erratas, tiene este comienzo: *No me mueue, Señor, para quererte, / El Cielo, que me tienes prometido*. Su texto es el tradicional.

14) *Madrid. Biblioteca Nacional de España. Signatura: Ms. 7706, p. 380-381*. Título de la portada: *Guirnalda Mistica Mercenaria / Compuesta de varias / Azucenas / Que han florecido en el Jardin / ameno de la Religion / de Maria Santisima de la / Merced / Redempcion de Cautivos / Christianos. / Sacadas fielmente de los Docu / mentos de los Conventos. / Tomo 5.º / Trata de Venerables Religiosas. / Se acavo de trasladar el año / de 1784 / P. Fr. Vicente Gutierrez*. De la portada se sacan el año y el nombre del copista,

[30] El *Catalogue* 1875, p. 295-296, relaciona una selección de los documentos que se consideran más relevantes, pero no menciona el Soneto. Hay que tener en cuenta que su foliación es antigua y no se corresponde con la actual. GAYANGOS 1881, p. 334-335, como indica el título de su obra, recoge los documentos en español que se encuentran en el ms. *Add. 20934*, uno de ellos fechado en 1711. Da cuenta de la existencia del Soneto, pero dándole un título en español distinto del que tiene el original portugués, y sin indicar que está en el verso del folio.

[31] *Mon. Xav.*, t. 2, p. 1006, indicando esta signatura: «British Museum (Additional, 20.934)».

[32] Prescindiendo de algunas variantes ortográficas y de las abreviaturas, señalo algunos errores respecto al manuscrito. Se pone en el título *dicen* (por *dizem*); además, *Señor* (por *Senhor*), *a no dexar* (por *para dejar*), *veerte* (por *verte*), *veer* (por *ver*), *en tal manera* (por *de tal manera*), *te temiera* (por *yo te temera*), etc. También se afirma que esta versión es enteramente igual a la que se había publicado en *Mon. Xav.*, t. 1, p. 935-936 (que dice ser la de Caramuel), lo que es incierto (esta última, por ej., no tiene *afrentado* por *clavado*, ni *pecho* por *cuerpo*).

[33] *Cat. mss. BN* (Jauralde), t. 4, p. 2382, 2388 (n. 40); *Inventario mss. BN*, t. 12 (1988), p. 113-114.

mercedario[34]. Contiene vidas de religiosas de la Orden de la Merced. En la p. 380 empieza nuestro Soneto bajo este título: «Acto de Contricion que hizo / el Apostol de la Yndia, S.ⁿ / Fran.ᶜᵒ Xavier, y este mis- / mo hacia, nra. V.ᵉ herm.ª / a su imitacion, y / Exemplo». Se trata de la Hermana Manuela de la Concepción. Empieza así: *No me mueve mi Dios para quererte, / el Cielo que me tienes prometido*. El texto es completamente normal, menos en el verso 11.º, que un lapsus lo ha convertido de trece sílabas.

15) *Madrid. Biblioteca Nacional de España. Signatura: Ms. 8485, en la primera hoja de cortesía*. Del siglo XVIII (1706). Tras otras páginas de respeto en blanco, comienza con una primera portada que dice: *Vida del Tostado, recogida por el lizenz. Don Gerónimo Nieto Magdaleno* [dueño del manuscrito, según la última página] […] *En este Año de 1706*[35]. Se trata de la biografía escrita por Gil González Dávila, que, según la segunda portada de este manuscrito, la escribió en 1608 (publicada en Salamanca en 1611). El Soneto está escrito en la primera de las páginas de respeto, por otra mano y con otra tinta, sin distinción de estrofas. Título: «Soneto de S. Fran.ᶜᵒ Xavier». Comienzo: *No me mueve, mi Dios, p.ª quererte / el cielo q.ᵉ me tienes prometido*. El texto del Soneto es el habitual.

16) *Madrid. Real Academia Española. Signatura: Ms. RM 6633, p. 262*. Del Legado Rodríguez-Moñino. En el lomo: *Poesías humanas y divinas*. Volumen facticio con poemas de los siglos XVII-XVIII. Título: «Soneto q. segun Caramuel, compuso / S. Xavier a un Crucifixo». Íncipit: *No me mueve Señor para quererte / el Cielo, que me tienes prometido*. El texto, sin embargo, no es el de Caramuel de 1648, que veremos en la sección de los impresos.

17) *Mesina. Biblioteca Regionale Universitaria di Messina. Signatura: Ms. F.V. 55, f. 34r (en español), f. 34v (en italiano), f. 35r (en latín)*. Signatura antigua: codex Miscell. 55, n. 2[36]. Según me informan de la biblioteca de Mesina, el manuscrito es del siglo XVII y proviene con toda probabilidad de la requisa de los fondos librarios jesuíticos tras la supresión de la Compañía de Jesús en 1773. Contiene diversas composiciones poética, sacras y profanas, en parte inéditas, del mesinense P. Paolo Belli, S.J. En efecto, la portada dice: *Fragmenta Poesis / Variae / Lelii Palumbi / Ab Amico in unum / collecta / Ne pereant / P. Belli. Societatis Jesu*. Como ya se indica en la portada, Lelio Palumbo era un seudónimo del jesuita Paolo Belli (nacido y muerto en Mesina en 1588-1658)[37].

---

[34] *Cat. mss. BN* (Jauralde), t. 4, p. 2394, 2395 (n. 6); *Inventario mss. BN*, t. 12 (1988), p. 152. El título que da el *Inventario* varía porque está tomado del primer tomo del manuscrito.

[35] *Cat. mss. BN* (Jauralde), t. 6, p. 3461-3462. *Inventario mss. BN*, t. 12 (1988), p. 342.

[36] Es la signatura que da SCHURHAMMER 1944, t. 2 (1945), p. 529, nota 10.

[37] Como Lelius Palumbus (Lelio Palumbo) firmaba algunas de sus obras: MIRA 1873, p. 94-95; SOMMERVOGEL, t. 1, cols. 1268-1269; t. 12, col. 950.

Lo interesante de este códice es que tiene el Soneto en tres idiomas. Las tres versiones están bajo un solo título: «De CHRISTI AMORE Carmen / S.ti Patris Francisci Xauerij Hispanice. / Sfortij Pallauicini Italice. / Lelij Palumbi Latine». Dos versiones coinciden con las de Rho 1644, que veremos entre los impresos. El texto hispánico empieza así: *No me mueue Señor para quiererte* / *El Cielo, que me tienes prometido*. Está claro que está tomado de Rho, pues, aparte de las diferencias ortográficas, ambos textos coinciden en que el verso 4.º termina con *qu(i)ererte* (en lugar de *ofenderte*) y, sobre todo, porque el primer terceto dice: *Mueueme al fin, mi Dios* [en lugar de *tu amor*], *de tal manera,* / *Que si no ubiera Inferno, te quisera:* / *Y se no ubiera Cielo yo te amara*, con los versos 10.º y 11.º invertidos, como en Rho.

Además este manuscrito nos desvela quién es el autor de la traducción italiana. Veremos que en Rho 1644 aparece bajo las iniciales S. P., pero aquí se nos desvela que se trata del cardenal jesuita Sforza Pallavicino (1607-1667). Fundamentalmente el texto es el mismo de Rho, pero el segundo verso del manuscrito tiene una sinalefa muy forzada al final (afecta a tres palabras), que hacen difícil mantener las once sílabas: *Ne ad amarti Signor, muoue il mio core* / *quel ciel, che'n premio, a chi ti am**a, è o**fferto*. En la edición de Rho se retocan algunas palabras para que este endecasílabo fluya mucho mejor. Lo que sugiere que el texto del que depende el manuscrito de Mesina, inferior al de Rho, es anterior al corregido de este, ya muy antiguo, con lo que la atribución a San Francisco Javier también es anterior a 1644, lo que es importante. (También es la traducción de la Biblioteca Moreniana de Florencia, que no tiene esta sinalefa).

Por último viene la versión latina mencionada en el título «Lelij Palumbi Latine», o sea de Lelio Palumbo o Paolo Belli, S.J. Es la primera traducción latina del *No me mueve*, y de las pocas en catorce versos, pues suelen tener forma de himno latino, como la versión tradicional, que es de un siglo posterior: *O Deus, ego amo te*. Sin embargo, la poesía de Lelio Palumbo no está estructurada según las cuatro estrofas del soneto, sino que los versos van de dos en dos. Empieza así: *Te quod amem, mi Christe, ante omnia dignus amari,* / *Non me, quae spondes, Caelica Regna, mouent*.

18) *Palermo. Biblioteca Comunale. Signatura: 2Qq C 18, f. 16r* Se trata de una hoja manuscrita de menor tamaño intercalada en el códice mencionado. Al final del Soneto está escrito: «Copiato da quello stampato». Es decir, en el mismo códice hay una hoja impresa («stampato») con el soneto, de la que se ha copiado a mano (es decir, nuestro manuscrito). La hoja impresa, además del antedicho soneto en español, tiene en paralelo una traducción al italiano, realizada, según el encabezamiento, por Rutilio Xirotta (1622-1666), Príncipe de Montevago y poeta. El manuscrito es del siglo XVII.

Fuera de algunas opciones ortográficas, el texto español es igual al de la hoja impresa y empieza así: *No me muoue Señor para quererte / El Cielo que me tienes prometido*; la única diferencia reseñable es que el impreso pone *mueue* en lugar de *muoue*. El verso 9.º dice, igual que en el impreso: *Mueuesme al fin, mi Dios* [por *tu amor*] *de tal manera*, con la misma variante que en Mesina. La atribución es javeriana según el título: «Al Santissimo Crucifixo / de S. Francisco Xauerio». Veremos el impreso en la segunda parte de este estudio.

19) *Puebla. Archivo del Cabildo Eclesiástico de Puebla. Papeles Varios-Libro n. 2, Estante 4-Entrepaño 1*. Se trata de un expediente de la Inquisición de México, del que hay otra copia (algo distinta) en el Archivo General de la Nación. El manuscrito de Puebla consta de cinco documentos. El primero, del 1 de enero de 1784 (al final de la dedicatoria), es de José Rivera Salazar, que impugna la existencia del amor desinteresado y, por tanto, el Soneto javeriano. Su título, abreviado, dice así: *Discurso critico-theologico sobre el Soneto que se atribuye a San Francisco Xaviér: En que se impúgna la fálsa Doctrina del Amor desinteresádo, se explica la naturaleza de la Caridad, y se añaden algunas Reglas para practicarla debidamente*. Contiene el Soneto en los f. 4v-5r y es regular. El segundo documento, que es un dictamen contrario a Rivera, de Juan Miranda, tiene el Soneto en el f. 40r y es anómalo en el verso 5.º (repetido por otros): *Muèveme, mi Dios, muéveme el vérte*. El tercer documento, que es el dictamen de Andrés Javier Uriarte, es una defensa de la ortodoxia del Soneto, aunque no lo transcribe completo (sí dos traducciones latinas). Volveremos sobre este expediente en la tercera parte de este estudio.

20) *Roma. Archivum Romanum Societatis Iesu. Signatura: Epp. NN. 72, f. 37r-37v (antes, Codex romanus apographus, n. 11)*. Códice sin portada; en el lomo: «Epist. S. Franc. Xav.». El Soneto se encuentra al final de una copia del siglo XVIII de una *Instrucção para bem das almas Christaás* de San Francisco Javier, que tuvo mucha importancia, pues se creyó que en ella estaba la prueba documental de que Javier era su autor, como veremos a propósito de Poussines en la tercera parte de estas páginas. Pues en la edición de las cartas del santo que publicó en 1667 el P. Pierre Poussines (en latín, como era normal en su tiempo para que tuviera una difusión sin fronteras) se incluye el Soneto, traducido al latín, en una instrucción para los fieles del gran apóstol de la India. Se trata de una poesía latina, *Ut te colam Deus meus*, que es una traducción de nuestro Soneto. Como se explicará en su momento, el Soneto no estaba en la *Instrucção* original, sino que lo había añadido Poussines. Pero el hecho es que tenemos un nuevo texto del Soneto, pues se encuentra al final de una de las copias de la *Instrucção*, que se halla en el Archivum

Romanum Societatis Iesus y que explica aquella inclusión en la instrucción. Se trata de un soneto en español, no en portugués, como correspondería a un documento en esa lengua, lo que confirma que no pertenece a la instrucción de San Francisco Javier. Pero el título está en portugués: «Acto de Amor de Deos em verso, que dizem, que foi feito por / Saõ Francisco Xauier». Íncipit: *No me mueue, Senhor, para querer te / el cielo, que me tienes prometido*. En 1900 *Monumenta Xaveriana* publicó la instrucción sin el soneto[38]. El texto del Soneto está tomado del libro de Rho 1644, con las mismas variantes que hemos visto en el manuscrito de Mesina (como la inversión de los versos 11.º y 12.º)

21) *Roma. Archivum Romanum Societatis Iesu. Signatura: Opp. NN. 41, f. 3r*. Sin portada, aunque en el lomo se lee «POETICA». Se trata de una miscelánea de poesías de manos diferentes, sin fecha ni índice. La antología es mayoritariamente hispano-latina, aunque no faltan composiciones italianas y francesas. Al pie de la tercera hoja aparece nuestro Soneto bajo el título «Amor perfecto de D.ˢ [Dios] S.ⁿ Xav.ʳ». Comienzo: *No me mueve, S.ʳ, para quererte / el Cielo q[ue] me tienes prometido*.

22) *Roma. Biblioteca Nazionale Centrale di Roma. Signatura: Fondo Gesuitico, ms. Ges. 213, f. 65v (en español), 209v (en italiano, de Francesco Maria Paglia), 123v (otra vez en italiano)*. En los 1752 manuscritos del Fondo Gesuitico[39] de la Biblioteca Nacional de Roma aparece varias veces el Soneto. En principio, tres veces en el ms. *Ges. 213*[40], una en español y dos en italiano, de los cuales dos tienen atribución javeriana. «De paso quiero afirmar que hay 29 sonetos dirigidos a Cristo crucificado», añade Falconieri[41]. El manuscrito es del siglo XVII y su portada dice: *L'Vrania / Sonetti sacri / di / varij autori / Tomo I*.

El Soneto en español (en f. 65v) tiene el título en italiano: «Sonetto di S. Fran.ᶜᵒ Sauerio / al Crocifisso». Y empieza: *No me mueue, Señor para quererte / el Cielo que me tienes prometido*. Las particularidades principales son las siguientes. Al final del verso 4.º, *para dexar por esso de temerte* (por *ofenderte)*, lo que lo empeora. El verso 7.º es nuevo: *y lo que por mi bien has*

[38] *Mon. Xav.*, t. 1, p. 937-938. La versión crítica actual de esta instrucción es la de *Epp. Xav.*, t. 2, p. 447-460.

[39] Un estudio sobre dicho fondo, el de BORIAUD 1990.

[40] El compilador del volumen es «il signore Giuseppe Rossi» (BORIAUD 1990, p. 91). Dice FALCONIERI 1982, p. 499, que era estudiante del Colegio Romano, que su tesis doctoral de 1626 está todavía en la Biblioteca Nacional de Roma y que era jesuita. Sería interesante examinar su tesis doctoral. Pero, después de consultar los catálogos de la Compañía, «il signore» no era jesuita, como no lo eran los compiladores de los manuscritos adyacentes, 212 y 214, según Boriaud. Además el Colegio Romano (después Universidad Gregoriana) aceptaba toda clase de alumnos, entre ellos tuvo más de una docena que serían Papas.

[41] FALCONIERI 1982, p. 499-500.

*padecido* (en lugar de *muéveme el ver tu cuerpo tan herido*), lo que supone una pérdida de dramatismo, aparte de omitir la repetición del *muéveme*, que estructura el Soneto. Este es prácticamente el mismo del de la tercera edición (1670) de las *Orationi divote raccolte* por la princesa Adelaide de Saboya, que veremos con los impresos. El resto es normal, menos que al verso 10.º le falta una sílaba.

Veamos primero la segunda de las traducciones, en f. 123v. El título es el siguiente: «240. Traduzzione del Sonetto Spagnolo di San / Fran.co Xauerio nell' Idioma Italiano. / Sonetto». Y los dos primeros versos dicen: *Perch'io t'ami mio Dio, già non m'è sprone / Il Ciel che tieni á l'Huomo apparecchiato*. La traducción es anónima.

No así la segunda traducción de f. 109v. El título solo dice: «212. Al Crocifisso». Sin embargo, sabemos que es de un tal Francesco Maria Paglia porque pertenece al mismo autor de los sonetos de las páginas anteriores, cuyo nombre aparece en el f. 108v, y porque en el folio siguiente se indica al pie de nuestro Soneto: «del med.» (del mismo). Además se dice que es de Paglia en el f. 271r del índice de autores. Comienza así: *Non mi move ad amarti, ò mio Signore / Il Ciel, di cui prometti aprir le porte*. Por otra parte, la traducción del Soneto en el ms. 2318, p. 424, de la Biblioteca Angelica de Roma (no estudiado en estas páginas pues no se ampara en Javier), también es del mismo Paglia y tiene el mismo comienzo, aunque después cambia en algunos versos. ¿Quién es este Paglia? Parece seguro que no se trata del conocido pintor de Brescia Francesco Paglia (1635-1714), además sin «Maria» en el nombre. Parece muy verosímil que se trate de Francesco Maria Paglia, un libretista al servicio de distintos músicos, como Alessandro Scarlatti (1660-1725). En alguna obra, como en el drama musical *Il Prigioniero Fortunato* de Scarlatti, se dice en la partitura: «Poesia del Sig.r Abbate Fran.co | Maria Paglia | Musica del' Sig.' Aessa.dro | Scarlatti | a.no 1698, e 1699»[42]. De modo que era poeta y abate. Pero «abate» en la Italia del siglo XVIII, además de «abad», significaba corrientemente una persona que solo había recibido órdenes menores y que podía gozar de un beneficio eclesiástico, así como llevar hábito[43]. Según las fechas de sus obras, Paglia habría vivido

[42] Véanse las obras de Paglia en el catálogo colectivo italiano de Internet (*Istituto Centrale per il Catalogo Unico*).

[43] Sobre el alcance restringido del título de «abate», aparte de los diccionarios italianos, véase BELLETTINI 1998, p. 585-586, nota 54: «La qualifica di "abate" poi non implica necessariamente l'appartenenza ad un preciso ordine religioso; spesso era connessa al semplice godimento di un beneficio ecclesiastico e, anzi, il titolo era molto diffuso nel *milieu* burocratico, curiale, giuridico, amministrativo dello Stato della Chiesa. Se la qualifica "abate don" indica con certezza un ecclesiastico, la semplice qualifica "abate" indica più facilmente un appartenente alla classe civica, impegnato nel mondo delle professioni». Para más abundamiento sobre el particular, se remite a sí mismo: BELLETTINI 1983, p. 54, 165-166 (notas 161-163). Incide en lo mismo el P. Batllori, como veremos, al tratar en la segunda parte sobre Esteban de Arteaga.

en el Seiscientos y al comienzo del Setecientos, lo que coincide con nuestro manuscrito, que es del siglo XVII.

23) *Roma. Biblioteca Nazionale Centrale di Roma. Signatura: Fondo Gesuitico, Ges. 1118, f. 72*. Del siglo XVIII avanzado. Se trata de un cancionero jesuítico portugués, como se le llama en el *Catalogo dei manoscritti del Fondo gesuitico* de la biblioteca, catálogo escrito a mano, no impreso, cuyo contenido se describe de esta manera: «Componimenti poetici di soggetto religioso, la maggior parte in Portoghese alcuni in latino». Esto explica que el título del Soneto esté en portugués: «Feita / por S. Fr.co Xavier». Empieza así: *No me mueve S.or p.a quererte / El cielo q[ue] me tienes prometido*. Tiene algunas singularidades como el verso 4.º: *Para empeçar con esto de quererte*, y el verso 11.º terminado con *te quiziera*, en lugar de *te temiera*, con lo que acaba igual que el 14.º, con el que tiene que rimar.

24) *Roma. Biblioteca Vaticana. Signatura: Barb. lat. 3741, f. 49r, 50v, 51r*[44]. Procede del archivo y biblioteca (del Seiscientos) de la familia Barberini, a la que pertenecía el Papa Urbano VIII, que fueron incorporados a la Biblioteca Vaticana en 1902. Es un códice especial, en cuanto que tiene el soneto en español y una traducción al italiano, pero también un soneto con ecos del *No me mueve*[45]. El manuscrito, como el archivo de los Barberini, es del siglo XVII[46], una fecha antigua. El texto español (f. 50v) tiene este título: «Sonetto di S. Franc. Xauier». Sus dos primeros versos dicen: *Non* [*sic*] *me mueue Sennor para quererte / El Cielo que me tienes prometido*. Como veremos, el texto está tomado de Rho 1644, lo que concuerda con la fecha del manuscrito. Como Rojas, Rho y el manuscrito de Mesina, tiene *quererte* al final del primer cuarteto, *si no huuiera Infierno te quisiera* (en lugar de *te temiera*) en el primer terceto, y los versos 10.º y 11.º, invertidos.

El f. 51r tiene una versión al italiano, como dice el título: «Sonetto di S. Franc. Xauerio, tradotto / di Spagnolo in Italiano [resto ilegible]». Comienza así: *Non mi muoue ad amarti, o mio Signore, / Quel premio, che nel Ciel m'hai preparato*.

Por otra parte, en el f. 49r tenemos un soneto italiano que recuerda el nuestro. Tiene un enigmático título: «P. R.»[47]. Los dos primeros versos dicen: *T'amo Signor io t'amo, amar constretto / Non perque'l Ciel ne speri, o tema inferno*. Este comienzo recuerda claramente la primera estrofa del *No me mueve* en versión condensada. Pero el resto del texto no sigue el Soneto español. Sin embargo, tiene otro rasgo típico de él, y es la Pasión de Cristo

[44] JONES 1978a, t. 1, p. 188

[45] Quizás por eso Jones (ibidem) solo menciona el otro soneto italiano.

[46] Ibidem.

[47] La *R* está muy revuelta, casi como una *Q*.

como motivo del amor desinteresado del creyente. No es una poesía de puro amor a Dios, sino de puro amor a Cristo y por los dolores de su Pasión. Esto sugiere que su autor conocía el *No me mueve* y adoptó sus sentimientos, pero para expresarlos a su manera.

25) *Roma. Biblioteca Vaticana. Signatura: Borg. lat. 520, f. 1r*. Pertenece a la rica colección del cardenal Stefano Borgia (1731-1804)[48], incorporada también en 1902 a la Biblioteca Vaticana. Códice sin portada. En el f. 1r tiene nuestro soneto en español: *No me mueve, mi Dios* [*Señor* superpuesto]*, para querer Te / el Cielo que me tienes Prometido*. Sin embargo, el título está en francés: «Sonet composé Par S. François Xauier / Sur la Passion du Sauveur», lo que se explica porque el dueño de este códice había sido el francés (jesuita y misionero en China) Jean François Foucquet (1665-1741), y es de su letra[49]. Tiene diversas variantes, algunas ya conocidas, como *quererte* en el verso 4.º, y *mi Dios* por *tu amor* en el 9.º.

26) *Toulouse. Bibliothèque Municipale de Toulouse. Signatura: Ms. 929, f. 108r (en español), f. 108v (en francés)*. El autor del manuscrito es Michel-Jean-Joseph Jaume (1731-1808), abogado y profesor de la Universidad de Perpignan, y el texto es de 1794[50]. Contiene primero la versión latina del Soneto *O Deus! ego amo te* (f. 107v-108r) bajo el título «Affectus animae amantis / sancti Francisci-Xaverii», con lo que nos da el autor del Soneto, pues Jaume cree que el *No me mueve, mi Dios, para quererte* es una traducción del himno latino, cuando es al revés. Pues a continuación nos lo encontramos (f. 108r) bajo este título: «Traduction en castillan. / Soneto / que composo [*sic*] El apóstol de las indias / San Francisco-Xavier, a christo crucificado». Comienzo: *No me mueve, Señor, para quererte, / El cielo, que me tienes prometido*. Jaume no lo ha tomado de un texto moderno, de su época, del siglo XIX, sino de un libro antiguo, puesto que sigue una ortografía aurisecular. Hay que notar que en lugar de *escarnecido* escribe *descarnecido*, forma que no he encontrado en los textos españoles y que indica que, como francés, Jaume ha interpretado mal esta palabra, como le ocurrió a Firmin Didot en 1834, que tradujo *escarnecido* por décharné 'descarnado'[51]. Es el

[48] Sobre su colección de manuscritos, véase HENKEL 1969.

[49] Es una miscelánea de escritos teológicos, todos autógrafos. Está en un conjunto de manuscritos suyos dentro del Fondo *Borg. lat*. Véase HENKEL 1969, p. 561. Henkel y BERNARD-MAITRE 1971, col. 1259, dicen que Foucquet (también escrito Fouquet) salió de la Compañía de Jesús antes de ser consagrado obispo. Pero los documentos parecen ir en contra según WITEK 1982 y WITEK 2001, p. 1493: «Documentos del archivo vaticano muestran que F[oucquet] era canónicamente jesuita cuando Benedicto XIII lo consagró obispo en la basílica de San Pedro».

[50] SERRA-BALDÓ 1945, p. 133-134. El año lo dice el mismo autor. Véase en una nota posterior.

[51] VERD 2013, p. 206.

mismo error en el que incurrió el jesuita János Nádasi (1657) al traducir *escarnecido* por *excarnificatum*[52].

A continuación viene por fin la traducción francesa (f. 108v) que es del mismo Jaume, según confesión propia[53]. Se titula: «Traduction en francais [*sic*] / Sonet, / que composa l'apotre de indes, S^t François-Xavier en l'honneur de Jesus-christ crucifié». Sus dos primeros versos dicen: *Pour vous aimer, grand Dieu, je ne suis pas touché / du ciel que vous m'avés promis en récompense*[54]. Al final del Soneto añade devotamente: «Pour la plus grande gloire de Dieu / ainsi soit-il». Serra-Baldó indica que la traducción está hecha en alejandrinos clásicos y realiza un breve análisis de ella, insistiendo en la dificultad de pasar los efectos estilísticos del español al francés.

Hagamos un balance final sobre la autoría que aparece en los manuscritos. Limitando el recuento a los que se han conseguido, y dejando al margen otros localizados pero que no se han logrado todavía en fotocopia, hemos visto que 26 manuscritos dan la autoría a San Francisco Javier, mientras que 19 son anónimos, tres se atribuyen a San Ignacio de Loyola, dos a Fermín de Sarasa[55] y uno, de Florencia, a un desconocido Francisco Quelela, autor en el que hay que profundizar[56]. Observemos que no hay ni uno solo con el nombre de Santa Teresa de Jesús, cuya autoría se puso de moda, sin fundamento alguno documental, en el siglo XIX[57].

Si repasamos los 26 manuscritos vistos con autoría javeriana, veremos que 12 son italianos, 6 españoles, 6 portugueses contando el de Londres (que serían 7, si les añadimos el ms. *Ges. 1118* del Fondo Gesuitico de Roma), uno mexicano, y uno francés. La preponderancia de Italia tiene un peso que merece una seria reflexión.

Y con esto pasamos a la historia de la atribución a San Francisco Javier en los impresos hasta fines del siglo XVIII.

---

[52] VERD 2007, p. 17.

[53] Pues termina con estas palabras: «J'ai fait ces *goigs* de S^t François-Xavier, et la traduction en français de son sonet, en 1794» (f.108v). También en SERRA-BALDÓ 1945, p. 138, pero he copiado el texto del manuscrito, mientras que su transcripción varía ligeramente.

[54] El soneto entero, también en SERRA-BALDÓ, p. 137-138.

[55] Hay un Fermín de Sarasa y Arce, autor de poesías taurinas de tono festivo y en arte menor, fechadas entre 1653 y 1674. Por el estilo, y sobre todo por las fechas, hay que descartarlo sin dudar.

[56] Está en la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Fondo Palatini, Codice Palatini 1107, vol. XI, p. 153 (con el Soneto), índice sin paginar (con el autor): «Sonetto spagnolo di D. Fran.^co Quelela»; no, «Franco Quelela» (pues entonces la última sílaba no tenía que estar volada), como transcriben FALCONIERI 1982, p. 498 (aunque después habla de él como de Francisco Quelela), y CACHO 2001, t. 1, p. 193.

[57] VERD 2013.

## II. LAS FUENTES IMPRESAS HASTA 1800

Veamos los libros que reproducen (o traducen) el Soneto *como de San Francisco Javier* en los siglos XVII y XVIII. Las únicas obras que menciono sin Javier son las de Rojas 1628 y Camargo 1641, ya que están en los mismos inicios del Soneto impreso y habrá que citarlas. Con vistas al recuento, me limito a las obras y no a las ediciones, que a veces fueron numerosas.

En cuanto a las traducciones, solo se tienen en cuenta, igual que con los manuscritos, las que sean anteriores a 1800 y tengan una referencia a Javier, aunque esta referencia es normal en las versiones que he encontrado en estos siglos. Han aparecido traducciones al portugués, al italiano, igual que con en los manuscritos, y una al flamenco. Parece que el Soneto era poco conocido en el resto de Europa hasta que llegó el siglo XIX, con excepción de los Países Bajos españoles[58]. Lo que se conocía en el continente, atribuyéndolo habitualmente a San Francisco Javier, era el himno *O Deus*, la versión latina más difundida del Soneto. Ya en el siglo XIX se propagará el *No me mueve, mi Dios, para quererte* fuera de Italia y Portugal y se traducirá a las principales lenguas europeas, hasta a las eslavas[59]. En este momento están localizadas un centenar de traducciones, una treintena en francés, otras tantas en italiano, una quincena en alemán.

No se incluyen a continuación los libros con solo traducciones latinas (de las cuales la más difundida es *O Deus, ego amo te*), puesto que merecen un largo estudio por sí mismas, aunque sí se mencionan si está en relación en un mismo manuscrito con un original español. (La única excepción es Nádasi 1657 por ser una traducción en prosa, aparte de su importancia). Adelanto –en cuanto a la autoría– que prácticamente todas versiones latinas se asignan al gran apóstol de Oriente. Tampoco entran las traducciones vernáculas hechas a partir del *O Deus*, que existen en estos siglos, con atribución javeriana, que se encontraban en cantorales y devocionarios.

1) *1628. Rojas*. La primera vez que se conoce la publicación del Soneto fue en 1628 en un libro del sacerdote madrileño Antonio de Rojas, cuya descripción más fiel[60] es la siguiente:

---

[58] En este estudio la muestra flamenca (javeriana) es la de Taisne 1663. No esta aquí, por referirse a San Ignacio de Loyola, la edición en español en los entonces Países Bajos españoles del *Epitome de la vida y muerte de San Ignacio de Loyola Patriarca y Fvndador De la Compañia de Iesvs* […] *En la Enprenta de Gaspar dv Pree. 1656*. Fue reeditado, según el pie de imprenta también en Ruremunda (hoy Roermond) en 1663. A esta obra está dedicado el estudio de VERD 2008b.

[59] BABLER 1966 reproduce y comenta ocho versiones al checo en 60 años (1883-1943), que naturalmente han seguido. Las versiones checas del siglo XIX se exponen en VERD 2013, p. 216-217.

[60] La tomo de RESTREPO 1933, p. 181, que es el único que hace una descripción profesional. Es igual, salvo diferencias pequeñísimas, a la de RESTREPO 1919a, p. 130. Dice: «la siguiente portada que copio tal cual la he visto *por mis ojos* en la Biblioteca de San Isidro de esta Corte» (cursiva añadida). Véanse los comentarios a estos dos artículos en las *Referencias bibliográficas* de este estudio.

*LIBRO | INTITVLADO | VIDA DEL ESPIRITV | Para saber tener oracion y v | nion con Dios. Sacado de la ex | periencia de lo Santos que en | la contemplacion echaron mas | hondas rayces. Sea para ma | yor gloria de Dios, y | prouecho de las almas. | COMPVESTO POR | el Doctor D. Antonio de Rojas | Presbytero y natural de Madrid. | En Madrid en la Emprenta Real. | Año M. DC. XXVIII.*

Pues esta primera edición, considerada como rarísima cuando se descubrió en 1914 en la Biblioteca de San Isidro de Madrid (antiguo Colegio Imperial de la Compañía de Jesús), ha desaparecido. Pero tenemos muchos datos de ella por el interés que suscitó entonces en los investigadores. Además tuvo dos reediciones bajo el título reducido de *Vida del espíritu*, en Madrid 1629 y 1630, las dos con el Soneto, igual que la de Lisboa, en español, de 1645, ediciones que se conservan. No es el momento de profundizar en esta obra, fuera de indicar el importante dato de que no se considera a Rojas como el autor del Soneto, sino solo como un recopilador, pues este se encuentra dentro de una recopilación de poesías religiosas que corroboraban la doctrina de Rojas, algunas de autores conocidos, como San Juan de la Cruz. Es un texto que, o por inmadurez o error, repite como rima la palabra *quererte* al final del primer cuarteto, igual que el verso 1.º. Por otra parte, hemos visto que varios manuscritos también lo repetían. Además tiene *Señor* en el primer verso, lo que era corriente en los manuscritos antiguos que hemos visto en la primera parte, en lugar del *mi Dios* que se lee habitualmente.

2) *1640, Mazzocchi*. La segunda vez que se sabe que se publicó el Soneto fue en 1640, en Italia y ya con atribución a San Francisco Javier. Era una obra totalmente desconocida entre los especialistas del Soneto hasta que la descubrió en 1991 Daniel Devoto (1916-2001)[61], que, además de crítico de la literatura española, era musicólogo. Pues su autor es un músico italiano, y sacerdote, Domenico Mazzocchi (1592-1665), y publica el Soneto en su obra *Musiche sacre e morali. A una, due, e tre voci. Di Domenico Mazzocchi. In Roma Nella Stamperia di Lodouico Grignani. MDCXL*[62]. No es un simple libro de devoción, sino una obra de categoría, primero por la calidad y el tipo de su edición, una obra de música, segundo por su autor, un músico importante[63], y tercero por ser el primero en atribuir el Soneto a San Francisco Javier, además no siendo jesuita. También es notable que esta sea la única poesía no italiana de este repertorio.

[61] DEVOTO 1991, p. 277; DEVOTO 1994, p. 77, 111.

[62] De esta obra se ha hecho una edición facsímil, en Firenze, S.P.E.S. [Studio per Edizioni Scelte], 1988, en la colección *Archivum Musicum. La Cantata barocca, 26*, con una introducción de Piero Mioli, facsímil que está en la Biblioteca de esta Facultad de Teología S.J. de Granada.

[63] Aparte de las grandes enciclopedias de la música, consúltese la monografía que le dedicó WITZENMANN 1970.

Además probablemente la fecha de 1640 hay que adelantarla, pues Domenico Mazzocchi tuvo que escribir esta cantata antes de su publicación, bastante antes posiblemente[64]. En las págs. 9-11 se reproduce el Soneto musicalizado (en cuatro partes, según las estrofas). El texto está en español, igual que el título, que dice: «Sonetto. Amar a DIOS por DIOS» (p. 9). Y el autor se nos revela en el índice: «No me mueue. Sonetto. par. 4. Di San Francesco Xauiero [sic]». Llama la atención que el texto del Soneto es muy correcto y moderno, al contrario que el de Rojas y el de los de los autores que siguen, que tienen muchas anomalías.

3) *1641, Camargo*. La tercera edición conocida del Soneto no tiene atribución de autor[65]. Es de 1641 y del agustino Hernando de Camargo [y Salgado], O.S.A. (1572-1652), *Escala de la Penitencia para el cielo, Deducida de los siete Psalmos Penitenciales, pia y deuotamente parafraseados, sin salir del espiritu y sentido dellos*. […] *Por el P. F. Hernando de Camargo, Predicador de la* [Orden] *de San Agustin. En Madrid, por Iuan Sanchez, 1641*. Se trata de una obra rarísima, de modo que parece que el ejemplar de la Biblioteca Apostólica Vaticana es el único en el mundo[66]. El Soneto tiene por título «Acto de amor y temor de Dios, a Christo en la Cruz». Tiene varias irregularidades, como *Ni me mueue el infierno merecido* (en lugar de *tan temido*) en el verso 2.º. Es muy singular que diga *Iesus* por *Señor/mi Dios* en el 5.º verso. Dice *cuerpo* por *pecho* en el verso 7.º, *Mueuesme (ò Sumo Bien) de tal manera* en el 9.º, etc. Es muy parecido al *Pliego poético* de 1718.

4) *1644, Rho*. La cuarta impresión del Soneto, de 1644, vuelve a la atribución javeriana, aunque podría adelantarse la fecha de esta atribución, como vamos a ver. Se trata de otra obra sumamente rara[67], solo localizada por el momento en la Universidad de Génova, de Giovanni Rho, S.J. (1590-1662): *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*. Esta obra tiene el Soneto en español y la primera traducción al italiano.

Las peculiaridades del texto español han aparecido en la primera parte de este estudio sobre los manuscritos, porque varios dependen de Rho en todo

[64] Piero Mioli, en la introducción de la edición facsímil, fundándose en la dedicatoria, concluye que estas composiciones musicales «erano state composte *non poco tempo* prima della stampa» (la cursiva está añadida).

[65] JONES 1978b propone que Camargo es el autor del Soneto. Pero está claro que tiene al menos dos precedentes.

[66] Con la signatura «Stamp. Barberini V. VIII. 160». Descubrió este ejemplar JONES 1978a, t. 2, p. 84 (con un error en la signatura: V. VII. 160) y lo estudió en 1978b, donde dice que probablemente se trata de un ejemplar único en el mundo y que no está citado en ninguna bibliografía. Después dio cuenta detallada de él SIMÓN DÍAZ 1980, p. 180-181.

[67] Como algunos bibliógrafos no la habían visto, la citaban mal: Milán 1643, por Roma 1644. Respecto a las otras Centurias (son al menos ocho y esta es la *Centuria Prima dell'amore*), no todas se han localizan hasta ahora.

o en parte, como el de Mesina (*F.V. 55*), el del Vaticano (*Barb. lat. 3741*), el del Archivum Romanum Societatis Iesu (*Epp. NN. 72*). Dada su importancia histórica, recordemos algunas de sus singularidades. El verso 4.º termina con *quererte* (en lugar de *ofenderte*), repitiendo el final del primer verso con el que rima, en lo que coincide con Rojas. Pero no coincide con él en el resto, sobre todo en el primer terceto, que, además de anómalo, invierte los versos 10.º y 11.º: *Mueueme al fin mi Dios* [en lugar de *tu amor*]*, de tal manera,* / *Que sino vbiera infierno, te quisiera* [en lugar de *te temiera*] / *Y sino vbiera Cielo, yo te amara*. La inversión desbarata las rimas de los tercetos. Es un texto muy defectuoso, lo que tuvo transcendencia negativa, porque otros lo copiaron. Además de los manuscritos dichos; también, algunos impresos, como el de Adelaide de Saboya (en sus dos primeras ediciones, de 1656 y 1659) y el de Taisne (1663). Además hay que señalar el *excarnecido* (descarnado) del verso 6.º (en lugar de *escarnecido*), aunque esta grafía no aparece nunca en los textos españoles. Es un error propio de extranjeros como el italiano Rho, los franceses Jaume (manuscrito de Toulouse, ya visto, de 1794), Firmin Didot en 1834[68] y el húngaro Nádasi en 1657, que veremos. De todos modos, la edición de Rho fue importante, porque difundió el Soneto tempranamente en español bajo la atribución a Javier, como se dice en el título (en italiano): «Sonetto / De S. Francesco / Xauier»; y porque lo tradujo al italiano.

Pues fue el primero en ofrecer una traducción del Soneto al italiano (título: «Il medesimo in / Italiano»), que muchos copiarán. Tiene este comienzo: *Ne ad amarti Signor, moue il mio core* / *Quel Cielo in premio à chi ben t'ama, offerto*. Rho dice que la traducción italiana la realizó el «padre S. P.». Ya vimos que el manuscrito de la Biblioteca Regionale Universitaria de Mesina desvela su nombre: es el cardenal jesuita Sforza Pallavicino (1607-1667). Ahora bien, el 2.º verso dice en el manuscrito de Mesina: *quel ciel, che'n premio, a chi ti ama, è offerto*. Tiene tres sinalefas y la última es muy difícil: *am**a, è o**fferto*, pues afecta a tres palabras, lo que induce a pronunciar un dodecasílabo[69]. Mientras que en Rho 1644 (y en la Biblioteca Moreniana de Florencia, que hemos visto) se ha suprimido el verbo de en medio, lo que suaviza el verso. De lo cual se deduce que el texto que subyace al manuscrito de Mesina es anterior a 1644. Y, por tanto, adelanta su atribución javeriana.

[68] En sus *Poésies* (Paris 1834), p. 247: *Pour t'aimer, ô mon Dieu, me faut-il l'esperance / du ciel que m'a promis ton immense bonté?* Traducción reproducida varias veces por diversos autores. VERD 2013, p. 206, sobre ello y la crítica de Louis de Veyrières sobre su equivocada traducción de *escarnecido* por *décharné* 'descarnado'.

[69] El conocido endecasílabo de Eduardo Benot (1822-1907) «*Y el mòvil ac*úeo a Eu*ropa se encamina*» tiene una sinalefa de 6 vocales. Véase en su manual *Prosodia castellana i versificación*, 3 vols. (Madrid, ca. 1892); en t. 1, p. 17 y 283. ¿Es pronunciable en una sola sílaba métrica? Lo espontáneo es leerlo como un dodecasílabo.

5) *1648, 1665, Caramuel*. El quinto texto del *No me mueve, mi Dios, para quererte* tuvo mucha repercusión por la categoría de su difusor, el eminente escritor cisterciense Juan Caramuel Lobkowitz (1606-1682)[70], madrileño de nacimiento, que vivió de adulto por toda Europa, fue obispo de Campagna-Satriano de 1657 a 1673, año en que pasó de obispo a Vigevano, también en Italia, hasta su muerte. Aunque los estudiosos del Soneto lo citan por estar el *No me mueve* en la edición de 1665 de sus *Conceptus evangelici* (Apud Sanctum Angelum della Fratta), esta obra se había publicado antes en Praga en 1648, según el colofón, edición muy poco conocida hasta ahora. El título de la portada de 1648, tan largo como extraño, dice así en extracto: *Caramuelis Encyclopaedia Concionatoria, Orthographiam, Grammaticam, Rhetoricam, Arithmeticam, Geometriam, Logarithmicam, Artem militarem, & Musicam* [...] *Theologiam, & caeteras Artes & Scientias Conceptibus varijs dilucidans, & Ecclesiasticis Fastis approprians* (Pragae, Typis Academicis & Schyparzianis, Anno M. DC. LII.). Pero el colofón dice: «Pragae, Ex Typographia Caesareo-Academica. Anno Domini, M. DC. XLVIII., Pacis I.». No coinciden ni el año ni la imprenta en la portada y el colofón, lo que es fácil de comprobar, pues está digitalizado en Internet. Por otra parte, he visto ejemplares distintos de esta obra, con diferente dedicatario y con otros libros del autor añadidos al final, práctica frecuente en Caramuel. Por eso se puede pensar que en 1648 se hubiera publicado suelto con otra portada acorde con el colofón, y con el título que aparece en la segunda edición de 1665, *Conceptus evangelici*, que es también el que aparece en la cabecera de todas las páginas de esta edición de 1648. Pero tal presunta edición no ha aparecido hasta el presente.

El Soneto está en el párrafo § 611, p. 248. Antes Caramuel nos indica su autor, el gran apóstol de Oriente:

> «subjungo, me olim hoc Epigramma (*Soneto* hispanicè) ex libello manuscripto, quem mihi Vir quidam nobilis & Religiosus communicavit, conscripsisse; & non sine solamine legisse hunc Titulum, *Soneto, que compuso S. Francisco Xabier a un CHRISTO crucificado, de quien era muy deuoto*».

Como dice que lo vio en un manuscrito, no puede tratarse de la obra de Rho. También las variantes de Caramuel difieren de las de sus predecesores. Por ejemplo, *temerte* (en vez de *ofenderte*) como final del 4.º verso y *El cielo que me tienes prevenido* (en lugar de *prometido*) en el segundo. De lo que se deduce que el Soneto estaba entonces más difundido y menos regulado de como aparece en los impresos.

[70] Sobre él, VELARDE LOMBRAÑA 1989, CESTARO 1992.

Caramuel añade una traducción propia en latín, de mejor latinidad que las versiones que fueron apareciendo después. Empieza tipográficamente con este verso: *Omnipotens Princeps, satis est, vim sentio flammae / Immensae* […], que se refiere a las llamas de amor de Dios que salían del pecho de Javier y que se suelen representar en su iconografía[71]. Los seis primeros versos, pues, son una introducción a la estricta traduccción del Soneto, que empieza realmente en el verso 7.º: *Non feror, ut redamem Empyrei spe: tristis Averni / Horrore aeterno non feror, ut timeam*. Este verso inicia un grupo de catorce versos y el *Non feror* (repetido) equivale al *No me mueve*, que inicia y vertebra, con su repetición, el Soneto.

La edición de los *Conceptus evangelici* de 1665 no tiene pie de imprenta en la portada[72], pero dice en el colofón: «Apud Sanctum Angelum della Fratta, Ex Typographia Episcopali Satrianensi, M. DC. LXV.». Los textos que nos interesan coinciden esencialmente con los de 1648. El texto hispano cambia algunas grafías. Lo que más se nota es que la versión latina ahora está escrita de corrido sin distinguir claramente los seis versos de introducción de la traducción propiamente dicha del Soneto.

Dije que esta edición de Caramuel tuvo mucho influjo por la importancia de quien difundía el *No me mueve* como de San Francisco Javier. Muchos recurrirán a su autoridad, como ya hemos visto (en la primera parte de este estudio) en el manuscrito de la Real Academia Española y como veremos en los impresos.

6) *1648/1650, Alberti*. Giovanni Andrea Alberti, S.J. (1610-1657)[73] publicó en 1650 *Enneade panegirica Detta a S. Francesco Saverio Dal Padre Gio. Andrea Alberti Della Compagnia di Giesù. In Bologna, per Carlo Zenero. 1650*. Pero las licencias son de dos años antes, del 10 de octubre de 1648, otorgadas por el P. General Vincenzo Carafa. El P. Alberti se distinguió en publicar panegíricos, y, como dice el título, aquí recoge nueve en honor de San Francisco Javier. Aunque no reproduce el Soneto, en el tercer panegírico pone en labios del santo sus ideas y palabras en un fervorosísimo coloquio con Cristo (p. 100-101). Si la fecha de 1648 ya es antigua, el año de predicación de cada panegírico seguramente es anterior, lo que adelanta la atribución javeriana.

---

[71] Los detalles y las fuentes, en VERD 2008a, p. 503.

[72] A no ser que fuera la dedicatoria (y no la portada que pedí) lo que me mandó su diócesis de Vigevano: *Conceptvs evangelici, piae memoriae Venerabilis Servi Dei Petri Georgii Odescalchi Episcopi Viglevanensis, &c., Pontificum securissimi Speculi. A Ioanne Caramuele In eadem Sede Dei miseratione Successore Obseruantiae devotae gratiâ consecrati*. Sin pie de imprenta. Curiosamente a todas las ediciones que he localizado de esta obra, en España y el extranjero, les falta la portada.

[73] Sobre él, PIRRI 1960. Alberti nació en Niza en 1610, aunque Sommervogel no sabía el año exacto de nacimiento. Murió de peste en Génova en el «annus funestissimus» de 1657, dice el historiador de la casa profesa de Génova. El Condado de Niza estuvo ligado a Italia hasta su invasión y anexión a Francia a finales del siglo XIX.

7) *1656, 1659, 1670, Adelaide de Saboya, Princesa Electora de Baviera (1636-1676)*. La devotísima princesa[74] tenía veinte años cuando publicó esta obra. Cuando, con quince años, pasó de su Turín natal a Munich, para encontrarse con su marido, llevaba en su séquito al jesuita Giovanni Luigi Montonaro (1606-1667), su confesor durante nueve años[75], lo que quizás explique que incluyera el Soneto bajo el nombre de San Francisco Javier en su obra *Orationi divote raccolte da diversi libri spiritvali. Dalla Serenissima Eletrice Adelaide Duchessa dell'vna è l'altra Bauiera Principessa Reale di Sauoia. Stampate per suo ordine in Monaco* [Munich]. *L'Anno M. DC. LVI*. El Soneto está en las p. 515-516. Título: «Sonetto del S. Francesco Xaver» (sic, «Xaverio» en la segunda edición). El texto es idéntico al de Rho. Así como el de la segunda edición, de Monaco-Munich 1659, que tiene una adición importante: detrás del Soneto se añade su versión latina *O Deus! ego amo te*, también bajo el nombre de Javier, lo que se repetirá en 1670. En la tercera edición, de Monaco-Munich 1670, cambia el texto del Soneto, que es casi el mismo que el que tiene el ms. *Ges. 213, f. 65v*, de la Biblioteca Nacional de Roma, ya visto, por ejemplo con el siguiente y anómalo verso 7.º: *Y lo que por mi bien has padecido*. También cambia el título: «Sonetto fatto de S. Francesco Xaverio al Crocifisso».

8) *1657, 1753, Nádasi*. El jesuita húngaro János Nádasi (1614-1679)[76] al publicar en 1657 sus *Pretiosae occvpationes morientivm in Societate Iesv. Avtore Ioanne Nadasi eivsd. Soc. Iesv. Romae, Typis Iacobi Antonij de Lazaris Varesij, Anno MDCLVII*, traduce el Soneto al latín, y añade al margen de la p. 312: «Est S. Francisci Xauerii ex hymno Hispanico ferè ad verbum: vel, vt aliii aiunt, S. P. Ignatii», es decir, «Es de un himno español de San Francisco Javier, casi a la letra; o, como otros dicen, del Santo Padre Ignacio»[77]. Lo mismo se afirma en la reedición de esta obra en Tyrnaviae 1753. Es un precioso testimonio de que ya entonces existía la atribución a San Ignacio, pero se ve que se inclina por Javier, como confirmará en su *Hebdomada SS. Ignatii & Xaverii* (Coloniae 1668)[78], en que suprimirá la mención al santo fundador. La traducción no está versificada, sino en prosa a la letra, pero algunos la reproducen dividida en esticos, con lo que parece versificada. Traduce *escarnecido* por *excarnificatum*, como he dicho en Rho 1644.

---

[74] Sobre ella, QUAZZA 1960. No he tenido acceso a ROSWITHA VON BARY, *Henriette Adelaide von Savoyen, Kurfürstin von Bayern* (München, Süddeutscher Verlag, 1980; reimpr. Regensburg, Pustet, 2004). No confundir a esta [Enrichetta] Adelaide de Savoia con Maria Adelaide de Savoia (1685-1712), madre de Luis XV de Francia.

[75] Véase SOMMERVOGEL, t. 5, col. 1235, bajo el nombre «Montanara».

[76] Una monografía sobre él y el Soneto, la de VERD 2007.

[77] Ib., p. 17.

[78] Ib., p. 22.

9) *1662, 1682. Bardi*. Girolamo Bardi (1603-d.1667), muy devoto de San Francisco Javier, publicó dos libros sobre el santo. En uno de ellos, *Il Pellegrino moribondo overo Diuotione da pratticarsi per ottenere vna Santa Morte con l'intercessione di S. Francesco Saverio Apostolo dell'Indie. Tributo d'affetto vmilmente offerto. Dal Dottor Girolamo Bardi. In Roma, presso il Varese. 1662*, se encuentra una traducción en prosa del Soneto (p. 115-116), atribuyéndoselo al apóstol de Oriente en las palabras introductorias: «E verso il Crocifisso lasciò quest'altra [oración] S. Sauerio in lingua Spagnuola».

Esta obra se tradujo al español en Valencia en 1682: *El peregrino moribundo, o devocion practicable, para alcançar vna santa muerte, por la intercession de San Francisco Xavier* […] *Por el Doct. D. Geronimo Bardi* […] *Impresso en Valencia en la Imprenta de la Viuda de Benito Macè, por Iaime de Bordaçar. Año 1682*. Naturalmente la traducción del Soneto es reemplazada en España por el Soneto mismo (p. 97-98). Lo vuelve a publicar en las p. 307-308, bajo el amparo de Caramuel: «SONETO, Que compuso San Francisco Xavier de la Compañia de IESVS como refiere el Ilustrissimo Obispo Caramuel, en sus Cõceptos Evãgelicos num. 611. à vn Christo Cruzificado, de quien era muy devoto». Y a continuación, en p. 308-313, añade una «glossa» en 14 octavas reales, de las que cada una termina con un verso del Soneto. Esta glosa, que empieza con las palabras *En tus penas el orbe, sentimiento*, existe también en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de México (Fondo Reservado, ms. 300), aunque como anónima. Las dos glosas se ha publicado recientemente[79].

10) *1663, Taisne*. Después de la traducción al italiano de Sforza Pallavicino, la segunda versión impresa en verso se escribió en flamenco[80]. Se debe al jesuita Philippus Franciscus Taisne, nacido en Bruselas en 1627 y fallecido en Brujas en 1691. Doy solo una parte de su largo título: *Het leven, apostolycke deughden, ghedueríghe mirakelen, ende glorie vanden H. Franciscvs Xaverivs vande Societeyt Jesu, grooten Apostel van Indien ende Iaponien* […] *Door P. Philippvs Franciscvs Taisne, Priester der Societeyt Jesv. 't Antwerpen, By Michiel Cnobbaert, in S. Peeter. 1663*; y su traducción completa en una nota[81]. En la p. 890 ofrece el autor su traducción al flamenco con este íncipit: *Noch Hemel grooten Godt, die ghy my stelt voor oogen / En*

[79] VERD 2014a.

[80] Sobre el P. Taisne y el Soneto véase VERD 2006, p. 50-55.

[81] *La vida, las virtudes apostólicas, los continuos milagros y la gloria de S. Francisco Javier, de la Compañía de Jesús, gran apóstol de la India y del Japón, muy milagroso en su vida y después de su muerte. A saber, por la resurrección de cincuenta y dos muertos. Primero fue una corta recopilación de muchos escritores, y ahora en esta segunda edición ha sido muy ampliado. Por el P. Philippus Franciscus Taisne, Sacerdote de la Compañía de Jesús. En Amberes, en casa de Michiel Cnobbaert, en S. Pedro. 1663*. La primera edición de esta obra, de 1660, más breve y con otro título, carecía del Soneto (VERD 2006, p. 51, nota 8).

*kan myn vlammich hert tot uwe liefde poogen*. Es una traducción amplificada en cuatro cuartetos[82]. Pero lo importante en este estudio es que se atribuye a San Francisco Javier. Doy el comienzo del título, traducido a nuestra lengua: «Ejercicio de puro amor a Dios, hecho hombre y crucificado por nosotros, escrito en versos españoles por San Francisco Javier»[83]. A continuación viene el Soneto en español en verso, aunque escrito seguido como si fuera prosa[84]. El texto hispánico es el de Rho con sus imperfecciones.

11) *1666, Xirotta*. El año 1666 es el terminus *ante quem*, el de la muerte del marqués Rutilio Xirotta[85] (o Scirotta), que nació en Palermo en 1622, donde falleció en 1666. En 1641 fue honrado con el título de Príncipe de Montevago por Felipe IV de España, y fue admitido en la Orden de Alcántara. Escribió poesía en «etrusco» (toscano, italiano) y en antiguo siciliano[86]. En un códice manuscrito del siglo XVII de la la Biblioteca Comunale di Palermo (signatura: *2Qq C 18*), que es una *Raccolta di poesie latine italiane e siciliane edite ed inedite di vari autori la più parte siciliani*, hay una hoja impresa sin paginación propia, intercalada en el conjunto (f. 17v-18r). En esa doble página se puede leer a la izquierda el «Soneto / al Santissimo Crvcifixo / de San Francisco Xaverio», y a la derecha, una «Versione / del Signor / D. Rvtilio Xirotta / Principe di Montevago». En el original español se puede notar en el verso 9.º la variante, frecuente, *Mueuesme al fin, mi Dios* [por *tu amor*], *de tal manera*. La traducción de Xirotta empieza así: *Non mi spinge al tuo amor, mio Redentore / La promessa del Ciel fatta, a' tuoi Amanti*, con una larga sinalefa en las dos últimas palabras del segundo verso. Aunque encuadernada en el códice, se trata de una hoja suelta impresa, no manuscrita. Pero no era una hoja volandera, pues, como al pie de cada página hay una sílaba de *reclamo* a la página siguiente[87], parece tomada de un libro, posiblemente una antología religiosa de las muchas que circulaban en el siglo XVII. También contiene, en el f. 16r, una copia manuscrita del Soneto en español, que reproduce la del impreso, como vimos en la primera sección de este estudio (sobre los manuscritos).

12) *1680, Tornamira*. Se trata de la siguiente obra del P. Silvio Tornamira (1615-1681), *La Compagnia di Giesv da Dio illvstrata Con singulari gratie concedute a' suoi Figliuoli per la diuotione alla passione del Redentore* [...]

[82] En VERD 2006, p. 54-55, se encuentra la versión flamenca completa y su traducción española.

[83] Ib., p. 53, el título original con su traducción completa.

[84] Ib., p. 52-53.

[85] Sobre él, MONGITORE 1708, t. 2, p. 205; MIRA 1873, t. 2, p. 477.

[86] MONGITORE, ib.: «Poesi Etruscâ, ac Siculâ», o sea toscana (o italiana) y siciliana.

[87] Según la definición de «reclamo» en tipografía: «Palabra o sílaba que solía ponerse en lo impreso, al fin de cada plana, y era la misma con que había de empezar la plana siguiente.»

*In Palermo, Per Prieto dell'Isola. 1680*. No hay que confundirla con otras obras del mismo autor con el mismo título pero con diverso subtítulo. La nuestra es la dedicada a la *passione del Redentore*. Contiene el Soneto y su traducción en las p. 25-26. El soneto en español no tiene variantes fuera de las comunes, pero la traducción italiana es la misma de Xirotta, que acabamos de ver, aunque no se indica su autor. El Soneto se da como de San Francisco Javier en unas páginas que tratan sobre su amor a la Pasión de Cristo.

13) *1681, Barry*. La obra *Filosofía del verdadero christiano, Intitulada, Piensalo bien. Contiene vn modo facil, breue, y seguro para saluarse*. […]. *En Madrid. Por Bernardo de Villa-Diego. Año de 1681*, se publicaba en francés sin nombre de autor, pero este era el P. Paul de Barry, S.J. (1587-1661)[88]. Se trata de un opúsculo muy reeditado y traducido, titulado *Pensez-y-bien*, impreso por primera vez en 1645. La inclusión del Soneto es naturalmente obra de un español, al parecer el P. Sebastián Izquierdo, Asistente de España y las Indias de la Compañía de Jesús[89]. En las ediciones de esta obra se solía añadir al final alguna poesía religiosa, que podía ser o no el Soneto. Pero este sí se encuentra en la edición descrita de 1681, en las p. 204-205, tras esta introducción: «Soneto, qve compvso el Apostol de la India, San Francisco Xauier, à Christo Crucificado, de quien era muy deuoto. Refierelo el Señor Obispo Caramuel en sus Conceptos Euangelicos, num. 611». Tenemos pues dos datos de interés: que se atribuye al apóstol de la India y que se aduce para ello a Caramuel. Pero del ilustre obispo y cisterciense se toma solo su autoridad, no el texto del Soneto, que es el canónico sin las singularidades de Caramuel. Además Paul de Barry tiene una peculiaridad que le identifica en los que lo copian (Witte 1734, Bouhours, Frères de Tournes 1758): que el verso 3.º empieza con *No* (en lugar de *Ni*) *me mueve el infierno tan temido*. De él lo tomó la edición javeriana de Witte 1734, que veremos, y Bouhours en todas las ediciones que conozco; aunque no se encuentra en el Caramuel en el que se amparan.

14) *1686, 1687, Ortiz*. Es el segundo español, tras Caramuel, en atribuir el Soneto a San Francisco Javier. El sevillano Lorenzo Ortiz, S.J., (1632-1698) no fue sacerdote y era profesor de caligrafía, pero escribió una docena de obras. Entre ellas publicó en Lyon *Ver, oir, oler, gustar, tocar; Empresas, que enseñan, y persuaden su buen Uso, en lo Político, y en lo Moral; que ofrece el Hermano Lorenço Ortiz, de la Compañia de Jesus* […] *En Leon de Francia,* […] *Año de M. DC. LXXXVI*. En las p. 280-281 atribuye el Soneto a San Francisco Javier, y lo reproduce en la p. 281, remitiendo al «numero 116. de los conceptos Evangelicos del ilustrimo [*sic*] Señor Obispo Caramuel». Pero el texto del Soneto difiere del de Caramuel. Y el verso 9.º es casi igual

[88] Véase SOMMERVOGEL, t. 1, col. 954; t. 9, col. 1073.

[89] URIARTE 1904, t. 1, p. 299-300; véase también t. 2, p. 69-70.

al de Camargo 1641: *Muevenme, ò sumo bien, de tal manera* (en lugar de *Muéveme en fin tu amor de tal manera*). Así como otros ya vistos del mismo autor.

En 1687 (*En Leon de Francia,* […] *Año de M. DC. LXXXVII*) se hizo una nueva «emisión», que no edición, de esta obra, por lo que es idéntica, cambiando solo la larguísima dedicatoria de la portada y el año. El Soneto está en la p. 281, y es idéntico al de 1686, incluida la errata del encabezamiento, pues aprovechaba la tirada de ese año.

15) *1690, Fernandes*. El portugués Manoel Fernandes, S.J. (1615-1693), publicó una obra de tres grandes infolios (1687, 1690, 1699) de mil páginas cada uno, sin contar los dos que quedaron inéditos. En el segundo está nuestro Soneto: *Alma instruida na dovtrina, e vida christã Pello Padre Mestre Manoel Fernandes, da Companhia de Jesu, confessor del Rei Dom Pedro nosso Senhor. Tomo segvndo, que contem a doutrina do Symbolo dos Apostolos, & Artigos da Fé, até os Mandamentos da Lei. Lisboa, Na Officina de Miguel Deslandes, Impressor de S. Magestade. Anno M. DC. LXXXX*. En la p. 799 anuncia un soneto escrito «da quelle grande Cultor de Christo crucificado, Saõ Francisco de Xavier, morrendo em summo desemparo na Ilha do Sanchâm, e só com hum Christo crucificado acompanhado, em cujos brassos, & osculo de pax morreo». El texto del soneto –en español– es el mismo del manuscrito 343, folio 65, de la Universidad de Coimbra[90]. La diferencia está en que en el manuscrito es anónimo y en esta obra se atribuye a San Francisco Javier. El primer terceto es del tipo de Rojas, con *Señor* en el primer verso y *quererte* al final del cuarto.

16) *1691, Santalla*. El jesuita ponferradino Francisco Santalla (1633-1699) publicó en 1691-1698 cuatro tomos de *Peregrinaciones del abysmo. Por el R. P. Francisco Santalla, de la Compañia de Iesvs* […] *En Valladolid: En la Imprenta de Antonio Rodriguez de Figueroa. Año 1691*. En el primer tomo, este de 1691, al final del *Abysmo II* (p. 216) publica el Soneto, precedido por estas palabras: «debe estrecharnos el Amor de Dios; à exemplo de S. Francisco Xauier, que dezia». Del texto del Soneto destaco el verso 5.º: *Mueuesme tu, mi Dios, mueueme el verte*, en lugar de *Tú me mueves, mi Dios, muéveme el verte*. La primera formulación mantiene mejor el paralelismo de los versos, mientras que la tradicional le da una fuerza mayor al arranque del segundo cuarteto.

17) *1696, 1699, 1700, etc., Martínez de la Parra*. De Europa saltamos a México, al jesuita Juan Martínez de la Parra, S.J. (1655-1701), natural de

[90] Al pie del folio 65, con el Soneto, del códice 343, se indica que se ha tomado de esta obra de Fernandes. Y se indica en [BIBLIOTECA GERAL DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA], *Catálogo de manuscritos (Códices 251 a 555)* (Coimbra 1945), p. 77 (sobre el ms. 343). Además he comprobado la identidad textual.

Puebla. Su obra *Luz de verdades católicas* tuvo una difusión excepcional y, por tanto, potenció igualmente la autoría de San Francisco Javier. Tuvo cuarenta y cinco ediciones, y solo en esta Facultad de Teología S.J. de Granada se cuentan dieciséis del siglo XVIII. Las tres primeras son muy raras: de México 1691-1696, Sevilla 1699, Sevilla 1700. Esta es la portada de la primera edición, tomo tercero, de 1696: *Lvz de verdades catholicas, y explicacion de la Doctrina Christiana en que se contienen los Santos siete Sacramentos. Qve sigviendo la costumbre de la Casa Professa de la Compañia de Jesvs de Mexico todos los Jueves del año ha explicado en su Iglesia El R. P. Juan Martinez de la Parra Professo de la mesma Compañia. Tercera Parte* [...] *se imprime en Mexico Año de 1696*. En la tercera parte (que aquí es el tercer tomo), en la Plática X, sobre la contrición, viene nuestro Soneto (p. 295-296) con estas palabras introductorias: «Que bien expressa la fineza destos afectos este soneto, como sacado de aquel Espiritu de fuego de San Francisco Xavier, y que quisiera yo que todos lo tubieran muy en la memoria». El texto es el común, pues al llegar el siglo XVIII ya estaba casi normalizando.

18) *1698, Berlanga*. El jesuita madrileño Cristóbal de Berlanga (1649-1731) publicó en Valencia en 1698 *El apostol de las Indias, y nvevas gentes, San Francisco Xavier de la Compañia de Jesvs. Epitome de sus apostolicos hechos, virtudes y milagros, en esta Tercera Impression nuevamente añadido, y ilustrado con otros muchos, ê insignes milagros de los mas modernos. Por el P. Christoval de Berlanga de la Compañia de Jesvs* […] *En Valencia: En la Imprenta del Real Convento de N. S. del Remedio. Año 1698*. Esta obra era en realidad del Beato Diego Luis de Sanvitores, que la publicó en México en 1661 bajo seudónimo[91]. Como se había publicado bajo un nombre falso y porque la amplió, Berlanga la puso bajo su propio nombre. Lo que nos interesa es que en la última página, al final del índice, incluyó nuestro soneto bajo este título: «Soneto, / Que compuso San Francisco Xavier, como refiere el Ilustrissimo / Obispo Caramuel, en sus Conceptos Evangelicos num. 611. à / vn Christo Crucificado, de quien era muy devoto». Su texto no concuerda con el de Caramuel, excepto en el segundo verso con *prevenido*. Seguramente el Soneto falta en las primera edición de México 1661, por lo menos no viene en la segunda de Pamplona 1665[92]. Luego la adición del Soneto es mérito de Berlanga.

[91] URIARTE 1904, t. 3, p. 156-157, trata y describe ampliamente las dos primeras ediciones seudónimas: de México 1661 y Pamplona 1665. Menciona la autoría de Sanvitores SOMMERVOGEL, t. 1, col. 1338.

[92] Según la edición facsímil de la segunda edición que se publicó en Pamplona, Sancho el Fuerte Publicaciones, 2001: *El apostol de las Indias, y nvevas gentes, San Francisco Xavier de la Compañia de Iesvs.* […] *Por el Licenciado D. Mathias de Peralta Calderón* […] *Segunda Impression* […] *En Pamplona, por Gaspar Martinez, Impressor del Reyno de Nauarra. Año 1605.*

19) *1718, Pliego poético*. En la Hispanic Society of America hay un pliego poético a dos tintas (rojo y negro) con dos sonetos, uno en español y otro en portugués. El soneto en español es el *No me mueve*, bajo el título «A Christo Nuestro Señor Crucificado / De San Francisco Xavier / Soneto»; el soneto portugués es otro. La fecha está tomada de una anotación manuscrita del reverso, en portugués, que dice literalmente (con las formas actuales entre corchetes): *Estes dois Sonetos são impressos com huã [uma] Décima em fl. [fôlha] ao Cazamento [casamento] de Diogo de Mendoça Corte Real em 1718. A Décima he [é] Espanhola e isto parece feito em Espanha*. Hubo dos Diogo de Me[n]doça Corte-Real, padre (1658-1736), embajador en España (1694-1703), e hijo, que nació entonces en Madrid a fines del siglo XVII[93]. Las palabras «aõ casamento» parecen querer decir, según un corresponsal portugués, *[dedicados] aõ casamento*. Por la fecha del casamiento, 1718, tiene que referirse al hijo. En cuanto al lugar de impresión, ya se dice en la frase manuscrita que parece que este pliego se hizo en España[94]. En cuanto al texto del soneto es parecido al de Camargo 1641, con varias singularidades como *Ni me mueue el Infierno merecido* (en lugar de *tan temido*) en el verso 3.º, *cuerpo* por *pecho* en el verso 7.º, *Mueuesme (ò Sumo Bien) de tal manera* en el 9.º, etc.

20) *1733, Septenario*. Volvemos a México. Dos veces se publicó esta obrilla, pero solo se encuentra un ejemplar que desconocían todas las bibliografías y que dio a conocer Teixidor[95]: *Septenario de el Glorioso Patriarcha San Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañia de Jesvs. Consagrado a la tierna memoria, y reverentes cultos de los siete Dolores de la Santissima Virgen Maria Señora nuestra, concebida sin pecado original. Reimpreso en la Puebla: por la Viuda de Miguel de Ortega, en el Portal de las Flores. Año de 1733*. Pertenecía a la biblioteca de impresos poblanos de don Florencio Gavito (1882-1960), que está hoy en el Centro de Estudios en Historia de México del Grupo Carso, en cuya web este *Septenario* se puede ver digitalizado. En el reverso de la portada hay una estampa de San Ignacio, y en el f. 2r, el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, atribuido a Javier: «Soneto de San Francisco / Xavier, Apostol de las Indias». Del texto solo transcribo

[93] MACHADO 1741, que trata del hijo en t. 1, p. 677, dice que «naceo na Imperial Villa de Madrid». Sobre padre e hijo, aparte de las enciclopedias portuguesas, encontraremos algunos datos en la *Enciclopedia Espasa*, t. 15, p. 1030-1031. Del hijo no he encontrado los años de nacimiento y muerte en distintas historias, bibliografías y enciclopedias portuguesas. Fue diplomático como su padre.

[94] ¿Se casó en España, pues? Tenemos muchas lagunas biográficas sobre su persona. Pero su familia estaba ligada en parentesco con la aristocracia española. El hijo, enemigo de Pombal, intentó casar a la princesa heredera de Portugal con un infante de España.

[95] TEIXIDOR 1991, p. 137, que reproduce también el texto del *No me mueve, mi Dios, para quererte* que se encuentra en el *Septenario*.

el verso 5.º, que, es algo distinto de lo común y que Teixidor reproduce con algunas erratas: *Tu me mueves Sr. me mueve el verte*.

21) *1733, Trautson*. El austríaco Johann Joseph von Trautson (1707-1757), arzobispo de Viena (1751) y cardenal (1756), publicó en su juventud un devocionario en latín sobre San Francisco Javier, que se tradujo al español con el siguiente título: *Methodo de la novena, y decena de San Francisco Xavier. Que escribiò en latin el Ilvstrissimo Don Jvan Joseph Travtson, Conde del Sacro Romano Imperio, y Canonigo de Trento. Tradvcida en español por el Doctor D. Diego Svarez de Figveroa* […] *En Sevilla, por Pedro Joseph Diaz, Impressor, y Mercader de Libros, en Calle Colcheros*. Sin año en la portada, pero la dedicatoria, las dos aprobaciones y las dos licencias son de 1733. El original latino no ha sido localizado, pero sin duda el *No me mueve* ha sido añadido por el traductor español, en una versión de este devocionario javeriano quizás muy adicionada (381 págs.). El Soneto se titula «Jaculatoria a Christo crvcificado». Del texto señalo los dos últimos versos, en los que el penúltimo hace un novedoso cambio para formar un paralelismo con el siguiente: *Pues si lo mismo, q[ue] espero, no esperara, / Lo mismo, que te quiero, te quisiera*. A continuación viene una especie de glosa del Soneto en once cuartetos endecasílabos con rima asonante en los versos pares, bajo este título «Prosiguen los mismos afectos» y este comienzo: *No me mueve, mi Dios, la eterna gloria, / Que à el diligente, y bueno has prometido*.

22) *1734, Witte*. Pierre Witte fue un impresor de París[96], que fue el que en sus ediciones del Kempis introdujo a Santa Teresa en la autoría del Soneto[97] sin fundamento alguno y sin que hubiera precedentes. Ningún manuscrito de las poesías de Santa Teresa tiene el Soneto. Los mismos carmelitas protestaron por ello, en concreto fray Andrés de la Encarnación, como veremos en la tercera parte de este estudio. Se puede decir que esta atribución fue un invento francés, que tuvo bastante difusión en Europa, incluso en España, sobre todo en el siglo XIX. Pero nos interesa San Francisco Javier. El mismo Witte publicó el mismo año de 1734 dos ediciones del Kempis, una con la atribución del Soneto a Santa Teresa y la otra a San Francisco Javier[98], lo que muestra lo poco que le importaban las atribuciones. La edición de 1734 con la atribución javeriana dice en la portada: *Los IV. libros de la Imitacion de Christo, y menosprecio del mundo. Compuestos en Latin por el venerable Tomas de Kempis* […] *Compuestas en Françes por S. A. R.* ***la Señora*** *Duqueza de Guisa*. [...] *En Paris****. En casa de*** *Pedro Witte, Mercader de*

[96] Sobre él, RENOUARD 1995, p. 439. Witte falleció en 1742, pero parece que su imprenta fue continuada por su hija.

[97] A la atribución teresiana está dedicado VERD 2013. En p. 192-196 sobre las ediciones de Witte.

[98] VERD 2013, p. 194-195.

*Libros en la calle de Santiago,* à la Insignia del *Angel de Guardia. M. DCC. XXXIV*[99]. En las p. X-XI viene el Soneto con esta introducción: «Soneto Que compusó [*sic*] el Apostol de la India, S. Francisco Xavier, à Christo crucificado, de quien era muy devoto. Refierelo el Señor Obispo Caramuel en sus conceptos Evangelicos, Num. 611». Otra vez tenemos a Caramuel. Además de las diferencias entre ambas ediciones señaladas en la nota precedente, los dos textos del Soneto son desiguales. Por ejemplo, el verso 9.º teresiano dice *Muebesme tu, mi Dios, de tal manera*, mientras que el javeriano es el tradicional: *Mueveme en fin tu amor en tal manera*. Pues el Soneto de Witte en esta edición es idéntico al de Barry 1681. Witte publicó también en 1734 los *Pensamientos cristianos* de Dominique Bouhours, S.J., en los que repite el mismo texto del Soneto javeriano y el mismo título anterior.

23) *1734-1795, Bouhours*. El jesuita Dominique Bouhours (1628-1792) fue un escritor extraordinariamente prolífico[100]. Escribió un libro titulado *Pensées chrétiennes pour tous les jours du mois* en 1669, que fue un gran éxito, pues tuvo multitud de ediciones y fue traducido a lenguas como el árabe, el armenio, el griego, el húngaro, el polaco, el tagalo, el turco, etc.[101] Consta su traducción al español, *Pensamientos christianos para todos los dias del mes*, al menos desde 1681. Frecuentemente –parece que desde la edición de 1734 por Witte, impresor que ya conocemos–, a las ediciones en español de los *Pensamientos* se les añadió el *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Naturalmente no las he podido ver todas, pero de las once ediciones de Bouhours que he encontrado con el Soneto, ocho se lo atribuyen a San Francisco Xavier: las ediciones de París (Witte) 1734, 1748, 1751; y las de Lyon 1758, Valencia 1760, Barcelona s.a. pero antes de 1768, Madrid 1788, Alcalá 1791.

Hay que señalar lo siguiente. Las ediciones publicadas en París por Witte (1734, 1748, 1751) reproducen el mismo Soneto con el mismo encabezamiento de su edición del Kempis de 1734, que vimos más arriba, incluso con su composición ortográfica: «Soneto Que compusó [*sic*] el Apostol de la India, S. Francisco Xavier, à Christo crucificado, de quien era muy devoto. Refierelo el Señor Obispo Caramuel en sus conceptos [con minúscula] Evan-

[99] Están en negrita las palabras de la portada que la diferencian de la edición proteresiana del mismo año: *Los IV. libros de la Imitacion de Christo, y menosprecio del mundo. Compuestos en Latin por el venerable Tomas de Kempis* […] *Compuestas en Françes por S. A. R.* ***Madama la*** *Duqueza de Guisa*. [...] *En Paris,* ***Por*** *Pedro Witte, Mercader de libros en la calle de Santiago,* ***en frente la calle de la parchemineria, al*** *Angel de Guardia. M. DCC. XXXIV*. Además de estos detalles diferenciadores, la composición tipográfica de ambos libros es distinta. Luego se compuso dos veces.

[100] En SOMMERVOGEL sus obras ocupan 35 columnas en folio (t. 1, cols. 1886-1920). En sus obras en español aparece nuestro autor con distintas grafías, como Bours, Boburs, Bohurs, Bahura.

[101] Ib., cols. 1888-1899. A pesar de las doce columnas, hay más ediciones.

gelicos, Num. 611». Aunque apela a Caramuel, no lo sigue en el texto. Indico que el verso 3.º empieza con *No me mueve el infierno tan temido* (en lugar de *Ni*). Estas dos características son propias de Paul de Barry (1681), que seguramente es el texto que se tomó. Las otras ediciones con el Soneto (de Lyon, Valencia, Barcelona, Madrid y Alcalá) repiten casi a la letra a Witte, ya en su atribución a Caramuel, ya en el texto, por el ejemplo en el verso 3.º citado. Ahora bien, entre las ediciones de Bouhour y el Soneto se dan cuatro casos.

A) Es importante señalar que en estas siete ediciones de Bouhours se añade al final, incluso con portada propia, el tratado *Filosofia del verdadero christiano, Intitulada, Piensalo bien*, que ya hemos visto, del P. Paul de Barry (1681), y que el Soneto está al final con la entradilla de Caramuel/Javier con atribución javeriana. De modo que, si el *No me mueve, mi Dios, para quererte* se encuentra con autoría javeriana (según Caramuel) en estas ediciones en español de Bouhours, se debe a la incorporación (por el impresor) del tratado *Piénsalo bien* de Barry, no a Bouhours. Y si falta al final la obra de Barry, falta el Soneto.

B) Pero, como Barry no incluía siempre el Soneto entre sus poesías piadosas, como hemos visto, puede haber excepcionalmente alguna edición de Bouhours con Barry y sin el Soneto. Me consta en una, la edición de «Murcia, en la Imprenta de Phelipe Teruel, año de 1762», que está en esta Facultad de Teología S.J. de Granada, que tiene el *Piensalo bien*, incluso con portada propia interior, pero a la que le falta el Soneto.

C) Hay ediciones de Bouhours que sí tienen el Soneto, pero sin la entradilla Caramuel/Javier, y, por tanto, sin atribución javeriana, por lo que no las cito en este estudio.

D) Y hay ediciones de esta obra de Bouhours en español sin el Soneto, porque falta en el original francés, y su inclusión dependía de los impresores.

24) *1735, Vereterra*. Ildefonso Vereterra y Labayru era un navarro de Isaba, capellán de su Majestad y prior de la Real Colegiata de Santa Leocadia de Toledo. Es un autor muy prolífico y curioso de pequeños y numerosos opúsculos de edificación, muy fervorosos, sazonados con ejemplos muy pintorescos y, lo que nos interesa, con fervientes poesías, todo para ayudar a la salvación de las almas. Entre las poesías de devoción a veces introduce el Soneto, con autoría o sin ella. Pero a veces en otra edición de la misma obra cambia las poesías. Repasando una docena de sus obras a las que tuve acceso, encontré una con el soneto atribuido a San Francisco Javier. Aunque sea larga, vale la pena leer la portada: *Cuidados catholicos, que en esta vida ha de tener el hombre, de practicar con veras los conducentes, y precisos medios, para conseguir en la otra la eterna felicidad. Augmentado en esta nueva Edicion, con notables Exemplos; ya dichosos para imitar; yà fatales*

*para escarmentar. Por el Bachiller don Ildephonso Vereterra y Labayru, natural de la Villa de Yssaba, en el Valle de Roncàl, de Navarra, Beneficiado de ella, y Capellan de su Magestad en su Real Capilla de la Señora Reyna Doña Catharina, en la Santa Iglesia de Toledo. Dedicado* [...]. *Madrid: En la Imprenta Lorenço Francisco Mojados. Año de 1735*. En las p. 415-416 viene el Soneto con este encabezamiento: «Soneto de San / Francisco Xavier, à Christo / Crucificado». El texto no tiene nada importante que comentar, excepto que el verso 8.º es dodecasílabo.

25) *1742, Costa*. João Cardoso da Costa (n. 1693) publicó en 1742 *Clamor do arrependimento entre exercicios devotos com importantes doutrinas para mayor perfeiçaõ* […] *por Joam Cardozo da Costa Cavalleiro professo na Ordem de Christo. I. e II. Parte. Lisboa. Na Offic. de Miguel Rodrigues Impressor do S. Cardeal Patriarca. M. DCC. XLII*. En la p. 83 contiene la traducción del Soneto al portugués bajo este título: «Soneto. / A Christo crucificado. / He de S. Francisco Xavier», con este comienzo: *Naõ me move, Senhor, para querer-vos / A gloria que me tendes prometido*, que, como vimos en la primera parte de este estudio, es igual a la del ms. *1553, fol. 255*, de la Universidad de Coimbra, y a la del manuscrito de Lisboa. También se reproduce en 1894 en el *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*[102]. Así como en la obra de Franco 1744, que viene a continuación.

26) *1744, Franco*. El portugués Joaõ Franco, dominico desde 1704[103], publicó por primera vez en 1731 *Mestre da vida, que ensina a viver, e morrer santamente*. Contiene el Soneto en la octava edición, de 1744: *Mestre da vida, que ensina a viver, e morrer Santamente. Oitava impressaõ Mais accrescentada, que as antecedentes* […] *Pelo P. Fr. Joaõ Franco, Religioso da Ordem dos Prégadores* […] *Lisboa: Na Offic. dos Heredeir. de Antonio Pedrozo Galraõ*, M.DCC.XLIV. Está en el reverso de la portada con este título: «Soneto de S. Francisco Xavier a Jesus Crucificado», con este comienzo: *Naõ me move, Senhor, para querervos / A Gloria, que me tendes promettido*. Es la misma traducción de Costa, y, como Franco publicó este libro por primera vez en 1731, pudiera ser que Costa la tomara de él. Pero, aunque no se han podido ver todas las ediciones, carecen del Soneto la 2.ª edición, de 1732, y la 6.ª, de 1740 (con colofón de 1738). En todo caso, hay que tener en cuenta que la publicación del Soneto no significa que Costa o Franco fuera el autor de la traducción, pues la hemos visto en dos manuscritos portugueses.

27) *1750, 1761, Figari*. Hacia la mitad del siglo XVII nació Pompeo Figari[104], fallecido en 1730. Sus poesías se incluyeron en distintas recopi-

[102] *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*, N.º 164, Novembro de 1894, p. 685-686.

[103] Sobre él, MACHADO 1741, t. 3, p. 663-664, donde solo se da la fecha de su profesión en la Orden de Predicadores: 1704.

[104] Sobre él, SPERA 1997.

laciones poéticas. Consultando varias, la primera vez que he encontrado su traducción del Soneto es la siguiente de dos volúmenes: *Rime oneste de' migliori poeti Antichi e Moderni scelte ad uso delle scuole Con annotazioni ed indici utilissimi. In Bergamo, MDCCL. Appresso Pietro Lancellotto*, antología que se debe a Angelo Mazzoleni, como consta en la segunda edición. En el tomo 1, p. 117, se halla una traducción del Soneto bajo el título «Di Pompeo Figari», con el siguiente íncipit: *Premio, che a ben amarti il cor conforte / Il promesso non è regno superno*. En una nota a pie de página se indica su atribución: «A Dio. Questa è traduzione d'un S. [Sonetto] Spagnuolo da alcuni creduto di S. Teresa, da altri di S. Francesco Saverio». Es la primera vez que encuentro la doble autoría de Teresa y Javier después de las ediciones francesas de Witte. El Soneto aparece de nuevo en la segunda edición de esta antología, bajo el nombre de Angelo Mazzoleni (Venezia, 1751), en el t. 1, p. 129, con la misma nota sobre la doble autoría. Un ejemplar de esta edición se encuentra en la Facultad de Teología S.J. de Granada. La traducción de Figari siguió publicándose en el siglo XIX[105], a pesar de que Eugenio Mele, que la reproduce, considera que es una «pallida traduzione»[106].

28) *1758, Frères de Tournes*. Vimos las ediciones del Kempis que hizo Witte con la inclusión del Soneto, siempre con atribución a Santa Teresa, menos en una edición de 1734, el mismo año de los *Pensamientos christianos*. En 1758 los editores de Lyon Frères de Tournes publicaron un Kempis que reproduce el Soneto con el mismo texto y la misma alusión a Caramuel y Javier. Se ve que lo han copiado del Witte javeriano de 1734. Se trata de *Los IV. libros de la Imitacion de Christo, y menosprecio del mundo. Compuestos en Latin por el venerable Tomas de Kempis* […] *y traduzidos en Español por el Padre Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañia de Jesus* […] *Compuestas en Françes por S. A. R. la Señora Duqueza de Guisa*. […] *En Leon de Francia, A costa de los Hermanos de Tournes. M. DCC. LVIII*. Hasta la portada es la misma de Witte 1734 con la mención de la Duquesa de Guisa.

29) *1760, Contino*. El jesuita Giovanni Saverio Contino, nacido en Palermo en 1710, publicó en tres volúmenes, en 1748-1749, un devocionario de San Ignacio de Loyola, que tuvo muchas ediciones en italiano hasta el siglo XX. Se tradujo al español: *El devoto del gran Patriarca S. Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañia de Jesus* […] *Obra dividida en dos par*tes, que *compuso en Toscano el P. Juan Xavier Contino, de la Compañia de Jesvs, y*

[105] Como en esta edición de FELICE ZAPPI: *Rime dell'avvocato Gio: Batt. Felice Zappi e di Faustina Maratti sua consorte. Edizione Veneta XV. Espurgata, ed accresciuta d'altre Rime de' più celebri Arcadi di Roma. In Venezia. 1818. Presso Sebastiano Valle* (2 vols.). Con el Soneto y la nota de las ediciones precedentes en el t. 1, p. 151. Otras ediciones de las *Rime* de Zappi no tienen esta traducción de Figari.

[106] MELE 1914, p. 450.

*traduce en español el Doctor don Basilio de Sotomayor, Presbytero, En Sevilla, en la Imprenta de Joseph Padrino, en calle Genova*. No tiene año, pero la aprobación sevillana es de 1760. Está en esta Facultad de Teología S. J. de Granada. Inmediatamente antes del índice de la primera parte contiene el «Soneto / compuesto por S. Francisco / Xavier, à Christo Crucificado». Señalo este verso 9.º: *Muevesme tu, mi Dios* [por *tu amor*] *de tal manera*, variante frecuente en Italia, y parece que por influjo de Rho 1644. Como en otras ocasiones, se puede pensar que el Soneto ha sido añadido por el traductor español, pero en la edición italiana de Napoli 1914 viene la traducción italiana de Xirotta 1666. ¿Está también en alguna de las ediciones italianas anteriores? Al menos no está en la primera de 1748 ni en otras tres que he podido localizar.

30) *1761, José de los Reyes, O.F.M.* Volvemos a México. Fray José de los Reyes, lector de Teología en Puebla de los Ángeles, publicó un devocionario, *Margarita Seraphica*, que tuvo muchas ediciones. He localizado veintitrés editadas en Puebla y México entre 1711 y 1856. En ellas aparece el Soneto, que el hijo de San Francisco de Asís atribuye unas veces a San Ignacio de Loyola y otras a San Francisco Javier. De las segundas, cito la de 1761: *Margarita Seraphica, con que se adorna el alma para subir à vér à su esposo Jesus à la Ciudad Triumphante de Jerusalen. Dispuesta por el R. P. Fr. Joseph de los Reyes, Lector de Theologia en el Convento de las Llagas de N. S. P. S. Francisco de la Ciudad de los Angeles* [...] *en la Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, Calle de las Capuchinas. Año de 1761*. En las p. 225-226 se publica el Soneto bajo este título: «Acto de contricion / del Apostol de la India S. Francisco Xavier». El texto es el habitual.

31) *1766, 1771, 1804, Nifo*. En la Biblioteca de la Facultad de Teología S.J. de Granada se encuentra un pequeño devocionario de don Francisco Mariano Nifo y Cagigal (1719-1803) titulado *Guia del christiano, y exercicio quotidiano, con oraciones para la Misa, Confesion, Comunion, Rosario, y otras de muchos Santos, &c. Formada de varios Libros Espirituales, por D. Francisco Mariano Nipho y Cagigal. En Madrid: En la Imprenta de Miguèl Escribano, Calle Angosta de San Bernardo. Año de 1766*. En las p. 343-344 viene el «Acto de Contricion / de San Franciscco Xavièr». El texto, cuanto más moderno, más se parece al actual. También viene el mismo Soneto en la edición de Madrid 1771 (con el mismo editor anterior), p. 325-326. No sé cuántas ediciones tuvo esta obra. No he podido ver la edición de Madrid 1786, pero seguramente tiene el Soneto, pues se mantiene en la edición de Madrid 1804.

32) *1767 (1755-1858), Martín*. Manuel Martín compuso un pequeño devocionario, que se publicó durante más de un siglo (de 1755 a 1858, según Palau[107]), hasta en América (Puebla de los Ángeles) y París, por lo que su influjo

[107] PALAU, t. 8, p. 248. Aunque 1761 es la fecha del ejemplar más antiguo localizado.

fue inmenso. Y Palau no conoce todas las ediciones que se publicaron. He examinado siete ediciones, una de 1767, de las más antiguas. La describo: *Exercicio quotidiano, con diferentes Oraciones, y Devociones para antes, y despues de la Confession, y Sagrada Comunion*. […] *Sacado de varios autores por Don Manuel Martin. En Madrid, en su Imprenta, y a su costa, calle de la Cruz, donde se hallará. Año de 1767*. El Soneto se encuentra en las p. 251-252 (antes de un último bloque de páginas con numeración repetida y equivocada) con este título: «Acto de contricion que compuso S. Francisco Xavier». El texto ya es el moderno. He podido examinar otras seis ediciones, todas sin diferencias.

33) *1772, Diario curioso*. En el *Diario curioso, historico, erudito, comercial, civil, y economico, Barcelona, Num. 196, Sabado 19 de Diciembre de 1772*, p. [4] se reproduce el Soneto como «Acto de Contricion», atribuyéndoselo a San Francisco Javier en el texto que le precede.

34) *1786, Masdeu*. Juan Francisco Masdeu (1744-1817) fue uno de los jesuitas expulsados por Carlos III de España en 1767, lo que explica que publicara en Roma la siguiente obra en italiano: *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 LDCCLXXXVI. Per Luigi Perego Salvioni Stampatore Vaticano nella Sapienza*. Las dos portadas contrapuestas en las dos lenguas aparecen en el tomo II del ejemplar de la Universidad de Granada, mientras que otros ejemplares que he visto tienen las portadas de los dos tomos solo en italiano. Esta obra pretendía revalorizar la poesía española en Italia. Y se corona con el *No me mueve, mi Dios, para quererte* (t. 2, p. 496-497). En páginas enfrentadas está el soneto en español y en italiano. Se titula: «Soneto / de S. Francisco Xavier. / Acto de contricion». El texto es el ya normal en español. Pero en la página de al lado viene la traducción italiana con este título: «Sonetto / di S. Francesco Saverio. / Atto di Contrizione», y con este íncipit: *Io t'amo, o Dio. Ma non mi nasce amore / Da la speme del ciel, che mi hai promesso*. Esta traducción tuvo que ser apreciada, pues se reprodujo varias veces, como en el manuscrito de poesías del siglo XVIII de la Biblioteca Carducciana de Bolonia: ms. *11, p. 64*, que ya hemos visto; y en la *Raccolta* de 1789, que veremos a continuación. La traducción es del mismo Masdeu, como se dice en el título de su antología y en el prólogo. Profundamente español, aunque nacido en Palermo en el seno de una familia catalana al servicio de Carlos III, entonces rey de las Dos Sicilias, publicó muchas poesías en italiano[108].

[108] Desde su primera obra «in ottava rima» de Venecia 1774, aparte de su *Arte poetica italiana di facile intelligenza* (Parma 1803). Véanse sus escritos en SOMMERVOGEL, t. 5, p. 670-680 (n. 1, 16, 21, 25, 27, 30, 31, 34, 37, 41, 47, 52). Sommervogel dice en la entrada a Masdeu que «il écrivit en italien avec une pureté et une élegance rares».

35) *1788, Lozano*. El jesuita mexicano Diego José Abad, S.J. (1727-1779)[109], expulsado a Italia por Carlos III y muerto desterrado en Bolonia, publicó un magno poema épico en hexámetros latinos cuyo título definitivo fue *De Deo, Deoque Homine Heroica*. La tercera edición, de Cesena 1780, al año siguiente de su muerte[110], es la que nos interesa, pues es la que termina maravillosamente con una ferviente traducción latina del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, atribuyéndoselo a San Francisco Javier en los versos introductorios (*vate Xaverio dictante*). Comienza así: *Ut flagrem, Deus alme, tuique inflammer amore / Haud equidem promissa movent me munera caeli*. Esta obra ha tenido al menos tres ediciones en español: en 1788 la tradujo el jesuita Francisco Javier Lozano, y en 1896 y 1974, los sacerdotes mexicanos Enrique Villaseñor y Benjamín Fernández Valenzuela. Como era de esperar, no retraducen del latín al español la poesía final del poema de Abad sino que estampan sin más el original, el *No me mueve, mi Dios, para quererte*.

Como este apartado tiene como límite el siglo XVIII, me atengo solo al primero de los tres traductores anteriores. El jesuita Francisco Javier Lozano (1721-1801), aunque español de Valdepeñas, fue misionero en México, y fue exiliado a Italia[111]. Seguramente trató con Abad en México y en Italia, lo que le impulsaría a traducir el poema de su compañero. Por otra parte, antes de la restauración de la Compañía de Jesús (1814), renovó su profesión en 1783, como modo de agregarse a la Compañía que subsistía en la Rusia Blanca[112]. La versión de Lozano dice en la portada del primer volumen *De Dios y sus atributos. Poema dispuesto en verso español por el abate D^n^. Francisco Xavier Lozano, de Valdepeñas. Tomo I. Barcelona, Año MDCCLXXXVIII. Por Francisco Suriá y Burgada, Impresor Real*. El segundo tomo varía en la portada: *De Dios hombre y sus misterios. Poema* […] *Tomo II. Barcelona*, sin año[113]. Lozano no menciona a Abad en el título, seguramente porque el «verso español» no era de Abad sino de Lozano, pero este indica la autoría de Abad en el prólogo. La traducción del poema de Abad está hecha en décimas, menos el Soneto final. En la última décima, de introducción al Soneto, menciona a Javier igual que Abad: «que pueda contrito, al ver / que la vida se me acaba, / llorar yo lo que cantaba / el grande Apostol Xavier».

[109] Su vida, en MANEIRO & FABRI 1956, p. 181-210: «Diego José Abad». Pero, en realidad, estas páginas sobre Abad son las que escribió el P. Manuel Fabri en el prólogo de la tercera edición latina del poema (Caesenae 1780). Veáse ib., p. 207, nota 1; y SOMMERVOGEL, t. 1, col. 3, n. 2 (Abad); t. 3. col. 511, n. 1 (Fabri).

[110] Sobre esta obra, sus ediciones y traducciones, véase SOMMERVOGEL, t. 1, cols. 3-4.

[111] SOMMERVOGEL, t. 5, cols. 129-130.

[112] INGLOT 1997, p. 319.

[113] Las portadas de los dos tomos de Lozano las reproduce en facsímil LEEBER 1965, p. 248-249.

Hemos visto en los autores anteriores que el Soneto, ya al final del siglo XVIII, se había regularizado. Sin embargo, el que transcribe Lozano tiene variantes singulares en el segundo cuarteto y el primer terceto (señaladas en negrita). Por eso las copio, advirtiendo antes que el título es «Soneto / de San Francisco Xavier».

***Mueveme, buen Jesus,*** *mueveme el verte*
*clavado en una cruz, y escarnecido:*
*muéveme* ***de la lanza el pecho*** *herido,*
*muevenme tus* ***dolores****, y tu muerte.*

***Amote, mi buen Dios,*** *de tal manera,*
*que si no hubiera cielo, yo te amara,*
*y si no hubiera infierno, te temiera.*

36) *1789, Raccolta. Raccolta di sacre poesie italiane più usate a recitarsi, ed a cantarsi con divozione, e spirituale profitto de' fedeli. Roma, Nella Stamperia di Zempel, MDCCLXXXIX*. En la p. 62 se reproduce la traducción italiana del Soneto hecha por el P. Masdeu (como se reconoce a pie de página), con este título: «Atto di contrizione / Sonetto». Una nota al pie dice: «Composto in versi Spagnuoli da S. Francesco Saverio». El hecho de que esté en una antología de las poesías religiosas italianas «más usadas» por los fieles indica su gran difusión en Italia.

37) *1789. Arteaga*. Esteban de Arteaga (1747-1799), jesuita desde 1763, sufrió la expulsión de España de Carlos III en 1767, abandonando la Compañía de Jesús dos años después (1769) con la intención de que le dejaran volver a España, cosa que no consiguió[114]. Pasó, pues, el destierro en Italia, aunque murió en París. En sus seis años de jesuita no llegó a ordenarse de sacerdote, y probablemente no lo hizo nunca, aunque rutinariamente se le llame «padre» o, en italiano, «abate», donde tenía un sentido restringido, como hemos visto en la primera parte de este estudio a propósito de Francesco Maria Paglia[115].

[114] Sobre su vida, véase BATLLORI en el prólogo a la edición de 1943, citada más abajo. La primera parte de este prólogo la publicó antes como artículo: *Esteban Arteaga. Itinerario biográfico (1747-1799)*: Analecta Sacra Tarraconensia, 13, (1937-1940), 203-222. También BATLLORI 2001.

[115] Con los textos de BELLETTINI de 1983 y 1998. SOMMERVOGEL, t. 1, cols. 589, 591, le llama «le P. Arteaga», y así se le suele llamar en España, por el hecho de haber sido jesuita (ib., 591, n. 11). Pero el P. Batllori cree más probable, por no aparecer Arteaga en los registros de órdenes sagradas y por otras razones que expone, que no cursara la ciencia sagrada ni se ordenara de sacerdote. Añade que para recibir «el título de abate [...] no se requería entonces más que la tonsura clerical, que Arteaga pudo haber recibido en España antes de su destierro» (BATLLORI, en el prólogo a la edición de ESTEBAN DE ARTEAGA, *La belleza ideal*. Prólogo, texto y notas del P. Miguel Batllori, S.I.: col. Clásicos Castellanos, vol. 122 [Madrid, Espasa-Calpe, 1943], p. XII). Pero es que en sus obras (véase Sommervogel) Arteaga suele aparecer con su nombre desnudo sin título, o a lo más con el de «Signore» en italiano o el de «Don» en español.

En 1789 publicó *Investigaciones filosoficas sobre la belleza ideal, considerada como objeto de todas las artes de imitación: Por don Estevan de Arteaga, matritense, socio de varias Academias. En Madrid Por Don Antonio de Sancha MDCCLXXXIX*. En esta obra aparece el Soneto en la p. 148[116], diciendo de él que es «atribuido por algunos á Santa Teresa, y por otros á San Francisco Xavier», así como que «debe contarse entre los exemplos mas distinguidos de Belleza que ofrezca la moral Christiana». Observemos su doble y dudosa posición entre Teresa y Javier. A propósito de las ediciones del Kempis por Witte, el primero que asigna el Soneto a la mística doctora, ya vimos que la atribución teresiana se hizo popular en España en el siglo XIX[117]. Pues bien, ahora, en el quicio entre los dos siglos, nos encontramos con la controversia.

Ha llegado el momento del recuento de los impresos, como vimos con los manuscritos. De los 37 impresos anteriores (de 1628 a 1789), 35 (menos el primero y el tercero, de Rojas y Camargo) atribuyen el Soneto a San Francisco Javier. No he tenido en cuenta las reediciones, algunas numerosísimas como la de Martínez de la Parra y la de Manuel Martín. Contando los impresos que no he citado por no atribuir el Soneto al apóstol de Oriente, resultan 6 atribuciones a San Ignacio de Loyola, 4 sin autor y 3 a Santa Teresa, estas tres alternando con Javier (Witte, Figari y Arteaga). La atribución javeriana (y jesuítica) es prácticamente unánime. (Pero hay que notar que, después de Caramuel, el primer español en atribuírselo al gran misionero fue Lorenzo Ortiz, pues al principio predominan los italianos). Todo esto en siglo y medio largo. El siglo XIX es otro mundo, que no tiene homogeneidad con los anteriores, razón de que el año 1800 forme el límite de este estudio.

*Nota sobre las traducciones latinas y San Francisco Javier*. No se han aducido las versiones latinas del Soneto ni tampoco ha aparecido Alemania en las páginas precedentes, pero tuvieron un gran protagonismo en la atribución javeriana, sobre todo a través de la traducción latina más difundida, *O Deus, ego amo te,* unánimemente atribuida a Javier, que parece que nació en territorio alemán. Se propagó en multitud de devocionarios y hasta se musicalizaba y la cantaban los fieles en las iglesias (incluso protestantes). Pero las traducciones latinas quedan para otra ocasión, Dios mediante. También faltan las traducciones vernáculas hechas a partir de las traducciones latinas y que se compusieron en holandés, en inglés, en francés, en italiano y en

[116] La primera edición moderna completa después de la original, es la de ESTEBAN DE ARTEAGA, *La belleza ideal*. Prólogo, texto y notas del P. Miguel Batllori, S.I.: col. Clásicos Castellanos, vol. 122 (Madrid, Espasa-Calpe, 1943), con el soneto en p. 113-114. Pues la edición de Madrid, La España Editorial, s.a., pero de «hacia 1898», salió bastante mutilada. En 1989 se hizo en Oviedo una edición facsímil del original, y se reeditó en Madrid 1993 y 1999, la segunda a cargo de Fernando Molina (Editorial Tecnos).

[117] Sobre ello, VERD 2013.

alemán (nada menos, por ejemplo, que por el místico Angelus Silesius, 1624-1677), todas bajo el nombre de San Francisco Javier.

Solo como muestra, quiero destacar el influjo ingente, desde la fecha temprana de 1662 hasta la mitad del siglo XX, del jesuita alemán Wilhelm Nakatenus (1617-1682) con un devocionario del que se han reseñado 636 ediciones, y no están todas[118]: 229 en alemán (*Himmlisch Palm-Gärtlein,* desde 1662), 139 en latín (*Coeleste Palmetum*, desde 1667), 214 en holandés (*Hemels Palmhof,* desde 1683) y 54 en francés (*Le Palmier Céleste,* desde 1725). Por otra parte, las tiradas de cada edición eran muy copiosas; baste decir que las dos últimas registradas, publicadas en Utrecht en 1944 y 1947, eran de 25.000 y 95.000 ejemplares. A ello hay que añadir el influjo de la obra de Nakatenus en otros devocionarios. Todo esto está relacionado con el Soneto, pues la obra de Nakatenus difundió la traducción hímnica latina *O Deus, ego amo te,* y la difundió como obra de San Francisco Javier. Y las traducciones de su obra también propiciaron y propagaron la versión del himno *O Deus* al alemán, al francés y al holandés, siempre bajo el nombre del gran apóstol de Oriente.

Como ejemplo de repercusión popular, aduzco un testimonio del siglo XVIII: una estampa de la Pasión, en cuyo reverso viene una paráfrasis del Soneto. El título del texto, en alemán de su época («Liebs Verkzukung vor einem Crucifix Bildt deß H. Francisci Xavery»), dice traducido: «Éxtasis de amor de San Francisco Javier ante la imagen de un crucifijo». La larga paráfrasis en prosa comienza así: *Der Himmel, den Du mir, O Gott versprochen, gibt mir gantz nit die Haupt ursach dich zu lieben…*, «El cielo que tú, oh Dios, me has prometido, no es en absoluto la razón principal para amarte…»[119].

## III. RECEPCIÓN Y DEBATE

Hemos visto la atribución casi unánime del Soneto a San Francisco Javier durante los siglos XVII y XVIII. Hoy se considera anónimo. Sería interesante seguir el proceso de recepción y de denegación entre los estudiosos. Pero no se trata de escribir una historia de las controversias entre los especialistas sobre todas las atribuciones del Soneto, a favor de un candidato u otro, sino de centrarse en San Francisco Javier. En las dos primeras partes ha aparecido la atri-

[118] El estudio principal es el de KÜPPERS 1981. Pero no tiene ediciones españolas, y, por lo menos, consta en esta Facultad de Teología S.J. de Granada la edición madrileña *Caeleste Palmetum* (Matriti, Apud Eusebium Aguado, 1832).

[119] El texto completo, en SCHREIBER 1936, p. 215. El Soneto y el himno *O Deus* son muy distintos de factura, pero contienen las mismas ideas. Como se trata de una paráfrasis larga y libre, es difícil determinar desde cual se ha escrito. Pero, en todo caso, procede en último término del Soneto.

bución *popular* –aun entre los doctos– sobre la autoría del Soneto, admitida sin titubeos. Pero en el siglo XVIII aparecerá la contribución de los *teólogos*. Pues el *No me mueve* afectaba a un tema debatido en la teología desde Fénelon, el del puro amor a Dios, por lo que aparecerán algunos teólogos que se amparen en él o que lo impugnen según su posición teológica. Después, en el siglo XIX llegará la hora de los *historiadores* de la literatura.

*Siglo XVIII*

Antes de seguir adelante hay que precisar una palabra que saldrá frecuentemente: *cantilena*. El diccionario de la Real Academia en su primera acepción dice: «cantar, copla, composición poética breve, hecha generalmente para que se cante». Notemos los dos aspectos, porque a ambos se referirán los autores al tratar de San Francisco Javier: 1) composición poética breve, sencilla, 2) para ser cantada. Por otra parte, en español se puede decir *cantilena* y *cantinela*, y las dos significan lo mismo. *Cantilena* es la forma latina y, por tanto, la que empleará Poussines, así como los siguientes autores. Y es la que se usará en estas páginas siguiendo la tradición, y porque *cantinela* suele usarse con otras connotaciones, mientras que *cantilena* es la forma preferida en la musicología.

Antes de entrar en el siglo XVIII, aunque pertenece al siglo anterior, hay que citar ante todo la siguiente obra, porque está en el punto de arranque de las interpretaciones posteriores. Sin ella no se entenderían.

*1667, Poussines*. El jesuita Pierre Poussines (1609-1686) no trata sobre la atribución del Soneto a Javier, pero subyace en una de las cartas que publica del santo y es imprescindible conocerlo. De él se ha tratado en la primera parte de este estudio a propósito del manuscrito *Epp. NN. 72, f. 37r-37v* del Archivum Romanum Societatis Iesu, de Roma. En la edición que Poussines hizo en latín en 1667 del epistolario javeriano[120] se encontraba una instrucción, que se puede denominar (pues no tiene título fijo) *Regla de vida cristiana*[121], que el santo repartía entre los fieles en Goa. Se componía principalmente de oraciones. El P. Francesco Saverio Filippucci (1632-1692), que se la mandó desde la India a Poussines, le insertó, dice este, «una cantilena que había compuesto el mismo Javier en lengua portuguesa, que es allí la usual, y que todavía se recordaba entre la gente»[122]. Esta frase será importante para

[120] *S. Francisci Xaverii e Societate Iesv Indiarvm 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.*

[121] Es la Epistola II del Liber II (p. 78-97). La versión crítica actual de esta instrucción es la de *Epp. Xav.*, t. 2, p. 447-460.

[122] Lo explica Poussines en un *Indiculus exegeticus*, al final del tomo y en páginas sin numerar, en las que trata de las cartas nuevas de su epistolario respecto a las ediciones anteriores. Una exposición más extensa y anotada sobre este asunto, en VERD 2004, p. 132, 141-144 (con el largo texto del *Indículus* en latín y español); y VERD 2008a, p. 496-500 (con el *Indiculus* en español).

los investigadores posteriores. (Pues San Francisco Javier catequizaba con cánticos piadosos las oraciones y puntos de catecismo, incluso en malayo[123], para que la gente los asimilara mejor, de tal manera que incluso los cantaban después en la vida corriente[124]). Poussines pone la cantilena en latín (*Ut te colam Deus meus*)[125], la lengua de todo el epistolario. Pero basta con examinarla para ver que es una traducción del Soneto, y se ha comprobado en una copia manuscrita de la instrucción, que se conserva en Roma, pues la poesía traducida no era sino el *No me mueve, mi Dios, para quererte* en español, como vimos a propósito del ms. *Epp. NN. 72* del Archivum Romanum Societatis Iesu. El hecho es que la inclusión de la poesía en un texto de Javier avalaba su autoría, aunque Poussines no tenía esa intención, pues ni dudaba de ello. Ahora bien, desfiguró la presentación de la poesía que introdujo. Lo de menos es que dijera que estaba escrita en portugués, sino que presentara su traducción como de una cantilena, una poesía popular para ser cantada, género literario menor, cuando lo que tradujo fue el Soneto. Esto confundiría –e iluminaría– a algunos autores. En fin, esta instrucción y su repercusión merecen, si Dios quiere, una investigación aparte.

*1712, Wigandt/Vidal*. Llegaron los tiempos en los que, después de la condena de Fénelon, se discutía sobre el amor puro o desinteresado a Dios, y algunos se preguntaban si el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* también caía en el mismo error. El dominico Martin Wigandt (m. 1708)[126] escribió un *Tribunal cofessariorum* que tuvo muchas ediciones[127]. Pero el valenciano Francisco Vidal y Micó, O.P. (1666-1749)[128], para hacer más útil este manual a los sacerdotes españoles, añadió dos apéndices en la 4.ª edición[129], que publicó en su tierra; apéndices que siguieron apareciendo en las siguientes ediciones[130].

[123] VERD 2008a, p. 494-495.

[124] Es un hecho bien documentado: VERD 2008a, p. 493-496.

[125] Ed. de Poussines de 1667, p. 94.

[126] Aparece como Wigandt en sus obras; modernamente a veces se escribe Wigand (que se pronuncia igual). En cuanto a la fecha de su muerte, QUÉTIF & ÉCHARD 1961, p. 96, dicen «Videtur obiisse anno MDCCVI»; pero modernamente se sitúa su muerte en 1708. Se desconoce su año de nacimiento.

[127] Una lista de todas ellas (diecisiete), en GLOMSKI 1962, p. 8. La primera es de 1703, la última, de 1768.

[128] SOLER 1996, p. 455-461: «Francesc Vidal i Micó (1666-1749), cèlebre hagiògraf i prior dominicá». Nació en El Palomar (Valencia).

[129] *Tribunal confessariorum, et ordinandorum declinato probabilismo* […] *Opera, ac studio P. Fr. Martini VVigandt, Ord. Praed.* […] *Quarta editio* […] *Valentiae, apud Antonium Bordazar, Anno 1711[-1712]*, 2 vols. En la portada del segundo tomo se añade *Cui additur duplex Appendix*, que es el de Vidal y Micó, O.P., aunque no aparece su nombre. En todas las otras ediciones posteriores que he revisado sí aparece su nombre como autor de ambos apéndices, tanto ante ellos como en la portada del libro.

[130] GLOMSKI 1962, p. 7; SOLER 1996, p. 459. Véase además la nota anterior.

En el primer apéndice, en el apartado sobre las proposiciones condenadas de Fénelon, se trata sobre el *No me mueve* bajo el nombre de San Francisco Javier. Vidal no lo considera digno de condena, pero aconseja que se proceda con discreción, de modo que no se excluyan la fe ni el santo temor de Dios. Copia la primera estrofa en español y sugiere esta nueva redacción, más pacata y lejos de la fuerza del original: *Mas me mueve mi Dios para quererte, el amor, que no el Cielo prometido; mas, y mas que el Infierno tan temido, para dexar por esso de ofenderte*[131]. He comprobado que se repite igual en las ediciones de Madrid l717, Venecia 1721 y 1733. En las de Madrid 1725 y 1739 se escriben los dos cuartetos en forma de versos. En la de Colonia 1739, y las de Pisauri (Pesaro) 1748 y 1760 se traducen los cuartetos al latín, quedando así el segundo: *Magis movet me DEUS, ad diligendum TE, amor tuus, quam caelum, quod mihi promisisti: magis, & multo magis etiam, quam infernus adeo metuendus absterreat, quo minus idcirco offendam Te*.

*1739ss, Amort/Sedlmayr*. Otras veces, en las controversias a propósito del recto amor a Dios, uno de los argumentos aducidos era el *No me mueve, mi Dios, para quererte*. No es de extrañar, pues, que Javier (y San Ignacio, junto con otros autores) se aportara como prueba en algunas de estas polémicas. En Europa se argumentaba con las formas latinas del Soneto, el himno *O Deus* o la traducción de Poussines, que era lo que allí se conocía. Por ejemplo en la discusión que se entabló entre el canónigo regular de San Agustín Eusebius Amort (1692-1775) y el benedictino bávaro Virgil Sedlmayr (1690-1772).

Aunque ya he tratado más detenidamente sobre esta polémica[132], veamos esquemáticamente la posición de ambos teólogos respecto a San Francisco Javier. Amort defendía que el primer mandamiento no se refiere a un amor desinteresado y de pura benevolencia hacia Dios sino a un amor de amistad, mixto de amor a Dios y de concupiscencia, porque también deseamos gozar de Dios (*Idea divini amoris*, 1739). Ya al principio pone como ejemplo de ese amor puro que él rechaza una frase que empieza como el himno javeriano *O Deus, ego amo te* (p. 2-3). La controversia empezó una década después, cuando el P. Sedlmayr le contestó con una *Reflexio critica in Ideam Divini Amoris* (1749), refiriéndose explícitamente al libro de Amort en su mismo título. Defiende que el himno latino *O Deus, ego amo te* de San Francisco Javier es de amor a Dios desinteresado (p. 53, 83, 95-96). En seguida, ese mismo año de 1749, le respondió Amort con unas *Hallucinationes A. R. P. Virgilii Sedlmayr*, de título agresivo, en el que dice que los afectos javerianos

[131] WIGANDT 1711, t. 2 (1712), p. 1241-1242.

[132] En VERD 2012, p. 141-145. Aunque en ese artículo me limité a las referencias a San Ignacio como autoridad por parte de cada uno en la controversia. Ahora me circunscribo a Javier.

en lengua portuguesa (*affectus Xaverianus in lingua Lusitanica*), o sea Poussines, están de acuerdo con su doctrina (p. 44-45). Y es interesante que conoce el original español, aunque fuera a través de la traducción al latín de Vidal en la obra del P. Martin Wigandt (p. 48). En seguida le respondió Sedlmayr (*Responsio apologetica ad Animadversiones A. R. D. Eusebii Amort*, 1749) reproduciendo la traducción de Poussines, *Ut te colam, Deus meus!*, y comparándola con el himno latino, para mostrar su identidad en cuanto al amor desinteresado (p. 54-55). E inmediatamente le respondió Amort (*Responsio ad Responsionem Apologeticam A. R. P. Virgilii Sedlmayr*, 1749), insistiendo en su doctrina y comparando ambos poemas en dos columnas (p. 64-65).

Tras esto Sedlmayr abandonó el debate, pero Amort, un autor muy fecundo, siguió insistiendo en lo mismo en obras posteriores. El himno javeriano era un obstáculo para su tesis. En una tercera obra suya del mismo año 1749 (*Systema doctrinae circa duo praecepta spei et charitatis*) pone en duda que el himno sea de San Francisco Javier (p. 238-239), repitiéndolo en libros posteriores (*Theologia eclectica moralis et scholastica*, 1752, III, p. 204; 1753, p. 443). Para terminar pasando de la duda a la negación, como en su *Theologia moralis inter rigorem et laxitatem media* (eds. de 1757 y 1758, en ambas: t. 1, p. 159-160), en la que dice que el himno *O Deus* (puesto en paralelo con la versión de Poussines) ni es genuino de San Francisco Javier ni conforme con su mente. No he entrado en las argumentaciones teológicas, solo he querido mostrar un capítulo de la historia del Soneto en relación con Javier.

*1754-1763, Andrés de la Encarnación*. Precisamente un carmelita descalzo, el historiador fray Andrés de la Encarnación (1716-1795), en sus manuscritas *Memorias historiales* (de entre 1754-1763) defendió la paternidad de San Francisco Javier en contra de las ediciones de Witte, vistas más arriba, las que empezaron a atribuir el Soneto a Santa Teresa. Fray Andrés protestaba: «En el Contemptus Mundi [Kempis] impreso en Paris por Uvite [Witte] se le ha apropiado à la Santa sin fundamento el soneto de San Francisco Xavier: *No me mueve mi Dios para quererte*. Nuestro Padre Prior de París avisa es Impostura de otro Impresor»[133].

*1785, Rivera Salazar, Uriarte, etc*. La polémica sobre el amor desinteresado también se produjo en México. Precisamente apoyándose en Amort. Lo inició José Rivera Salazar, profesor en el Seminario de Puebla, con un manuscrito que empieza así: *Discurso critico-theologico sobre el Soneto que se atribuye á San Francisco Xaviér: En que se impúgna la fálsa Doctrina del Amor desinteresádo* […] *Por D.n Joséf Rivéra Salazár*[134]. Lo presentó

[133] ANDRÉS DE LA ENCARNACIÓN 1993, t. 2, p. 455. Véase VERD 2013, p. 200.

[134] Por «Ribera» está en la bibliografía de BERISTÁIN 1816, t. 3, p. 34; y BERISTÁIN 1883, t. 3, p. 30-31.

a su obispo para su aprobación y publicación el 1 de enero de 1784, pero sufrió distintos dictámenes, que forman un expediente, del que hay copias en Puebla[135] y en el Archivo General de la Nación, de México[136]. Cito por el primero. Me limito a unas líneas, pues haría falta una edición y un estudio a fondo de todo el expediente[137].

Ya se ha mencionado este expediente en la parte primera parte de estas páginas a propósito del texto del Soneto, ahora toca decir algo de la autoría. Rivera Salazar admite que consta que el santo repetía una jaculatoria a Cristo crucificado, y piensa que «esta misma Jaculatoria se quiso amplificar en el Soneto, y de aquí resultó que se tubiese p[o]r del Santo» (f. 6r). El Soneto no podía ser de San Francisco Javier, dice, fundado en Amort, porque no se lo atribuían sus biógrafos y otros autores de la Compañía (f. 7r-9r). Se ve que desconocía las numerosas atribuciones que hemos visto en las páginas precedentes. Pero lo más curioso es que argumenta desde la doctrina a los hechos y no al revés. Se funda en el principio de «la repugnancia [incompatibilidad] de su Doctrina [del Soneto] con lo q[u]e verdaderamente enseñó ó practicó el Autor [Javier]», por lo que «si [Javier] es Sto. no puede enseñar Doctrinas repugnantes [que repugnan o contradicen lo que practicó]» (f. 9r). Si el Soneto es del apóstol, «la Iglesia erró […] canonizando á un hombre, q[u]e segun su Doctrina no tubo caridad verdadera, sino aparente, é ilusoria» (f. 10v). Si se afirma que el Soneto es de San Francisco Javier, padecería la fama del santo, padecería la uniformidad de la Iglesia y padecerían las almas que, engañadas, se ejercitan en la falsa caridad del Soneto (f. 12r). Naturalmente a estos argumentos se les puede dar la vuelta: si Javier era santo, lo que enseñaba era santo y, por tanto, el Soneto. Rivera Salazar comete un petición de principio: pone como argumento lo que tiene que demostrar.

De los dictámenes me limito a la impugnación, del mismo año, de Andrés Javier Uriarte[138], canónigo de la catedral de Puebla. No tiene título pro-

[135] Se encuentra en el Archivo del Cabildo Eclesiástico de Puebla (Papeles Varios-Libro n. 2, Estante 4-Entrepaño 1) y tiene 137 folios por las dos caras. Al señor don Jesús Joel Peña Espinosa le debo el favor impagable de hacerme una copia fotográfica del expediente poblano por propia iniciativa. En este manuscrito el título del texto de Rivera Salazar, puesto al principio, parece referirse a todo el expediente, pero su escrito solo ocupa los 38 primeros folios. El resto lo forman los dictámenes.

[136] A.G.N. Inq. Coleccion Rivapalacio, t. 32, exp. 10 (según GONZÁLEZ CASANOVA 1958, p. 14).

[137] De él han tratado GONZÁLEZ CASANOVA 1958, p. 14-24, pero desconoce uno de los dictámenes, el de Andrés Javier Uriarte, que está incompleto en el expediente del Archivo General de la Nación; HERRERA 2007, p. 127-131, usa una copia completa de Uriarte que está en la Biblioteca Nacional de México; AGUILAR GUZMÁN 2009, p. 114-147, realiza una extensa y detallada exposición del contenido del manuscrito de Puebla. Véase también JIMÉNEZ RUEDA 1944.

[138] En el manuscrito de Puebla (f. 54r-102v) no se indica su autor, pero el texto consta en la copia de la Biblioteca Nacional de México como de Andrés Javier Uriarte. Además lo menciona BERISTÁIN 1816, t. 3, p. 59; y BERISTÁIN 1883, t. 3, p. 209, aunque escribiendo erróneamente «Francisco» Javier Uriarte.

pio en el expediente de Puebla, sí en la la copia que se conserva en la BN de México[139]: *Carta a un amigo En la que impugna El D.r D.n Andres Xavier de Uriarte Prevendado de la S.ta Yglesia de la Puebla de los Angeles «El Discurso Critico-Theologico* […] *Por D.n Joseph de Rivera, y Salazàr,* […]». Año de 1784. (Beristáin lo menciona con otro título, que debe de haber tomado de otra copia[140]). No nos interesa ahora su larga argumentación teológica sobre el puro amor de Dios, sino saber que mantiene la autoría de San Francisco Javier. «De este [el Acto de Contrición, recién nombrado] sabemos lo compuso el Santo en verso, porque aprehendieran y cantaran la Doctrina los Niños de Goa» (f. 60v). Es sabido que muchos titulan el Soneto como «Acto de contrición» y ya vimos, a propósito de Poussines, que Javier enseñaba las oraciones y puntos del catecismo con cánticos piadosos. Uriarte conoce la disputa entre Amort y Sedlmayr, la traducción de Poussines *Ut te colam, Deus meus!*, el himno latino y la historia de la cantilena javeriana (f. 62v-63v). No me detengo en su argumentación, que versa sobre la doctrina.

*1786, Arévalo*. El jesuita extremeño Faustino Arévalo (1747-1824) fue uno de los grandes intelectuales entre los jesuitas expulsados por Carlos III en Italia, autor de obras muy importantes. La primera de ellas trataba sobre la himnografía latina española, *Himnodia Hispanica* (Romae 1786)[141]. Lo cito como eco del P. Poussines, pues dice: «Añado a estos el himno compuesto en portugués por San Francisco Javier, que el P. Petrus Possinus tradujo al latín en metro yámbico dímetro»[142]. No lo relaciona con el *No me mueve*.

*1792, Chantre y Herrera*. También disputaron sobre la caridad los jesuitas Giovanni Vincenzo Bolgeni (1733-1811) y José Chantre y Herrera (1738-1801). Desconozco los escritos del primero, pero el segundo aduce una serie de teólogos y santos a favor del amor puro, y, entre ellos, a Ignacio y Javier en su *Tractatus theologicus de charitate* (Bononiae, 1792). En la p. 173, menciona a San Francisco Javier con su «Cantio rythmno Lusitanico a Xaverio composita», que dio a conocer Poussines. Notemos que, siguiendo a este, dice «canción» y «portugués».

---

[139] Signatura: *Fondo Reservado, MS MS.367*. Le estoy profundamente agradecido al amigo Arnulfo Herrera Curiel, que me mandó espontáneamente una copia del dictamen de Andrés Xavier Uriarte que se encuentra en la Biblioteca Nacional de México.

[140] O lo toma de una simple mención, sin haber visto el manuscrito, pues se equivoca en el nombre de pila de Uriarte, o simplemente simplifica el título. BERISTÁIN 1816, t. 3, p. 223; BERISTÁIN 1883, t. 3, p. 209: «*Apología de la sana doctrina que contiene el famoso Soneto de S. Francisco Javier, que empieza: No me mueve mi Dios para quererte*. Ms. en manos de los Teólogos de este Reino».

[141] Reeditó sus himnos con extensos estudios Elena Gallego Moya: FAUSTINO ARÉVALO, *Los himnos de la Himnodia Hispánica* (Universidad de Alicante, 2002). Una recensión de esta obra, en Archivo Teológico Granadino, 66 (2003) 320-321. Véase también GALLEGO MOYA 2002.

[142] «His addam hymnum lingua lusitanica a S. Francisco Xaverio compositum, quem latinum metro jambico dimetro fecit Petrus Possinus *lib.2. Epist. p. 94. Epist. 2*».

*1795, 1804, Menchaca*. El alavés Roque Menchaca (1743-1810)[143] fue otro de los jesuitas eminentes que sufrieron el destierro en Italia por Carlos III, aunque consiguió ser readmitido en la Compañía por San José de Pignatelli en el reino de Nápoles en 1804. Trató repetidamente sobre la autoría del Soneto, lo que ha merecido una monografía[144]. Publicó las cartas de San Francisco Javier y de San Ignacio en latín[145]. Pero antes preparó una edición del epistolario ignaciano en español, que quiso publicar en España y que naturalmente no le dejaron por la expulsión de la Compañía; cuyo manuscrito se conserva en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Loyola. En las tres ediciones trata el P. Menchaca de la autoría del Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* con argumentos semejantes. Resumo su pensamiento sin aducir referencias a los tres epistolarios, que se pueden ver en el estudio mencionado.

Antes de seguir hay que saber que el P. Luigi Carnoli (1618-1693) había publicado en 1687 una vida de San Ignacio[146] en la que trata del Soneto. En ella defiende con firmeza que el Soneto era de San Ignacio de Loyola, lo que contaba con cierta tradición en la Compañía de Jesús, como hemos visto[147]. En esa tradición, que –según él– tenía más de un siglo, se fundamentaba tenazmente el P. Carnoli. Por otra parte, el P. Menchaca (que desconocía toda la tradición expuesta en estas páginas sobre los manuscritos e impresos a favor de Javier) había visto la edición del epistolario javeriano hecha por Poussines, en la que se hablaba de una cantilena del santo que era usual en la India y que tradujo Poussines al latín. Esta traducción traslucía el Soneto. De este modo comprobó Menchaca que los sentimientos del Soneto eran comunes a Ignacio y Javier. La solución o armonización de Menchaca fue la siguiente. El Soneto, como decía la tradición que él conocía y mantenía Carnoli, era de San Ignacio. Y a partir del Soneto San Francisco Javier había

[143] Sobre él, MARTÍNEZ DE LA ESCALERA 2001b.

[144] VERD 2004.

[145] *S. Francisci Xaverii e Soc. J. Indiarum Apostoli epistolarum omnium libri quatuor* […]. *Opera R. M.* [= ROQUE MENCHACA] […] *Bononiae Apud Gasparem de Franciscis ad Columbae Signum*. (Sin año, pero con 1795 en las licencias, al final de cada volumen). Se encuentra en esta Facultad de Teología S.J. de Granada. La otra obra es *Epistolae Sancti Ignatii Loyolae Societatis Jesu Fundatoris libris quatuor distributae* [...] *a R. M.* [= ROQUE MENCHACA]. *Bononiae MDCCCIV*. De esta obra se lanzó una nueva «emisión» con los mismos pliegos en 1837, muy aligerada en la portada y sin el nombre del editor: *Epistolae S. Ignatii Lojolae Societatis Jesu Fundatoris libris quatuor distributae Quibus accedit Liber Sententiarum. Bononiae MDCCCXXXVII*.

[146] La publicó bajo el seudónimo anagramático Vigilio Nolarci: *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 es donde el P. Carnoli publicó por primera vez el Soneto.

[147] Véase además VERD 2012, dedicado a San Ignacio y el Soneto.

hecho una poesía popular, de género menor, para que la cantaran los neófitos, es decir la cantilena.

> «Nadie puede negar que el tema que se trata [el amor a Dios desinteresado] era familiar a los dos santos, a no ser que ignore la vida de ambos. Por eso en mi edición española [que quedó inédita pero se conserva manuscrita] de las cartas de San Ignacio le concedí a este la poesía controvertida, y a Javier la otra poesía del mismo tema, pero en metro menor y vulgar, más apto para una cantilena. Y hasta ahora no ha ocurrido nada que me haga sentir que no deba confirmarme en la misma conclusión. Haga Dios que los que hemos bebido estos versos por los ojos, nos revistamos de los sentimientos tan nobles hacia el Señor que mostraron tanto Javier como Ignacio. Amén.»[148]

Con esto terminamos el siglo XVIII, el Soneto y San Francisco Javier. Sin duda hay más textos que no conocemos, pues nos consta la existencia en México[149], la Nueva España, de otras ediciones y estudios del *No me mueve*, donde tuvo el Soneto una gran resonancia[150], aunque algunos por la distancia no los he podido conseguir hasta ahora, y que acrecen la cosecha que hemos visto en Europa y América.

*Siglo XIX*

En el siglo XIX la unanimidad se rompe y además empiezan los debates entre algunos candidatos. Irrumpe la opción por Santa Teresa, aunque no tuviera ninguna base documental, solo por razones de afinidad espiritual, lo que no tiene ningún valor, pues los sentimientos del Soneto son comunes en muchos santos. Los carmelitas nunca lo han defendido porque el Soneto no estaba en sus obras, y esta atribución desapareció en el siglo XX. Pero el debate y la opción por Santa Teresa ya han sido estudiados con bastante

[148] Menchaca en el epistolario javeriano cit. de 1795, p. 508-509: «Argumentum verò, de quo agitur, utrique sancto fuisse familiare, nemo negaverit, nisi fuerit in eorumdem gestis peregrinus. Quare in S. Ignatii epistolarum collectione Hispanica rhythmum controversum ita ipsi concessi, ut alium ejusdem argumenti, sed metri brevioris & vulgari cantilenae magis apti, Xaverio tribuerem. Nec modo quidquam occurrit, quo me non sentiam in eadem Sententia confirmari. Faxit Deus, ut qui haec oculis haurimus, tam nobiles in ipsum & Xaverii & Ignatii sensus induamus. Amen.»

[149] Y que se recogen en MÉNDEZ 1992 y MÉNDEZ 1997. Aunque no tiene que ver con San Francisco Javier, tuvo y tiene una gran relevancia para el Soneto en México un manuscrito del agustino mexicano fray Miguel de Guevara de 1638 (CARREÑO 1916, VERD 2014b).

[150] De México hemos visto antes la glosa en catorce octavas reales, las 45 ediciones de la *Luz de verdades católicas* de Juan Martínez de la Parra, el *Septenario* de 1733, la muy reeditada *Margarita Seraphica* del franciscano fray José de los Reyes, el poema heroico del jesuita Diego José Abad y sus traducciones, las opiniones contrapuestas de José Rivera Salazar y Andrés Javier Uriarte.

extensión[151]. Este estudio trata sobre la recepción de San Francisco Javier, lo que no significa defender su autoría. En cuanto al texto, ya en este siglo el Soneto va tomando su forma definitiva, lo que no impide ocasionalmente algunas desviaciones textuales.

Dado el origen francés, que hemos visto, de la atribución teresiana, entre los intelectuales españoles partidarios de Santa Teresa había muchos afrancesados o que habían vivido en Francia[152]. Lo que no impedía la fuerte oposición de otros estudiosos, como el editor de las obras de Santa Teresa don Vicente de la Fuente[153].

Pero otra cosa era a nivel popular. De 21 obras de devoción del siglo XIX que he podido encontrar, dieciocho ponen el Soneto bajo el nombre de Javier, dos como anónimo y una como de Santa Teresa. Es cierto que muchas de estas obras están publicadas por jesuitas, pero eso no altera su difusión. Hay un devocionario que hacía sus ediciones de cien mil ejemplares y que en 1896 había publicado un millón y medio, y siguió publicándose hasta bien entrado el siglo XX[154]. Está el devocionario del P. Mach, que veremos, el cual se reeditó durante más de un siglo, al menos con 94 ediciones en España, sin contar las de América, también numerosas. Para el pueblo devoto y fiel el Soneto era de San Francisco Javier.

*1825, Juan Nicolás Böhl de Faber*. El hispanista alemán Johann Nikolas Böhl de Faber (1770-1836), nacido en Hamburgo y muerto en Cádiz, padre de Fernán Caballero, publicó una *Floresta de Rimas Antiguas Castellanas* en Hamburgo entre 1921 y 1925[155], y en el tercer tomo reproduce y atribuye el *No me mueve* a San Francisco Javier[156].

*1855, Sancha*. En la muy importante *Biblioteca de Autores Españoles* se dedicó un volumen a la poesía religiosa, *Romancero y cancionero sagrados*, recopilado por don Justo de Sancha. La primera poesía que abre honoríficamente esta antología de poesía religiosa es el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, con la firma de «San Francisco Javier»[157]. Sancha no lo atribuye a Santa Teresa, sino a Javier, en contraste con los especialistas de la literatura de su siglo, pero de acuerdo con la casi totalidad de las obras de devoción popular.

---

[151] VERD 2013.

[152] Ib., p. 217, 220.

[153] Ib., p. 226-231.

[154] *Devocionario manual arreglado por algunos Padres de la Compañía de Jesús*, 22.ª ed, (Bilbao 1896). Lo del millón y medio de ejemplares se dice en esta misma edición. Pero es que en 1939 había llegado a su 38.ª edición.

[155] BÖHL DE FABER 1821.

[156] Ib., en el tercer tomo (1825), *Tercera parte de la Floresta de rimas antiguas castellanas*, se reproduce el Soneto en la p. 88, Nº 735; y en las páginas finales (con nueva numeración), p. 2 y 12, se da el nombre de su autor (Javier).

[157] SANCHA 1855, p. 45.

*1863, Lieber*. El jurista alemán Philipp Ernst (Maria) Lieber (1838-1892), fue una personalidad destacada en el catolicismo alemán de su tiempo y puso largas anotaciones a la segunda edición (1863) de los himnos de Johann Friedrich Heinrich Schlosser, *Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte*[158]. En 16 páginas muy densas trata sobre la autoría del himno *O Deus* y del *No me mueve, mi Dios, para quererte*[159]. Teniendo en cuenta que entonces los autores tenían un conocimiento muy limitado sobre las ediciones de ambos poemas, sorprende la ingente erudición de Lieber, y se agradece que nos dé a conocer abundante bibliografía, sobre todo del siglo XIX. Estudia las tres atribuciones del Soneto, la de San Ignacio, la de Santa Teresa y la de San Francisco Javier. Rechaza totalmente la autoría de la mística doctora, que entonces estaba en auge, por tardía y sin fundamento, mostrando un conocimiento muy amplio de lo que se había escrito a su favor en Alemania, Francia y España[160]. A San Ignacio le dedica menos espacio, porque era menor la literatura sobre él; parte de Carnoli y conoce a Menchaca y otros. La mayor parte de su comentario se lo dedica a Javier. Muestra que el himno latino es el mismo texto del Soneto español, conoce la carta de Poussines y su *Indiculus*, ya mencionados, expone la solución de Menchaca. Es imposible recoger todos sus análisis y disquisiciones. Su conclusión final es que hay que excluir a Teresa, y que, respecto a Ignacio y Javier, es más verosímil la atribución javeriana.

*1854ss, Mach*. El P. José Mach, S.J. (1810-1885)[161], gran misionero popular, se distinguió también por su obra escrita. Nos interesan sus devocionarios, en los que difundía el Soneto como «compuesto por San Francisco Javier»: *Ancora de salvación* (1854) y *Maná del sacerdote* (1863). El segundo, con el Soneto, tuvo siete ediciones en español y fue traducido a varias lenguas, y una de las versiones portuguesas contiene el Soneto en su idioma: *Não move a mim, meu Deus, para querer-te / O céo que vós me tendes promettido*, bajo este título: «Acto de contrição / de / S. Francisco Xavier»[162].

Pero el que más nos interesa es *Ancora de salvación*, que se publicó durante más de un siglo, al menos hasta 1965 (94.ª ed. española), con muchas otras ediciones en México y Argentina y traducciones a otras lenguas, hasta el vascuence. Desde la segunda edición, de Barcelona 1857 (p. 121), tiene

[158] Véase la bibliografía. Casi nadie conoce el nombre de Lieber respecto esta obra (se cita a Schlosser) porque no ha leído el prólogo a esta edición, en el que se da a conocer al autor de los comentarios.

[159] LIEBER 1863, t. 1, p. 445-460.

[160] Unas líneas sobre Lieber y Santa Teresa, en VERD 2013, p. 205.

[161] Sobre él, RUIZ JURADO 2001.

[162] JOSÉ MACH, *Maná do sacerdote* […] *Traduzida* […] *pelo P. Manoel Ferreira Marnoco e Sousa* (Porto e Braga, Ernesto Chandron, 1877), p. 143-144.

el Soneto, siempre bajo el nombre de San Francisco Javier. Pero si cito este devocionario es porque en la edición 43.ª (Barcelona 1881) se publica por primera vez después del Soneto una nota erudita sobre su autoría javeriana (p. 130-131), nota que crecerá en las ediciones siguientes y que se repetirá durante el siglo XIX durante varias docenas de ediciones: Rho, Caramuel, Filippucci, Poussines, etc. A pesar de su densa brevedad, supone una erudición bibliográfica poco corriente en la España de su época, y que no parece acorde con el entonces anciano predicador P. Mach. El mismo lo afirma en esa misma nota: «nos dice un juez muy competente». Tuvo que deberse a un bibliógrafo jesuita, y el principal de ellos era el P. José Eugenio de Uriarte[163], al que pronto veremos porque escribió sobre el Soneto. Por otra parte, 1854 es una fecha muy temprana y el estudio del Soneto avanzará entre los estudiosos, lo que se manifestará en los cambios de título en la obra del P. Mach: Durante unas cuarenta ediciones era «Acto de contrición *de* San Francisco Javier», después cambió el «de» por «*compuesto por* San Francisco Javier», en el siglo XX ponía: «*atribuido a* San Francisco Javier», en la edición de Einsiedeln de hacia 1941 (que naturalmente no era suya) se dice: «que *recomienda* [se entiende, en la India] San Francisco Javier». Una evolución histórica natural y significativa.

*1883, Castro y Rossi*. En medio de los debates sobre la autoridad teresiana del Soneto en el siglo XIX, atribución ya tratada en otro estudio[164], cabe mencionar un artículo del escritor y crítico literario gaditano Adolfo de Castro y Rossi (1823-1898)[165], que adopta un planteamiento original, como propio de él[166]. Descarta a la santa del Carmelo por las razones ya conocidas. Aduce los testimonios de Caramuel, Vereterra y Bouhours. Su originalidad está en argumentar con un supuesto portuguesismo del Soneto: «Los que conozcan la literatura lusitana del siglo XVI no podrán ménos de decir conmigo al ver el Soneto, que no sólo es portugués, sino portuguesísimo»[167]. El portuguesismo lo ve en los tercetos, cuya disposición es CDC CDC, la misma de otro gran soneto a Cristo crucificado del portugués Manuel de Nóbrega y que copia en castellano: *A vos corriendo voy, brazos sagrados*[168] (y que en portugués empieza así: *A vós correndo vou, braços sagrados*).

Con esta afirmación descartaba a Santa Teresa, que nunca hubiera usado estos tercetos (puesto que no son españoles, decía) y apoyaba indirectamente

[163] A él le atribuye esta nota VERD 2005, p. 149-150.

[164] VERD 2013.

[165] CASTRO Y ROSSI 1883.

[166] De él han tratado URIARTE 2005, p. 117-118, y VERD 2005, p. 150-152 (en apéndice del primero).

[167] CASTRO Y ROSSI 1883, p. 364.

[168] Ib., p. 364-365.

la autoría del gran misionero de Goa. O sea, el soneto «se escribiría en lengua portuguesa originalmente», o bien, en la española pero en ambiente portugués, ya que tantos autores lusitanos escribieron en español. «San Francisco Xavier escribió como se escribía en su patria» (su patria adoptiva, Portugal y sus posesiones en Oriente)[169]. Por tanto, «sin convincentes pruebas no cabe dentro de los límites de la prudencia quitar á San Francisco Xavier lo que con la autoridad de un hombre tan ilustre con D. Juan Caramuel, le atribuye el orbe católico»[170].

A Castro y Rossi le sigue Eladio Esparza, autor que veremos, el cual estudia los tercetos en español, para concluir que «la indicación de Adolfo de Castro resulta el esfuerzo técnico más logrado para el esclarecimiento del problema de la paternidad»[171]. Dice Esparza que, tras una búsqueda abundantísima, solo ha encontrado tres sonetos españoles con los tercetos del *No me mueve* (aunque, desde luego, hay más), pero también solo cuatro en un centenar de sonetos de Camoens, lo que deshace su argumentación y la de Castro y Rossi. Pues Castro y Rossi yerra al afirmar que este tipo de tercetos sea propio del portugués. Es cierto que estos tercetos no son frecuentes en español ni en italiano, pero tampoco en portugués. Véase más ampliamente este aspecto métrico en el estudio citado[172], que se apoya en una obra del portugués Jorge de Sena, que estudia la métrica del soneto en los tres idiomas[173].

Castro y Rossi termina así su artículo: «Y aunque hubiese dudas si tal como está escrito fué ó no del mismo Santo, ó sólo fundado en pensamientos suyos por un poeta, el poeta siempre habría sido un portugués, y nunca Santa Teresa de Jesús»[174]. Aunque su argumento de los tercetos no prueba, hay que reconocer que el crítico gaditano tenía intuiciones que otros ha repetido. 1) Afirma que el Soneto se escribió primero en portugués, sin haber visto la edición de Poussines y con otro planteamiento, mientras que Faustino Arévalo en 1786 lo dijo dependiendo del editor francés. 2) Si el Soneto tal como está escrito no fue del mismo santo, estaría «fundado en pensamientos suyos por un poeta». Lo mismo que dirán José Eugenio de Uriarte, Restrepo, Hergueta y Esparza, que veremos próximamente.

*1895, Foulché-Delbosc*. Un artículo del gran hispanista Raymond Foulché-Delbosc (1864-1929)[175] marcó un antes y un después en las atribuciones

[169] Ib., p. 365.

[170] Ib., p. 366.

[171] ESPARZA 1950, p. 110.

[172] VERD 2005, p. 150-152

[173] SENA 1980.

[174] CATRO Y ROSSI 1883, p. 366.

[175] FOULCHÉ-DELBOSC 1895, con un breve complemento (o rectificación) en FOULCHÉ-DELBOSC 1899.

del Soneto. El autor estudia las cuatro asignaciones principales que entonces se debatían, las del franciscano fray Pedro de los Reyes, Santa Teresa, San Francisco Javier y San Ignacio. Muestra que ninguno de ellos pudo ser el autor del Soneto. No apagó del todo los debates, que siguieron a principio del siglo XX, pero poco a poco las llamas se convirtieron en cenizas.

Respecto al Apóstol de la India, que es el que aquí nos interesa, el autor analiza la edición de su epistolario publicado por Poussines en 1667. Lo que ocurre es que lo que para unos era una prueba a favor de la autoría de Javier, Foulché-Delbosc lo convierte en una prueba en contra. Para seguir su argumentación, recordemos a Poussines, aunque ya ha aparecido varias veces[176]. Este le pidió al P. Filippucci que le buscara en Goa nuevas cartas de San Francisco Javier para su epistolario. Y Filippucci se enteró de que San Francisco Javier difundía entre los fieles, ya de palabra, ya por escrito, una instrucción (que se puede llamar *Regla de vida cristiana*). Esas copias, dice Poussines, corrían de mano en mano. Filippucci reunió varias copias y compuso un texto que envió al P. Poussines para su publicación. Por otra parte, como hemos leído antes, había «una cantilena que había compuesto el mismo Javier en lengua portuguesa, que es allí la usual, y que todavía se recordaba entre la gente»[177]. Y Filippucci la incluyó entre las oraciones de la instrucción del santo. Poussines la tradujo al latín (*Ut te colam Deus meus*), como todo el epistolario.

Foulché-Delbosc nota que había pasado mas de un siglo desde la muerte del santo (1552), lo que restaba valor a la instrucción. Incluso duda de la misma autenticidad del texto: «ce sont des simples copies d'un règlement qui peut-être ne fut jamais donné qu'oralement»[178]. Por lo que la *Regla* era una «reelaboración» a partir de copias «dépourvues, somme toute, de tout indiscutable authenticité»[179]. Además la instrucción tenía que estar redactada en portugués así como los versos que el santo recomendaría cantar a los portugueses en lengua vulgar. Y, si la instrucción tenía una traducción del soneto español, tuvo que ser una traducción al portugués. Además, como Poussines afirma, lo que Filippucci había insertado por su cuenta era una cantilena que «se decía», *ut fert traditio*, que era de San Francisco Javier. Si «se dice», es dudosa su paternidad y no tenemos que creerla como cosa cierta. En cuanto al himno latino *O Deus ego amo te* (la otra traducción latina del Soneto), dice Foulché-Delbosc que lo publicó por primera vez el P. Francisco García

[176] Una exposición más extensa y anotada sobre este autor, en VERD 2004, p. 132, 141-144; y VERD 2008a, p. 496-500.

[177] Lo explica Poussines en un *Indiculus exegeticus*, ya citado, dentro de su edición de 1667.

[178] FOULCHÉ-DELBOSC 1895, p. 135.

[179] Ibidem.

en 1676, luego después de Poussines, y que probablemente no es sino una traducción de la misma cantilena[180]. En conclusión, a mitad del siglo XVII había una cantilena portuguesa que era una traducción del soneto español: «Nous savons donc que, vers le milieu du *dix-septième* siècle, il existait dans les Indes une *cantilena* portugaise traduite sur le sonnet espagnol»[181]. Pero eso, dice, no se puede trasponer a cuando Javier estaba en Goa un siglo antes, a mitad del siglo XVI: que hubiera entonces una cantilena traducida de un soneto español está lejos de ser cosa cierta, y, aunque Javier hubiera traducido el Soneto, no implica que él fuera su autor. Foulché-Delbosc termina rotundamente: «Cela doit suffire, croyons-nous, à établir la parfaite inanité, dans l'état actuel de la question, de l'attribution à l'Apôtre des Indes»[182].

Como veremos, Foulché-Delbosc acierta en lo esencial, pero yerra en los detalles. En efecto, la instrucción no tenía el soneto y no avala la autoría de San Francisco Javier, pero Foulché-Delsbosc no conocía el manuscrito original en el que se basaba la edición, incluso dudaba de su existencia. Pero ese manuscrito portugués existe y ha sido editado en su lengua original desde 1900. Su afirmación de que a mitad del siglo XVII había una cantilena que era una traducción del soneto español no es exacta. Como se ve en el manuscrito *Epp. NN. 72, f. 37r-37v* del Archivum Romanum Societatis Iesu, mencionado en la primera parte, el himno de Poussines *Ut te colam Deus meus* no es una traducción de la cantilena sino del mismo Soneto español. Tampoco el himno latino *O Deus, ego amo te* es de 1676 ni de Francisco García, sino anterior. Todos lo dan como surgido en Alemania y al menos lo publicó la princesa Adelaide de Saboya en Munich, como hemos visto, en 1659 (y seguramente ya existía antes de que lo insertara en su devocionario), por lo que es anterior e independiente de la cantilena, y no una traducción suya como piensa Foulché-Delbosc. Su conocimiento de la historiografía del Soneto era limitado, lo que es muy comprensible hace más de un siglo. En la última frase de su artículo pregunta si había algún libro anterior a 1687 (el año del libro de Carnoli) con el Soneto[183]. Drebitka le corrige, indicándole varios, como Nádasi (1657), que ya hemos visto[184]. En 1899 Foulché-Delbosc volvió sobre su artículo, reconociendo que veintidós años antes lo había publicado Caramuel (1665)[185]. Pero la primera edición de Caramuel es de 1648 y hubo libros anteriores con el Soneto, desde 1628. Todo esto

[180] Ib., p. 138: «ce qui semble probable, c'est qu'elle fut faite d'après le texte portugais de la *cantilena* envoyée des Indes quelques années auparavant par Filippucci».

[181] Ib., p. 140.

[182] Ibidem.

[183] Ib., p. 145.

[184] DREBITKA 1899/1900, p. 13.

[185] FOULCHÉ-DELBOSC 1899.

no quita el mérito de Foulché-Delbosc, que advirtió los puntos débiles de la edición de Poussines con sus consecuencias. Marcó un hito, también dentro de la Compañía, donde fue aceptado[186].

*1899, Uriarte*. El P. José Eugenio de Uriarte (1842-1909)[187] ha sido el mayor bibliógrafo jesuita español, autor de excelentes obras, y dejó inédito un manuscrito sobre el Soneto: *Apuntamientos y extractos para una disertación sobre el Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*. Por fin se descubrió en el Archivo Histórico de Loyola y se publicó en 2005[188]. Casi seguro lo escribió en 1899[189]. Lamenta no haber podido leer el artículo de Foulché-Delbosc, que conocía por la nota recién citada de *Analecta Bollandiana*[190]. Con todo, hace gala de su gran erudición, conocía la bibliografía contemporánea y discute las diversas atribuciones del Soneto. Pero lo que nos interesa ahora es conocer su opinión sobre San Francisco Javier, aunque no sus disquisiciones, que se pueden ver en el artículo citado[191], sino brevemente su conclusión. Admite la posibilidad de que hubiera compuesto el soneto «cualquiera alma devota encendida en amor de Dios», pero

> «la constancia en atribuirle con preferencia á San Francisco produce en el ánimo una fuerte impresión y casi convicción moral de que hubo de tener alguna parte en él. Esta es la nuestra cada vez más profunda [convicción], y más inalterable cuanto más estudiamos la cuestión; conviene á saber: que la idea se tomó de los versillos o los afectos, cuando menos, de San Francisco Javier, pero que el Soneto mismo debió de componerse, probablemente en España, a mediados del siglo XVII»[192].

O sea, dice, la tradición asocia el Soneto y su traducción latina *O Deus, ego amo te* a San Francisco Javier casi unánimemente, luego alguna conexión tuvo que tener con él. La atribución se explicaría si el autor del Soneto (del siglo XVII, según Uriarte, recordemos que lo dio a conocer Antonio de Rojas en 1628) se hubiera inspirado en la cancioncilla piadosa con los mismos conceptos de puro amor de Dios que se decía que el santo había escrito y propagaba en la India. Es decir, la cantilena, que Javier habría creado y

[186] Indico tres obras jesuíticas de importancia. La revista Analecta Bollandiana, 15 (1896) p. 109, lo menciona positivamente, y a ella se remite SOMMERVOGEL, t. 8, col. 1336. *Mon. Xav.* t. 1, p. 940, copia las palabras conclusivas de Foulché-Delbosc.

[187] Sobre él, MARTÍNEZ DE LA ESCALERA 2001c.

[188] URIARTE 2005, con largas notas y apéndices.

[189] VERD 2005, p. 144.

[190] URIARTE 2005, p. 136, remitiendo a Analecta Bollandiana, 15 (1896) p. 109.

[191] Aparte de lo que dice el mismo Menchaca en sus *Apuntamientos*, se estructura y comenta su pensamiento en VERD 2005, p. 142-148.

[192] URIARTE 2005, p. 142.

difundido en versos sencillos en la India a mitad del siglo XVI (murió en 1552). Como dice en las últimas palabras de su estudio.

> «Era sencillamente su deseo de que los cristianos aprendieran con más facilidad y repitieran con más deleite los actos de fe, esperanza y caridad que les proponía, exhortándoles a que los tuvieran muy presentes en el corazón y en los labios, y aun, siendo de su agrado, los cantaran. Y ya se ve que para este fin no era el metro más apropiado el del Soneto, sino el de los versos cortos, como cuartetas, quintillas y, aun más tal vez, romances a que tan aficionados se han mostrado siempre Españoles y Portugueses, inoculando su afición aun en los pueblos sometidos á sus conquistas: todo lo cual es una prueba más de lo que nos aseguran los PP. Filippucci y Poussines del cantor portugués de la India, origen, a nuestro juicio, del Soneto castellano»[193].

En resumen: sin duda San Francisco Javier no escribió el Soneto, pero estuvo en su origen, si su autor se inspiró en los cánticos de amor de Dios del apóstol de la India en su catequización. Es la hipótesis que encuentra Uriarte para explicarse la secular tradición a favor de Javier. La interpretación de Uriarte la repetirá el P. Restrepo, como veremos. Por otra parte, es en cierto modo paralela –y contraria– a la que hemos visto en Menchaca. Los dos ven una interdependencia entre el Soneto y los versillos de Javier. Menchaca cree que del Soneto vino la cantilena: San Ignacio, como decía la tradición que conocía Menchaca, escribió el Soneto y San Francisco Javier aprovechó sus sublimes sentimientos para hacer una poesía catequética y popular en la India. De un modo parecido Foulché-Delbosc cree, como hemos leído, que la cantilena del siglo XVII era una traducción portuguesa del Soneto español. Así pues, en la secuencia de ambas poesías parece coincidir con Menchaca, aunque Menchaca sitúa las dos en el siglo XVI. Pero Uriarte cree –de un modo contrario– que de la cantilena procede el Soneto: aquella es de mitad del siglo XVI (en vida de Javier) y el Soneto de un autor del siglo XVII, que se inspiró en la primera. Todo son hipótesis.

Hay un problema de fondo. ¿Existió la cantilena? San Francisco Javier versificaba sus catequesis para que los neófitos las retuvieran mejor. Es un hecho bien avalado por los testimonios de la época[194]. Ninguno de estos cánticos se conserva ni ha pasado a las ediciones de las obras del santo, pero existieron. Filippucci dice que existía entonces en la India una cantilena sobre el amor de Dios. ¿No puede ser verdad? El hecho de que fuera el Soneto, y no los versillos de Javier, lo que Poussines tradujera para insertarlo en la

[193] Ib., p. 143-144.

[194] VERD 2008a, p. 493-497.

*Regla de vida cristiana*, ya que se trataba de una pieza de más categoría, no demuestra que los cánticos catequéticos de Javier no se conservaran en Goa. Lo cual no demuestra de ninguna manera que el Soneto se derivara de la cantilena, pero le da una base al razonamiento de Uriarte. La dificultad está en que dichos cánticos se conocieran en Europa para, en su momento, dar lugar al Soneto. No tenemos ninguna prueba de ello, aunque teóricamente sea posible.

*Siglo XX*

En el siglo XX se diluye la atribución a San Francisco Javier, pero en la primera mitad todavía hay autores que defienden la posición del P. Uriarte: Javier no escribió el Soneto tal cual, pero el que lo escribió se inspiró en él. Lo curioso es que algunos lo deducen sin haber conocido a Uriarte, como Hergueta y Esparza.

*1899-1900, 1912, Monumenta Xaveriana*. Dentro de la colección *Monumenta Historica Societatis Iesu* se publicaron en Madrid dos tomos de *Monumenta Xaveriana* (con pie de imprenta de 1899-1900 y 1912)[195]. En ellos apareció por primera vez una edición científica y en sus lenguas originales de los escritos de San Francisco Javier. La instrucción o *Regla de vida cristiana* se había publicado varias veces en latín (Menchaca) y en lenguas vernáculas dentro del epistolario javeriano, o bien en folletos aparte, siempre dependiendo de la edición de Poussines. Ahora, en 1900, la *Instruçam* se publicó según un manuscrito portugués[196], y, naturalmente, sin la poesía que Filippucci le había intercalado. Sin embargo los *Mon. Xav.* contienen al final del primer tomo unas páginas sobre el Soneto[197]. Primero publican la traducción de Poussines (*Ut te colam*) con una nota sobre lo que dice este acerca del origen de la cantilena. Después, el himno *O Deus, ego amo te*, tomado del P. Francisco García, de 1676. Por último, como si las anteriores versiones fueran independientes de Soneto, se abre una sección sobre el *No me mueve, mi Dios, para quererte*, en la que se reproducen seis versiones, tomadas de distintas obras, como las de Caramuel, Tornamira, Menchaca, el *Codex Romanus apograpahus* (o sea, el ms. *Epp. NN. 72*, ya visto) y dos traducciones latinas del P. Nádasi.

Al final se transcribe la conclusión del artículo de Foulché-Delbosc. Al principio de la sección se dice que dejan para al segundo volumen de los *Mon. Xav.* el texto que tenían preparado sobre esta cuestión (pudiera ser de Uriarte, cuyo estudio de 1899 ya conocemos).

[195] Los preparó el P. Mariano Lecina, aunque el segundo volumen lo acabó el P. Restrepo. Sobre el primero véase MARTÍNEZ DE LA ESCALERA 2001a.

[196] *Mon. Xav.*, t. 1, p. 819-828 (doc. 144).

[197] Ib., t. 1, p. 931-940.

El segundo volumen salió doce años después, y solo contiene dos páginas sobre el Soneto, que se deben al P. Restrepo[198], ya con otra orientación. Se renuncia al estudio anunciado en el primer tomo. Solo se publica la transcripción del manuscrito de Londres, que ya conocemos. Y en una nota a pie de página se aportan algunos datos bibliográficos. Se alaba el muy erudito estudio, ya mencionado, del P. Drebitka de 1899. Y se señala una novena publicada en Lisboa en 1665 (que se halla en la Biblioteca Nacional de Bruselas), lo que demuestra que el P. García no fue el primero en publicar el himno latino y que no depende de la cantilena (como defendía Foulché-Delbosc, aunque no se le nombra); novena en la que se afirma además que el himno está traducido de un autógrafo del santo, «translatus ex autographo». Se ve que los editores de *Mon. Xav.* prefirieron dejar el asunto en suspenso.

*1919, 1933, Restrepo*. El jesuita colombiano Daniel Restrepo (1871-1962) fue en 1912 a Roma para terminar la edición del tomo segundo de *Monumenta Xaveriana*, y ya vimos que son suyas las páginas de ese volumen sobre el Soneto. Sobre él escribió varios artículos[199] y a él se debe, como hemos visto, la conservación exacta del título del libro de Rojas de 1928, hoy perdido. Su interpretación de la relación de San Francisco Javier con el Soneto coincide con la del P. José Eugenio de Uriarte: el *No me mueve* no es de San Francisco Javier, pero su anónimo autor puso en forma de soneto las ideas de la cantilena que el apóstol difundía por la India. La cantilena no puede venir del Soneto, porque este aparece, dice, en el siglo siguiente a la muerte del apóstol de la India. La poesía que tradujo Poussines (*Ut te colam, Deus meus*) no proviene directamente del Soneto sino de los antiguos versos de Javier que insertó Filippucci en su instrucción. «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»[200]. Como vemos, coincide con Uriarte, aunque no lo nombra. Me parece casi seguro que conoció su manuscrito *Apuntamientos* (ya citado y por fin publicado en 2005), pues el P. Mariano Lecina (1854-1934), estrecho colaborador del P. Uriarte, se lo pudo comentar o enseñar, ya que Restrepo sustituyó a Lecina en 1912 para la terminación del volumen segundo de *Mo-*

[198] RESTREPO 1919b, p. 61, nota 1; RESTREPO 1933, p. 182, nota 2.

[199] RESTREPO 1919a y 1933 son el mismo escrito en forma de carta, dirigida al colombiano Antonio Gómez Restrepo, que había escrito un artículo sobre el *No me mueve*. El artículo de RESTREPO 1919b tiene una primera parte distinta que los dos artículos anteriores, pero coincide después con ellos casi textualmente. El artículo de 1919b lo volvió a publicar MEZA 1952, p. 308-312, sin notas y sin indicar su autor.

[200] RESTREPO 1919b, p. 63 (la cursiva es suya). Lo mismo viene a decir en los otros dos artículos, aunque con distintas palabras. Véase también VERD 2005, p. 148.

*numenta Xaveriana*. Y Lecina da conocer los *Apuntamientos* en los tomos IV y V (póstumos, de 1914 y 1916) del *Catálogo razonado* de Uriarte[201].

Sin embargo, Restrepo no expone las razones del P. Uriarte, aunque coincide en sus conclusiones. Después de indicar otros leves indicios a favor de su hipótesis, y reconociendo que sus «observaciones no tengan fuerza apodíctica, ellas son muy perdonables –dice con llaneza y cariño– a mi afecto filial, y al deseo de que no salga de casa la propiedad de aquella joya mientras no se presenten títulos ciertos; y ya que hay razones que lo persuaden, no parece contra los fueros de la crítica el buscar en el corazón de nuestro Padre y en el no menos ardiente de nuestro Hermano mayor, el origen de aquel incendio de amor divino»[202].

*1923, Marzal*. En el año 1923 se escriben dos piezas de teatro, una argentina y otra española, en las que se pone el *No me mueve* en labios de San Francisco Javier. No son dos estudios, pero sí unas muestras de cómo estaba viva la relación entre la poesía y el santo, y no está mal conocerlas. El jesuita hispano-argentino Juan Marzal[203] escribió un libro de *Monólogos y escenas dramáticas*, como se dice en el subtítulo. En un sainete llamado *Adiós a las letras*[204] se representa a un grupo de estudiantes españoles en París, los cuales, antes de empezar el ciclo de la Filosofía, despiden adecuadamente el de las Letras con una justa poética. Entre los estudiantes están Ignacio y Javier. Las composiciones tratan del amor, la patria, España y la fe. La contribución de Francisco Javier es el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*[205]. Es de extrañar que aparezca bajo el epígrafe de la Fe y no del Amor.

*1923ss, Vallejos*. El sacerdote secular navarro Genaro Xavier Vallejos Jabala (1897-1991)[206] escribió dos obras sobre San Francisco Javier; de las cuales la primera, titulada *Volcán de amor*[207], contiene el Soneto. Tuvo al menos seis ediciones, que se pueden ver en la bibliografía. Al final del tercer acto (al que sigue un epílogo con la muerte del santo) San Francisco Javier

[201] URIARTE 1904. Los tomos 4 y 5 son póstumos y en ellos dice Lecina, que los editó, que el P. Uriarte «tenía en preparación un estudio, acerca del famoso Soneto, que dejó por terminar» (t. 4, 1914, p. 224). Y en la relación de las obras de Uriarte consta: «Apuntamientos y extractos para una Disertación sobre el Soneto "No me mueve, mi Dios, para quererte"» (t. 5, 1916, p. XXII, n.º 48). Véase VERD 2005, p. 111.

[202] RESTREPO 1919b, p. 63-64. Casi con las misma palabras lo repite Restrepo en 1919a y en 1933.

[203] Nació en Valencia (España) en 1872, murió en Santa Fe (Argentina) en 1951.

[204] MARZAL 1923, p. 42-54: *Adiós a las letras. Sainete de estudiantes*.

[205] Ib., p. 49.

[206] En sus obras escribe su nombre de distintas formas (*Jenaro* y *Vallejo* en singular), que se pueden ver en la bibliografía. Pero el definitivo es Genaro Xavier Vallejos. Sobre él, MATA INDURÁIN 1998.

[207] La otra, que ha tenido varias ediciones, *Xavier. Estampas escénicas*, se estrenó en el Gran Teatro del Liceo de Barcelona el 13 de marzo de 1930. No contiene el Soneto

termina un largo y ardiente coloquio con el Señor, en el que muestra su desinteresado amor a Dios («fuera de ti nada anhelo / ni el castillo de Xavier… / *ni las delicias del cielo*…), para terminar recitando el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Telón.

*1927, Hergueta*. El historiador y académico don Domingo Hergueta (1856-1940) publicó un artículo sobre «el famoso soneto *A Cristo crucificado*»[208], en el que repasa sus principales atribuciones, las cuatro tradicionales más la nueva, entonces, del mexicano fray Miguel de Guevara[209]. El autor menciona a bastantes autores que habían estudiado la cuestión, pero el resultado es un artículo acumulativo, sin notas y varias inexactitudes[210]. Nos interesa su conclusión. Piensa que el fraile oscuro de Menéndez Pelayo era «un jesuita desconocido»[211]. Pues, dada la historia del Soneto en vinculación con los jesuitas, se inclina a que se compuso en la Compañía, pero que «la férrea disciplina de la Compañía de Jesús ha sabido guardar el secreto», por lo que «me temo que no se descubra [el nombre de su autor] en el porvenir»[212]. El jesuitismo del Soneto lo han defendido varios autores, extranjeros y españoles, pero lo de la «ferrea disciplina» es un tópico y lo del secreto no tiene sentido.

Por otro lado, piensa que Juan Martínez de la Parra, que ya conocemos, nos orienta hacia la autoridad javeriana. Vimos que el jesuita mexicano decía que «bien expressa la fineza destos afectos este soneto, como sacado de aquel Espiritu de fuego de San Francisco Xavier». La interpretación de Hergueta es la siguiente:

> «La explicación gramatical más propia y verdadera de la frase, "este soneto como sacado de aquel Espiritu de fuego de San Francisco Xavier", es de arrancado, extraído, tomado del espíritu del Santo, no por éste sino por otra persona, pues si hubiera querido decir el padre Martínez de la Parra, tan competente en materias lingüísticas, que era propio del Santo, emplearía el giro, hecho, compuesto y aun sacado por él. Como al parecer la idea del soneto se sacó de pensamientos de San Francisco, el autor material, por escrúpulo o por humildad, y los otros jesuitas por honrar al soneto y al Santo, atribuyeron a éste la paternidad intelectual y material»[213].

[208] HERGUETA 1927.

[209] Sobre Guevara, VERD 2014b.

[210] Por ejemplo, aparte de errores de transcripción, dice (p. 100) que de la edición de Bolonia sin año de las *Cartas latinas* [*sic*] de San Francisco Javier, que es la de Menchaca 1795, procede la atribución de Rho en 1643 (que además es de 1644). Afirma que la edición del Soneto de Martínez de la Parra es la segunda más antigua (p. 111), cuando es de 1696.

[211] HERGUETA 1927, p. 108.

[212] Ib., p. 109.

[213] Ib., p. 110.

La idea de que el Soneto se inspirara en los escritos del apóstol de la India, pero que lo hubiera compuesto otro, ya la hemos visto en Uriarte y en Restrepo, aunque Hergueta no los conoce. Por eso su argumentación no parte, como en ellos, de sus cánticos piadosos o de la cantilena, sino de otra fuente, la frase del P. Martínez de la Parra. Pero hay que decir que Uriarte y Restrepo tenían un apoyo –muy leve– en los cánticos catequéticos de Javier, mientras que Hergueta se funda en una interpretación muy imaginativa de las palabras del jesuita mexicano, y que su explicación final sobre la anonimia es inverosímil.

*1941, Esparza*. Eladio Esparza escribió un libro sobre San Francisco Javier, en el que dedica un apartado al Soneto[214]. Primero dice que no puede ser del santo, pues «como todos los que hablan varias lenguas, no escribía con demasiada corrección»[215], extraño argumento si se trata de la lengua propia de un adulto. Pero dice que sí «pudo escribir composiciones poéticas o rítmicas en español durante su estancia en Lisboa, las Indias y el Japón, con objeto de que se las tradujeran para que las cantasen los niños o sirvieran de recreación espiritual a las personas mayores»[216]. Y añade en seguida: «Aquel rimero de jaculatorias latinas, rebosantes de fervor, atribuidas al Santo, rondan de cerca el pensamiento del soneto», poniendo a continuación el himno *O Deus, ego amo te*, para concluir: «Esto es javerianismo puro»[217]. Lo curioso es que este himno lo ve como un rimero o montón de jaculatorias y no como una composición poética unitaria, como es. Hay que notar que su argumento pro Javier es parecido al de la cantilena, aunque independiente de él, pues no menciona a Poussines ni posiblemente lo conocía, ya que no da su traducción *Ut te colam*, sino que parte de otra versión latina del Soneto, el himno más tradicional *O Deus*. Antes dijo que San Francisco Javier componía composiciones rítmicas en español y que se las tenían que traducir para que las cantasen los niños. Pero el santo misionero hablaba el portugués[218], y en Goa escribía los cánticos doctrinales en esa lengua y no había que traducirlos. Como vemos, Esparza, propone –desde otra base– un proceso parecido al de Poussines, pero sin gran coherencia.

*1943, Gaviña*. Cabe señalar un artículo de 1943 del jesuita Ramón Gaviña (1904-1988), que había estado interesado por algunos temas javerianos. Es un artículo publicado en un lugar poco adecuado, una revista popular sobre las misiones, de la que era director[219], pero es sintético, claro y contiene

[214] ESPARZA 1941, p. 197-201, con el texto del Soneto en la p. [225], en el que se puede notar el verso 9.º, anómalo: *Muéveste a tu amor en tal manera*.

[215] Ib., p. 198.

[216] Ib., p. 199.

[217] Ib., p. 199-200.

[218] Sobre el portugués de San Francisco Javier véase ALONSO ROMO 2000.

[219] GAVIÑA 1943.

una buena exposición de las fuentes. Aunque en su argumentación solo repite las suposiciones de Hergueta sobre Martínez de la Parra.

> «Al parecer, pues, hubo un autor material, quien sacó la idea del soneto de pensamientos de San Francisco Javier, y calló su propio nombre por escrúpulo o por humildad, siguiendo los escritores posteriores, por honrar al Santo y al Soneto, atribuyendo a éste la paternidad intelectual y material del mismo. En resumen, si no podemos decir que fuera efectivamente San Francisco Javier el autor material del soneto, si por lo menos podemos afirmar que no se le ha atribuido *injustamente* al Santo Apóstol[,] que su autor es muy probablemente un "jesuita desconocido" y que cualquier otro autor presunto tiene menos probabilidades y congruencias en su favor, mientras no se demuestre lo contrario».[220]

*1944, Schurhammer*. Tras los *Monumenta Xaveriana* de 1899-1912, se hizo una edición totalmente nueva en 1944-1945 de los escritos de San Francisco Javier con otro título, *Epistolae S. Francisci Xaverii*. En ella se publica de nuevo la *Regla de vida cristiana* a partir de otra fuente[221]. No tiene el Soneto. El P. Georg Schurhammer trata sobre ella en su eruditísima introducción, pero también publica en la misma obra un estudio muy denso y muy informado sobre el Soneto y San Francisco Javier, del que había publicado un breve anticipo dos años antes[222]. Dada su solvencia científica y de que se trata del mayor javierólogo que ha existido, tiene la última palabra sobre la atribución a San Francisco Javier. Su conclusión, traducida al español, dice:

1. El soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* es de siglo XVII; su primer texto conocido es de 1628. 2. Su autor es desconocido. 3. Javier no escribió ni el texto español ni otro texto en portugués perdido ni su versión latina. Ni tuvo ninguna otra relación con el soneto[223].

Aunque la anonimidad del soneto estaba establecida hacía tiempo, la voz del P. Schurhammer supuso el veredicto definitivo desde el lado javeriano.

*1948, Huff*. En 1948 la religiosa Sister Mary Cyria Huff publicó su tesis doctoral sobre el Soneto[224], que era hasta el momento el estudio más extenso publicado sobre él. Como indica en el subtítulo, su tema principal son

---

[220] Ib., p. 84. La cursiva es suya.

[221] *Epp. Xav.*, t. 1 (1944), p. 447-460.

[222] Ib., t. 2 (1945), p. 526-535: *Rythmus hispanicus «No me mueve, Señor, para quererte»*. El bosquejo anticipado apareció, con el mismo título, en SCHURHAMMER 1943, p. 49-50, y se reimprimió en sus *Gesammelte Studien, III. Xaveriana* (Rom 1964), p. 202-203.

[223] *Epp. Xav.*, t. 2 (1945), p. 535.

[224] HUFF 1948. Dirigió la tesis el agustino David Rubio (1884-1962), según ASENSIO 1950, p. 133.

los precedentes del amor de Dios en la tradición española[225]. Pero estudia también las atribuciones y supera a sus predecesores en información bibliográfica. Aunque los críticos no están conformes con su interpretación sobre la autoría, pues, en mi opinión, no armoniza bien los datos, era una obra totalmente imprescindible para el estudio del *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Pero lo que nos interesa, brevemente, es su opinión sobre San Francisco Javier.

Enumera una serie de autores que han manifestado su opinión sobre la atribución javeriana, destacando su anonimidad[226]. Pero su exposición final, sin embargo, es la siguiente. Un autor desconocido escribió el Soneto, el cual cayó en manos de San Ignacio de Loyola y de San Francisco Javier. El segundo usó una forma popular del original español o, más probablemente, una traducción portuguesa en el portugués rudimentario de la India. Este himno lo difundió el apóstol de forma oral y escrita y, tras su muerte en 1552, continuó expandiéndose por la India, con más o menos variantes. Casi un siglo después Filippucci reunió varias copias de una instrucción del santo, las armonizó y añadió unos versos de puro amor a Dios, todavía muy conocidos por la gente, que eran el himno difundido por el apóstol español. Le mandó la instrucción a Roma al P. Poussines, y este la tradujo al latín en 1667[227].

Se trata de una construcción de Sister Mary Huff. La última parte depende de la declaración de Poussines. La primera parte de que San Ignacio y Javier conocieron el Soneto en su tiempo y que el segundo difundió en la India una versión portuguesa del mismo no tiene ningún fundamento documental. Nos volvemos a encontrar con la interacción del Soneto y la cantilena, pero en un orden inverso a la interpretación de José Eugenio de Uriarte y de Daniel Restrepo. Estos decían que el autor del Soneto se inspiró en los versos catequéticos sencillos, llenos de amor de Dios, de San Francisco Javier. Sister Mary Huff piensa que Javier conoció o construyó el Soneto en una forma aportuguesada y que la difundió como cántico en su labor evangelizadora.

*1961, Elizalde*. En 1961 el P. Ignacio Elizalde daba a luz un libro sobre *San Francisco Xavier en la literatura española*, en que le dedicaba un largo capítulo al Soneto, capítulo que era la ampliación de un artículo publicado tres años antes[228]. Pretende ser un estudio completo y maneja mucha bibliografía, por lo que el lector recibirá mucha información, aunque no siempre es exacto. Concluye afirmando la anonimidad del Soneto: «Tenemos, pues, que concluir, con la mayor parte de la crítica moderna, que el soneto es anónimo,

[225] Véase la recensión de M. BATAILLON en *Bulletin Hispanique*, 41 (1949) 442-444, que se centra en la parte de la tradición del amor desinteresado a Dios.

[226] HUFF 1948, p. 33-38.

[227] Ib., p. 43-44.

[228] ELIZALDE 1961 y 1958 (ver los detalles en la bibliografía final).

escrito hacia finales del siglo XVI o comienzos del XVII»[229]. Con todo, piensa que ese autor anónimo sería un jesuita:

> «Desde finales del siglo XVI aparecen reminiscencias del mismo en los escritores jesuitas y en otros relacionados con la Compañía de Jesús, como el beato Avila. Desde un principio le tuvieron como suyo los jesuitas, ya que las primeras atribuciones se refieren a San Ignacio y a San Francisco Xavier, siendo este último el que ha tenido más partidarios. Los jesuitas, como cosa propia, lo ha propagado y vulgarizado. Séanos lícito, por consiguiente, concluir que su autor fue un jesuita tan modesto y humilde que ocultó su nombre y no quiso rectificar la especie de ser otro el autor del soneto»[230].

El jesuitismo del Soneto es algo que han afirmado autores seglares de prestigio. La imparcialidad de estos, por tanto, tiene más peso de lo que pueda decir un jesuita. Pero el aspecto del jesuitismo puede quedar para otro estudio con más fundamentos. Elizalde, pues, defiende algo que algunos ven verosímil. Pero lo de que lo escribió un jesuita tan humilde que quiso quedar anónimo y permitió que se atribuyera a San Francisco Javier es fantasía, que recuerda las palabras de Hergueta en 1927[231].

Con esto doy por terminados los estudios del siglo XX. La anonimidad del Soneto se ha impuesto. Repasando unas 60 antologías de España y América, 36 lo dan como anónimo, 5 como atribuido a San Francisco Javier, 3 como atribuido a Santa Teresa, uno como atribuido a San Ignacio (la palabra «atribuido» no es asertiva), y la mayoría de las mexicanas se lo asignan al agustino fray Miguel de Guevara. Como en 1916 salió el libro de Alberto María Carreño, que defendía como gran novedad el manuscrito del agustino fray Miguel de Guevara, que contenía el Soneto, tres o cuatro antologías españolas, impresionadas por el «descubrimiento», se lo asignan. Pero en México es distinto. Siendo Guevara mexicano, se considera una gloria nacional que el *No me mueve, mi Dios, para quererte* naciera en México, y, a pesar de la oposición de grandes especialistas, como Marcel Bataillon, los mexicanos siguen poniéndolo como autor en las antologías, aun en el siglo XXI, aunque con toda seguridad no es de él[232].

También he examinado todos los devocionarios a mi alcance del siglo XX, aunque la mayoría son de la primera mitad del siglo, pues es un tipo de

[229] ELIZALDE 1961, p. 70.

[230] Ibidem.

[231] Que el Soneto es de un «jesuita desconocido» y que «la férrea disciplina de la Compañía de Jesús ha sabido guardar el secreto»; que «el autor material, por escrúpulo o por humildad, y los otros jesuitas por honrar al soneto y al Santo [Javier], atribuyeron a éste la paternidad intelectual y material» (HERGUETA 1927, p. 108, 109, 110).

[232] Véase VERD 2014b; y en p. 42-54 las atribuciones en México y fuera de México.

libro más propio de aquellas décadas. De ese conjunto se puede decir que 13 consideran el Soneto como anónimo (no lo dicen, pero lo insertan sin ninguna indicación), 16 dicen «atribuido a San Francisco Javier», 6 lo ponen como «de San Francisco Javier», 2 se lo aplican a Santa Teresa, uno a fray Pedro de los Reyes y otro a fray Miguel de Guevara. En los libros de devoción ha seguido manteniéndose San Francisco Javier. Es lo que han recibido los fieles.

*Últimas consideraciones*

La primera vez que apareció el Soneto como de San Francisco Javier fue en 1640, en Roma, por el gran músico italiano Domenico Mazzocchi. O sea, a los 88 años de la muerte del santo en 1552. Es mucho tiempo para una atribución. Además, aunque el apóstol de la India componía cánticos piadosos para evangelizar, no es lo mismo crear un soneto, que es la excelencia de la métrica poética. Era un misionero, no un literato. En general los críticos consideran que no era un buen escritor[233], aunque es verdad que, si sus textos no fueron literarios, no pueden juzgarse desde esa perspectiva[234].

Sin embargo, la atribución fue tenaz durante dos siglos y algunos han querido explicar la conexión. Ya hemos visto algunas hipótesis. Como la que admite que el Soneto no es de él, pero que la atribución se produjo porque el sonetista se inspiró en sus fervientes escritos de amor a Dios. Es una hipótesis que insinúan o afirman –cada uno a su manera– Castro y Rossi, José Eugenio de Uriarte, Restrepo, Hergueta, Esparza, tres de ellos no jesuitas. De modo que lo que empezó siendo «inspirado en» se convirtió en «compuesto por».

Otra explicación bastante difundida, pero que no desarrollo ahora, es la siguiente. San Francisco Javier y San Ignacio de Loyola fueron canonizados en 1622 y al calor de la canonización vino el Soneto, que es de esos años (1628 en Rojas), y la atribución a los dos santos. Es cierto que, para festejar la canonización, se publicaron libros en homenaje de los dos santos, generalmente compuestos por poesías laudatorias. En ninguno de los que he podido ver viene el Soneto. Pero, cuando se examinan estos homenajes, se ve que esto no es un argumento en contra (como alguno ha afirmado). Contenían poesías para honrar a los santos canonizados, pero no reproducían sus escritos. La exposición detallada de este asunto podría tratarse en otro momento, si Dios quiere.

[233] Diversas críticas sobre su estilo, en ALONSO ROMO 2000, p. 293-295.

[234] Piensa ALONSO ROMO 2000, p. 294, 336.

La atribución pudo deberse a una causa fortuita. Pongo un ejemplo. Existe una oración por la paz muy hermosa y conocida mundialmente, que en español empieza así: «Señor, haz de mí un instrumento de tu paz» (en el original, *Seigneur, faites de moi un instrument de votre paix*). Se ha distribuido en todo el mundo en millones de estampas bajo el nombre de San Francisco de Asís: «Oración por la paz de San Francisco de Asís». Y sin embargo no es de él con toda seguridad, pues no aparece en los manuscritos de su época, no consta en los escritos del santo publicados por sus hijos franciscanos, y porque la oración apareció en el siglo XX. Su origen ha sido muy difícil de averiguar, a pesar de los esfuerzos de varios investigadores[235]. Por fin Christian Renoux encontró el número de la revista, muy modesta, en la que apreció por primera vez, y le dedicó una monografía exhaustiva[236]. Se trataba de *La Clochette* (1901-1919) o «La Campanilla [de la Santa Misa]». En el número de diciembre de 1912, aparecía nuestra oración bajo el título de «Belle Prière à faire pendant la Messe». ¿Qué ocurrió? Una de las causas fue que un padre capuchino la imprimió en la década de 1920 en el reverso de una estampa del santo de Asís, aunque sin decir que era de él, y desde entonces empezó a correr bajo su nombre. (Por cierto, el Soneto también aparece en estampas bajo el nombre de San Francisco Javier[237]).

El autor de estas líneas le comunicó a un compañero que la oración por la paz no era de San Francisco de Asís y aquél respondió desilusionado: «Esto le hace perder su encanto». ¿Podría aplicarse esta consideración a la difusión del Soneto unido al nombre de San Francisco Javier? Se puede pensar que esta asociación ha contribuido a la difusión del *No me mueve, mi Dios, para quererte* y, en Europa, de su traducción latina *O Deus, ego amo te* (esta puesta normalmente en los devocionarios y cantorales europeos, incluso protestantes, bajo el nombre de Javier). Lo expresó muy elocuentemente el jesuita Antonio Pérez Goyena en la década de 1920, cuando, tras la aparición del libro de Carreño en 1916, en el que defendía la autoría de fray Miguel de Guevara, se encendieron los ánimos de las distintas órdenes religiosas en defensa de sus patrocinados, fray Pedro de los Reyes, fray Miguel de Guevara, San Francisco Javier y, en menor medida (pues era cosa del siglo XIX), de Santa Teresa. Estas son sus palabras:

---

[235] VERD 1986 da cuenta del estado de los estudios hasta ese año.

[236] RENOUX 2001 expone todo su recorrido histórico y el origen de su adscripción a San Francisco de Asís. Un resumen de esta obra se puede leer en la recensión que apareció en Archivo Teológico Granadino, 66 (2003) 365-367. Antes se habían hecho algunas serias investigaciones sin un resultado final.

[237] ALONSO ROMO 2000, p. 109, nota 160, dice, hablando de Portugal: «Actualmente todavía se pueden encontrar estampas de San Francisco Javier, en cuyo reverso aparece el texto portugués del conocido soneto como "atribuido a S. Francisco de Xavier"».

«Haya o no haya fundamento para atribuirle tan alto origen, es cierto que ese soneto debe muchísimo a San Francisco Javier; le debe el haberse hecho universal o, como ahora se dice, mundial. Si se ha traducido a todas las lenguas; si aparece en las colecciones de Cantos sagrados compuestas por eminentes himnólogos católicos y protestantes; si ha consolado a muchas almas e inspirádoles actos sublimes de amor de Dios; si ha ocupado la pluma de insignes literatos; si ha impulsado a no pocos investigadores a revolver legajos y mamotretos sepultados en los archivos, se debe, si no sólo, al menos en gran parte, a Javier. Suspiro de amor de San Francisco Javier le llaman los ingleses; gemidos amorosos de San Francisco Javier, los alemanes; oración de San Francisco Javier, los franceses; acto de contrición de San Francisco Javier, los españoles; soneto de San Francisco Javier, los italianos; himno de San Francisco Javier, los polacos; afectos amorosos de San Francisco Javier, los americanos. Quítese el nombre de Francisco Javier, y el "No me mueve, mi Dios, para quererte", habría corrido la misma suerte que el "Dime Padre común, pues eres justo", de Argensola, o "Estas que fueron pompa y alegría", de Calderón. Magníficos sonetos son éstos, superiores, según algunos críticos, al de San Francisco Javier; pero apenas si han logrado traspasar el círculo limitado de los literatos españoles, mientras que del atribuído a San Francisco Javier se puede asegurar, sin asomo de exageración, que se conoce y resuena en las cinco partes del mundo».[238]

Con estas palabras terminé mi artículo sobre Javier y el Soneto de 2008. Perdonen los lectores la inevitable repetición.

Que el nombre de Javier ayudara a la difusión del Soneto en España, y a la de su traducción, el himno *O Deus, ego amo te*, en Europa, que ayudara, digo, es natural. Además le confería un aura. Pero el *No me mueve, mi Dios, para quererte* se sostiene por sí mismo, como el anonimato de la *Imitación de Cristo* no le ha restado su alcance mundial. ¿Es que la anonimidad del *Mio Cid*, del *Amadís de Gaula*, de la *Epístola moral a Fabio* durante tres siglos, les ha restado estima y difusión? Lo mismo se puede decir del *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Trasluce un sentimiento intensísimo de amor a Dios, expuesto con una sencillez, una perfección y una sublimidad excepcionales. Sin patrono habría sobrevivido, como ahora sin patrono sigue su camino.

[238] PÉREZ GOYENA 1922, p. 76.

**Referencias bibliográficas**

AGUILAR GUZMÁN 2009 = MARÍA DEL CARMEN AGUILAR GUZMÁN, *Una religiosidad cuestionada: las polémicas sobre los cultos y devociones jesuitas. Ciudad de Puebla, 1765-1808*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa. México, Distrito Federal, junio de 2009.

ALONSO ROMO 2000 = EDUARDO JAVIER ALONSO ROMO, *Los escritos portugueses de San Francisco Javier* (Braga, Universidade do Minho, 2000).

ANDRÉS DE LA ENCARNACIÓN 1993 = ANDRÉS DE LA ENCARNACIÓN, [O.C.D.], *Memorias historiales*. Edición y coordinación: M.ª Jesús Mancho, 3 vols. (Salamanca, Junta de Castilla y León, 1993).

ASENSIO 1950 = EUGENIO ASENSIO, *El soneto «No me mueve, mi Dios...» y un auto vicentino inspirados en Santa Catalina de Siena*: Revista de Filología Española, 34 (1950) 125-136.

BABLER 1966 = O. F. BABLER, *Le sonnet «No me mueve, mi Dios» dans la littérature tchèque*: Rencontres. Revue littéraire. Numéro spécial (1966) 1-16.

BATLLORI 2001 = M. [MIGUEL] BATLLORI, «Arteaga, Esteban de», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, CHARLES E. O'NEILL, S.I., JOAQUÍN M.ª DOMÍNGUEZ, S.I. (Directores), 4 vols. (Roma-Madrid, 2001), t. 1, p. 252-253.

BELLETTINI 1983 = PIERANGELO BELLETTINI, *Finanze e riforme. Ravenna nel secondo Settecento* (Ravenna, Longo, 1983).

BELLETTINI 1998 = PIERANGELO BELLETTINI, *Tipografi romagnoli ed ex gesuiti spagnoli negli ultimi decenni del Settecento*, en *Il libro in Romagna*, a cura di Lorenzo Baldacchini e Anna Manfron (Firenze, Olschki, 1998), p. 557-657.

BERISTÁIN 1816 = JOSÉ MARIANO BERISTÁIN DE SOUZA (1756-1817)[239], *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, 3 vols. (México 1816, 1819, 1821). Hay una reimpresión facsímil de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1980-1981.

BERISTÁIN 1883 = JOSÉ MARIANO BERISTÁIN Y SOUZA, *Biblioteca Hispano Americana Setentrional* [*sic*], 2ª ed., 3 vols. (Amecameca, Tipografía del Colegio Católico, 1883). En 1897 José Toribio Medina publicó en Santiago de Chile el t. IV, inédito hasta entonces.

BERNARD-MAITRE 1971 = H. [HENRI] BERNARD-MAITRE, [S.J.], «Foucquet (Jean-François), en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, t. 17 (Paris, Letouzey et Ané, 1971), cols. 1258-1259.

[239] Sobre él véase A. MILLARES CARLO, *Don José Mariano Beristáin de Souza (1756-1817)* (Madrid-Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973). Beristáin modificó varias veces sus apellidos.

BÖHL DE FABER 1821 = JUÁN NICOLÁS BÖHL DE FABER (1770-1836), *Floresta de rimas antiguas castellanas*, ordenada por don Juan Nicolás Böhl de Faber, de la Real Academia Española, 3 vols. (Hamburgo, Perthes y Besser, 1821-1825). Las dos primeras partes se reimprimieron en 1827 y 1843 pero no la tercera, la que contiene el Soneto. Se ha publicado una excelente edición facsímil de la primera edición, coordinada por José Julián Labrador Herraiz, en: México, Frente de Afirmación Hispanista, 2015.

BORIAUD 1990 = JEAN-YVES BORIAUD, *La poésie et le théâtre latins au Collegio Romano d'après les manuscrits du Fondo Gesuitico de la Bibliothèque Nationale Vittorio Emanuele II*: Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Mediterranée, 102/1 (1990) 77-96.

CACHO 2001 = MARÍA TERESA CACHO, *Manuscritos hispánicos en las Bibliotecas de Florencia (Descripción e inventario)*, 2 vols. (Firenze, Alinea, 2001).

CAMPOS 1921 = AGOSTINHO DE CAMPOS, prologuista y editor de la edición condensada de JOÃO DE LUCENA, S.J., *Vida do Padre Francisco de Xavier*, 2 vols.: col. Antologia Portuguesa (Paris–Lisboa, Aillaud et Bertrand, 1921). El editor de esta obra, y director de la colección, firma con sus iniciales: A. C.

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 volvió a publicar en México en 1965.

CASTRO Y ROSSI 1883 = ADOLFO DE CASTRO Y ROSSI, *Sobre el soneto No me mueve mi Dios para quererte...*: La Ciencia Cristiana, Serie segunda, 1 (1883) 362-366.

*Cat. mss. BN* (Jauralde) = *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Nacional con poesía en castellano de los siglos XVI y XVII*, Director: PABLO JAURALDE POU, 7 vols. (Madrid, Arco/Libros, 1998-2008). Llega hasta el ms. 12.000 de la Biblioteca Nacional.

*Catalogue* 1875 = *Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum, in the years MDCCCLIV-MDCCCLX. Additional mss. 19,720-24,026* (London, 1875).

CESTARO 1992 = ANTONIO CESTARO, *Juan Caramuel, vescovo di Satriano e Campagna (1657-1673). (Cultura e vita religiosa nella seconda metà del Seicento)* (Salerno, Edisud-Salerno, 1992).

DEVOTO 1991 = DANIEL DEVOTO, *Con la música a otras partes*: Bulletin hispanique, 93 (1991) 261-342.

DEVOTO 1994 = DANIEL DEVOTO, *Un millar de cantares exportados*: Bulletin hispanique, 96 (1994) 5-115.

DÍAZ DE LA GUARDIA Y LÓPEZ 2001 = LUIS DÍAZ DE LA GUARDIA Y LÓPEZ, *Datos para una biografía del jurista Pedro Murillo Velarde y Bravo*: Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna, 14 (2001) 407-471. El «jurista» es el jesuita del mismo nombre, profesor de derecho civil y canónico en Manila y autor de un *Cursus iuris canonici hispani et indici*.

*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).

DÍEZ DE REVENGA 2008 = FRANCISCO JAVIER DÍEZ DE REVENGA, *San Francisco Javier en la literatura española. Notas al libro del P. Elizalde, medio siglo después*, en *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente*, Ignacio Arellano y Delio Mendonça (eds.) (Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2008), p. 137-151. Como dice el título, pretende actualizar a ELIZALDE 1961.

DREBITKA 1899/1900 = FRANCISCUS XAV. DREBITKA, S.J., *Hymnus Francisci Faludi eiusque origo hispano-lusitana et «O Deus, ago 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, ago amo te, nec...»*, en la revista: *A Jézus-Társasági Kalocsai érseki Főgymnasium 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.

ELIZALDE 1958 = IGNACIO ELIZALDE, S.J., *Sobre el autor del soneto «No me mueve mi Dios para quererte...» y su repercusión en el mundo literario*: Revista de Literatura, 13 (1958) 3-29.

ELIZALDE 1961 = IGNACIO ELIZALDE, S.J., *San Francisco Xavier en la literatura española* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961), p. 59-103: Capítulo III de la I Parte: *El soneto No me mueve, mi Dios, para quererte, atribuido a Xavier*. Reproduce el artículo anterior en sus cuatro partes, a las que añade una quinta con una antología de traducciones del Soneto en otras lenguas, y una sexta de fijación del texto. (DÍEZ DE REVENGA 2008 trata de completar esta obra de Elizalde).

*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).

ESPARZA 1941 = ELADIO ESPARZA, *Nuestro Francisco Javier* (Aramburu-Pamplona 1941).

ESPARZA 1950 = E. E. [ELADIO ESPARZA], *Sobre el soneto «No me mueve, mi Dios»*: Príncipe de Viana, 11 (1950) 105-110.

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 t. 1, p. 491-500.

FOULCHÉ-DELBOSC 1895 = R. 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.

GALLEGO MOYA 2002 = ELENA GALLEGO MOYA, *Acercamiento a la biografía del jesuita Faustino Arévalo (1747-1824)*, en ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ (ed.), *Y en el tercero perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII* (Alicante, Universidad de Alicante, 2002), p. 611-637.

GAVIÑA 1943 = RAMÓN GAVIÑA, S.I., *No me mueve, mi Dios, para quererte*: El Siglo de las Misiones, 30 (1943) 78-84.

GAYANGOS 1881 = PASCUAL DE GAYANGOS = *Catalogue of the Manuscripts in the Spanish Language in the British Library*, Volume III (London, British Museum Publications, 1881). (Son cuatro vols.: 1875-1893). Reimpreso en 1976.

GLOMSKI 1962 = EDMUND V. GLOMSKI (M.M.), *The «Tribunal Confessariorum» of Martin Wigandt, O.P. A Presentation of Penance for Confessional Practice* (Romae 1662).

GONZÁLEZ CASANOVA 1958 = PABLO GONZÁLEZ CASANOVA, *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia* (México, El Colegio de México, 1958). Está digitalizado en Internet.

GOTOR 1984 = BARTOLOMÉ LEONARDO DE ARGENSOLA, *Fortuna y providencia. Cuatro epístolas inéditas*. Edición, estudios y apéndices de JOSÉ LUIS GOTOR (Barcelona, Humanitas, 1984).

HENKEL 1969 = WILLI HENKEL, O.M.I., *Kardinal Stefano Borgia als Sammler von Handschriften*: Euntes docete, 22 (1969) 547-564.

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.

HERRERA 2007 = ARNULFO HERRERA, *Un avatar de San Francisco Xavier en su autoría del Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*, en *San Francisco Javier entre dos continentes*, Ignacio Arellano, Alejandro González Acosta, Arnulfo Herrera (eds.): col. Biblioteca Indiana, vol. 7

(Pamplona, Universidad de Navarra; Madrid, Iberoamericana, 2007), p. 123-131.

HUFF 1948 = Sister MARY CYRIA HUFF, *The Sonnet «No Me Mueve, Mi Dios». Its Theme in Spanish Tradition*: col. Studies in Romance Languages and Literatures, vol. 33 (Washington, The Catholic University of America Press, 1948).

INGLOT 1997 = MAREK INGLOT, S.J., *La Compagnia di Gesù nell'Impero russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia:* col. Micellanea Historiae Pontificiae, vol. 63 (Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1997).

JIMÉNEZ RUEDA 1944 = J. J. R. [JULIO JIMÉNEZ RUEDA], *Un soneto famoso considerado como herético*: Boletín del Archivo General de la Nación (México), 15 (1944) 613-621.

JONES 1978a = HAROLD G. JONES, *Hispanic Manuscripts and Printed Books in the Barberini Collection*, 2 vols.: col. Studi e Testi, vols. 280-281 (Città del Vaticano, 1978).

JONES 1978b = HAROLD G. JONES, *The Author of the Sonnet «A Cristo crucificado»: Fray Hernando de Camargo y Salgado*: Kentucky Romance Quarterly, 25 (1978) 311-322.

KÜPPERS 1981 = KURT KÜPPERS, *Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617-1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katolischen Gebetsbuchs der Barockzeit:* col. Studien zur Pastoralliturgie, 4 (Regensburg, Friedrich Pustet, 1981).

LEEBER 1965 = VÍCTOR F. LEEBER, S.J., *El Padre Diego José Abad, S.J., y su obra poética*: col. Chimalistac, vol. 21 (Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1965).

LEMOS 1974 = MARIA LUÍSA LEMOS, *Secção de manuscritos da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra. Inventário sumário. Ms. 3161-3230*: Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra, 31 (1974) 189-256.

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.

LUCENA 1921. Véase CAMPOS 1921.

MACHADO 1741 = DIOGO BARBOSA MACHADO, *Bibliotheca Lusitana historica, critica, e cronologica*, 4 vols. (Lisboa Occidental, 1741-1759).

MANEIRO & FABRI 1956 = JUAN LUIS MANEIRO [S.J.] (1744-1802) & MANUEL FABRI [S.J.] (1737-1805), *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII* (México, Universidad Nacional Autónoma, 1956).

MARTÍNEZ DE LA ESCALERA 2001a = J. [JOSÉ MARTÍNEZ DE LA] ESCALERA, «Lecina, Mariano», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, CHARLES E. O'NEILL, S.I., JOAQUÍN M.ª DOMÍNGUEZ, S.I. (Directores), 4 vols. (Roma-Madrid, 2001), t. 3, p. 2315.

MARTÍNEZ DE LA ESCALERA 2001b = J. [JOSÉ MARTÍNEZ DE LA] ESCALERA, «Menchaca, Roque», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, cit., t. 3, p. 2617.

MARTÍNEZ DE LA ESCALERA 2001c = J. [JOSÉ MARTÍNEZ DE LA] ESCALERA, «Uriarte, José Eugenio de», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, cit., t. 4, p. 3861.

MARZAL 1923 = JUAN MARZAL, S.J., *El caballero de Dios Ignacio de Loyola. Monólogos y escenas dramáticas* (Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 1923): p. 42-54: *Adiós a las letras. Sainete de estudiantes*.

MATA INDURÁIN 1998 = CARLOS MATA INDURÁIN, *Genaro Xavier Vallejos (1897-1991). Biografía, semblanza y producción literaria de un sacerdote sangüesino*: Zangotzarra, 2 (1998) 9-91.

MELE 1914 = EUGENIO MELE, *Sonetti spagnuoli tradotti in italiano*: Bulletin Hispanique, 16 (1914) 448-457.

MENDES 1965 = JOÃO MENDES, «Bernardes, Manuel», en *Verbo. Enciclopedia Luso-Brasileira de Cultura*, t. 3 (Lisboa, Ed. Verbo, 1965), cols. 1161-1163.

MÉNDEZ 1992 = *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglos XVIII y XIX. Archivo General de la Nación (México)*. Material recopilado [...] bajo la coordinación académica general de MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ (México, El Colegio de México, 1992).

MÉNDEZ 1997 = *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglo XVII. Archivo General de la Nación (México)*. Realizado por MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ [et alii] (México, El Colegio de México, 1997).

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 1919b (sin especificar la fuente y diciendo que es anónimo, lo que no es así).

MIRA 1873 = GIUSEPPE M. MIRA, *Bibliografia siciliana*, 2 vols. (Palermo 1873-1881). Fue reeditado varias veces.

*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).

MONGITORE 1708 = ANTONINO MONGITORE, *Bibiotheca Sicula*, 2 vols. (Panormi, 1708-1714).

PALAU = ANTONIO PALAU Y DULCET, *Manual del librero hispanoamericano*, 36 vols. (Barcelona, 1948-1990).

PÉREZ GOYENA 1922 = A. [ANTONIO] PÉREZ GOYENA, [S.J.], *Literatura moderna sobre San Francisco Javier*: Razón y Fe, 63 (1922) 63-80; en p. 68-76: «*II. El soneto atribuido a San Francisco Javier*».

PIRRI 1960 = A. PIRRI, «Alberti, Giovanni Andrea», en *Dizionario biografico degli italiani*, t. 1 (Roma, 1960), p. 694-695.

QUAZZA 1960 = R. QUAZZA, «Adelaide di Savoia, elettrice di Baviera», en *Dizionario biografico degli italiani*, t. 1, (Roma 1960), p. 252-253.

QUÉTIF & ÉCHARD 1961 = JACQUES QUÉTIF & JACQUES ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti, notis historicis et criticis illustrati ad annum 1700* (Heverleae, 1961).

RENOUARD 1995 = PHILIPPE RENOUARD, *Répertoire des imprimeurs parisiens, libraires et fondeurs de caractères en exercice à Paris au XVIIe siècle* (Nogent Le Roi, Jacques Laget, 1995).

RENOUX 2001 = CHRISTIAN RENOUX, *La prière pour la paix attribuée a saint François: une énigme à resoudre*. Préface du P. Willibrord-Christian van Dijk: col. Présence de Saint François, vol. 39 (Paris, Les Éditions Franciscaines, 2001).

RESTREPO 1919a = DANIEL RESTREPO, *El soneto atribuido a Santa Teresa*: Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario [Bogotá], vol. 14, núm. 133 (Abril 1.º de 1919), 129-134. El artículo es la reproducción de una carta que desde Madrid había escrito el 1.º de marzo de 1918 el P. Restrepo a don Antonio Gómez Restrepo, comentándole un artículo suyo sobre el Soneto. Esta carta se volverá a imprimir en RESTREPO 1933.

RESTREPO 1919b = 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.

RESTREPO 1933 = DANIEL RESTREPO, S.J., *Algo de crítica literaria*: Juventud Claveriana, Año IV, n. 18 (Agosto y Spbre. de 1933), 181-185. Era la revista del Colegio San Pedro Claver de Bucaramanga, Colombia. El texto es el mismo de RESTREPO 1919a, aunque, según la entradilla, no se transcribió del artículo de 1919, sino de una copia de la carta de 1918.

RUIZ JURADO 2001 = M. [MANUEL] RUIZ JURADO, S.J., «Mach, José», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, CHAR-

LES E. O'NEILL, S.I., JOAQUÍN M.ª DOMÍNGUEZ, S.I. (Directores), 4 vols. (Roma-Madrid, 2001), t. 3, p. 2455-2456.

SANCHA 1855 = JUSTO DE SANCHA, *Romancero y cancionero sagrados. Colección de poesías cristianas, morales y divinas, sacadas de las obras de los mejores ingenios españoles*: col. Biblioteca de Autores Españoles, vol. 35 (Madrid, Rivadeneyra, 1855). Como todos los volúmenes de la BAE, conoció varias reimpresiones hasta 1950.

SCAPECCHI 2012 = PIERO SCAPECCHI, «Moreni, Domenico», en *Dizionario biografico degli italiani*, t. 76 (Roma 2012), p. 672-675.

SCHLOSSER 1863. Véase LIEBER 1863.

SCHREIBER 1936 = GEORG SCHREIBER, *Deutschland und Spanien. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen* (Düsseldorf, L. Schwann, 1936).

SCHURHAMMER 1943 = GEORG SCHURHAMMMER S.J., *De scriptis spuriis S. Fr. Xaverii*: Studia Missionalia, 1 (1943) 1-50. Reimpreso en GEORG SCHURHAMMER, *Gesammelte Studien, III. Xaveriana*: col. Bibliotheca Instituti Historici S.I., vol. 22 (Rom 1964), p. 165-203.

SCHURHAMMER 1944 = *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; hay una reimpresión de 1996).

SENA 1980 = JORGE DE SENA, *Os sonetos de Camões e o soneto quinhentista peninsular*, 2.ª ed. (Lisboa, Edições 70, 1980).

SERRA-BALDÓ 1945 = A. [ALFONS] SERRA-BALDÓ, *Une version française du sonnet «A Cristo crucificado»*: Bulletin Hispanique, 47 (1945) 133-138.

SIMÓN DÍAZ 1980 = JOSÉ SIMÓN DÍAZ, *Catorce impresos literarios desconocidos de 1570-1663 conservados en la Biblioteca Vaticana*: Revista de Literatura, 42, n. 83 (1980) 175-181.

SOLER 1996 = ABEL SOLER, *El Palomar, bressol de religiosos il·lustres*, en ABEL SOLER i VICENT TEROL, *El Palomar. On es troben la séquia i el camí* (Ontinyent, Caixa d'Estalvis d'Ontinyent, 1996), p. 407-463.

SOMMERVOGEL = CARLOS SOMMERVOGEL, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 vols. (Bruxelles 1890-1932).

SORBELLI 1936 = ALBANO SORBELLI, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia. Volume LXII, Bologna* (Firenze, Olschki, 1936).

SPERA 1997 = L. [LUCINDA] SPERA, «Figari, Pompeo», en *Dizionario biografico degli italiani*, t. 47 (Roma, 1997).

TEIXIDOR 1991 = FELIPE TEIXIDOR, *Adiciones a La Imprenta en la Puebla de los Ángeles de J. T. Medina* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991). (Es un facsímil de la edición de 1961 en la portada, aunque con 1965 en el prólogo). Los 952 títulos que añade están toma-

dos de una biblioteca particular, la de don Florencio Gavito 1882-1960), que se encuentra hoy en el Centro de Estudios en Historia de México del Grupo Carso.

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.

VALLEJOS 1923 = JENARO [*sic*] XAVIER VALLEJOS, *Volcán de amor. Escenas de amor divino, repartidas en tres actos y un epílogo. Compúsolas para loor de San Xavier, apóstol de Oriente, y según las viejas historias, su devotísimo siervo, vecino de tierra y solar Jenaro Xavier Vallejos* (Madrid, Voluntad, 1923).

VALLEJOS h. l936-1937 = JENARO XAVIER VALLEJO [*sic*], *Volcán de amor. Escenas de amor divino, repartidas en tres actos y un epílogo. Compúsolas* [...] *Jenaro Xavier Vallejo* [*sic*] (Burgos, El Siglo de las Misiones, s. a.). No tiene mención de edición, pero es la 2.ª; ni año, pero es de 1936-1937.

VALLEJOS 1940 = JENARO XAVIER VALLEJO [*sic*], *Volcán de amor. Escenas de amor divino, repartidas en tres actos y un epílogo. Compúsolas* [...] *Jenaro Xavier Vallejo* [*sic*] (Burgos-Bilbao, El Siglo de las Misiones, s.a.). No tiene mención de edición, pero es la 3.ª; ni año, pero es de 1940.

VALLEJOS 1942 = GENARO XAVIER VALLEJOS, *Volcán de amor. Drama sacro en tres actos y un epilogo*, por Genaro Xavier Vallejos. Cuarta edición (Bilbao, El Siglo de las Misiones, 1942). Esta 4ª edición está completamente refundida por el autor.

VALLEJOS 2003 = GENARO XAVIER VALLEJOS / JOSÉ MARÍA PEMÁN, *Volcán de amor. El divino impaciente*: col. Biblioteca básica navarra, vol. 34 (Pamplona, Ediciones y Libros, 2003). (Una recensión sobre ella, con la precisión de las fechas de las ediciones, por G. M. Verd, en Archivo Teológico Granadino, 67, 2004, 378-379).

VALLEJOS 2006. En CARLOS MATA INDURÁIN, *Dos piezas dramáticas de Genaro Xavier Vallejos sobre San Francisco Javier: «Volcán de amor» (1923) y «Xavier. Estampas escénicas» (1930). Estudio y edición*, en VV. AA., *San Francisco Xabier desde sus tierras de Navarra* (Sangüesa, Centro Cultural Enrique II de Albret, 2006); en p. 157-223: *Volcán de amor*, según la 4.ª ed.

VELARDE LOMBRAÑA 1989 = JULIÁN VELARDE LOMBRAÑA, *Juan Caramuel, vida y obra* (Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1989).

VERD 1986 = G. M. VERD, S.J., «Señor, haz de mí un instrumento de [tu] *paz». Una oración del s. XX al Corazón de Jesús*: Manresa, 58 (1986) 181-185.

VERD 2001 = G. M. VERD, S.J., *Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, CHARLES E. O'NEILL, S.I., JOAQUÍN M.ª DOMÍNGUEZ, S.I. (Directores), 4 vols. (Roma-Madrid, 2001), t. 4, p. 3607-3610.

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 2006 = G. M. VERD, S.J., *El soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte» y su versión latina en los Países Bajos*: Archivo Teológico Granadino, 69 (2006) 49-70.

VERD 2007 = G. M. VERD, S.J., *János Nádasi S.J. (1614-1679), su difusión en Europa del soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte» y su bibliografía hispánica*: Archivo Teológico Granadino, 70 (2007) 5-35.

VERD 2008a = 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 2008b = G. M. VERD, S.J., *El «Epítome de la vida y muerte de San Ignacio de Loyola» (Ruremunda 1656, 1662). (Philippe-Balthazar de Gand-Vilain, Príncipe de Isenghien, 1616-1680). El libro, su autor y el Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Archivo Teológico Granadino, 71 (2008) 123-145.

VERD 2012 = G. M. VERD, S.J., *San Ignacio de Loyola y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Archivo Teológico Granadino, 75 (2012) 99-166.

VERD 2013 = G. M. VERD, S.J., *Santa Teresa de Jesús y el Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Archivo Teológico Granadino, 76 (2013) 191-239.

VERD 2014a = GABRIEL MARÍA VERD CONRADI, S.J., «*En tus penas el orbe sentimiento». Una glosa hispano-mexicana del Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*, en «*Hilaré tu memoria entre las gentes». Estudios de literatura áurea (en homenaje a Antonio Carreira)*, ALAIN BÈGUE y ANTONIO PÉREZ LASHERAS (coords.), 2 vols. (Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza – Poitiers, CELES XVIII-XVIII, Université de Poitiers, 2014), t. 2, p. 327-341. [Hay que corregir en la conclusión la errata de 1581 y 1582 por 1681 y 1682].

VERD 2014b = G. M. VERD, S.J., *Fray Miguel de Guevara (O.S.A.), Alberto María Carreño y el Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Archivo Teológico Granadino, 77 (2014) 5- 91.

WITEK 1982 = JOHN W. WITEK, S.J., *Controversial ideas in China and in Europe: a biography of Jean-François Foucquet, S. J (1665-1741)*: col. Bibliotheca Instituti Historici S.I., vol. 43 (Roma, Institutum Historicum S.I., 1982).

WITEK 2001 = JOHN W. WITEK, «Foucquet, Jean-François», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, CHARLES E. O'NEILL, S.I., JOAQUÍN M.ª DOMÍNGUEZ, S.I. (Directores), 4 vols. (Roma-Madrid, 2001); en t. 2, p. 1492-1493.

WITZENMANN 1970 = WOLFGANG WITZENMANN, *Domenico Mazzocchi (1592-1665). Dokumente und Interpretationen:* col. Analecta Musicologica, vol. 8 (Köln, Böhlau, 1970).

ZUGASTI 2008 = MIGUEL ZUGASTI, *Un texto jesuítico del siglo XVIII: «Diálogo a San Francisco Javier entre la Navarra y la India»*, en *Congreso Internacional «Los Mundos de Javier», Pamplona, 8 a 11 de noviembre de 2006* (Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008), p. 459-486.

*Archivo Teológico Granadino 78 (2015) 105-195*

# Sobre los comentarios salmantinos al artículo Décimo 5. La autoridad de la Iglesia*

Ignacio Jericó Bermejo

Apenas había aparecido el siglo XVI cuando tuvo lugar la gran e inesperada ruptura. Una buena parte de los bautizados rompió con Roma. Desobedeció soprendentemente a su madre. Abandonó su propia casa. En una palabra prefirió correr la aventura de emprender un camino especial y del todo independiente. Precisamente fue el fraile agustino Martín Lutero († 1546) quien se permitió ofrecer sus enseñanzas desde el axioma de la *sola Scriptura*. Enseñó a sus seguidores desconfiaran cada día más de la Iglesia e incitó a que desconfiara de ésta. Quedaron sin confianza alguna. Aceptaron de buena gana que su madre, la Iglesia, pudiera engañar a los demás y engañarse a sí misma al enseñar la fe. De todas formas quisieron justificar por qué habían roto con la Iglesia. De veras no es fácil compartir que un hijo rompiera drásticamente con su madre.

Así las cosas obligados tuvieron Lutero y sus seguidores que señalar que tuvieron que romper con la Iglesia. Antes habían aceptado que ella tenía autoridad para imponer a los cristianos lo que había que creer y qué no había que creer. Pero llegó el día en que dijeron que esto le correspondía únicamente a la Sagrada Escritura. Por otra parte ya habían comprendido estos luteranos que eso que se denominaba por entonces la Iglesia; es decir, la catolica, ya no enseñaba con acierto la verdadera fe. Se imponía el tener que romper con Roma. Y decidieron decir no podían obedecer a esta Iglesia, y ante todo les era imposible el someterse al Sumo Pontífice. Para nada necesitaban a la Iglesia. Debían seguir únicamente a Dios; mejor todavía, debían dejarse guíar en adelante sólo por la Sagrada Escritura.

* Sobre los artículos anteriores, Cf. *Archivo Teológico Granadino* 73 (2010) pp. 5-60; 74, (2011) 33-138; 77 (2014) pp. 163-254

## A MODO DE INTRODUCCIÓN

Aquí se ofrecen textos latinos de Vitoria, Soto, Carranza, Cano, Chaves y Cuevas.

### 1. Francisco de Vitoria

a) Relectio. De potestate Ecclesiae prior, pp. 242-245) (1532)[1].

[p. 242] [De potestate ecclesiae prior. [...] De potestate Ecclesia in praesentiarum, disputaturus, de ipso ecclesiae nomine, ut pauca prius praemittam, necesse est ut intelligatur quid sit id de cuius potestate disserere constituimus.

Ergo Ecclesia, vocabulum graecum et nomen est *ekklhsia*, *as*, concilium, concio, congregatio et locus ipse quo convenitur, ut etiam capit Lucianus in *Dialogo Mercurii et Maiae*. Unde *ekklesiatidso*, *concionator*, *ekklhsiastes* conionator. Verbum est ante salutem orbis, id est, ante chistianitatem nondum latinitate donatum, sicut pleraque alia graeca fuerunt, nec (quod sciam) per ea tempora ab alioquo latinorum usurpatum. Sed tamen apud christianae eloquentiae et religionis patres et principes frequentissimum, ut videre est apud Tertulliiaum, Cyprianum, Lactantium, Hieronymum, aliosque item clarissimos auctores. Ubi vero Sacrae [p. 243] Litterae graecae habent ecclesiam, interpretes plurimum idem verbum reliquerunt, sed nonnunquam etiam pro ecclesia aut congregationem, aut concionem verterunt, ut Deut. 18,15-16 ubi nos ita legimus: Prophetam de gente tua, et de fratribus tuis sicut me, suscitavit tibi Dominus Deus tuus; ipsum audies, ut petisti a Domino Deo tuo in Horeb, quando concio congregata est; septuaginta habent, in diem ecclesiae, *ekklhsias*.

Et est idem vocabulum cum synagoga. Significat enim sunagogh congregationem, contractionem. Unde Gen. 1,10: *Congregationes aquarum apllelavit maria*. Septuaginta transtulerunt sunagogas, synagogas. Inter quae tamen duo nomina non nihil interesse videtur. Unde Beda exponens illud Proverbiorum 5,14: *Pene fui in omni malo, in medio Ecclesiae et synagogae*, dicit: Ecclesia et synagoga graeca nomina sunt, et unam et eamdem rem significant, latine conventum, scilicet plurimorum et invicem. Si autem accuratius ditinguamus, Ecclesia convocatio, synagoga congregatio, dicitur.

Unde *synago*, congrego, non convoco. Videtur enim dictum *apo tou sou kai* ago, duco, traho. Et Augutinus Psalmo 81,1 super illud: Deus stetit in

[1] Este texto lo publicó Teófilo Urdánoz. Cf. *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. (Madrid 1960) 242-246.

syngoga deorum, id est, populorum Israel: Ipsorum proprie, inquit, synagoga dici solet, quamvis et Ecclesia dicta sit. Sed nostram apostoli synagogam nunquam dixerunt, sed semper ecclesiam, sive discredendi causa, sive quod inter congregationem, aut [p. 244] synagogam et convocationem (unde Ecclesia nomen accepit) aliquid distet, quod scilicet congregari et pecora solent, ac ipsa proprie, quorum et greges proprie dicimus. Convocari est magis utentium ratione, ut sunt homines. Idem Isidorus lib. 8 *Etymolog*. c. 8, ut notetur scilicet irrationatitas iudaeorum.

Quamvis autem Ecclesia, si rationem nominis aspicias, pro quacumque hominum congregatione accipi possit: tamen in Sacris Litteris, sive Novum, sive Vetus Testamentum revolvatur, non invenies (quantum puto) nisi pro concione, aut congregatione fidelium, id est, unius religionis aliquo modo, sive bonorum, sive malorum, quamvis in illis ipsis locis satis appareat esse alias ecclesias praeter ecclesias fidelium. Dicitur enim ecclesia sanctorum, et ecclesia Dei, et ecclesia Israel, et odivi ecclesiam malignantium.

Sed hoc etiam modo loquendo de Ecclesia dubitari potest, an haeretici sint de Ecclesia. Et quidem esse de ecclesia videntur, quia Ecclesia iudicat de illis, ut patet cum excommunicet et ad iudicium pertrahat, et tamen nihil ad ecclesiam de his qui foris sunt 1 Cor. 5,12: Quid enim mihi de iis qui foris sunt iudicare? Item tenentur praeceptis Ecclesiae. Item baptismus est sacramentum ecclesiae, et haeretici sunt vere baptizati. Item, ut postea disputabitur, haereticus potest esse non solum presbyter, sed pontifex etiam summus. Ergo caput Ecclesiae, et per consequens [p. 245] membrum Ecclesiae. Certe licet disputatio non videatur ad rem multum attinere, sed potius ad nomen ipsum. Sed videtur in Sacris Litteris, et apud vetustiores patrum non accipi Ecclesiam, nisi pro congregatione fidelium, atque adeo haereticos non censeri intra Ecclesiam.

Haeresis sane electionem, aut sectam, vel divisionem signare videtur, ut Isidorus dicit libro *Etymologiarum*. Ergo haeretici ideo videntur dicti, quod ab Ecclesia divisi et secti sunt. Item Matthaei 18,17 dictum est Petro: *Si ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus*. Ergo non plus haeretici annumerari in ecclesia debent, quam ethnici et publicani. Item ad Ephes. 4,5 Apostolus: *Unus Deus, una fides, unum baptisma*. Videtur ergo quod haec tria contineant unitatem Ecclesiae. Item *De summa Trinitate et fide catholica*: Una est fidelis, universalis Ecclesia extra quam nullus omnino salvatur. Ergo infideles non sunt de ista Ecclesia. Cyprianus ad Rogatianum: Haec sunt initia haereticorum, et ortus atqua conatus schismaticorum, si de Ecclesia egreditur, si altare prophanum foris collocatur. Augustinus super Ioannem: Propter hanc fidei communitatem omnes unum sumus, iuxta illud

ad Galatas 3,29: Omnes vos unum estis in Christo Iesu. Glossa, id est, in fide Iesu Christi.

Et demum Ecclesia ninil aliud videtur significare quam christianam rempublicam seu communitatem et religionem. Parum autem refert, an haeretici aliquo iure aut ratione spectent ad Ecclesiam. Certe re et operibus [p. 246] in Ecclesia non continentur, sicut transfugae non pertinent ad exercitum a quo transfugerunt. Nos itaque in hac relectione de Ecclesia hoc nomine solum utimur, ac loquimur ut idem sit, quod fidelium communitas, sive respublica.

b) MÉXICO. Biblioteca Nacional. Ms. 49, fols. 25r-27r (¿1525-1532?)

[fol. 25r] […] Articulus 10$^{us}$ [1$^{um}$ dubium.] An conveniat summo pontifici ordinare symbolum, etc. Conclusio est affirmativa.

Quaeritur ad quem spectat ordinare symbolum. Ad hoc respondet doctor quod ad quem spectat dare auctoritatem determinationis ecclesiae. Titulus quaestionis est clarus. Sed ante omnia dubitatur quid est ordinare symbolum. Nonne Augustinus poterat colligere ex scriptura sacra principales propositiones de Deo, et illud non esset symbolum.

Respondetur quod ordinare symbolum non est facere quod aliquid sit de fide quod prius non erat de fide, etiam quod reveletur aliquid quod prius non erat revelatum. Nam quod Deus est trinus et unus antequam in concilio determinaretur erat de fide, et antequam in symbolo poneretur.

2º. Dico quod condere symbolum vel articulos, vel addere novum articulum, non est determinare aliquam propositionem esse de fide quae prius non erat determinata de fide. Nam licet aliquae propositiones sint determinatae a patribus, illud non sufficit ad hoc quod illi sint articuli. V. g. [fol. 25v] quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio habetur in concilio florentino. Unde dico: Quodcumque proponitur, hoc quod ibi proponitur, aliqua propositio, esse de fide quae ante non erat determinata, non est articulus fidei. Nam quod habuerit Christus duas voluntates: divinam et humanam, et quod habuerit Christus veram carnem, fuit etiam determinatum in concilio. Non tamen propter hoc istae propositiones sunt articuli cum in sacra scriptura etiam erant de fide. Sed nihilominus non erat determinatum esse de fide quousque determinaretur a conciliio constantiensi[2] sub Martino 5º, et in concilio florentino.

3º. Dico quod condere symbolum est proponere omnibus christianis aliquam propositionem tanquam veram et credendam ab omnibus sub mandato et praecepto ecclesiae quod omnes credant. Nam licet multae

[2] Ms. lugdunensi.

propositiones sint determinatae, non tamen sunt articuli, sicut quod Christus habuerit duas voluntates: unam divinam et aliam humanam. Tamen non tenetur christianus ad sciendum has propositiones, sed solum articulos et ea quae continentur in symbolo. Nam oportet quemlibet christianum scire omnes articulos fidei et credere. Sed non omnes tenentur scire supra dictas propositiones. Et episcopus vellet legere et declarare Apocalypsim. Possent subditi dicere: Nolumus audiere vel discere. Sed non, si vellet docere articulos fidei. Et hoc est quod dicit d. Thomas, quod spectat ad summum pontificem determinare ea quae sunt sub praecepto credendi, quando dicit quod ad summum pontificem pertinet nova editio symboli.

[2$^{um}$ dubium.][3] 2º dubitatur principaliter quid est determinare aliquam propositionem esse de fide. Utrum quidquid habetur in ecclesia sit determinatum tanquam de fide, vel utrum quidquid in conciliis solum. An si ecclesia universalis cantet aliquid, illud sit de fide. [Primum dictum.][4] Respondetur quod ad hoc quod aliqua propositio dicatur esse determinata ab ecclesia non sat est quod ecclesia utatur illa tanquam vera, etiamsi tota ecclesia universalis cantet et utatur illa. Ut [fol. 26v] martyrium Petri. Licet usum sit celebrari ab omni ecclesia, non inde est de fide. Sed est argumentum magnum usus ecclesiae. Ita quod non est reiiciendus nisi habeatur magna auctoritas in contrarium sanctorum vel magna causa. Nam ecclesia etiam utitur verisimilibus ab historiis.

[2$^{um}$.][5] 2º dico quod etiam ad hoc quod aliqua propositio sit de fide non sufficit quod totum concilium universale utatur illa. Nam plurimae rationes et auctoritates ad aliqua probanda adducuntur. Sicut in concilio florentino adducitur auctoritas d. Jacobi; scilicet: Infirmatur quis, etc., ad probandum quod extrema unctio sit sacramentum. Nec inde est de fide quod ille sit sensus illius propositionis.

[3$^{um}$.] 3º dico quod ad hoc quod aliqua propositio sit de fide non sufficit quod determinetur tanquam vera in concilio generali vel a summo pontifice. Probatur. Nam potest determinari solum tanquam probabilis. Nam ecclesia determinavit tanquam probabile quod in baptismo pueris infunduntur virtutes. Sed illud non est de fide. Sed assumitur tanquam probabile quod pueris dentur virtutes. Unde videndum est quid vertitur in dubium in conciliis. Nam in illo concilio *o* principaliter vertebatur in dubium utrum pueris detur gratia. Et ideo illic principaliter determinatum fuit quod datur illis gratia in baptismo tanquam de fide.

[3] Al margen, sin indicación.
[4] Al margen, sin indicación.
[5] Al margen, sin indicación.

[4um.][6] 4º dico quod ad hoc quod aliquid sit de fide requiritur quod determinetur a summo pontifice vel ab ecclesia, non solum quod sit vera propositio, sed quod determinetur esse de fide. Et similiter dico. Ut quod sit purgatorium est determinatum ab ecclesia tanquam de fide. Ut similiter dico sicut prius, quod dato quod canonizetur aliquis sanctus in concilio, sed non est de fide illum esse sanctum vel aliquem alium.

[8um dubium.][7] Sed quaeritur loquendo de determinatione concilii vel summi pontificis circa id quod dicitur in litera, quod ad auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli. 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 utriusque, 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 quia contra haec est ultima haeresis lutheranorum qui conantur labefactare auctoritatem ecclesiae. [Haeretici quidem 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 Ioannis 1º[8]: Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis. Soli ecclesiae. Excommnicati vero sunt de ecclesia cum fidem et characterem habeant. Nam alioquin inquisitores contra illos procederent.]

Sed aequalitate auctoritatis, quae illarum sit maior; scilicet, ecclesiae vel sacrae scripturae. [Opinio Abulensis.][9] Dominus Abulensis in prologo super Matthaeum dicit quod maior est auctoritas ecclesiae quam scripturae sacrae; imo, dicit quod si liceret, 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, quia s. Iudas in sua epistola citat librum Enoch. Tamen ecclesia non approbat librum Enoch.

[Opinio Caietani.][10] 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 scripturae. Et etiam per illud Pauli ad

[6] Al margen, sin indicación.
[7] Al margen, sin indicación.
[8] Ms. 2º.
[9] Al margen, sin indicación.
[10] Al margen, sin indicación.

Gal. 1º: Licet nos aut angelus de caelo evangelizet vobis praeter quam quod evangelizatum est, non credatis.

[Opinio Driedonis][11] Et etiam Ioannis Driedonis, doctor lovanensis vere egregius, qui sacratissime et diligentissime colligit omnes auctoritates sacrae scripturae contra lutheranos qui, si viderent eius operam et legerent, puto quod statim 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 nunc est; scilicet, a passione Domini usque nunc, vel ab initio mundi. Unde ponit aliquas opiniones.

[2ª Driedonis.][12] Prima conclusio. Loquendo de ecclesia incipienti a passione Domini usque 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 tanta auctoritas erat. Et ita firma fides in ipso et in lege evangelica antequam scriberent evangelistae erat tanta auctoritas ante sicut post. Ergo. Item probatur. Quia isto modo includit apostolos, prophetas et evangelistas. Sed tanta auctoritas est in evangelista sicut est in scriptura sacra quia ego non crederem evangelio Ioannis nisi quia credo Ioanni. Ergo. Item probatur auctoritate Augustini: Evangelio non crederem, etc.

[2ª conclusio.][13] Capiendo ecclesiam pro congregatione quae nunc est excludendo apostolos, maioris auctoritatis scripturam sacram quam ecclesia. Patet. Nam si esset determinatum in ecclesia aliquid quod non est determinatum 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[14] de ista ecclesia dicit Augustinus: Evangelio non crederem, etc., sed de antiqua ecclesia, quia in illa erat spiritus propheticus. Istae tamen non est spiritus propheticus.

[3ª conclusio.][15] Nihilominus tamen licet sit ita, tamen quidquid ecclesia determinaverit tanquam de fide, ecclesia (inquam) praesens non potest errare.

[11] Al margen, sin indicación.

[12] Al margen, sin indicación.

[13] Al margen, sin indicación.

[14] Nec. Se halla escrito al margen. En el texto está escrito: Et; pero está subrayado. Aquí se ha deducido que debería ponerse ahí: Nec. Y así se ha hecho.

[15] Al margen, sin indicación.

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 congregabantur, dicebant: Visum est Spiritui Sancto et nobis. Licet tamen haec 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 accepisse a Durando in 3º Sententiarum d. 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 Caietanus debet intelligi de nova. Et forsan est probabilior opinio Abulensis, quia propter quod unumquodque 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 antiqua. Ergo maioris auctoritatis fuit ecclesia antiqua quam sacra scriptura. Et sic opinio Abulensis quoad hoc est verior.

c) MADRID. Real Biblioteca. Ms.1735 fol. 20v-22r (1542-1543)

[fol. 20v] […] Articulus 10$^{us}$. Utrum pertineat ad Papam fidei symbolum ordinare. Postquam habemus quod articuli possunt crescere successione temporis ad dirimendas novas haereses, quaeritur ad quem pertineat condere novos articulos. Utrum ad summum pontificem.

Et respondet S. Thomas affirmative. Et probat. Primo. Argumento sed contra. Quia editio symboli facta est in concilio generali, ut patet cum concilio nicaeno. Sed concilium congregatur auctoritate papae, ut habetur per totam distinctionem 7$^{am}$. Ergo.

2º. Articulus fidei non est nisi quaedam determinatio quae proponitur credenda adversus aliquam haeresim. Sed ad pontificem expectat determinatio dubiorum fidei, ut habetur 24. q. 1ª. Supposito quaeritur. Est enim mendacium in litera S. Thomae. Nam in distinctione 24ª non est tale verbum. Idem habetur cap. *maiores de baptismo et eius effectu*.

De conclusione S. Thomae est una gravis quaestio. Postquam sunt tres auctoritates; scilicet, papae, concilii [fol. 21v] et ecclesiae, quod idem est et sacrae scripturae, ad quam horum expectat nostra fides aut ea quae sunt fidei.

Et similiter quaeritur quae harum sit maior auctoritas. Et capiamus ecclesiam ex una parte et scripturam sacram ex alia. An adhibenda est maior auctoritas. Si ecclesia aliquid determinaverit tanquam de fide et inveniremus contrarium in scriptura sacra, cui standum est. Sic, si inveniretur contradictio inter Paulum et Ioannem, cui standum est.

Pro hoc sit conclusio. Quod ecclesia et scriptura sacra sunt aequalis auctoritatis quantum ad infallibilitatem. Et aequaliter convenit ecclesiae quod non potest errare et scripturae sacrae, quia utrique datum est hoc donum aequaliter.

De ista propositione nullus catholicorum dubitavit, sed tamen isti novi haeretici germani negant illam. Et sic dicunt quod ecclesia potest errare. Dicet illud privilegium solum sit in scriptura sacra; imo, quod de facto ecclesia erravit. Et hoc est fundamentum suarum haeresum. Contra hos multi scripserunt bene. Ideo non oportet hic disputare. Loquendo tamen affirmative dico quod dato sunt eiusdem auctoritatis, oportet haec disputare. Quia dato sunt eiusdem probabilitatis conclusiones et principia, sed unum est certius alio. Sic dato ecclesia et sacra scriptura sunt aequalis auctoritatis negative, sed inquiritur affirmative quae sit maior et certior.

[Prima opinio.][16] De hoc Abulensis in sua introductione super Matthaeum q. 13. dicit quod maior est ecclesiae quam scripturae sacrae, quia *propter unumquodque tale et illud magis*. Sed assentimur. Credimus evangelio propter ecclesiam. Ergo. Probatur auctoritate Augustini contra epistolam fundamenti Manichaei, cap. 5º: Evangelio non crederem, nisi ecclesia dicereret esse credendum. Ratione probatur. In principio ecclesiae fuit dubium de evangelio Bartholomaei et Nazareorum simul cum evangelio Matthaei, Lucae et Marci, etc. Ecclesia determinavit haec evangelia esse credenda, alia vero non. Ergo. Item de epistola ad Hebraeos et Apocalypsi aliquando fuit dubium, et ipsa determinavit.

Confirmatur. Iudas in sua canonica citat librum Enoch et approbat. Et ecclesia non recipit illum, ita quod si nos haberemus librum illum et sciremus illum esse, possemus negare illum et non credere, quia contra non recepit et approbavit illum. Ergo maior est auctoritas ecclesiae quam sacrae scripturae.

[2º.][17] Caietanus in tractatu de auctoritate papae et concilii in cap. 4º tenet oppositum; scilicet, quod maior sit auctoritas scripturae quam ecclesiae. Probat. Quia ecclesia probat determinationes suas auctoritate evangeliorum et scripturarum, quod non faceret Petrus nec Paulus. Ergo maior est scripturae

[16] Al margen, sin indicación.

[17] Al margen, sin indicación.

auctoritas. Item magis credendum est dictis beati Pauli quam omnibus aliis hominibus praeter quam auctoribus scripturae; scilicet, evangelistis. Ergo maior est auctoritas scripturae quam ecclesiae.

Probo antecedens. Quia ipsemet Paulus ad Galatas primo dicit: Neque si alius, aut angelus aut ego, aliud praedicavero, credatis eis, nisi epistolae Pauli; licet angelus de caelo evangelizaverit vobis aliud praeter quam quod evangelizavimus, anathema sit.

Tertia opinio est Ioannis Driedonis lib. 4º *de ecclesiasticis dogmatibus* cap. 4º, ubi proponit hanc quaestionem. Et distinguit quod de ecclesia tripliciter possumus loqui. Uno modo, de ea quae fuit post Christi passionem; id est, de ecclesia evangelica. 2º modo, pro ecclesia quae fuit ante passionem Christi. 3.º modo, sumendo pro ecclesia ut comprehendit utraque. Et respondetur per propositiones.

Prima proposito. Capiendo ecclesiam pro ecclesia universali quae fuit ante et post Christum sunt aequalis auctoritatis ecclesia et scriptura sacra, et e diverso. Quia auctoritas [fol. 21v] ecclesiae illo modo capiendo non dependet ab scriptura. Probatur, quia in lege naturae non erat scriptura. Et tunc erat summa auctoritas in ecclesia et non dependebat a scriptura. Patet, quia ecclesia in lege naturae erat tantae auctoritatis sicut nunc. Sed tunc non dependebat ab scriptura. Ergo.

Item, quia ante legem scriptam erat tanta auctoritas in ecclesia, sicut in lege iudaeorum, et e diverso. Sed intellige. Natura auctoritatis ecclesiae non dependebat ab auctoritate scripturae. Ergo nec in lege Moysi auctoritas ecclesiae. Minor patet. Quia ecclesia Moysi non dependebat, etc. Quia non perdit suam auctoritatem ecclesia quia sunt scripturae. Sed intellige. Natura non dependebat. Ergo auctoritas ecclesiae est aequalis. Idem argumentum potest fieri de nostra ecclesia, quia est eadem ecclesia quae modo. Est et illa quae est vel fuit in lege naturae. Sed tunc auctoritas ecclesiae non dependebat ab scriptura. Ergo nec modo.

Confirmatur. Quia in lege naturae tanta fuit firmitas fidei sicut in lege Moysi. Et sic, ut una est. Sed nunc fides est ex auctoritate ecclesiae et non ex scriptura. Ergo antecedens patet per Paulum: Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam Hebr. 11. Et loquitur de fide legis naturae. Ergo.

Item confirmatur. Quia illo modo loquendo de ecclesia includit prophetas et evangelistas. Et prophetia non est maior auctoritatis quam propheta, nec evangelium quam evangelista. Ergo sunt aequales. Et per idem isto sensu dicit Augustinus: Evangelio non crederem, nisi ecclesia diceretur; scilicet, quae includit apostolos. Et ita intelligunt Driedo et Durandus, etc.

[Driedonis.][18] 2ª propositio. Capiendo ecclesiam pro congregatione quae nunc est excludendo prophetas et evangelistas minoris auctoritatis est quam scriptura. Hoc probatur, quia ecclesia quae nunc est probat suas conclusiones auctoritate scripturae. Ergo potius est standum dictis scripturarum, quia ecclesia quae nunc est non habet spiritum propheticum. Et ad beatum Augustinum dicit Driedo quod non intelligit de hac ecclesia quando dixit: Evangelio non crederem, sed intelligit de ecclesia antiqua in qua erat spiritus propheticus. Et ita verum dicit, quia illud erat in principio nascentis ecclesiae. Non enim sciebamus an hoc esset evangelium Matthaei nisi quia credebamus ecclesiae primitivae in qua erat spiritus propheticus. Sed modo postquam sunt recepta evangelia, standum est eis prius quam ecclesiae.

Confirmatur. Quia ecclesia habet pro regula scripturam. Sed maior auctoritas est regula quam regulatae. Ergo maior auctoritas est scripturae sacrae quam ecclesiae. Nam auctoritas apostolorum est auctoritas divina. Et scriptura quae est apostolorum assertio est assertio ipsius Dei, quare illa est summa auctoritas; imo, nec Deus est maior auctoritas quam scriptura. Et hoc significat redemptor noster Matthaei 24: Caelum et terra transibunt, etc. Comparavit sacram scripturam rebus firmissimis quae sunt in universo.

3ª propositio. Nihilominus haec ita sit, non potest ecclesia errare sicut nec scriptura, quia regitur ab Spiritu Sancto dato quod hoc sit per sacram scripturam. Patet. Quia licet Spiritus Sanctus non ei assistat spiritu pophetico quia non habet de lege spiritum propheticum, tamen ecclesia praesens habet spiritum sanctum sibi assistentem ad confirmandam fidem sibi traditam ab ecclesia antiqua et traditam pro scriptura sacra.

Et Durandus videtur concordare in hoc cum istis dictis Driedonis 3. d. 24. q. 2ª, licet paucis verbis, ubi dicit quod auctoritas ecclesiae est maior quam scriptura loquendo [fol. 22r] de ecclesia, ubi ut includit prophetas et evangelistas; scilicet, ab initio usque nunc. Et ista videtur probabilissima. Et quod Abulensis dicit forte intelligit sic Driedo. Et Caietanus decipitur ut nunc est. Nihilominus videtur melius dicendum quod quomodocumque capiatur ecclesia, quantum ad auctoritatem et infallibilitattem et certitudinem sunt aequalis auctoritatis.

Probatur. Quia hoc est esse infallibilem. Non habet ecclesia ex se, nec evangelium ex natura sua, sed ex dono gratuito et privilegio divino. Sed hoc privilegium dedit scripturae. Ergo evangelistis et prophetis sine ordine ad ecclesiam se diverso, sed absolute dedit. Ergo unum privilegium non est maius alio postquam non est ordo unus ad alium, nec dependentia. Ergo sunt aequalis auctoritatis, sicut si rex dicat uni: Tu non solvas tributum, et alio

[18] Al margen, sin indicación.

dicat idem. Si aliud non det uni quam alteri, certe erunt aequalis auctoritatis. Ideo non dubitandum est, nisi quod et affirmative sunt aequalis auctoritatis et certitudinis et infallibilitatis. Et auctoritas unius non dependet ab auctoritate alterius, nec e diverso.

## 2. Domingo de Soto

ROMA. Biblioteca Apostolica Vaticana. Ott. lat. 782, fol. 66r/295r/67r-296r (1539).

[fol. 66r/295r] Art. 10[us]. Utrum ad summum pontificem pertineat symbolum fidei ordinare.

Postquam habemus quod articuli possunt crescere successione temporis ad dirimendas novas haereses, quaeritur ad quem pertineat condere novos articulos, utrum ad summum pontificem pertineat. Et respondet s. Thomas affirmative. Et probat primo agumento sed contra: quia editio symboli facta est in concilio generali, ut patet in concilio nicaeno; sed concilium congregatur auctoritate papae, ut habetur per totam distinctionem 17[am]. Ergo.

2º, quia articulus fidei non est nisi quaedam determinatio quae proponitur credenda adversus aliquam haeresim; sed ad summum pontificem spectat[19] determinatio dubiorum fidei, [ut habetur 24. q. 1. c. *quaeritur*]. Est enim mendum in littera s. Thomae, nam in d. 42. non est tale verbum. Idem habetur et *maiores de baptismo et eius effectu*.

Haec quaestio est gravissima et habet difficultatem adversus haereticos et inter nonnullos catholicos. Latius nos illa tractavimus in relectione mea de auctoritate sacrae scripturae. Repetam nonnulla quae illic diximus et adiiciam alia. Primum omnium, Wiclef sermone 45., ut refert Waldensis 1. tom. li. 2. cap.[20] dicebat quod nec papa nec tota ecclesia habet auctoritatem condendi articulos fidei, nec determinandi aliquid tanquam de fide eliciendo illud ex sacra scriptura. Hoc patet, nam in concilio nicaeno determinata sunt multa de fide quae antea non erant expresse de fide tanquam articulus, sicut quod Christus est Deus consubstantantialis Patri, quod beata Virgo est vere mater Dei, etc.

Sed confirmatur auctoritate sacrae scripturae. Nam Matth. 28., Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Et Ioha.14.: Ego rogabo Patrem et alium Paraclytum dabit vobis ut maneat vobismum in aeternum. Et tamen non erat necessarium quod Christus et Spiritus Sanctus manerent

[19] Ms. *expectat*.

[20] En el ms. no hay número.

semper in ecclesia nisi ad gubernandum ecclesiam, et potissimum ad exponendum scripturam quam ipse Spiritus revelaverat.

Et ratione probatur. Nam Christus nisi mutasset conditiones hominum tam clare et perspicue quin alii homines alios elicerent sensus ex eisdem verbis. Nam haec est conditio humana ut quot capita tot sensus, sicut Arius[21] ex illo verbo, *Pater maior me est*, elicuit Christum non esse Deum. Et Sabellius[22] ex illo verbo: *Ego et Pater unum sumus*, elicuit Filium esse eadem persona cum Patre. Ergo necessarium fuit quod Christus relinqueret in ecclesia auctoritatem explicandi sacram scripturam, ita ut illa expositio esset de fide.

Sed respondent haaeretici illud non esse necessarium. Sed quando esset dubium, spectanda est revelatio a Deo inmedite. Sed arguitur quod hoc est intollerabile. Nam si emergente dubio est spectanda revelatio, vel alia revlatio debet fieri singulis personis dubitantibus vel deberet fieri uni qui enuntiaret aliis. Pirmum esset absurdum et fatuum dicere; puta, quod singuli qui dubitarent deberent spectare revelationes speciales.

Et si dicitur secundum, tunc est argumentum, quia vel esset certissimum et de fide quod ille cui fieret revelatio posset nos decipere vel non. Si non esset certissimum, tunc adhuc semper maneremus dubii an ille diceret nobis verum, et tunc essent schismata[23] inter homines contra praeceptum Pauli 1.ae Corinth. 1. Si autem esset de fide quod ille non potest nos decipere, certe non potest ille esse alius nisi vel papa vel concilium. Et sic non est dubitandum quin ecclesia possit determinare aliquid tamquam de fide.

Sed tunc est 2$^{um}$ dubium. Quae est ista potestas ecclesiae ad condendum articulum fidie. Utrum condere articulum fidei sit recipere novam revelationem sicut apostoli vel prophetae receperunt novas revelationes scripturae canonicae. Breviter sine argumentis respondetur quod non. Nam apostoli et prophetae inmediate illuminabantur a Deo. Itaque recipiebant cognitionem interiorem inmediate a Deo. Ecclesia vero non, nec totum concilium, nec papa. Sed isto modo illuminantur quod si ecclesia consulat sacram scripturam diligenter et conferat unum locum cum alio, et utatur etiam rationibus naturalibus ad determinandum aliquid sive pertinens ad mores sive ad fidem, non permittetur errare. Sed tamen si velit ecclesia spectare revelationem inmeditate a Deo, ut dicit Wiclef, tunc certe erraret.

Sed tunc est dubium quomodo sumus certi quod non errat; puta, quod non erraverunt patres conilii nicaeni in determinationibus fidei. Forsan non egerunt totum quod in se erat, nec diligenter perscrutati [fol. 66v/295r] sunt

[21] Ms. *Arrius*.
[22] Ms. *Sabelius*.
[23] Ms. *scismata*.

scripturas. Respondetur quod sumus certi quod non permittet ecclesiam determinare aliquid nisi fererit quantum in se est sufficientem diligentiam.

Sed tunc est dubium quia tunc videtur quod nullam dignitatem attribuimus in hoc ecclesiae, nam nulli singulari personae facienti quod est in se diligenter permittet errare. Respondetur hoc esse falsum; imo stat quod vetula, imo doctor theologus, faciat quantum potest et nihilominus erret licet ignorantia erit tunc invincibilis. Sed ecclesia non potest errare nec per ignorantiam invincibilem in his quae sunt fidei.

Habemus ergo primum quod ecclesia instituere articulum non est recipere novam revelationem. Ex quo sequitur 2º quod determinationes ecclesiae non sunt sacra scriptura. Hoc vero connotat sacra scriptura, quod sit inmediate revelata a Deo. Revelatio tamen ecclesiae non est inmediate a Deo, sed per sacram scripturam. Et ideo revelatio apostolorum, puta sacra scriptura se habet sicut principium respectu revelationis ecclesiae[24].

Aliud dubium principale sequitur hic. Utrum sit tanta auctoritas ecclesiae sicut sacrae scripturae. Aucoritas enim sacrae scripturae, ut diximus modo, est auctoritas apostolorum qui loquebantur ex revelatione Dei inmediata. Auctoritas ecclesiae est fundata etiam in revelatione Dei, sed mediante scriptura. De hoc etiam diximus in eadem relectione.

Sunt circa hoc 3. opiniones. Prima est Abulensis in sua introductione super Matthaeum q. 13., ubi dicit quod ecclesia est maioris auctoritatis quam evangelistae et quam mille evangelistae. Et probat quia *propter quod unumquodque tale et illud magis*. Sed evangelistis non credimus nisi propter ecclesiam, quia praecepit ut credamus illis. Ergo maioris auctoritatis est ecclesia. Et confimatur auctoritate Augustini contra epistolam fundamenti Manichaei cap. 5: Evangelio non crederem nisi ecclesiae auctoritas me compelleret.

Alia est opinio in alio extremo, quae est Caietani de auctoritate papae et concilii cap. 4. Dicit enim quod maior est auctoritas Iohannis evangelistae quam papae et totius ecclesiae.

3ª opinio est media Iohannis Driedo libro 4. de ecclesiaticis cap. 4. distinguens de ecclesia. Dicit enim quod si ecclesia accipiatur pro tota ecclesia a tempore apostolorum includendo ipsos apostolos, tunc ecclesia et scripturae eiusdem auctoritatis sunt in his quae sunt fidei, nam eadem est veracitas. Hoc patet manifeste quia soli apostoli habent tantam auctoritatem sicut scriptura; imo, est eadem omnino auctoritas, nam scriptura est assertio apostolorum.

Alio modo accipitur ecclesia pro tota ecclesia excludendo apostolos. Et sic non est tantae auctoritatis sicut scriptura, nec sicut ecclesia primo modo.

[24] Lige a continación: *Lectio 12*.

Hoc patet quia ecclesia isto modo non potest condere scripturam saacram sicut apostoli, quia non recipit inmediatam revelationem sicut ipsi; imo, non potest aliquid determinare tanquam de fide nisi quatenus elicitur ex dictis apostolorum.

Et eadem est sententia Durandi 3. d. 24. q. 1. Dicit enim quod ecclesia quae modo est non est tantae auctoritatis sicut antiqua ecclesia. Et ita Durandus et Driedo intelligunt illud Augustini, *Evangelio non crederem,* etc., de ecclesia quae modo est, sed de ecclesia apostolorum. Itaque insinuant quod ecclesia quae modo est non sufficeret determinare aliquam esse sacram scripturam.

Et idem videtur praetendere dominus Waldensis tomo 1. li. 2. cap. 22; [immo dicit quod sunt aequalis auctoritatis;] immo, dicit unum mirabile, quod ecclesia quae modo est non posset augere nec explicare plures articulos fidei quia iam omnes sunt expliciti, sicut homo qui pervenit ad perfectam aetatem non posset amplius crescere. Nihilominus, quia quaestio haec est valde necessaria et pro isto articulo et pro quaestione 6. ubi dicturi sumus de causa fidei, respondeo hic per aliquas propositiones.

Prima. Comparando apostolos ad sacram scripturam quantum ad auctoritatem, ut comparat Driedo, nulla est comparatio; id est, nihil est dicere quod sint aequalis auctoritatis. Nam eadem est omnino auctoritas apostolorum et sacrae scripturae, sicut eadem est auctoritas alicuius hominis et assertionis suae. Nam scriptura est assertio apostolorum, nec scriptura habet auctoritatem nisi quam habent apostoli in quantum apostoli. Poterat enim apostolus errare, quia poterat peccare venialiter, ut forsan peccavit Petrus in observatione legalium.

Sed in quantum conditores scripturae non poterant errare. Et ideo quando comparamus ecclesiam ad sacram scripturam non habemus in ecclesia includere apostolos; immo, idem est comparare ecclesiam ad sacram scripturam et comparare ad apostolos. Sed debet accipi ecclesia seclusis apostolis pro ecclesia quae non potest condere scripturam. Diximus quod soli apostoli per inmediatam revelationem possunt condere scripturam. Sed ecclesia seclusis apostolis, quia non recipit inmediate revelationem, non potest condere scripturam, sed potest determinare articulos quatenus sequuntur ex sacra scriptura. Et de auctoritate huius ecclesiae loquimur.

2ª conclusio. Accipiendo ecclesiam isto modo seclusis apostolis, non potest sustineri opinio [fol. 67r/296r] Abulensis; videlicet, quod ecclesia sit maioris auctoritatis quam evangelista. Videtur enim quod Abulensis accipiat ecclesiam ut distinguatur contra apostolos postquam comparat illas ad evan-

gelistas. Nam auctoritas apostolorum est auctoritas divina. Et scriptura sacra quae esta assertio apostolorum est asssertio ipsius Dei. Quare illa est summa auctoritas. Imo nec Deus est maioiris auctoritatis quam ipsa scriptura.

Et hoc significat redemptor noster Matth. 24.: Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt. Comparavit auctoritatem scripturae 1. Tess. 2., Accepistis non verbum hominis, sed ut vere, etc., ubi dicit rebus firmissimis quae sunt in universo. Et Gal. 1.: Si nos aut angelus de caelo evangelizet vobis praeter quam quod evangelizaverimus vobis, anathema sit. Quasi dicat: Si nos ipsi apostoli et omnes angeli de caelo et a fortiori totus mundus dixerit oppositum illius quod nos praedicamus, non debemus credere.

Unde ad argumentum Abulensis respondemus quod evangelistae non habent auctoritatem ab ecclesia sed a Deo. Nec credimus illis quia ecclesia praecipit, sed quia Deus praecipit. Et ad argumentum: Si ecclesia non diceret hoc esse evangelium Iohannis vel Matthaei, ego non crederem dictis, ergo auctoritas evangelistarum est ab ecclesia. Concesso antecedenti negamus consequentiam. Volo dicere quod ecclesia solum est causa quia ego credam haec esse dicta evangelistae. Sed postquam credo quod iste est evangelista, non credo dictis eius quia praecipit ecclesia, sed ex habitu inclinor ad assentiendum dictis eius tamquam dictis Dei.

Itaque si postquam ego credidi quod haec sunt verba Iohannis praeciperet ecclesia per impossibile quod Verbum non[25] caro factum est, nullo modo obedirem ecclesiae, sed crederem Iohanni. Exemplum, sicut si esset papa coram me quem ego non cognosco, et quidam homo plebeius diceret mihi, Hic est papa Paulus, postea non crederem distis papae propter illum plebeium hominem, sed propter auctoritatem papae licet crederem hunc esse papam propter illum hominem. Et hic est sensus auctoritatis Augustini: *Evangelio non crederem,* etc.; id est, non crederem evangelio nisi ecclesia diceret hoc esse evangelium. Sed inde non sequitur quod auctoritas evangelistae vel scripturae sit ab ecclesia.

Sed dubium est e converso, utrum scriptura vel apostoli sint maioris auctoritatis quam ecclesia seclusis apostolis, ut vult dominus Caietanus. Sit 3ª propositio, quod auctoritas utraque est divina licet auctoritas scripturae et apostolorum sit inmediatior quam auctoritas ecclesiae, nam ecclesia in determinatiomibus fidei innititur sacra scriptura et auctoritate apostolorum.

4ª conclusio. Eadem specialis haeresis esset negare auctoritatem ecclesiae quae nunc est et concilii legitime congregati et negare propositionem evangelii. Probatur quia etiam illud quod concilium determinaret esset reve-

[25] *Non*. Falta en el manuscrito.

latio divina licet mediata. Idem enim est quod Deus per apostolos immediate revelet scripturam et per scripturam revelet concilio explicationem alicuius articuli licet gravius peccatum in eadem specie negare propositionem evangelii aut Pauli.

5ª[26] conclusio. Aliquo modo posset dici maior auctoritas scripturae quam ecclesiae; id est, inmediatior. Sic dicit Aristoteles 1. post. quod credimus magis principiis quam conclusioni; id est, inmediatius.

Nihilominus est ultima conclusio. Quod simpliciter et absolute non potest dici maior postquam utraque est a Deo. Nam quod sit mediatior vel inmediatior parum facit postquam est tam de fide quod ecclesia non potest errare sicut evangelium licet haeretici negent.

Et sic habemus quod ecclesia [potest condere articulum fidei et obligare nos ad credendum sicut sacrae scripturae. Et non solum ecclesia antiqua apostolorum sed ecclesia quae modo est. Nam in concilio nicaeno iam non erat apostolus, et tantam auctoritatem modo sicut concilium nicaenum est. Ad illud verbum Waldensis; scilicet, quod ecclesia iam modo non potest iam condere novos articulos, respondendum est quod intelligitur quia iam non expedit nisi erit necessitas, quia in tanto tempore verisimile est quod omnes sunt iam expliciti, sed non negaret quin si occurrerit necessitas, posset etiam nunc explicare novum articulum].

### 3. Bartolomé Carranza

a) ROMA. Biblioteca Apostolica Vaticana. Vat. lat. 4645 (1540-1541)

[fol. 9r] […] Ar. 10ᵘˢ: an ad sumum pontificem pertineat simbolum fidei ordinare. Conclusio d. Th. est affirmativa, quod ad sumum pontificem spectat fidei simbolum ordinare. Probat quia ad sumum pontificem pertinet determinare. Ergo ea que sunt de fide. Ergo etc. Lege literam.

In hoc articulo d. Th. movet multa dubia theologalia. Ita nos movebimus aliqua dubia. Primum est an ecclesia tota in traddendo ea que sunt fidei erret aut possit errare. 2ᵘᵐ. Utrum etiam posit errare. 3ᵘᵐ erit id quod d. Th. movet, utrum sumus pontifex in condendo simbolum, in determinando ea que sunt fidei, erret vel possit errare. 4ᵘᵐ erit an regula infalibilis fidei et rerum pertinentium ad religionem christianam sit volumen sacrarum literarum aut concilium generale. 5ᵘᵐ erit an autoritas pontificis sit supra autoritatem concilii vel contra, vel potestas pontificis et concilii sint aequales. Hec definienda sunt in hoc articulo.

[26] Ms. 4.ª.

[fol. 9v] Pro diffinitione horum debetis consulere primo Caye. in duobus opusculis. Item Almain disputat de hoc. Item cardinalis de Turrecremata in volumine de suma ecclesie et in decretis. Isti consulto ista disputarunt. Omnes alii obiter attingerunt.

Ad primum dubium an ecclesia possit errare, primo notanda sunt vocabula[27]. Ciprianus dis. [28] 4. questione prima et Hieronimus dis. 93, dicunt quod ecclesia est nomen grecum. Idem est ecclesia et synagoga. Apud graecos idem sunt. Apud latinos autem ecclesia idem est quod congregatio et multitudo. Etiam locus ubi multitudo convenit vocatur ecclesia. Hinc vocatur concionator, ecclesiastas. Accipitur ergo ecclesia pro congregatione hominum bonorum sive malorum. Christiani autem acceperunt ecclesiam pro cetu fidelium membrorum Christi, non per cetum fidelium et infidelium. Si queras differentiam inter ecclesiam et synagogam, Isidorus lib. 8 ethimologiarum dicit quod synagoga est congregatio, ecclesia autem convocatio. Homines tamen convocantur, pecora autem congregantur. Sed parva est differentia inter hec duo vocabula. Sed non sine misterio dominus Christus semper usurpavit[29] ecclesiam pro congregatione specialium fidelium. Non autem vocavit hanc congregationem fidelium synagogam. Sed in veteri testamento synagoga appelabatur congregatio hominum credentium in unum deum.

2º subnascitur aliud, an ecclesia sumenda sit pro congregatione iustorum tantum sive pro congregatione iustorum et iniustorum. Ad hoc respondetur quod Pau. aliquando visus homines iustos tantum vocare ecclesiam ita quod si desinat esse iustus, non est membrum ecclesie. Sed raro isto modo accipitur. 2º dico quod frequentius accipitur ecclesia pro congregatione iustorum et iniustorum. Ita habetur apud Matheum cap. 25[30]: Simile est regnum celorum decem virginibus, 5. erant fatue et 5. prudentes. Regnum caelorum dicitur ecclesia et sic accipimus pro congregatione iustorum et iniustorum.

3º est dubium an heretici in hac significatione sint de ecclesia. Et videtur quod sic. Patet quia Pau. dicit: Se his qui foris sunt non iudicat ecclesia, sed ecclesia iudicat de haereticis, ergo non sunt extra ecclesiam. Item haeretici sunt baptizati, ergo pertinent ad ecclesiam.

Item 4º Summus pontifex potest esse haereticus, sed non desinet esse caput ut postea dicemus, ergo quilibet alius haereticus non desinet esse membrum.

---

[27] Sigue palabra tachada.
[28] Sigue letra tachada.
[29] Sigue palabra tachada.
[30] Ms. 13.

[fol. 10r] In contrarium quia haeresis significat divisionem et sectionem. Ergo si haeretici sunt scisi, non pertinebunt ad corpus ecclesiae. Item quia Math. dixit Dominus: Si ecclesiae non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Sed ethnici et publicani non pertinent[31] ad ecclesiam, ergo etc. Item quia Pau. ad Ephe. 4 dicit quod tribus rebus continetur ecclesia: in uno capite, in una fede, in uno baptismate, in Deo, sed non convenitur in unitatem capitis inter ecclesiam et haereticum, ergo, etc. Confirmatur quia de sumna trinitate et fide catholica in cap. firmiter dicitur: Una est fides ecclesie extra quam non est salus. Ergo haeretici non sunt de ecclesia.

Ad hoc dubium respondetur quod in usu sanctorum doctorum est et ecclesie universalis vocare hereticos exclusos ab ecclesia. Ita d. Ciprianus in epistola ad Rogatianum. Idem inquit d. Hieronimus. Item probatur ratione quia illi non conveniunt nobiscum et non sunt catholici. Ergo non sunt de ecclesia.

Est etiam dubium an excommunicati sint de ecclesia. Et videtur quod non, nam excommunicatus idem est quod membrum precissum ab ecclesia. Ergo etc. Ad hoc respondetur quod excommunicati non sunt ita exclusi ab ecclesia sicut haeretici quia excommunicati tantum sunt exclusi a communione sacramentorum et aliis. Sed appellantur catholici. Ergo sunt de ecclesia.

His suppositis respondetur ad primum dubium, an ecclesia potest errare. Dico quod communis sententia est quod ecclesia non errat, nec potest errare, ita quod et quidquid diffinierit tanquam de fide erit verum. Probatur quia ecclesia in sacra scriptura vocatur corpus Christi. Hoc habetur in cap. 4 ad Ephe. Item habetur 2 Cori. 10. Sic arguitur. Est corpus Christi. Ergo Christus est caput. Ergo gubernatur a capite. Ergo. Sed caput non potest errare. Ergo nec ecclesia. Dicet aliquis quod in principio nascentis ecclesiae ita fuit, quia omnes christiani erant unius spritus et erant omnes sancti, et ita omnes regebantur ab Spiritu sancto, modo autem quia pessimi sunt christiani non reguntur a Christo. Sed probatur quod modo ecclesia regitur a Christo, quia semper manserunt aliqui qui viri non curvaverunt genua ante Baal[32]. Ergo reguntur a Christo. Item probatur[33] Mathe.: ego vobiscum sum[34] omnibus diebus vitae vostrae. Hoc testimonio utitur Leo pontifex sanctissimus in epistola ad Augustam 14, et ad Theodoram epistola 69 utitur ejusdem testimonio ad hoc probandum. [fol. 10v] Item Iulius dicimus[35] in probatione istius veritatis adducit illud Ps.: Circundate Sion, etc., quoniam

[31] Ms. pertinet.
[32] Ms. vaal.
[33] Sigue palabra tachada.
[34] Ms. sunt.
[35] Ms. decimus.

hic est deus noster in eternum, non ad tempus. Item probatur ex Esai. cap. 4º. Lege caput.

Item probatur 2º. Ecclesia vocatur a Christo sponsa. Sed inter sponsum et sponsam omnia sint communia, ut dicitur in Canticis: Soror mea, columba mea, hortus conclusus, fons signata, etc. Ergo. Sponsa regitur et gubernatur ab sponso. Ergo non potest errare. Pau. ad Ephe. 5. ponit istam analogiam: Viri, diligite uxores vestras sicut Christus dilexit sponsam suam ecclesiam. Item ad Hebre. 10: Una oblatione cosumavit in eternum consumatam. Ergo etc.

3º usus est in evangelio ecclesiam vocari regnum caelorum. Sed regnum celorum debet gubernari a rege. Rex autem est Christus. Ergo non potest errare.

4º probatur testimoniis aliis scripturarum. Joa. 14: Ego rogabo patrem et alium pa. dabit vobis qui maneat vobiscum in eternum, etc. Item cap. 17.: Pater, quos dedisti mihi serva eos in nomine meo; cum ego essem cum eis, ego servaban eos in nomine tuo. Ergo ecclesia non potest errare cum semper in eternum regatur ab Spiritu sancto. Item Ioa. 16[36]: Multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo; cum autem venerit Spiritus veritatis, docebit vos illa. Ergo etc.

Item est testimonium appertissime annotatum 1.[37] ad Tim.[38] cap. 3.: Haec est ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis. Ergo si est columna et fundamentum, ecclesia non potest errare. Ergo non potest errare. Item est articulus fidei in symbolo: Credo sanctam ecclesiam, sanctorum communionem. Credere sanctam ecclesiam est credere quod in his sit congregatio fidelium qui credant in Deum et Iesum Christum salvatorem, que congregatio regitur ab Spiritu sancto.

Item adducunt aliqui illud Math. 7.: Similabo eum viro sapienti qui construit domum suam firmam petram. Ex hoc sic arguitur: Christus fuit vir sapientissimus, ergo fundavit[39] suam ecclesiam supra fidem firmissimam petram. Ergo quibuscumque ventis et procellis concurrant non obruentur. Ait enim Petro: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Si ergo in fide deficeret, caderet. Ergo etc.[40] Sed hoc testimonium Matthaei non multum probat quia non est simile de Christo et de viro de quo[41] loquitur parabola illa, etc.

---

[36] Ms 12.
[37] 1. Falta en el ms.
[38] Ms. Thi.
[39] Ms. fundabit.
[40] Sigue palabra tachada.
[41] Quo. No está en el manuscrito.

b) Prima controversiarum, pp. 691a-693b (1546)[42].

[p. 691a] Prima controversiarum. Quanta authoritas tribuenda sit consuetudinibus Ecclesiae quae per manus ad nostram usque aetatem durarunt, ab Apostolis, et antiquis Patribus, an sit certa Regula Ecclesia, sive Ecclesiasticae traditionis authoritas.

Pro intelligentiae primae Controversiae, ab ipsa nominis notione exordiendum est. Ecclesia latine multitudinem, coetum aut conventum significat. Graeca enim vox est: multitudo filorum Israel, Graece dicitur ecclesia filiorum Israel. Aliquando locus ipse ubi convenit multitudo dicitur ecclesia. Hic ecclesiastes dicitur concionator. Isidorus in etymologiis vult distinguere inter Synagogam et Ecclesiam, quia synagoga dicitur a congregatione, Ecclesia vero a convocatione. Convocantur soli homines, congregantur etiam et bruta. Non puto haec dicta secundum proprietatem vocabulorum, nam Graeci prmiscue utuntur utraque voce, pro quacumque multitudine conciliata in una aliqua socitate. Hinc usurpatum est nomen ecclesiae in scripturis et ecclesiasticis scriptoribus ad designndam societatem hominum convenientium in fide cultuque Dei ac eadem religione ad finem suprenaturalem comparandum. De quibus consule Hiero. d. 93. Cypria. 24. q. 1.

Sed quoniam est vera et falsa religio, hinc necessario duplicem esse dicimus eclesiam, sanctam scilicet ecclesiam, quae rectam de Deo fidem servans vera religione Deum verum colit, et adorat, et ab eso solo solutem suam expectat, et aliam ecclesiam quae in omnibus non ita sincere, et recte sentir ut illa, sed est ubi aberret, appelaturque ecclesia Sathanae, quam sacrae literae ecclesiam impiorum et malignantium appelnat. Illa vero prior simpliciter et sine addito ecclesia vocatur. Istae sunt duae illae civitaes mysticae, signifiatae per duas illas civitates, quarum alteram aedificavit Abel, alteram Cain, de quibus August. late in libris de civitate Dei.

Ad horum clariorem notitiam annota quod Dei ecclesia una est, et catholica, quam profitemur juxta symbolum Nicaenae synodi, una inquam nullo tempore conclusa, nullo certo loco, nulla natione aut genere, nullo denique populo determinata, sed ut est generalis, sic palmites suos in orbem universum per tempora quaelibet praeterita et apresentia et futura extendit, et quae a fornicatione Adae primi hominis ad finem usque saeculi eadem fuit, et est, et erit sempre, sub uno capite conditore generis humaniet redemptore filio Dei.

[42] Cf. CARRANZA, B., *Quattuor controversiarum de auctoritte ecclesiae, de auctoritate scripturae sacrae et de auctoritte pontificis et conciliorum explicatio. Juxta editionem venetam 1544* [Ad sacrosancta concilia a Ph. Labbeo et G. Gosssartio edita apparatus alter. Venetiis (1728), t. 23].

Habuit haec ecclesia suum initium in primis illis parentibus, deinde per aetates crevit, habuit progessus, et incrementa sua, usque ad hanc diem, ut recte possis dicere ab initio suo, usque ad tempora Noe habuisse infantiam suam: quo tempore quam pusilla et modica fuerit, haec nostra catholica Dei Ecclesia, ut merito possimus intelligere, infantiam tuns agere, satis indicat [p. 691b] et sacra ipsa et aliorum sriptorum historia. A Noe vero usque ad initium Abrahami, et sub Abrahamo usque ad Mosem habuisse pueritiam suam: sub Mose vero egit adolescentiam: et sic in adolescentia accepit a Deo paedagogum et legen ad coercendas transgressiones, et ut quadam paedagogia duceretur ad Christum, ut testatur Pau. Lex paedagogus ad Christum [Galat. 4.]: et ita umbris cerimoniarum et multiplicibus figuris erat ibi adumbrata veritas Evangelii, quo circa non poterant filii Israel primum intendere in apertam revelatamque faciem Mosis, hoc est, in nudam claramque veritatem eorum, quae per Mosem figuris illis significabantur, sed necesse habebat velare faciem suam, quotiens conspectu et colloquio divino prodibat ad populum.

Plus enim fidei lucis acceperat tunc ecclesia sub Mose quam unquam ante ante acceperat; sic enim loquitur Dominus de prioribus patribus. Abrahamo, Isaac, et Jacob: Nomen meum tetragramaton indicavi etis, significans se illud Mosi prae aliis indicasse, cui loquebatur facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum, quod minime fecit cum aliis.

De ea ecclesia dicit Apostolus [Galat. 4]; quanto temore haeres parvulus ets, nihil differt a servo, cum sit Doinus omnium, sed sub tutoribus et actoribus est usque ad praefinitum tempus a patre. Ita tunc adolescens erat ecclesia et sub tutoribus agenes: adolescentiae vero solent adhiberi paedagogi et magistri. Ab adolescentia transitur ad juventutem, hanc aetatem egit ad inducto populo Israelitico in terram promissionis per Josue, et sequents Judices, et per Reges et Prophetas educator usque ad adventurm Salvatoris Domini nostri Jesu Chrsiti, quo tempore quamvis a paedagogi cura non sit exempla, clarissimas a Christo ejusque ecclesia et regno universique nostrae fidei mysteriis per David, Esai., reliquosque Prophetas revelationes accepit.

At ubi venit plenitudo teamporis, ut inquit Apostolus [Galat. 4], misit Deus Filium suum natum ex muliere, natum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret. Nam lex (ut dicimus) paedadogi tantum defuncta officio neminem ad perfectionem adduserat, nulum salvaverat, at Christus ubi venit etiam dudum de crucis patibulo coruscabat Evangelium, velut illud veteris testimenti scissum est, jam legis addita et recondita patuerunt, et velamen illud positum super aciem Mosis abtulit, et claram illam Evangelicae lucis veritatem sub ritibus, et caerimoniis obtectam et inclusam palam toti mundo

manifestavit, quam ecclesiam complectis nostrae Redemptionis mysteriiis [p. 692a] deleto chirographo illo, quod adversus nos erat, crucique affixo, reversus Christus ad Patrem, Apostolorum suorum mysterio ex omne gente quae sub caelo est, talem ibi congregavit et construxit ecclesiam, qualem in veteri illa Synagoga et tabernaculo et sacerdotio figurarat et odumbraverat. Nam omnia illa figuram fuisse nostrae ecclesiae passim traditur a Paul.

Vides Christiane Lector, quomodo una est catholica Christi ecclesia, non diversa ab illa veteri, utramque connectente illo angulari lapide Christo Jesu. Est igitur una y quodammodo diversa est vetus illa, sed novata a Christo, per Apostolicos viros propaganda: donec in gloria suo capiti sine macula et sine ruga coronanda copuletur, quae propter novum statum et ordinem quem a Chrosto assumpto accepit, in infrequenter ab ecclesiasticis scriptoribus dicitur nova et diversa ecclesia a priori, et ortum habuisse ab Apostolorum collegio.

Una est igitur Christi ecclesia, sed quo vinculo in unitatem ecclesiae catholicae coligentur Christi fideles, ipisus ecclesiae membra, id nunc est expediendum. Vetus controversia est, apud quod fit ecclesia vera. Tempore Augustini Dominus Afer dixit quod apud eos solum esset ecclesia: contra clamabat Augustinus. Vocati Donatistae dicebant, quod sola charitate et gracia colligarentur fideles in Ecclesia. Post alius Apostolus Sathanae Johannes Hus, quod sola gracai praedestinationis colligaretur Christi corpus, ita ut non tantum peccatores, sed nec praesciti existentes in gratia pertinerent ad ecclesiam. Lutherani nunc sic diffiniunt ecclesiam: est congregatio jsutorum ver credentium.

Horum omnium intellegere nequeo impia magis an stultior sit assertio. Utorsque aperte damnavit Christus suo ore, qui dixit: Simile est regnum caelourm sagenae missae in mari quae bonos pisces et malos contineret [Matth. 25]. Rursus et in parabola nuptiarum servi egressi in vias congregaverunt omnes quod invenerunt bonos, et malos, et impletae sint nuptaie discumbentium. Et iterum Matthaei 25: Simile et regnum caelorum decem virginibus, quarum quique erant prudentes, quinque erant fatuae. Quibus parabolis regnum caelorum, hoc est, eclesiam suam nobis Christus declaravit, nec minus illud ipsum demonstravit Dominus, Mattth. 17. Cum peccantem in nos fratrem jussit denunciati ecclesiae, et contumacem et inobedientem, extra ecclesiam fieri. Et Apostolus in domo magna ecclesiae non solum vasa aurea, et argentea, sed lignea, et fictilia, esse praedicat: quaedam in honorem, quaedam in contumeliam [2 Tim 2].

Ex quibus colligitur, et justos et peccatores ad Christi ecclesiam pertinere, nam et Judas ministerum Apostoli habebat in ecclesia, cum

esset sceletratus et malus. Ideo peccatores non sunt extra ecclesiam, sed adhaerent suo capiti, saltem sicut paleae tritico, ut significanter dixit August. 7 contra Donatistas.

Secundo colligitur Paganos ad ecclesiam non pertinere, cum Paulus dicat eos esse foris. De haereticis autem disputatur a recentioribus Theologis, an pertineant ad ecclesiam. Nam apud veteres non vertebatur in dubium, cum Cyprianus dicat in epistola ad Rogatianum, eos esse egressos de ecclesia et altare profanum foris collocasse. [p. 692b] Ad eum modum loquitur et Hiero. Sed disputatur, quoniam utrinque sunt rationes non inapparentes.

Primo Paul. dicit, de his quae foris sunt non judicat ecclesia, sed juidicat de haereticis, ergo non sunt extra ecclesiam. Secundo haeretici tenentur legibus ecclesiasticis, ergo pertinent ad ecclesiam. Tertio sunt baptizati, et deferunt characterem Christi, ergo, etc.

Sed his non obstantibus, respondetur. Haereticos, et schismaticos est esse sectos et divisos a corpore, hoc signat nomen schismaticus Graece, et idem haeretici, hoc est diversa loquentes, et non uniti ecclesiae. Secundo sic habet sententia doctorum, et universalis ecclesiae, haereticos esse separatos ab ecclesia. Tertio Paul. ad Ephes. 4 inquit quod his tribus rebus continetur ecclesia, et colligantur ejus membra, puta uno Domino, una fide, uno baptismate, uno Deo, qui et est pater omnium, etc. Sed non est convenientia inter haereticos et ecclesiam in unitate capitis fidei et sacramentorum; ergo, etc. Quarto c. firmiter de summa Trinit. etc. dicitur: una est ecclesia exra quam nemo salvatur, et haereticos non posse salvari quia sunt extra ecclesiam; ergo, etc. Ad objecta in oppositum facile respondetur: propter susceptam religionem jus habet in alios ecclesia.

Est et aliud quod ab eisdem disputatur, an excommunicati sint extra ecclesiam. Videtur quod sic, quia idem est, excommunicatum esse, quod rejectum et praescissum a corpore Christi, ergo sicut haeretici sunt extra ecclesiam, ita et excommunicati.

Respondetur quod non sunt extra ecclesiam sicut haeretici, quia dumtaxat excluduntur a communione bonorum ecclesiae et gratiae, quia pia mater ecclesia suarum clavium potestate, membra quaedam arida intus mortua, et a spiritu vitae separata rejicit, et exclusit a communione sui corporis, quod medicinali quadam paena sit ita bonum ejus, qui excluditur, vel aliorum membrorum, cum alioqui habeant integram fidem, et sint catholici.

Ex his colligit quo vinculo colligentur Christi fideles in unitatem ecclesiae catholicae. Ipsum est quod est annotatum a Paul.: unus Dominus, una fides, unum baptisma, hoc est, in unitate fidei et sacramentorum.

His praemissis, respondetur ad primam controversiam. Primum principium. Certum et infallibile ex quo potst demonstrari aliquid esse verum et indubitato tenendum in fide et religione Christiana, est, sine aliquo scripto ecclesiastica traditio et universalis ecclesiae communis definitio. Bifariam accipiunt aliquid fideles ab ecclesia. Primo per traditionem et eam antiquatam sine aliquo scripto, ut de baptismo parvulorum refert Origenes. Secunda per definitionem in scripto, ut de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio in conciliis definita.

Hanc regulam eripere conantes haeretici adeo confusa, dubia, incertaque reddunt omnia, et nec [p. 693a] ipsa scripturae authoritas (quam volunt esse certam regulam fidei) illis certo constare possit. Quocirca demonstratur conclusio sic. Sed potius sunt hae claves asumendae.

Prima clavis. Religio, fidesque christiana ad supernaturalem homnis finem spectat, et propterea lumen humanae rationis excedit, et ab alio supernaturali lumine dependet, puta a Deo ipsi revelante et testificante. Haec omnia omnibus sunt indubitata. Ex quius colligitur secunda clavis.

Soli divinae infallibilique veritati innititur fides nostra et religio, quae divina veritas hominius suum finem, ad quem conditi sunt, et media, quibus ad Deum pervenire debeant revelare et ordinare dignata est: quoniam ad utrumque per se infirma est humana natura. Hoc est igitur primum nostrae fidei et religionis principium certum et infallibile, divina veritas quae ne falli potest, nec fallere, ad quam reducere oportet, quaecumque tenemus ad fidem religionemque pertinentia. Ex quibus principiis colligitur fidei conclusio.

Si omnes vocem audiremus nobis intus, aut dextra loquentis Dei, et docentis necessaria cognitu, certique essemus Deum esse, qui intus nobis loqueretur, aut extra, nihil dubitaremus Deo testificanti credere, nec incideret in controversiam quod ad fidem religionemque nostram certo pertineret, quoniam omnia et sola illa rederemus necessario tenenda, quae certo a nobis constaret a Deo revelata. Sed non semper per se ipsum nobis omnibus loquitur Deus, nec per se docet, aut proponit necessaria omnia, quae vult nos credere, ideo multae frequenter in ecclesia incidunt anbiguitates et fluctuationes.

Ergo necesse est aliam habemos regulam infallibilem, ad quam necesario reducendum sit quidquid ad fidem religionemque nostram certo pertinere, oportet credi. In qua reductionem ad ipsius fidei nostrae meritum et profectum, difficultatem nonnullam inesse voluit divina providentia, ut nonnihil ad fidem prius cooperaretur affectu, nam Deo ita nobis palam loquenti testificanti quis posset non credere? Deinde ferme compulsi crederemus, ut daemones qui credunt et contremiscunt.

Vel statim crederemus ut Thomas, cui nolenti credere condiscipulis tstificantibus se vidisse, viventem Dominum, nisi ipse suis oculis inspexisset, et manibus tractasset, dixit Dominus: quia vidisti me Thoma credidisti. Beati qui non viderunt et crediderunt [Joan. 2]. Non pronuntiavit Thomam beatum (sicut antea Simonem credentem, et confitentem cum esse Christum filium Dei vivi) sed eorum fidem beatitudinis praemio dignam praedicavit, qui non videntes crediderunt, sed Thomae dixit, tu credis quia vidisti et palpasti, nihil magnum facis: illi demum beati erunt, qui non videntes, in me crediti sunt.

Hi sunt, qui nunc ecclesiam catholicam audientes credunt quae ab ea in scripturis, vel sine scripto aliquo traduntur. Cum ergo immediate Deus nobis non loquatur, sicut olim fecit prophetis, hanc ecclesiam debemus habere pro infallibili regula, per quam regulari debent, quae ad religionem nostram pertineant. Ergo haec debet esse prima et infallibilis regula rerum ad fidem pertinentium, et eorum etiam quae per scripturas nobis traduntur, et ipsarum scripturarum.

Haec ecclesia quae nobis proponit quae ad religionem pertineant, immediate et regitur, et docetur a Christo, ergo non potest falli. Patet antecedens, quoniam ipsa est, et vocatur Corpus Christi, et Christus caput ecclesiae, et est futurum perpetuum caput illius: ergo necesse est corpus ab illo regatur, [p. 693b] et ipsum caput influat in membra, ergo non magis potest falli quam ipsum caput. Quamvis aliqua membra etiam praecipua, ut aprelati sint mali, in propositione tamen eorum no reguntur suo sensu, sed alieno.

Item ecclesia vocatur et est sonsa Christi, ut in Canticis cap. 4: Sponsa mea, hortus conclusus, fons signatus, etc. Si ergo Christus habuit hanc sponsam, et non fuit bigamus assumens aliam, necesse est perpetuo regatur ab illo. Ad Ephe. 5.: Mulieres viris suis subditae sint, sicut Domino, quia vir caput est mulieris, sicut Christus caput est ecclesiae, et sicut ecclesia subjecta est Christo, ita et mulieres etc. Et ibi, sic Christus dilexit ecclesiam, et se ipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, etc. et infra. Nemo carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus ecclesiam. Deinde de viro et uxore. Erunt duo in carne una, sacramentum hoc magnum est: eo autem dico in Christo et ecclesia.

Vides quomodo et nutritur, et fovetur ecclesia Christi a Christo, sicut a te tua caro. Hunc fontem signatum relinquentes haeretici, fecerunt sibi cisternas etc. [Hiere. 21] Et[43] idem pollicitus est Dominus: Ecce vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi [Matth. 28]. Et Apostolus de eadem 1. Timot. 3: Ecclesia Dei, quae est fundamentum et columna veritatis

[43] Texto: e.

etc. Item Joannes 14: Ego rogabo Patrem et alium paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritais, ille vos docebit omnia. Non relinquam vos orphanos, etc.

Hoc promisit cunctis fidelibus, quia cap. 17. inquit. Pater non tantum pro eis rogo, sed pro his, qui crediturí sunt per eos, etc. Unus paracletus fuit Christus, quo cum fidelibus conversante ecclesia non potuit errare, loco sui missus est Spiritus sanctus alter paracletus, quo regente et docente atque non potest aeque errare quam cum regeretur a Christo: ergo nec nunc cum regatur et doceatur ab eodem.

Item Matth. 16: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adverus eam. Relativum, eam, omnes referunt ad ecclesiam, etc. Sed haec est illa ecclesia, quam Dominus fundavit supra illam petram, et Petrum illum Simonem confitentem Christum Filium Dei vivi.

Ejusmodi testimoniis demonstrarunt hanc veritatem successores Petri Leo primus atque sanctus et doctus ad Augustam epistola 14 et ad Theodoram epistola 69. Et Julius I in suis decretis, adducens illud ex Psal, 47: Circumdate Sion et complectimini eam. Postremo est artiuclos in symbolo Nicaenae fidei. Credo sanctam ecclesiam, et sanctorum communionem. Credere sanctam ecclesiam est credere, quod in terris est congregatio fidelium, quae regatur ab spiritu sancto, et quae totam spem suam figit in unum Christum.

De his tractarunt recentiones latissime, Cardinalis Cajetanus duobus opusculis, item Cardinlis de Turrecremata in volumine de summa potest. Ecclesiae. Joannes Driedo. de ecclesiasiticis dogmatibus, li. 4. ca. 2. Et novissime Albertus Campensis in primo lib. eclesiasticae hierar.

Sic igitur primum principium rerum ad religionem pertinentium, Ecclesia, sive ecclesiastica traditio per scripturam, vel per antiquatum usum citra aliquam scripturam, Per haec potest patere ad primam Controversiam.

### 4. Melchor Cano

a) BARCELONA. Biblioteca de San Cugat. Ms. B, fols. 9v bis (1543-1544)

[fol 9 bis v] […] Articulus 10. An pertineat ad summum pontificem fidei symbolum condere. Conclusio affirmativa. Ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli. Probatur tripliciter. Quia ad Deum pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei 24. q. 1, cap. quoties, et 8ª. d. cap. urbes, et cap. maiores de baptismo et eius effectu. Probatur 2º Lucae 22: Ego rogavi pro te, etc. 3º. Quia alias orirentur scandala. Ultimo. Quia caetera ad ecclesiam pertinentia pertinent ad pontificem. Ergo et fidei symbolum proponere.

Hic primo quaeri potest. Primum, an in ecclesia sit alia auctoritas infallibilis veritatis. Et circa hoc an ecclesia possit errare in his quae pertinent ad fidem. Item, an haeretici sint de ecclesia militate Christi. Et an excommunicati an sint extra ecclesia. Adest demum, an ecclesia pro conventu iustorum solum accipatur. Quae omnia habes prima parte, q. 1. art. 8.

Idem tamen est an possit fides ecclesiae manere in uno solo, an potius necesse sit fidem catholicam in multis perseverare. Ad hoc Alexander in fine sui tertii in expositione symboli apostolorum, dicit quod opinio dicentium in sola Virgine stetisse ecclesiam tempore passionis Christi, in qua sola fides mansit videtur sibi vera. Et Guillelmus in suo rationali divinorum officiorum dicit quod candela quae occultatur in officio matituutinali hebdomadae sanctae significat fidem Christi, quae in sola Virgine remansit, per quam postea omnes fideles docti et illuminati sunt.

Hoc Turriscremata habet lib. 2 suae summae cap. 61. non esse inconveniens concedere; imo, probare nititur multis argumentis omnes discipulos et apostolos errasse in fide. Probatur. Matth. 26: Omnes vos scandalum patiemini in me in ista nocte; scriptum est enim, etc. Ubi glossa interlinealis: id est, ab unitate fidei solventur. 2º. Lucae 24. legitur quod verba mulierum annuntiatura apostolis Christum resurrexisse visa sunt eis quasi deliramenta. 3º Marci 16, quod Christus reprobavit incredulitatem eorum. 4º auctoritate Gregorii, Hieronymi atque Augustini, Ambrosii atque Isidori.

Ad hoc dicendum est. Prima propositio. Stultum est [fol. 10r] asserere quod tempore passionis non mansit ecclesiae fides praeter quam in beata María. Probatur primo. Quia inter gentes non est verisimile eo tempore nullum esse qui legem naturae servaret, saltim de parvulis gentium. Id negari non potest. Habebant enim sua sacramenta, quibus parvuli iustificabantur, ut 4º. Sententiarum a theologis definitur. Et confirmatur. Magi, quia adorato Christo rediere in regionem suam, aut nondum non erant omnes defuncti aut non est credibile ab eis neminem esse instructum de fide Christi.

2º. Principaliter arguitur de samaritanis, quorum multi credidere in Christum, nec habet apparentiam quod omnes in illo triduo amiserunt fidem cum non sit verisimile ad omnes famam pervenisse. 3º. Multi iudaei erant dispersi per orbem, ad quos ecclesiae praedicatio non pervenerat, et nulla ratione potest credi omnes tales[44]: iudaeos fidem amisisse. Augustinus expresse tenet hoc super Psalmo 118: Ne auferas de ore meo verbum veritatis. 4º. Cum ecclesia importat collectionem fidelium certe; si unus solus habet fidem, non potest dici fides catholica; id est, ecclesiae universalis quam unus solus tenet.

[44] Ms. 108.

2ª[45] propositio. Dicere quod Petrus amisit fidem et omnes apostoli in passione certe est falsissimum et mihi videtur cum sacris literis pugnare. Et magister Astudillo dicebat esse paene haereticum contrarium. Tamen Hugo Archidiaconus de providentia, dist. prima et contionatores ita solnet dicere. Sed probatur propositio. Lucae 22.: Dominus dicit: Ego rogavi por te ne deficiat fides tua. Non dixit charitas seu confessio fidei, quia haec amisit. Et quod de persona Petri singulariter loqueretur manifeste patet tunc ex eo quod Dominus promisit: Simonem. Simonem ecce. Et deinde: Ego rogavi pro te. Rursus ex eo quod subdit: Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Sic Chrisostomus, Theophilactus, et Beda et Ambrosius. Imo, nullum sanctorum ego vidi qui non ita sentiret de hoc loco Lucae.

Et ratio convincit. Quia quaemadmodum alia quae dicta sunt apostolis a Domino, licet in successores transferantur, tamen prius oportebat speciali privilegio Christi in persona Petri verificentur. Probatur Lucae 22 cum dictum esset: Visa sunt eis deliramenta. Quasi vestigio subditur: Petrus autem surgens cucurrit ad monumentum. Super quae verba Eusebius dicit: Solus enim ipse credidit feminis dicentibus se angelos vidisse. Certe hic est sensus apertus evangelistae. Ideo per adversativam coniunctionem dicit: Petrus autem.

Praeterea Matth. 28 dicitur quod apostoli abierunt in Galileam in mentem ubi constituerat illis Iesus. Et videntes eum adoraverunt, quidam autem dubitaverunt. Quam historiam Marcus plenius explicat cap. ultimo. Quod autem haec dubitatio debeat referri ad tempus quo Christus illis apparuit docet Remigius, Super Matthaeum. Nec est verisimile quod post tot argumenta, post conversationem 40. dierum in die ascensionis dubitaverint. Sed dicit quosdam dubitasse propter incredulitatem, quam Dominus apud Marcum reprehendit.

3ª propositio. Fides ecclesiae semper in multis manebit. Hoc probatur 4º. argumento facto pro prima propositione. Ita 1ª. Cor. 12.: Corpus non est unum membrum, sed multa. Et ad Ephe. 4º. Item Ioannes 14. 15. et 16. loquitur, et Matthaeo ultimo cum multis loquitur Dominus, non cum uno.

Argumenta solum probant quod in confessione fidei defecit Petrus et apostoli, aut in fide vera et firma quae per dilectionem operatur. Et ad hoc potest referri consuetudo illa ecclesiastica extinguendi omnes cereos excepto uno, quia ex his quae Christo committebantur omnes habuere fidem extinctam et mortuam excepta beata Maria. Citatur Augustinum in Psalmum: Saepe expugnaverunt me, dicens aliquando in solo Abel ecclesiam fuisse, quod tamen solam credebat.

[45] Ms. 2ª. 2ª. Repetición.

Item, quia cum Abel occissus erat, iam alii homines erant. At bene Caietanus adnotat, alias non diceret Cain: Quicumque invenerit me occidet me. Sed est Augustinus intelligendus quod solus tunc unus fidelis iustus describitur in sacra pagina, nam Adam et Evam [fol. 10v] peccatores reputat. Ideo dicit in solo Abel fuisse ecclesiam, quemadmodum apostolus ad Hebraeos ait Melchisedech sine patre, sine matre esse, non quod parentes non habuerit, sed quia expressi in sacra scriptura non fuerint, etc.

At vero erit dicendum circa argumenta quae prima parte adducta sunt ad probandum ecclesiam non posse errare, nihil aliud probare videtur nisi quod fides nunquam deerit in ecclesia. Quo tamen admisso poterit ecclesia invincibiliter ignorare quidquam esse a Deo revelatum. Nec propter hoc amittet fidem. Verbi gratia aliquando fuit dubium an beata Catharina Senensis habuerit stigmata Domini in corpore, et definivit pontifex quod post Paulum praeter beatum Franciscum nullus illa habuit. Quid vetat quod ecclesia id teneat firmiter, etiamsi nunquam a Deo fuerit revelatum?

Est aliud exemplum. Beatam Mariam non fuisse conceptam in peccato originali supponimus pro nunc non esse revelatum a Deo[46]. Poterit ecclesia id tenere esse a Deo revelatum et determinare ab omnibus catholicis id esse tenendum. Et tamen in hoc falleretur, non tamen faceret fidei iacturam cum invincibiliter ignoret an Deus id revelaverit.

Hoc dictum motum est propter cardinalem Turremcrematam, qui 2º libro suae summae ecclesiasticae cap. 91 tenet ecclesiam in fede et in moribus non posse errare esse accipiendum ut intelligamus ita assistere ecclesiae usque ad saeculi consumationem, ut nunquam vera fides deficiat in ea. Nullum enim erit tempus in quo non sint aliqui habentes fidem veram per dilectionem operantem. Et ita glossa intelinealis in id: Portae inferi non praevalebunt adversus eam. Videtur intelligere dicens; id est, non separabunt eam a charitate mea et fide.

Et s. Thomas in 4 dist. 6. sic intellligit id: Ego autem vobiscum sum, etc., quia videlicet non est probabile totaliter fidem ecclesiae deficere. Nihilominus dicendum est primo quod sine dubio ita est fidem et charitatem nunquam defecturam in ecclesia. Ut patet Matth. 13., ubi dicentibus ad patrem familias: Vis eamus et colligamus ea; scilicet, zizaniam, respondet: Sinite utramque crescere usque ad messem et tempore messis, dicam messoribus: Collligite, messes autem, ut ipse Christus exponit, consummatio saeculi est. Igitur usque ad consummationem saeculi tritici; id est, boni, simul cum zizaniis; id est, mali permanserunt.

[46] En 1854 definió el papa Pío IX la inmaculada concepción de María. Cf. DS 2803-2804.

2º dico quod cum etiam oportet concedere ecclesiam in fide errare non posse in sensu qui explicatus est duabus illis conclusionibus. Nec de hoc habet catholicus dubitare. Hoc probat prima ratio principalis cum sua confirmatione. Hoc 2ª ratio principalis. Dicitur enim ecclesia ab apostolo columna et et firmamentum veritatis. Hoc etiam 3um. argumentum Ioannis 15. et 14. Non enim Spiritus veritatis doceret omnem veritatem si aliquid falsum haberetur in ecclesia tanquam verum et certum, nec suggeret Spiritus quae essent a Deo revelata si aliquid haberet ecclesia tanquam revelatum a Deo quod revera non esset revelatum.

Probatur etiam unico argumento efficacissimo. Quia tunc ecclesia posset recipere aliquem librum tanquam revelatum a Deo, qui tamen non esset, cum sit eadem ratio de una propositione quae de uno libro. Consequens est haereticum. Iam enim non valeret argumentum: Ecclesia habet epistolam Pauli ut revelatam a Deo, ergo ita est. Quaeri posset hic an concilia in fide possint errare. Cuius determinationem habes art. 8. in prima parte.

## 5. Diego de Chaves

ROMA. Bibloteca Apstolica Vaticana. Ott. lat. 1051. Ms. 1051, fol. 37r-40r (1547).

[fol. 37r] [...] Sed est dubium. Sequitur quod non solum papa, sed neque episcopus potest errare. Et sic non est magnum privilegium papae. Quia si episcopus facit quod in se est, Dominus adiuvabit illum et non errabit. Consequenes tamen est falsum.

Respondetur negando sequelam. Ad probationem nego antecedens. Nam erravit etsi facit quod in se est, sed bene verum est quod non imputabitur illi ille error, ut in concilio carthaginensi errraverat gravissime et ibi interfuit Cyprianus.

Et tamen in 3 Parte q. 64. art. 9[47] quaeritur quomodo intelligatur quod ecclesia non potest errare. Utrum possit invincibiliter errare?[48] Potest enim esse quod ecclesia non posset deficere, etc., in fide, sed neque possit errare? [49] V. g. ignorabatur olim utrum Spiritus sanctus procederet a Patre, tamen invincibiliter ignorabatur Filioque? [50] Ita est quaestio haec[51].

[47] Aparece escrito a continuación en el cuerpo del texto: *Haec lectio est magistri Cano loco fratris Didaci de Havez que tene muxa xaueca*.

[48] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

[49] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

[50] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

[51] Ms. quae. Aquí se ha colocado en vez en el cuerpo: haec.

Dubium movetur aliquod propter Turrecrematam c. 91, lib. 2 suorum operum. Dicit quod ecclesia non potest errare in hunc modum, *que es dezir que* semper habebit fidem usque ad consummationem saeculi. Et citat illud Matth. 16 *en la glosa que dize* super illa verba: Et portae inferi [fol. 37v] non praevalebunt adversus eam. Et citat S. Tho. in 4. dist. 5. q. 1ª art. 3 quaestiuncula 2. ad 3um unde adducit illud Matth., Ecce ego vobiscum sum usque ad, etc., ubi declarat quod fides nunquam deficiet in sua ecclesia. Et hoc videtur confirmari quando Dominus promisit Petro, etc., Ego rogavi pro te, etc.

Inter ista testimonia est illud Matth. 13. Quando pater familias seminasset semen etc., et declarat Dominus quod tempus messis est. E parabola dicitur quod semper erit fides. Et ex hoc tenetur quod ecclesia non potest errare in fide, tam in proponendo quam definiendo. Et sic tenet firmiter quod invincibiliter non potest ignorare pertinens ad ecclesiam. Et in hoc distinguitur quod quicquid proiecerit tanquam falsa, sunt falsa, et quicquid habuerit tanquam verum, sunt vera. Et in hoc distinguuntur a sanctis et a veris doctoribus.

[fol. 38r] Utrum sancti possint invincibiliter errare?[52] Et hoc patet ex 1. Tim. 3º: Ecclesia est firmamentum et columna veritatis, etc. Non dicit columna fidei, sed veritatis. 2º patet Ioan. 14 ubi dicit Dominus quod dabit alium paraclitum Spiritum veritatis, etc. Et ille docebit vos omnia. Ergo. Igitur administraverit omnem veritatem. Et idem cap. 15. et 16: Docebit omnem veritatem. Et est argumentum irrefragabile. Si non posset ecclesia errare, ecclesia posset nobis proponere librum non sacrum pro sacro. Et sic posset invincibiliter ignorare. Hoc autem est haereticum. Ergo non potest ecclesia, etc.

Aliud dubium est an fides potest manere in uno solo fideli an necesse sit in multis perseverare. Hoc movetur propter aliquos qui asserunt quod in passione Christi mansit fides in sola vergine Maria. Et hoc tenet Alexander in fine 3 partis in responsione symboli. Et dicit: Mihi placet haec opinio. Et hoc idem tenet author in Rationali divinorum officiorum quae in *semana* sancta. Reddit enim rationem: *Porque* non extinguitur una lucerna dicit quod beata Virgo sola [fol. 38v] fuit quae habuit fidem.

Hoc idem tenet Turrecremata lib. 3º suae Summae cap. 61. Et probat multis argumentis. Quorum[53] primum argumentum est ex illo: Omnes vos scandalum patiemini in me ista nocte. *A ninguno saca* dispergens. Ergo. *Dize la glosa*: id est, ab una fide solventur. Et desumitur argumentum. Et 2º arguitur ex Lucae 24: Quod verba dicta a mulieribus visa sunt illis quasi deliramenta. Tamen si habuissent fidem, etc. Ergo. 3º ex Marci ultimo *dize que* increapavit incredulitatem et duritiam cordis. Et ibi erant omnes apostoli. Ergo.

[52] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

[53] Sigue en el manuscrito: primum est st. Ello parece que sobra desde lo que sigue.

2º citat Augustinum, Gregorium, Isidorum, Hieronymum, Ambrosium. Dicunt quod sola virgo fuit quae tunc habuit fidem. Et Ambrosius dist. 50 cap. fidelior factus est Petrus, etc. Anselmus super Psal. 68 super illa verba: Defecerunt oculi mei, *dize que* intelligitur illud versum de apostolis. Ex illa declaratione patet intentum.

Sed sit 1ª propositio. Quod stultum est asserere quod tempore passionis in nullo fuit fides nisi in virgine. Patet. In parvulis circuncissis apud iudaeos *o de algunos* [fol. 39r] alios sanctos. Praeterea multi fideles erant dispersi per orbem ad quos non pervenerat praedicatio Christi. Ergo. Dico quod est falsum dicere quod fides explicita Christi mansit in beata virgine tempore passionis. Patet. Quia non est verisimile magos non praedicasse et instruisse filios suos *o* servos in fide Christi. Et patet adhuc apud Abagano qui speravit adventui Christi et scripsit epistolam Christo ut mitteret discipulum. Et adhuc patet Ioan. 4. cap. multi samaritani crediderunt in Christo. Ergo non est probabile nec credibile quod perdiderint fidem. Et etiam de Maria Magadalena et de Chananea.

3º dico quod nec Petrus nec apostoli alii perdiderunt fidem. Hoc dicit Augustinus Super Psalmum 118 contione 13 per illud versum: Ne auferas de ore meo verbum veritatis. Et patet. Lucae 22 dicit: Ipse vos Sathanas expetiit, etc. Dominus et loquebatur Petra. Quod loquar in una petra patet *porque* antea loquebatur aliis. Et sic patet in Augustino quod loquebatur Petro. [fol. 39v] Et quod loquitur de fide patet. Et quod non defecit patet. Quia Christus oravit pro ilo. Et illa oratio non fuit inanis. Confirmatur. Non perdidit fidem. Sed aliqui dicunt quod intelligitur de fide finaliter. Sed est expositio est nulla.

2º patet ex Lucae 24. Cum mulieres venissent visae sunt eis quasi deliramenta. Et post: Petrus autem surgens, etc. Et nota illam propositionem: Consensit. Et ita sanctus Thomas in Catena aurea citat Davidem super illum locum. Dicit: Solus ille credidit, etc. Praeterea Matth. 28. dicit quod discipuli ubi abierunt in Galileam, etc. Quidam autem ex illis dubitaverunt. Et divus Remigius super hunc locum dicit quod non debet intelligi quod tunc dubitaverunt patres qui conversaverunt tot diebus, etc. Sed dictum est propositum suum. Nam evangelistae aliquid narrant quod debebat manere. Priusquam dico quod ecclesia nunquam salvabit fidem in uno, sed semper perseverabit in multis. Alioquin non[54] erit ecclesia, quae ecclesia *pare dezir* collectio. Item apostolus 1 Cor. 12. dicit quod ecclesia est corpus. [fol. 40r] Caput est Christus. Sed corpus non est unum membrum, sed multa membra. Ergo sequitur intentum.

Sed arguitur in contrarium. Non probavit nisi de confessione fidei. Nam fides et capitur pro confessione fidei. Et sic intelligitur quando sancti dicunt

[54] Non. Falta en el manuscrito.

quod Petrus defecit in fide. Hoc intelligitur. Et ita intelligitur Augustinus de latrone. Et ita Ambrosius alio modo intelligitur. Sed capit fides 2º modo pro confesione cordis. *A lo de los cirios* Ruphinus lib. 5. De divinis officiis cap. 26. dicit quod cerei extincti significant priores prophetas occissos a iudaeis, ultimus autem designat Christum. Et argumenta in contrarium solum probant quod in confessione fidei defecit Petrus et apostoli in fide viva et formata, quae per dilectionem operatur.

Et ad hoc potest referri consuetudo illa ecclesiastica extinguendi omnes cereos excepto uno, quia ex his qui Christum commiserebantur[55] omnes habuerunt fidem extinctam et mortuam excepta Virgine Beata. Ad authoritatem quae evangelista citat super Psalmum: Saepe expugnaverunt, etc., dicentes aliqui quod in solo Abel ecclesia fuisse. Respondetur. 1.º. Quod illud est falsum cum Adam credebat eum, quia cum Abel occissus fuit, iam alii homines erant, ut bene notat Caietanus. Aliter non diceret Cain: Quicumque invenerit me, occidet me. 2º dicit quod, quia sacra scriptura inter iustos eius temporis non connumeret nisi Abel. Quemadmodum apostolus ait in epistola ad Hebraeos Melchisedech sine patre, sine matre, non quod parentes non habuerit, sed quod expressi in sacris scrpipturis non fuerunt[56].

## 6. Domingo de las Cuevas

VALENCIA. Biblioteca del Patriarca o del Corpus Christi. Ms. 20 (1551-1552).

[fol. 48r] […] Art. 10[us]. An ad summum pontificem pertineat symbolum fidei ordinare. Conclusio affirmativa.

[fol. 49r] 1º dubitatur quid intelligamus in praesenti nomine ecclesiae, ut postea videamus quid sit auctoritas ecclesiae. Ad hoc respondeo. Primo. Ecclesia ex vi vocabuli significat convocationem. 2º dico quod congregatio etiam malorum dicitur ecclesia, ut habetur in Psalmo: Odivi ecclesiam malignantium. Id autem raro fit. Et in novo testamento non reperitur. 3º dico quod non est idem ecclesia et synagoga. Quia ecclesia non dicitur synagoga, licet synagoga frequenter dicatur ecclesia, cuius rei rationem habet Augustinus. Psalmus 81 verso 1º incipit: Deus stetit in synagoga deorum. Et ratio est, quia synagoga congregationem significat, tam hominum quam animalia et iumentorum. Ecclesia vero convocationem significat. Et quia in veteri testamento congregabantur animalia in usum sacramentorum, ideo dicebatur

[55] Ms. conmisebant.

[56] Dice el amnsucito a continuación: *Estos doze reglones son del cuaderno del maesso y a lo que yo pienso fray Diego de Chaves lee por ellos porque tanta sagrada escritura no es de otro*.

synagoga. Cum ergo loquimur de ecclesia, de convocatione loquimur hominum viatorum.

2º dubitatur. Qui sint ista ecclesia. Iam quod ecclesia dicitur convocatio viatorum, et specialiter dubitatur an haeretici sint de ecclesia. Et pars affirmativa probatur. Ergo haeretici puniuntur ab ecclesia et tenentur legibus ecclesiae. Ergo sunt de ecclesia. Ergo. Sequentia probatur. Quia propterea nos dicimus quod indi non possunt puniri, quia non sunt membra ecclesiae. Praeterea. Haeretici habent characterem indelebilem quo distinguuntur et [fol. 50r] separantur ab infidelibus, qui non sunt de ecclesia. Ergo sunt illi de ecclesia. Praeterea. Cum papa sit haereticus, non est ipso facto depositus, ut legitur a s. Thoma, sed venit deponendus. Si ergo papa cum sit membrum erit de ecclesia, ergo et haereticus.

Ad conclusionem respondetur quod, si proprie loquamur de membris ecclesiae, illi non sunt membra ecclesiae. Et ista propositio probatur. 1º Ephe. c. 4.: Unum corpus, unum baptisma, unus Deus, una fides. Haeretici autem non habent unam fidem nobiscum. Praeterea. 1ae Ioannis 2º: Ex nobis prodierunt, sed iam non erant ex nobis. In quam sententiam exponit Cyprianus ad Rogatianum, et b. Gregorius 12. libro moralium c. 15. per totum, et b. Augutinus lib. 4 contra donatistas c. 2º tomo 7º. Probatur de consecratione dist. 4. c. Ecclesiam, ubi in col. papae appellat ecclesiam coetum catholicorum. Et cap. firmiter § 2º. et cap. firmiter de haereticis. Et concilium florentinum sub Eugenio 4º. Et ita habet usus ecclesiae, et sancti.

Et ad argumenta respondetur. Haereticus fidem non habet, characterem autem habet quando semel professa servat fidem. Quia non habet fidem, non est perfecte de ecclesia. Quia characterem habet, punitur ab ecclesia. Et papa etiam ratione characteris potest deponi post 2am admonitionem ecclesiae.

Dubitatur an haeretici sint de ecclesia. Et probatur quod non. 1ª Matth. 18 habetur: Si ecclesiam non audierit. [fol. 50v] Confirmatur. Excommunicatus est a consortio fidelium. Et confirmatur testimonio Augustini in illud 18.

Respondetur. Sub poena errorum tenendum est excommunicatos esse de ecclesia. Et probatur. Excommunicatus habet characterem et fidem, et aliquando charitatem. Ergo sunt de ecclesia Christi. Si excommunicatus conteratur et sit in gratia, etiamsi percusserit clericum. Praeterea. Quia aliqui inquisitores procederent contra excommunicatos.

Ad omnia argumenta respondetur concedendo quod vitandi sunt et quod privantur sacramentis ecclesiae. Nihilominus tamen sunt de ecclesia. Quia habent fidem et charitatem, et non vetat quod ecclesia privet membra sua in poenam.

4º dubitatur an homines mali et praesciti sint de ecclesia. Et probatur quod non. 1º Canticorum c. 4: Tota pulchra es amica mea et macula non est in te. Quod exponunt omnes sancti de ecclesia, maculam peccatum mortale. Et ad Ephe. c. 5., Christum exhibiturum aliquam ecclesiam Deo quae non habeat maculam nec rugam. Macula significat mortale, et ruga simplicitatem. Praeterea. In symbolo. Credo sanctam ecclesiam. Ergo. Articulus fidei est de ecclesia sancta. Sed mali non habent sanctitatem. Ergo. Praeterea B. Augustinus lib. 4. de allegato contra donatistas c. 3. et 4. [fol. 51r] aperte videtur dicere hoc. Istam haeresim habet Ioannes Hus in concilio constantiensi.

Respondetur. Haereticum est dicere hoc. Et probatur Matth. 3º: Et erat sicut ventilabrum, etc. Et clarius Matth. 13, Simile est regnum caelorum sagenae missae in mare, etc. Et 25.[57] virgines fatuae dicuntur sponsae Christi. Praeterea. De consecratione dist. 4. c. est unitas ex Cypriano et concilio Constant. 15.

Et ad argumentum dupliciter respondetur. 1º. Quod Salomo et Paulus loquebantur de ecclesia bonorum qui habent charitatem, probatur. Praeterea respondetur quod illi loquuntur de ecclesia triunphante, non de militante.

Ad secundum argumentum respondetur. Primo, quod ideo credo sanctam ecclesiam, quia semper est sanctitas in ecclesia. Vel 2º, id est, veracitatem ecclesiae in proponendo et explicando articulos fidei, quia ad illam explicationem concurrit Spiritus Sanctus. Et d. Augustinus et Cyprianus loquebantur de haereticis vel ad modum expositum.

3º dubitatur ubi sit maior auctoritas, in ecclesia vel in sacrist literis. Et probo quod in ecclesia. 1º. Ecclesia habet sibi sacramenta quae conferunt gratiam et charitatem. Et id non habet sacra scriptura. Ergo. Praeterea. Antequam esset scriptura sacra, erat ecclesia. Ergo. Probatur ex Augustini epistola contra Manichaeum c. 5º: Evangelio non crederem, etc.

Pro quaestione hac est primo attendendum quod haeretici recipiunt sacram scripturam. Negant autem auctoritatem ecclesiae. [fol. 51v] 2º est attendendum ad nostram quaestionem. Impertinens est an papa sit supra concilium vel non. Sed contra dicimus quod sit ecclesiae potestas undecumque sit, vel in papa solo vel in concilio solo vel in utrisque. 3º est attendedum. Ecclesia dupliciter sumitur. Uno modo pro ecclesia ut includat sacros scriptores et scripturam sacram. Alio modo pro ecclesia quae nunc est excludendo scripturas. 4º est attendedum. Quod quomodocumque disputamus de ecclesiae, quaerimur de potestate quae est in ecclesia ut distinguitur ab apostolis. Et quod est duplex opinio.

[57] Ms. 15.

Et 1º. Abulensis in prologo super Matthaeum c. 13. dicit capiendo ecclesiam ut distinguitur contra apostolos: Auctoritas ecclesiae est maior et certior quam auctoritas sacrarum scripturarum. Et probat. Propter quod unumquodque tale et illud magis. Sed assentimus evangelio propter ecclesiam. Ergo magis assentimus ecclesiae. Praeterea. Quia in epistola Iudae adducit apostolus quoddam dictum Enoch, quod christini non recipiunt ut revelatum a Deo. Sed reputat apocryphum. Cum ergo sacra scriptura habeat aliqua [fol. 52r] apocripha, ecclesia nihil huiusmodi habeat, sequitur quod ecclesia est maioris auctoritatis.

2ª opinio est Diredonis 4. de dogmatibus c. 4. Si ecclesia includat ipsos apostolos et evangelistas et alios scriptores, est maioris auctoritatis quam sacra scriptura. Et probat. Includit totum quod includit sacra scriptura et aliquid aliud. Ergo est maioris. Si sumatur etc., ecclesia sine scriptoribus, marioris auctoritatis est sacra scriptura.

3ª opinio est Caietani. In opusculo de auctoritate papae et concilii c. 4. inquit. Sine distinctione scriptura sacra est maioris auctoritatis quam ecclesia ut ecclesia non includat scriptores. Et probat. Quia scriptura sacra est regula. Et ideo debet habere maiorem auctoritatem. Et infert Caietanus quod sicut tempore apostolorum magis erat standum dictis Ioannis evangelistae quam totius ecclesiae, etiam modo magis standum est sacrae scripturae quam toti ecclesiae.

[1ª propositio.][58] Sed tamen prima propositio. Secundum rem et absolute loquendo de ecclesia quae modo est, ecclesia in proponendis scripturis [fol. 52v] et articulis tam certa est quam scriptura sacra. Et probat. Tota firmitas scripturae sacrae est a revelatione Spiritus Sancti. Sed in proponendis rebus fidei idem spiritus Sanctus assistit et concurrit cum ecclesia, et errare non potest. Ergo eadem firmitas est.

Praeterea. Respublica ecclesiae est sibi sufficiens in ordine ad finem supernaturalem, sicut omnis respublica perfecta est sibi sufficiens per ordinem ad finem. Sed ecclesia est optima respublica. Ergo est sibi sufficiens per ordinem ad finem supernaturalem per assistentiam Spiritus Sancti. Praeterea. B. Gregorius. Et habetur dist. 15. c. Sunt sancti.

[2ª][59] 2ª conclusio. Loquendo de ecclesia quae modo est ut distinguitur ab apostolis et scriptoribus sacris auctoritas ecclesiae in proponendo est prior quoad nos. Quia nisi ecclesia proponeret nos, ignoraremus. Et hoc significat auctoritas Augustini supra citata: Evangelio non crederem, nisi me auctoritas ecclesiae commoveret.

[58] Al margen, sin indicación.

[59] Al margen, sin indicación.

[3ª.][60] 3ª conclusio. Capiendo ecclesiam pro ecclesia quae modo est ut [fol. 53r] distinguatur ab scriptoribus scriptura maioris auctoritatis est quam ecclesia. Et probatur. Quia ecclesia potuit errare circa res minimas, quae non spectant nec ad fidem nec ad mores. Sed scriptura sacra nec in uno apice potest errare. Ergo sequitur quod extensive maior est auctoritas scripturae quam ecclesiae. Et in hoc sensu intelligo Caietanum in illo loco supra allegato.

4ª propositio. In suis veritatibus proinde, non quoad nos, immediatior est scriptura sacra quam ecclesia. Ex qua conclusione multa dissolvuntur.

Et probatur. Illa quae sunt in sacris literis sunt immediate revelata a Deo et dicta a Deo in mente scriptorum. Et ipsi sentiebant in se divinam revelationem et manutenentiam ab ipso Deo. At vero ecclesiae nulla fit revelatio in se et immediate. Sed in scripturis est revelatio. Ergo scriptura sacra est immediatior in se quam sit ipsa ecclesia.

[5ª propositio.][61] Non solum cum his limitationibus, sed sine dubio et distinctione, auctoritas scripturae est maior et certior et firmior [fol. 53v] quam auctoritas ecclesiae. Quam propositionem ego intelligo conditionaliter; id est, impossibile est quod erret scriptura sacra si scriptura sacra est. Sed si per impossibile scriptura et ecclesia dicerent contrarium, standum esset magis scripturae sacrae quam ecclesiae. Et probat ad Gal. c. 1: Si nos aut angelus de caelo aliter evangelizaverit quam a nobis evangelizatum est, anathema sit.

Et praeterea. Nos credimus modo ex sacris literis quod Deus est trinus et unus. Et profecto si ecclesia diceret nobis contrarium, non crederem illi. Ergo potius est vera scriptura quam ecclesia.

[Ad argumenta Driedonis.][62] Unde ad primum argumentum Diredonis concedo quod ecclesia confert gratiam et habet saramenta, et quod illo modo scriptura non facit. Neque tamen consequentia. Ratio est, quia ipsa scriptura sacra habet in se revelationem divinam et veritatem divinam. Et motivum nititur in secum divinum. Et illud est quare sit illa ita certa. Imo vero. Tanquam infinite et in radice charitas, et [fol. 54r] gratia est in scriptura sacra.

Ad secundum respondetur. Dato ecclesia fuerit prior secundum rem quam fuerint revelationis divinae mandata literis, tamen illae revelationes in mentibus apostolorum erunt certissimae. Sed illud argumentum probat quod in proponendo quoad nos prior est ecclesia.

Ad 3um respondetur quod illud est intelligendum quod est prior in proponendo et respudendo.

---

[60] Al margen, sin indicación.

[61] Al margen, in indicación.

[62] Al margen, sin indicación.

[Ad argumenta Abulensis.][63] Ad argumenta Abulensis respondetur. 1º. Nos concedimus illi quod prior est auctoritas ecclesiae. Sed argumentum vult probare quod magis et firmior assentimur ecclesiae quam scripturae, quia assentimur scripturae propter ecclesiam. Verum ad hoc argumentum ex dictis patet solutio, quia illa regula Aristotelis habet verum quoniamantecedens producit hunc assensum: Hoc est evangelium, vel hoc est revelatum a Deo. Sed solum proponit. Et postquam proponit, Deus est qui producit. Veritas est quae producit. Et ideo argumentum illius nullum est. Unde ad argumentum respondetur quod illa maxima est intelligenda quod asensus antecedentis est causa a se [fol. 54v] consequentis. Secus si sit causa proponens et explicans. Ut si ego non audiam articulum a contionatiore, non ideo magis assentio contionatori quam articulo.

Et ad aliud argumentum dico quod illo argumento motus erat. Et Caietanus et Iacobus dicunt epistolam Iudae non esse canonicam cum tamen contrarium habeatur in concilo carthaginensi, florentino et tridentino. Et Gelasius Papa. Unde suponitur quod illa sit canonica.

Ad argumentum Abulensis respondetur quod scriptores sacrarum literarum, etiam in ipsis historiis, adducunt aliqua dicta poetarum apocrypha, ut d. Paulus ad Tit. 1º adducit Epimenidem et Act. 15 adducunt Aratum poetam. Sed illa non adducunt doctores sacri tanquam sint revelata a Deo. Sed dicunt nobis quod illi poeta dixit.

6$^{um}$ dubium est. Loquendo de ecclesia quae modo est an universalis ecclesia possit errare. Respondetur. Ecclesia universalis in rebus fidei et morum errare non potest, et contrarium [fol. 55r] est haereticum. Duo volo dicere. Primo. Si ecclesia univesalis proponit aliquid toti ecclesiae ad credendum, illud est verum. Et 2º illud est credendum a nobis necessario.

Et probatur ad Ephe. 5: Christus est caput ecclesiae, et reliqui de ecclesia sunt membra, pedes et manus ipsius corporis. Unde quia pedes errat, caput errat, et ille error tribuitur capiti. Si ergo ecclesia errat, Christus errat. Consequens est haereticum. Ergo. Et conclusio nostra est de fide. Praeterea. Christus est vita et anima et inspirator ecclesiae. Si ergo ecclesia errat, vita sua et spiritus suus et anima errat. Consequens est falsum. Ergo et antecedens. Probatur ad Ephe. 4: Unum corpus, unum baptisma, unus Deus, etc. Praeterea. Omnes sancti in illud Oseae 2.º: Sponsabo te mihi in fide. Unde omnes affirmant quod Deus est ecclesiae. Si ergo ecclesia erraret, dissolveretur matrimonium illud quod est indissoluible.

Ad ista argumenta et similia respondent haeretici. Verum est. Consequentia dubii confirmatur. Est sponsus ecclesiae. Non potest errare ecclesia. [fol. 55v] Sed separata illa coniunctione bene potest errare.

[63] Al margen, sin indicación.

Sed contra hoc est argumentum. Quia illud matrimonium est indissolubile. Ergo solutio nulla. Probatur Psalmo 47: Circumdate Sion et complectimini eam; narrate in turribus eius; ipse reget nos in saecula. Quo testimonio Iulius papa in 1ª epistola decretalium probat nostram 3ªm conclusionem. Quia matrimonium illud est indissolubile. Et Leo papa epistola 14. et 69. ad Theodoram. Et probat ex illo Matth. ultimo: Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Et Matth. 7. ubi comparatur Christus homini prudenti. Et Lucae 2º: Et regnabit in domo Iacob in aeternum et regni eius non erit finis. Et a c. 14. usque ad 18. Ioannis. Ubi promitttit Christus se missurum paracletum qui maneat vobiscum in aeternum. Et primae ad Tim. 3º. Hoc dico ut sciatis qualiter debetis conversari [fol. 56r] in domo Dei, quae est ecclesia Dei vivi, columna et fundamentum veritatis. Et ad Hebr. 12. Accessistis ad Sion montem, et civitatem Dei viventis, Hierusalem caelestem, etc.

Sed dubitatur an ex ignorantia invincibili potest ecclesia errare iam quod habetur quod non potest errare non habens ignorantiam. Cardinalis Turriscemata lib. 1º summae c. 8. ponit nostran conclusionem supradictam. Verum in lib. 2º, c. 91, declarat quomodo sit intelligenda. Et dicit quod ecclesia non potest errare; id est, a morte Christi usque in perpetuum non deficiet fides. Et probat sententiam testimonio glossae Matth. 16., Portae inferi non praevalebunt adversus eam. Et adducit Cardinalis in cap. ita Dominus 19. dist. Et credit esse opinionem D. Thomae 4. dist. 6., ubi adducit illud verbum Matth. ultimo, Ecce ego vobiscum sum.

Dato ergo absolute non possit esse error, dubitatur merito an cum ignorantia poset errare. Respondetur 1º. Haereticum est dicere quod ecclesia christiana in rebus fidei et morum potest errare etiam ex ignorantia invincibili et inculpabili. Et probat 1º illo testimonio Pauli: Est [fol. 56v] columna ecclesia et firmamentum veritatis. Praeterea. In definiendis rebus fidei Spiritus Sanctus est qui concurrit cum ecclesia. Haereticum est autem dicere quod Spiritus Sanctus habet ignorantiam invincibilem. Ergo et quod ecclesia in definiendis rebus fidei possit errare. Praeterea. Si potest errare, ergo ecclesia poterit proponere aliquid quod non est evangelium esse evangelium. Consequens est falsissimum. Ergo.

2º dico. Verum est et certum quod asserit cardinalis de Turrecremata, quod in ecclesia semper est duratura fides. Et probat. 1º Psalmo 118: Et ne auferas de ore meo verbum veritatis usquequaque. Ubi Augustinus dicit quod David gerebat typum et figuram ecclesiae. Et adducit Augustinus illud Luc. 22., Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua. Quod testimonium intelligitur, vel de universali ecclesiae vel de Petro et successoribus. Et Matth.

13. in parabola zizaniorum praecipit Christus apostolis ne convellant zizaniam de medio tritici, ne forte [fol. 57r] eradicetis simul, etc.

2º dubitatur an aliquando sit authentica fides tantum in uno fideli. Et Alexander Alensis 3.ª parte, circa expositionem symboli, tenet partem affirmativam. Et Guillelmus, qui fecit librum appellatum divinorum officiorum. Et Turriscremata lib. 3 c. 61. Et Occham, et Almain, et Aliacus 3ª dist. 23. Et probat 1º Luc. 18: Verumtamen filius hominis veniens putas inveniet fidem in terra. Praeterea. Augustinus Psalmo 128 in illud: Saepe expugnaveunt me a iuventute mea. Et glossa in illo loco quod solum Abel fuit iustus. Praeterea. Apostoli qui erant ecclesia perdiderunt fidem in tempore passionis excepta b. Virgine. Ergo. Et probat Luc. 24: Putabant verba mulierum deliramenta. Ergo.

Respondetur. De apostolis tractabitur q. 11 art. 1º et 2º. Tamen respondetur. Stolidum est et temerarium quod in triduo mansit fides in sola b. Virgine. Et 1º. Nos ibi dicemus. Nullus [fol. 57v] antea dixit quod apostoli non amiserunt plenarie fidem. Et etiam in triduo erant distantes a Ierosolymis plures synagogas fidelium iudaeorum. Unde stolidum est dicere quod in sola Virgine remansit fides. Praeterea. Quia multi erant fideles qui ignorabant invincibiliter. Praeterea. Pueri circumcissi non perdebant fidem per mortem Christi.

Et ad 1$^{um}$ respondetur Luc. 28: Christus loquebatur per exagerationem et hyperbolem. Ad 2$^{um}$ de Abel respondetur. Stultum esset dicere et temerarium quod tempore Abel Adam et Eva non erant fideles, sed cum conversi fuerint, ut legitur Sap. 10: Non credibile est quod perdiderunt fidem. Unde b. Augustinus, et glossa, significat quod non legimus illo tempore alium iustum nisi Abel. Quemadmodum ad Hebr. 7 apostolus dicit Melchisedech esse sine patre et matre ex genealogia. Non quia non habebat illa omnia, sed quod non legebatur. Et ad 3$^{um}$ de apostolis respondetur quod, licet apostolos concedimus perdidisse [fol. 58r] fidem, tamen alii ab apostolis habuerunt fidem. Praeterea. Dicimus illos non esse haereticos, ut dicemus q. 11. art. 1º et 2º.

## PARTE SEGUNDA.
## LA PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA

Son cuatro los puntos de la actual problemática religiosa Se hace notar aquí en primer lugar que la problemática presente es novedosa. A continuación se destaca que son precisamente los fieles los que forman la Iglesia de la tierra. Después se fija la atención en la autoridad que poseen dentro de la Iglesia los obispos y el Papa. Por último se fija la atención en el orden que

reina entre los fieles. Finalmente y en el punto quinto se reliza una exposición a modo de epílogo.

## 1. Una enseñanza novedosa

Apenas se entró en el siglo XVI se produjo la gran ruptura. Una parte de los bautizados rompió con Roma, desobedeció a su madre, se marchó de la casa de siempre. En una palabra se quiso correr tras la aventura de emprender el camino de su vida del todo independientemente, sin espíritu de hijos y sin la ternura de vivir al lado de la madre. Precisamente fue el fraile Martín Lutero († 1546) quien contribuyó de modo destacado con sus enseñanzas basadas con el axioma de *sola Scriptura* a que sus propios seguidores desconfiaran cada día más de la Iglesia de la tierra. Perdieron la confianza. Aceptaron que su madre, la Iglesia, pudiera engañar a los demás y engañarse también a sí misma. Quienes se marcharon tras Lutero quisieron justificar de todas formas también su abandono. Los seguidores de fray Martín pasaron a acusar abiertamente a la Iglesia, a la de Roma precisamente, de descreída y hasta de corrompida. Abandonaron la obediencia a Roma; pero, ¿a dónde marcharon?

No marcharon a parte alguna. No hicieron el menor intento por buscarla aunque sabían que ella estaba en la tierra. ¿Acaso Cristo no había fundado la Iglesia y había asegurado que había de durar hasta el fin del mundo? ¿Por qué no lo hicieron, no la buscaron? Astutamente había arrojado ya Martín Lutero la mala semilla, la cizaña, la herejía. Y había realizado la siembra con mucha astucia. Decía constantemente que sólo había que seguir a la Sagrada Escritura. No eran las cosas como él decía. Entraba en escena algo más que la Biblia ya que el alemán se apoyaba además en sus propias ideas que interpertaban la Biblia. Aunque decía enseñar sólo lo expresamente escrito en la Sagrada Escritura, el resultado era que imponía su propia interpretación al respecto. No se limitaba a decir que el justo vive de la fe tal como enseña el versículo 17 de la primera a los Romanos. Se permitió añadir que el justo vive sólo de la fe. De la manga extraía eso de la *sola scriptura*.

Se le ocurrió presentar a sí mismo lo que puede llamarse su propia o particular teología de la Iglesia. Partiendo del axioma de la *sola Scriptura*, empezó a enseñar que la Iglesia era artículo viejo de fe. Y añadió precisamente por serlo que era una realidad totalmente invisible. A ella nunca la podía captar la vista humana. La visión no alcanzaba a conocerla. En una palabra, que Dios no hizo la Iglesia para que la viéramos los hombres, sino para que la creyéramos. Fe es creer aquello que no se ve. ¿De dónde salió entonces esta idea de que la Iglesia, la de la tierra, era invisible y en consecuencia no

podía ser vista? Sencillamente, de la Sagrada Escritura tal como la entendía Lutero. Es claro que eso fue pura invención del alemán. El fiel cristiano tenía que creer la Iglesia o en la Iglesia; de ninguna manera podía pretender verla.

Tampoco les costó esfuerzo grande a los teólogos protestantes encontrar textos determinados en la Sagrada Escritura en donde apareciera con relativa claridad que la Iglesia de Cristo era invisible y que estaba formada ésta además solamente por los justos. De momento bastará decir aquí que el concepto de justicia era muy especial para los luteranos ya que estaban convencidos de que justos eran hasta los pecadores. Aceptaban que se podía entrar en el cielo sin hallarse uno en estado de gracia. Se inventaron aquello de que la justicia no era interior, sino sólo exterior. Dicho de otra forma, que todo mortal era pecador interiormente; pero que, gracias a la bondad y misericordia, regalaba Cristo a algunos hombres un medio de salvación. Suministraba a un vestido que tapaba la interioridad, los pecados, y le permitia aparecer ante el pecador como justo y santo. Lutero no venía dificultad alguna en que el hombre fuera a la vez justo y pecador.

¿Cómo era la Iglesia de Cristo? Estaba formada por mortales y éstos se dividían en dos grupos: los que no llegarían jamás a salvarse y los que se salvarían, precisamente por haber sido agraciados con el regalo de la fe. ¿Por qué? Sencillamente, porque así lo había querido Cristo. Se salvarían los mortales a los que se les hubiera regalado la fe. Era ésta como una vestidura que ocultaba del todo la interioridad, los pecados. Quien moría con esta vestidura y se presentaba con ella ante las puertas del cielo tenía. Examinado por Dios revisaría éste revisaría si tal era o no no era; pero no realizaría un examen profunto. Se limitaría a comtemplar lo exterior. En pocas palabras se limitaba a comprobar si el examinado poseía o no poseía la fe. Si la tenía, al mismo se le abrían las puertas de la Iglesia del cielo. Y sería aquí donde moraría por toda la eternidad. Por desgracia no entraría en el cielo el que se presentará ante Dios sin la fe, sin la vestidura regalada por Cristo. El tal no tendía más remedio que mandarlo Dios al infierno. Y lo más sorprendente aqui es que los luteranos lo admitían diciendo que ello era justo del todo. Lo sostenían incluso éstos debido a que la salvación toda estaba en manos de Dios y nunca en las del hombre. Dios salvaba a los que él quería. Sólo a éstos les daba la fe y condenaba a los que les negaba la fe.

Los secuaces de Lutero mantenían que la Iglesia de la tierra no estaba formada por mortales destinados al cielo y por mortales destinados al infierno. De éstas eran miembros únicamente los creyentes. Sólo los miembros de la Iglesia, los agraciados por la fe de Dios, entrarían en el cielo. ¿Era posible ver ya aquí en la tierra a los poseedores de la fe, a los que terminarían entran-

do en la gloria? Empezó a divulgarse entre los innovadores luteranos la convicción de que la Iglesia de la tierra era a reunión de almas y no de cuerpos, de espíritus y no de carne. Se comenzó a insistir entre éstos el desprecio de las obras recalcndo la validez únicamente de la fe para obtener la salvación. Mientras se vivía en la tierra, no se tenía certidumbre de si uno estaba dentro o fuera de la Iglesia. Por cierto tampoco sabían esto los católicos; pero éstos se diferenciaban de los luteranos en que, aunque la Iglesia de la tierra la formaban sólo los creyentes o poseedores de la fe, no se podía ingresar en la Iglesia del cielo tras la muerte con la sola fe, sino que también era del todo necesario haber muerto en gracia de Dios.

Distintas eran así las cosas, la Iglesia en la que siempre habían creído los católicos. Ésta era arca de salvación. La presente expresión no significa que todos los que están en ella han de conseguir entrar en el cielo. Para obtener la salvación es imprescindible ser de la Iglesia, tener fe; pero no basta sólo con esto. Necesario es además que uno muera en estado de gracia, en posesión de la caridad. Así las cosas a nadie se le ocurre discutir que constituya una necesidad para estar dentro de la Iglesia el poseer la fe sobrenatural e infusa. Es esto reconocido por todos los bautizados. Los bautizados pecadores que han vuelto a caer en pecado mortal y mantienen la fe son verdaderos miembros de la Iglesia y pueden conseguir la salvación si, antes de fallecer, se han librado de sus pecados mortales. Inaceptable para un católico es decir que quien posee la fe ya no la pierde jamás. Esto es enseñanza nueva de los seguidores de Lutero. Por desgracia posible es perderla y, si se ha perdido y no se recupera antes de morir, terminará el pecador siendo arrojado a las llamas del infierno. Quien ha recibido la fe la puede perder por desgracia en el transcurso del tiempo y, puede también por desgracia, no recuperarla.

Nadie niega aquí lo que dice la Sagrada Escritura sobre la Iglesia de la tierra; es decir, que es toda pura, santa y que en ella hay de veras justos. Si esto último se dice refiriéndose en exclusiva a los que se salvan, se ve obligado uno a decir también que no todos los que están dentro de la Iglesia de la tierra están de hecho salvados ya. Pueden perder la fe y no recuperarla incluso en el resto de su vida. Sin fe no hay salvación; es decir, los tales que no tienen fe no se salvarían. Posible es asimismo y no se puede en principio excluir que todos los que están dentro de la Iglesia de la tierra se hallen en un momento dado libres de pecado poseyendo consecuentemente la fe. Ahora bien, este hecho no da acaso la seguridad de que estén todos ya salvados. Posible es que algunos hayan perdido la justicia; es decir, hayan caído en pecado mortal o hayan perdido incluso la fe. Si esto ha ocurrido, oportuno

es decir que lo que sea lo que sea lo que les ocurra a éstos, si no se llegan a enmendar no entrarán en la gloria eterna del cielo.

¿Estoy diciendo entonces acaso aquí que podría darse el caso de que podrían todos los cristianos perder la fe? De ninguna forma, jamás han de perder todos al mismo tiempo la fe ya que la Iglesia de la tierra ha de contar siempre con verdaderos creyentes aunque éstos sean pocos. Asimismo, en modo alguno puede decirse que puede llegar el momento en el que la Iglesia de la tierra esté formada sólo por pecadores; es decir, personas poseedoras de la fe, pero privados de la caridad. Se dice a este respecto que ello es imposible debido a que es la reunión ante todo de los que creen y de los que son justos. Siempre habrá entonces quienes, pocos o muchos, dentro de la Iglesia de la tierra bautizados con fe y en gracia de Dios.

Conviene distinguir ahora entre la Iglesia de la tierra y la del cielo. La primera es temporal. Tendrá tarde o temprano fin. La segunda no tendrá fin. Durará por toda la eternidad. A la Iglesia del cielo se le denomina triunfante. A la de la tierra se le llama militante. El hecho de que esté formada también por pecadores en la tierra en modo alguno convierte a la que es única y verdadera en impura hasta el punto de tener que dejar de ser santa. Una madre recibe este título por sus hijos más esforzados y notables. Hay numerosos pasajes en la Sagrada Escritura donde se habla de que la Iglesia es invisible; pero esto no debe entenderse de que no haya de haber nada absolutamente visible en ella. Aquí se ha dicho ya es el artículo viejo de fe una verdad especialmente dificultosa para la vista. De todas formas, en modo alguno se pasa a tener que decir por esto que es del todo invisible, sin parte alguna visible. Basta abrir el Nuevo Testamento para comprobar que se habla ciertamente de la Iglesia en cuanto es reconocida por detalles visibles. Esta forma de hablar se refiere con claridad a la de la tierra.

¿No es cierto acaso que Martín Lutero y sus seguidores lanzaron por su cuenta un día a la luz pública una especie de tratado teológico sobre la Iglesia mucho antes de que pudieran hacerlo los católicos? En pocas palabras, que apareció primero el tratado protestante y apareció después el católico. No tiene uno inconveniente en aceptar aquí esta posibilidad siempre y cuando no se pretenda extraer de este hecho la conclusión de que el tratado sobre la Iglesia confeccionado más tarde por los teólogos católicos hubiera sido confeccionado con la intención y propósito de enseñar precisamente lo contrario a lo que decían los protestantes. No se puede aceptar eso de que no sólo llegaron tarde los católicos a confeccionar su tratado teológico sobre la Iglesia, sino que lo hicieron éstos con la intención de desacreditar a los protestantes. En modo alguno hicieron los católicos su tratado sobre la

Iglesia para decir lo contrario que decían los luteranos. Ocurrió simplemente que la enseñanza protestante sobre la Iglesia era en sí y en casi todo contraria a la mantenida desde el principio por los católicos.

¿Cuándo vio la luz pública, se pregunta ahora, el primer tratado sobre la Iglesia de parte de los católicos? ¿Cuál fue el primero en aparecer? Voz común es situar esta aparición en 1588; es decir, en la persona concreta de San Roberto Belarmino (1542-1621). En esta concreta fecha apareció editado el segundo tomo de obra así titulada: *Controversias*[64]. Dejó a este respecto escrito el P. Ángel Antón: "*La idea de Iglesia penetra toda la obra teológica de Belarmino, pero sobre todo ésta es la que da unidad a sus controversias, una vez que en éstas se propuso dar a conocer los ataques de los protestantes contra la Iglesia y en ofrecer la respuesta que el hijo de la Iglesia debe oponer a los enemigos de la fe católica. En las* Controversias *se manifiesta la índole eclesiástica y pastoral que caracteriza toda la obra de Belarmino como profesor, escritor y jerarca de la Iglesia*" [65].

La eclesiología que publicó en su día Belarmino era opuesta claramente a la que ofrecían los protestantes de su tiempo. Mientras defendían éstos tenazmente la invisibilidad de la Iglesia, se decantaba la del jesuita italiano por su visibilidad. Es presentada ésta como "*la comunidad de hombres reunidos por la profesión de la misma fe cristiana y reunidos en la comunión de los mismos sacramentos bajo el gobierno de los pastores legítimos y especialmente del Vicario de Cristo en la tierra, el Romano Pontífice*"[66]. Muchos católicos se avergüenzan todavía hoy por desgracia de bastantes cosas expuestas por Belarmino sobre la Iglesia hasta el punto incluso de que casi todos los teólogos católicos del siglo XX prefieren distanciarse del mismo. Me permito transcribir lo que publiqué en el 2005: "*Avery Dulles* [dice que la definición de Belarmino aquí transcrita] *debe considerarse* [...] *condicionada por las posiciones de los reformadores del tiempo y, en especial, por la de Calvino, al reflejar aspectos importantes de la mentalidad barroca en la que se*

[64] "Desde el 1576 Belarmino ocupó en el Colegio Romano la cátedra *de Controversiis* instituida por deseo expreso de San Ignacio (1555-1556) en orden a pertrechar a los alumnos de este Seminario Universal de una formación teológica apta para defender la fe católica contra los ataques protestantes. Sus alumnos difundieron los apuntes de las lecciones de Belarmino prácticamente por toda Europa. El coro de voces que solicitaban su publicación aumentaba de día en día. Para evitar además que, a través de dichos apuntes, se propagaran errores que comprometieran el buen nombre del autor, se decidió Belarmino a publicar sus Controversias. En 1586 vio la luz el primer volumen en Ingolstadt, al que siguió dos años más tarde el segundo y en 1593 el tercero". ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I.* (Madrid 1986) 881.

[65] ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I.* (Madrid 1986) 881.

[66] BELARMINO, R., *De controversiis*, tom. 2, liber 3. De Ecclesia militante, cap. 2.

*deseaba que lo sobrenatural fuera lo más visible posible. Dice asimismo Dulles que la claridad ofrecida en la definición le hizo pagar a Belarmino el precio concreto de colocar a la Iglesia en un plano similar al de cualquier comunidad humama, descuidando al mismo tiempo las cosas más importantes de la Iglesia, cual era la presencia de Dios en ella que llama hacia sí a sus miembros, los sostiene por la gracia y actúa en ellos de manera que sea realizada la tarea de la Iglesia*"[67].

Pero, ¿aquí no se va Avery Dulles un poco por las ramas? No seré yo quien reproche precisamente al escritor norteamericano esa intención suya de colocar a Belarmino como hijo de su edad y de su tierra; pero, ¿no suena esta su exposición en defensa de San Roberto un poco a hueco? ¿No es lo que hace un rebajar la categoría de un tan preclaro y excelso teólogo? Mi olfato natural me inclina a considerar las cosas, lo reconozco, desde otra perspectiva. Acepto de muy buena gana eso de la influencia en los teólogos de las circunstancias del tiempo y del espacio. Y me barrunto así las cosas que Belarmino escribió lo que hizo en su tiempo, no por oponerse a los protestantes y contradecir a lo que éstos exponían, sino por estar ya seguro de que podía decirlo y de que no necesitaba probarlo. Era para entonces, lo remarco, algo del todo evidente. Se tiende con mucha frecuencia, insisto, a ensalzar los genios de las personas. Creo que por un tiempo se ensalzó la genialidad de San Roberto en materia de eclesiología. Se pensó incluso que era un teólogo que discurría sólo de arriba hacia abajo; es decir, que su genio metafísico era el que le llevaba a partir de lo más alto, desde el Papa, para pasar a descender poco a poco hasta lo que era la base, la Iglesia[68]. Piensa uno de inmediato así las cosas en la pirámide colocando en el vértice al Papa y en la base a la Iglesia.

¿De dónde procedía San Roberto Belarnino? Antes de que nadie me conteste, me apresuro a decir que venía de la Compañía de Jesús. En pocas palabras, era hijo de San Ignacio de Loyola. ¿Quién no conoce que este santo estuvo enviando durante la segunda mitad del siglo XVI a estudiar teología a la Universidad de Salamanca a sus jesuitas, abriendo en esta ciudad incluso un magnífico colegio de estudiantes? Ahora bien, verdad es también que no aspiraron los jesuitas en momento alguno ocupar cátedras en la famosa Universidad de la Ciudad del Tormes. A San Ignacio y a los jesuitas les interesaba otra cosa. Quería que los suyos aprendieran en Salamanca con la intención sobre todo de que lo aprendido lo enseñaran más tarde precisamente

[67] *La Eclesiología. Ayer y hoy*: Revista Agustiniana 46 (2005) 544.

[68] Es del todo correcto dividir la Iglesia en cabeza y cuerpo, entre el Papa y el resto. No considero correcto dividirla entre el Papa por una parte y la Iglesia. Es que esta segunda partición conduce a estimar que el Papa no está dentro de la Iglesia.

en Roma. Y es un hecho asimismo que fue el famoso Colegio Romano el que heredó mucho de la Escuela de Salamanca del siglo XVI y en cierta manera lo implantó en la Ciudad Eterna. Así las cosas, cuesta poco imaginar ahora que, si Belarmino comenzó a hablar de que la Iglesia de Cristo era realmente visible y remarcó fuertemente este detalle, lo hizo debido a que había recibido como herencia salmanticense la seguridad de que esta afirmación había sido tratada y probada ya definitivamente en Salamanca.

A uno no le cabe la menor duda de que eso lo recibió este jesuita, indirectamente por supuesto, de la Ciudad del Tormes como herencia. Cuando exponía primeramente de viva voz en Roma con sus controversias sobre la Iglesia lo que hacía no era otra cosa que continuar y desarrollar lo que se había expuesto y probado en la Universidad de Salamanca. En este contexto es donde queda abierta, hay que reconocerlo, una brecha en eso tenido precipitadamente a mi entender como patente por muchos teólogos católicos del siglo XX; es decir, que hubo de veras un tiempo largo en el que sólo se ocuparon de hacer teología sobre la Iglesia los protestantes, hasta que finalmente apareció por Roma el jesuita Belarmino. ¿No he dicho acaso yo al hablar sobre el primado e infalibilidad del Papa, como sobre la infalibilidad de los concilios generales, y tendré que decir ahora asimismo sobre la realidad de la Iglesia que es visible, que las enseñanzas de los teólogos salmantinos del siglo XVI no se trasladaron a las prensas, sino que fueron expuestas de viva voz comenzando por Francisco de Vitoria y seguido por los salmantinos del siglo XVI? ¿No será acaso sorpresa entonces que añada yo que, si se indagara en la Escuela de Salamanca del siglo XVI sobre la realidad de la Iglesia, concretamente en el famoso tema de este estudio que es el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, se podría encontrar con facilidad eso que no está en la exposición sobre la Iglesia de Belarmino; es decir, el discurso concreto que efectivamente le precedió?

¿Por qué ha de ser vista tan frecuentemente por los teólogos católicos del siglo XX esa exposición de tipo piramidal de la Iglesia por parte de San Roberto como una contraposición solamente de lo ya expuesto por la teología de los protestantes? ¿Por qué no se ha de dar más bien paso a la sospecha de que fue ello resultado ciertamente de lo que anteriores teólogos católicos se habían esforzado codo con codo y calladamente por realizar esa tarea que no venía en modo alguno exigida por lo que hacían o dejaban de hacer los seguidores de Lutero, sino por lo que lo había sido trabajado impelido por el mismo discurrir teológico católico; es decir, por la necesidad de comprender exactamente cuál era la realidad de la Iglesia de la tierra? No tengo duda alguna incluso a este respecto de que Francisco de Vitoria y

los salmantinos del siglo XVI se dieron perfecta cuenta de que todo cuanto enseñaban sobre el primado del Papa y sobre la infalibilidad de éste con el concilio general o sin éste, precisaba de una exacta y justa comprensión de la Iglesia de Cristo. Todo cuanto ellos ya habían dicho sobre estos tres temas candentes por entonces, ¿no quedaba de veras en el aire y sin base si ello no podían apoyarlo en la solidez y visibilidad de la Iglesia de la tierra?

Esta solidez siempre necesaria no era otra que la realidad de que la Iglesia de la tierra era visible; es decir, que en modo alguno podía aceptarse que era unicamente invisible. En apariencia conducía todo a Vitoria y a sus seguidores a tener que extraer sin más la conclusión de que nunca podría tenerse constancia visible de cuál era la Iglesia, la que era una, santa, católica y apostólica, y de que sólo a lo sumo podrían probar que la que poseía mayor probabilidad de serlo era ciertamente la Católica. Ahora bien, y lo reconozco, el hecho era que esta conclusión parecía que no era aceptable. No daba la certidumbre por desgracia que entonces se requería. Se quedaba simplemente en una posibilidad. De todas formas, Roma no se hizo en un día. Se tenía que volver a emprender una y otra vez este trabajo distinguiendo de salida ante todo entre que algo es imposible y que algo no se sabe realizar todavía. Es lo que les ocurre con frecuencia a los alumnos de matemáticas. Saca el profesor a uno de ellos a la pizarra. Le dicta a continuación un problema. ¿Qué hace por lo general en este momento la indolencia del alumno? Simplemente, antes de reconocer su incompetencia, suele echarle en cara al profesor el haberle encomendado la resolución de un problema que es imposible resolver desde las bases que se le ha suministrado. Llegará incluso a comunicarle que lo mandado no puede resolverse. Así las cosas es el profesor el ordena sentarse al alumno toma la tiza y comienza a escribir. Al fin todos los alumnos le dan la razón. Había mostrado con claridad la solución. Ello no era imposible. Era ciertamente posible.

¿Por qué tardaron más los católicos que los protestantes en dar a conocer aquel su tratado moderno sobre la Iglesia? ¿Fue ello debido acaso a que, tratando de encontrar el punto de apoyo requerido; es decir, que la Iglesia de Cristo era realmente visible, gastaron tiempo abundante y precioso por lo demás en su esfuerzo por encontrar la prueba y la solución? Lo posible es que Lutero y sus seguidores se adelantaran efectivamente y pusieran a su modo las bases para hacer surgir el tratado que entonces era ciertamente necesario sobre la Iglesia. Se fabricaron incluso una realidad a su medida. Pensaron que de salida había que tirar por la borda como inservible la visibilidad de la Iglesia. Aceptaron la solución en una palabra antes de haberla demostrado. Así las cosas, la ofrecieron como la verdadera. Y lo que presentaron fue una

eclesiología basada en la invisibilidad y en el absoluto misterio u oscuridad. Verdad es que esta forma de proceder produce en principio un halo de altura, de espiritualidad y también de unción celestial. Ahora bien, ¿tenían derecho a haber prescindido sin más de la visibilidad de la Iglesia? ¿Acaso no había innumerables y claros textos en la Sagrada Escritura que hablaban de que era precisamente la Iglesia visible también?

Aquí me progongo exponer de salida lo que los salmantinos del siglo XVI empezaron a decir sobre la Iglesia. Lo ofrecido en la primera parte de este artículo no va a mostrar la definitiva y completa solución del problema. Se está aún en tiempo de pruebas o demostraciones. En el curso de 1551-1552, cuando Domingo de las Cuevas realizó su exposición sobre el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* ya se vislumbraba cual podría ser la solución; pero hacía falta asegurar firmemente los pasos que se iban a dar. Desde 1552 hasta 1588, fecha de la aparición del secundo tomo de las *Controversias* de Belarmino, transcurre un periodo de esfuerzo y de trabajo. A uno no le cabe duda ciertamente de que San Roberto estaba, como se ha dicho, al corriente del estado de las investigaciones ya realizadas en la Universidad de Salamanca sobre la teología de la Iglesia de la tierra. Sabía todo lo que había sucedido entes de que diera a la imprenta aquel su segundo tomo de las *Controversias*.

Partiendo de que es la fe, la sobrenatural e infusa por supuesto, la que constituye a uno en miembro de la Iglesia de la tierra y de que el salir de ella se produce precisamente por perder la fe, se comprometieron los salmantinos del siglo XVI a emprender un caminar que les debía conducir a una meta muy concreta, a probar que efectivamente la Iglesia de la tierra era visible y se podía probar además que lo era. Este caminar se hallaba por supuesto lleno de dificultades. Requería mucho esfuerzo y paciencia grande. Era un caminar hacia una cumbre situada en lo alto que, una vez encontrada, se tenía que convertir a su vez en una bajada a la búsqueda de un fundamento inconmovible. A esta cumbre llegaron por cierto los salmantinos antes de 1588, antes de la publicación de Belarmino. Y esto es lo que a mi entender conocía éste no por haberse servido de un conducto especial y extraordinario, sino debido a que el resultado de aquel caminar suyo hacia la cumbre apareció antes de su obra sobre las controversias en letra impresa. Por supuesto, no le correspondía a San Roberto hablar de lo que otros habían trabajado y encontrado. Así las cosas, aprovechó lo encontrado y editado por otros como punto de partida y fundamento para emprender el cómodo descenso. Aquel punto de partida prestado no era por supuesto algo apriorístico e infundado. Si no osó hablar de la ascensión y subida, fue debido a que no le correspondía hacerlo.

Vienen con frecuencia de otros países teólogos a España. Buscan por lo general lo que que nosotros como españoles les podemos ofrecer. Pero, ¿qué hacemos con lo que nos pertenece y nos ha legado el siglo XVI? ¿Lo tenemos preparado para cuando los de fuera nos lo pidan? Por nuestra indolencia somos responsables de que aquella luz que iluminó permanentemente durante casi toda una centuria al mundo entero en el campo de la teología con la sabiduría de la Escuela de Salamanca se encuentre hoy prácticamente apagada ¿Quién no admira hoy al gran eclesiólogo católico del siglo XX, a Yves M. J. Congar? ¿Quién no ensalza por ejemplo aquella su magnífica obra aparecida en español con el título de *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*[69]? Pienso que no puedo menos de decirlo ahora y digo que es muy insuficiente y extraño lo que escribió en ella este dominico sobre la Escuela de Salamanca del siglo XVI, concretamente sobre el papel que desempeñaron los salmanticenses en la eclesiología. Para aceptar esto que digo basta con fijar los ojos en las páginas 233-235. ¿Cómo se puede escribir sobre la Escolástica (con mayúscula) sobre todo respecto a la española del siglo XVI como lo hace este francés colocándola dentro de la Contrarreforma. Además lo hace precisamente después de haber hablado sobre Belarmino (pp. 230-233) y sobre el concilio de Trento (pp. 226-228)?

De todas formas, tengo que salir de inmediato pese a todo en defensa del eminente eclesiólogo francés. Terriblemente insuficiente y parcial es como se ha dicho lo escrito por él. Ahora bien, no se le puede pedir a este francés que conozca los entresijos de la Escuela de Salamanca del siglo XVI. Quiso informarse, sólo informarse y, si bien es cierto que no lo estudió todo, no se puede negar que, al menos, llegó a sus manos casi todo lo que le podía llegar de libros ya publicados al respecto. Verdad que ello es muy poco. Menciona tal como suena a Vitoria, a Cano, a Peña, a Medina, a Báñez y a Pedro de Aragón. Debo reconocer asimismo que, además de enunciar estos nombres, nada más dice al respecto en el cuerpo de este su escrito. De todas formas, ello no era todo. En nota y en letra pequeña aparecía este concreto párrafo y me veo obligado a decir que sólo por haberlo anotado merece el dominico todas mis alabanzas. Dice así: "*El autor* [M. Midali] *sitúa a Báñez en la línea de la encíclica Mystici corporis, de 1943, identificando Cuerpo místico e Iglesia católica romana. Lo mismo valdría para Medina. Báñez cuida mucho de hacer ver en la Iglesia lo visible y lo invisible. Para él la jurisdicción de los obispos procede inmediatamente del papa; recoge la explicación de Cayetano sobre la sucesión de Pedro y los demás apóstoles; estudia igualmente su gran teología de la unidad (II-II, q. 39 a 1), pero rechaza su exégesis de*

[69] Cf. SCHMAUS, M. – GRILLMEIER, A. – SCHEFFCZYK, L., *Historia de los dogmas*. Tomo III. Madrid 1976

*Mt 16,18s. Báñez da estas dos definiciones de la Iglesia:* Collectio viatorum quos unit fides, cuius exterior confessio facta est in baptismo […]. Congregatio hominum fidelium baptizatorum visibilis, sub uno capite Christo in caelis a vicario eius in terris"[70].

Esta nota es indicadora sin más de que hay en Báñez dos definiciones efectivamente de la Iglesia. Habla la primera de una parte de la Iglesia, de la invisible en concreto. La segunda habla de la Iglesia visible. Aparece la segunda como es normal después de la primera. ¿Es la primera definición acaso el final de una exposición colocada por delante y correspondiente de veras a la Escuela de Salamanca? ¿Es la segunda por cierto una definición, y aquí hay que pensar en Belarmino, que conducirá a mostrar la otra parte de la Iglesia, la de su visibilidad? Los primeros salmantinos del siglo XVI con Francisco de Vitoria a la cabeza se ocuparon de iluminar sobre todo tres verdades, la del primado del Papa, la de la infalibilidad del concilio general con el Papa y la de la infalibilidad del Papa sin el concilio. Martín Lutero y sus seguidores rechazaban de plano estas tres. Ellos mismos, los que se habían ido recientemente de Roma, ¿constituían la prueba misma de que seguían con todo manteniendo la misma fe (cf. 1 Cor 1,10) a pesar de no compartir las tres verdades aquí señaladas? Se podía y se debía prescindir, esto lo mantenían los luteranos, de concilios generales y de papas.

Martín Lutero y sus seguidores decían seguir aceptando toda la fe obligatoria para quienes habían alcanzado la edad de la discreción; es decir, todos los artículos de la fe, viejos o nuevos. Y decían asimismo que los aceptaban únicamente por decírselo la Sagrada Escritura. Pero ¿es verdad que constan todos estos artículos expresa o claramente en los Libros Sagrados hasta el punto de que todo el que los lea se sienta obligado ya a tener que creer todo lo existente en ellos? Basta con dirigir la mirada ahora al artículo nuevo redactado en Nicea (325) para que sin más quede uno persuadido de que los artículos todos de fe no se hallan expresamente en la Sagrada Escritura. Están ciertamente ahí; pero no están todos siempre expresamente. ¿Tira entonces por tierra este hecho que se puedan y deban aceptar todos los artículos por haberlos conocido desde lo expresado en la Biblia? Ciertamente, todos los artículos se hallan en la Escritura Sagrada; pero no están todos en ella de modo expreso.

Se ha de reconocer así las cosas entonces que no habla fray Martín únicamente aquí de la sola Sagrada Escritura. A ella le añade él además el libre

[70] CONGAR, I., *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días* [SCHMAUS, M. – GRILLMEIER, A. – SCHEFFCZYK, L., *Historia de los dogmas*. Tomo III. (Madrid 1976) 237, nota 23].

examen. ¿Qué se quiere decir con esto? Simplemente, que los artículos de fe no pueden conocerse sólo por ser proposiciones expresas de la Biblia. Si al fin se conocen por estar dentro de la Sagrada Escritura, se debe a que no han intervenido sólo las proposiciones expresas, sino por que allí ha intervenido algo que ha llegado también de fuera de la Biblia. Es entonces desde la aceptación también de esta precisión de que demás de la Biblia hace falta algo más desde donde ha de entenderse que es ciertamente posible saber y creer todos los artículos de fe a través de la sola Sagrada Escritura. ¿Es nueva esta enseñanza de los luteranos en medio del siglo XVI; es decir, que basta para ello la sola Sagrada Escritura? Lutero es alguien especial. Antes de este alemán ya se aceptaba de buena fe una cierta suficiencia de la Sagrada Escritura a la hora de conocer cuál era la fe que era preciso creer para poder acceder a la salvación; pero lo cierto es que nadie llegó tan lejos como fray Martín al respecto ya que todos los demás terminaron aceptando al menos la existencia de un último juez y exterior además que decidiera con toda seguridad y firmeza la cuestión.

Efectivamente la novedad y revolución que trajo consigo en el siglo XVI el profesor de Wittenberg no consistió decisivamente en que no tuviera la Sagrada Escritura un juez al que tendría que obedecer. Este juez que juzgaba definitivamente a la Sagrada Escritura, por decirlo de alguna manera, no era otro que el que hablaba divinamente desde ella; es decir, era Dios mismo. Había que escuchar a Dios solo cuando se leían los Libros Sagrados. Y resultó sencillamente que los protestantes ya no formaban una sola unidad. Había más unidades. Aparecieron discrepantes y enfrentados grupos distintos. ¿Qué resultados se extraían así las cosas a la vista de todos de lectura ésta realizada por los protestantes que denominaron el libre examen? Sencillamente, quienes así lo decían no llegaban desgraciadamente a la misma conclusión.

Un hecho claro es que los protestantes todos dicen reconocer los mismos artículos de fe que los católicos. Aquí se ha dicho a este respecto abiertamente que quien cree todos estos doce o catorce artículos viejos cree la fe toda. A nadie se le obliga a tener que creer más. Si las cosas son así, ¿se ha de tener que reconocer entonces que la fe de los católicos es realmente idéntica a la de los protestantes; es decir, que las diferencias sustanciales entre los unos y los otros no existen? Desgraciadamente existen. Por ejemplo, uno de los artículos viejos de fe es el de la Iglesia. Ésta ha de ser creída. Lo manda expresamente el credo conocido como el de los Apóstoles. Y es un hecho asimismo que Lutero y sus segudores han roto ya con la Iglesia; es más, predican incluso que no se ha de creer directamente el artículo de la Iglesia hasta el punto de negar también que se pueden creer todos los artículos viejos

de fe sin aceptarlos porque los enseña precisamente la Iglesia. Estos artículos viejos son principios de la fe. Esto quiere decir que con aceptados por ser dichos sin error y por imponerlos con autoridad la Iglesia. Ciertamente, el de la Iglesia es el artículo básico o clave para creer este propio artículo y todo el resto. Por creerse primero a la Iglesia, resulta que los bautizados todos han de creer expresamente todo lo artículos viejos de fe. Si se creen todos los artículos de hecho, ello se debe a que ha sido la Iglesia la que dice qué es y qué no es artículo viejo de fe. Verdad es que los artículos todos viejos están dentro de la Sagrada Escritura; pero se ha de reconocer que en ella no se encuentran éstos explícitamente. Por lo expresado en la Biblia no es posible creer entonces con toda certeza y sin posible equivocación qué se ha de creer y qué no se ha de creer.

A este respecto conveniente es lo que Santo Tomás de Aquino expuso en la *Secunda Secundae* referente a la Iglesia y a los artículos viejos de fe. Dice: "*En el hereje que deja de creer un solo artículo de fe no permanece la fe formada ni la informe*. [...] *El objeto formal de la fe es la verdad primera en cuanto se manifiesta en las Escrituras Sagradas y en la doctrina de la Iglesia, la cual procede desde la verdad primera. De ahí que todo el que se adhiere como a regla infalible y divina a la doctrina de la Iglesia que procede desde la verdad primera manifestada en las Sagradas Escrituras, no posee el hábito de la fe. Al contrario, aquellas cosas que son de fe las tiene de un modo distinto al de tenerlas por la fe* [...]. *Y es claro así que el hereje que pertinazmente deja de creer un solo artículo de fe, no está dispuesto a seguir en todos la doctrina de la Iglesia* [...]. *De aquí que es claro que tal hereje respecto a un solo artículo de fe no tiene fe de los otros artículos, sino cierta opinión en conformidad con su propia voluntad*"[71]. No hay que darle más vueltas entonces a esto. Puede decir ciertamente un luterano que cree igual que cree un católico. Emplea el seguidor de fray Martín inadecuadamente aquí el verbo creer. Debería emplear más bien el verbo opinar. Para creer hay que seguir la doctrina de la Iglesia.

A los protestantes se les niega, así las cosas, que permanezcan dentro de la Iglesia mientras no obedezcan a ésta. Se han ido de ella por su propia

[71] "In haeretico discredente unum articulum fidei non manet fides neque formata, neque informis. [...] Formale objectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manitestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem [...]. Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae [...] Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundum propriam voluntatem". SANTO TOMÁS, II-II, q. 5, a. 3c.

voluntad y ellos mismos lo han reconocido. Se encuentran fuera de la Iglesia por haber perdido la fe. Se han pasado al grupo de los que no obedecen al Papa ni a la Iglesia de Cristo. Cuando dicen que, pese al abandono de la Iglesia, siguen de todas formas creyendo los mismos artículos sin dejar uno solo, no hablan con corrección. Como se ha dicho, opinan solamente que siguen creyendo los mismos artículos todos. ¿Qué se responde a esto desde el protestantismo? Los que han roto con la Iglesia han dejado de creer a ésta y su marcha la quieren justificar diciendo precisamente que la de Roma no era la de Cristo. Pero, ¿de dónde han extraído esto? No hay duda de que encuentran en la Sagrada Escritura abundantes textos que parecen darles la razón. Ahora bien, mi opinión es que, si han roto con la Iglesia, no lo han hecho por extraer su convicción desde la *sola Scriptura*.

El no obedecer a la Iglesia lo han aprendido por supuesto de una incorrecta comprensión de lo que son los artículos de la fe. Una vez aceptado este error, es cuando han pasado a aportar argumentos de la Sagrada Escritura sin advertir, inconsciente o conscientemente, que existe la Iglesia de la tierra y existe también la Iglesia del cielo. Y es que esos textos bíblicos, donde se habla de que a la Iglesia no se le puede ver, no se refieren a la de la tierra, la cual es temporal, sino a la eterna que se halla en el cielo. De alguna forma se olvida que en el más allá no serán los ojos de la carne los que verán a Dios, sino la visión beatífica. Los bienaventurados verán a la manera como ve Dios. Quienes todavía caminan por el mundo no poseen la visión beatífica. Éstos no tienen más remedio entonces que ver en la oscuridad. Precisamente, porque ven en la tierra con oscuridad, no tienen más remedio que no quedarse sólo con la visión, sino que ésta han de reforzarla con la fe. Dicho de otra manera, que no basta la fe en la tierra para ver a Dios y a la Iglesia. Es preciso además creer en Dios y en la Iglesia. Ahora bien, en modo alguno se puede decir que la Iglesia de Cristo en la tierra sea absolutamente invisible. Aquí se ha dicho que a ella se la puede ver y se la debe ver. Ahora bien, en la tierra no se la ve con total claridad; pero los ojos de la carne también la ven aunque con oscuridad.

La naciente teología protestante del siglo XVI se construyó sobre la total convicción de que la Iglesia de la tierra tiene que ser del todo invisible, sin rasgo alguno de claridad. Nadie puede entonces conocerla en la tierra. Nunca se sabe dónde está ni quiénes la forman. A partir de esta concepción, queda dispuesta la respuesta que los católicos han de dar a los protestantes. Abandonaron éstos la Iglesia de Roma. Se refugiaron en sola Sagrada Escritura. ¿No dice ésta que la Iglesia está aquí hasta el fin del mundo? ¿De dónde han sacado entonces la conclusión de que es absolutamente invisible? Es esto lo

que deben probar. Y una vez probado, caso de que lo pudieran hacer, habría llegado el momento de aportar datos concretos de su invisibilidad desde la Sagrada Escritura. De esperar es así las cosas que los propios luteranos prueben que la Iglesia de Cristo en la tierra haya sido desde el principio invisible y que lo será hasta el fin del mundo. Este es su cometido.

Ahora bien, ¿no ha de ser también, dado que ha surgido en el siglo XVI este error luterano de que la Iglesia es invisible, que el mismo es utilizado para destruir a la Iglesia una y santa que siempre ha sido y será la Iglesia de Roma, buscada por parte católica, la prueba de que, efectivamente, es la de Cristo visible en la tierra y que a la misma es posible verla? Líneas atrás hablaba yo del profesor aquel de matemáticas que sacaba a un alumno a la pizarra y le planteaba a la vista de todos en la clase la tarea de tenía que hacer para resolver un concreto problema desde determinados datos con los que encontrar la solución. Los salmantinos del siglo XVI tuvieron que unir ciertamente todas sus fuerzas para llegar a probar que la Iglesia de la tierra era invisible. Hallar la solución no era por cierto tarea fácil.

En el trabajo que se tenía que hacer debía ser respetado y aceptado en todo momento el hecho de que la Iglesia de Cristo es de veras una multitud. En una palabra, que no queda constituida por una sola persona. Es un grupo. A ella la forma una reunión. La Iglesia es en concreto además el grupo de los fieles bautizados, lo cual significa que la forman los poseedores de la fe sobrenatural e infusa. No están entonces en esta Iglesia quienes han perdido la fe; es decir, los herejes. Ahora bien, reside la fe en el interior de las personas y, fuera de Dios, sólo la conoce en realidad la propia persona que cree. Dicho de otra forma, tanto el propio creyente como el propio no creyente son los que saben con total seguridad si tienen o no tienen fe. Y aquí está la dificultad; es decir, llegar a poder probar convincentemente que lo que sólo puede conocer uno de sí mismo lo tiene o no lo tiene queda probado de tal manera que haya de ser aceptado. No puede uno ser engañado por sí mismo; pero puede ser engañado por los demás. ¿Le es imposible probar totalmente entonces a éste que esa fe que tiene en su interior puede probarla totalmente ante los demás y todos éstos no tienen más remedio que reconocerla?

## 2. La Iglesia habla desde el concilio y el Papa

Vitoria y Soto hablan en los comentarios al artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* de la potestad de la Iglesia y de la potestad de la Sagrada Escritura. No existen dudas aquí de lo que se entiende por la Escritura Sagrada; pero conviene preguntar con todo qué se entiende

por la Iglesia. Sin aludir con este nombre a la Iglesia toda o a la universal se habla ahora de ella desde el contexto ofrecido en la problemática del artículo de fe. Con anterioridad se ha dicho que artículo de fe en general es la proposición directamente revelada y extraída desde la Sagrada Escritura que los llegados a la edad de la discreción han de saber debido a que han de creerla expresamente por haberlo impuesto a todos la Iglesia así. ¿Quién es entonces esta Iglesia que realiza esta imposición a todos? Si se habla de los artículos viejos de fe, hay que decir que fueron los Apóstoles los que hicieron la imposición y desde entonces se mantiene su obligatoriedad. Si se habla de artículos nuevos, puede decirse que la Iglesia que los impuso fue el concilio general en armonía con el Papa.

El artículo nuevo de fe se extrae desde la Sagrada Escritura. La Iglesia; es decir, el concilio general y el Papa, no reciben revelación nueva alguna de Dios. Redactar un nuevo artículo de fe es esa operación concreta consistente en sacar de los Libros Sagrados una verdad e imponerla a todos los llegados a la edad de la discreción la obligación de saberla. Una vez redactada ya no puede ser ignorada por éstos. Además, lo redactado ha de ser aceptado sin más. Las cosas son así porque la Iglesia, el concilio general con el Papa, no puede fallar en esta operación. No permitirá el error el Espíritu Santo. Pero, ¿puede sostenerse esto cuando se acude una vez redactado el artículo nuevo de fe a la Sagrada Escritura por el puro gusto de comprobar si se encuentra el mismo y no tropieza con sentencia alguna que se corresponda exactamente con la que redactó el concilio general con el Papa? Esto es lo que ocurre de veras con el *homoousios* de Nicea (325). En parte alguna de la Sagrada Escritura está expresamente escrito que Hijo es de la misma naturaleza, *homoousios*, del Padre.

Siendo las cosas así, ¿cómo no ha de poder permitirse preguntar uno al menos si todo artículo nuevo de fe está expresamente escrito en la Sagrada Escritura, que es de donde el mismo sale al ser redactado por la Iglesia? A esto se ha de responder que la pregunta es del todo correcta ya que uno tiene todo el derecho del mundo a quedar informado de que tal artículo no está expresamente en la Sagrada Escritura; pero es algo inaceptable decir que el mismo no está en ella. Es que el *homoousios* está en la Biblia si bien no tiene por qué estar siempre expresamente. Los Libros Sagrados tienen su superficie y su profundidad. Constan de realidades claras y de realidades oscuras. Unas están a la vista, expresamente, y otras lo están escondidas. No quedan patentes a la vista. Se tiene constancia de que un artículo nuevo de fe definido por la Iglesia; es decir, por el concilio general en armonía con el Papa, está efectivamente en la Sagrada Escritura ante todo y sobre todo por

haberlo ordenado la Iglesia, independientemente de que pueda uno llegar a probarlo después por su cuenta. La justeza de que un artículo nuevo de fe se halla en la Sagrada Escritura surge desde la fe; es decir, por haber creído a la Iglesia, la cual no puede equivocarse en semejante operación.

Martín Lutero estuvo absolutamente convencido siempre de que todos los artículos de fe, los viejos o los nuevos, lo eran de verdad. Se ajustaban perfectamente con la Sagrada Escritura. Entendía en consecuencia el creyente que debían de ser aceptados por haber sido redactados. Un purista pondría con todo derecho reparo a esta concreta afirmación y aconsejaría la conveniencia de añadir el adverbio *convenientemente*. Fray Martín terminó diciendo que no aceptaba los artículos nuevos de la fe por haber sido redactados, sino que los aceptaba por haber sido *convenientemente* redactados o, mejor, por comprobar que estaban redactados *adecuadamente*. Fácil es advertir aquí entonces que el profesor de Wittenberg estaba dispuesto a aceptar que en la redacción de un nuevo artículo de fe pudiera cometer error la Iglesia; es decir, el concilio general con el Papa. No admitía en definitiva que actuara ésta infaliblemente siempre en semejante operación. Puso de todas formas una condición para poder aceptar las redacciones, la de que se pudiera probar y se probara efectivamente que aquella verdad obligatoria para todos había salido realmente de la Sagrada Escritura.

¿Aceptaba por supuesto fray Martín las redacciones de artículos realizadas por los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381)? De foras formas, recordaba que, si hubiera de hecho una contradicción entre lo que dice la Iglesia y lo que aparece expresamente en la Sagrada Escritura, preciso era desechar lo sostenido por la Iglesia y había que permanecer entonces en lo que consta de modo expreso en la Sagrada Escritura. De esta forma venía a decir a fin de cuentas que únicamente hay una autoridad suprema en materia de fe, la de la Sagrada Escritura. En consecuencia, la de la Iglesia no es entonces suprema ya que queda sometida siempre a lo que afirma de modo expreso la Sagrada Escritura. Acepta que la Iglesia puede equivocarse en la fe, pero es verdad que recalca que no pueden equivocarse los Libros Sagrados.

Se permitió el profesor de Wittenberg sostener públicamente en la disputa de Leipzig de 1519 que quien redacta el artículo nuevo de fe, el concilio y el Papa, puede equivocarse. Aduce además en apoyo de tal aseveración que ya ha habido al menos un concilio general que se ha equivocado. Como se puede pasar legítimamente desde lo hecho o sucedido a lo posible, no es así las cosas descartable que llegue al fin el día en el que la Iglesia, el concilio general con el Papa, mande a todos los fieles saber un artículo nuevo de fe

que no está en la Sagrada Escritura. Nunca debe deducirse entonces que, por el hecho de haber redactado la Iglesia algo como artículo nuevo de fe, se halle ello de hecho en la Sagrada Escritura y haya de ser creído sin más. Se ha de verificar aquí antes si lo redactado está de veras en ella.

A esta forma de argumentar puede responderse señalando que la Iglesia jamás puede ser víctima de un tal error en cuanto Dios no lo permitiría. Esto se desprende del mismo evangelio (cf. Mt 16,18). Semejante razonamiento es correcto al no igualar absolutamente los términos Iglesia y concilio general con el Papa. Ahora bien, por eso mismo, ¿no se debería precisar acaso el concepto de Iglesia, aplicándolo sólo a toda ella; es decir, a todos los que la forman por estar en posesión de la fe sobrenatural e infusa? Cuando se afirma en el pasaje citado que nunca ha de fallar la Iglesia, ¿no se está hablando acaso de la reunión de los fieles todos? ¿No debe entenderse entonces lo afirmado en el caso de que tal decisión ha sido redactada por unanimidad por todos los fieles cristianos ¿Con qué derecho el concilio general con el Papa ha de recibir el nombre de la Iglesia?

Si se redactaron artículos nuevos de fe en el pasado sin reunirse previamente en un lugar determinado la Iglesia entera; es decir, los fieles todos que la forman, ¿por qué no se rechazan entonces de inmediato tales artículos de fe; los redactados por los concilios en unión con el Sumo Pontífice? De veras, es al parecer esto lo que respondería muy acertadamente un seguidor de Lutero mostrando que la regla para aceptar o rechazar un artículo nuevo redactado como de fe por la Iglesia no se halla en el número o totalidad que los que hicieron la redacción, sino está en si ello consta clara, manifiestamente, estar de modo expreso en la Sagrada Escritura. Si algo está de tal manera, diría éste que no existe duda alguna de que ello debe ser aceptado por ser precisamente la Sagrada Escritura la autoridad suprema en materia de fe. Los dos artículos nuevos redactados en los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381) tuvieron que ser sabidos en adelante por todos debido, no a que los hubiera ordenado la Iglesia, sino a que estaban efectivamente ya en la Sagrada Escritura.

Así las cosas jamás se opondrá Lutero a que se redacte en el futuro un artículo nuevo de fe ni exigirá que el mismo tenga que ser aceptado por todos si se comprueba que está expresamente en la Sagrada Escritura. Una vez redactados todos los Libros Sagrados, ¿perdió entonces su importancia la tradición; es decir, lo que fue entregado a la Iglesia por los Apóstoles de viva voz sin haberse molestado en escribirlo? El no haberse puesto por escrito, ¿es algo accidental, nunca firme y permanente, hasta el punto incluso de que, si desapareciera y quedara olvidado totalmente, nada decisivo se habría

perdido? ¿Es acaso esto lo que quiso decir fray Martín cuando sostuvo que sólo ha de ser obedecida la Sagrada Escritura? El hecho de estar todo lo relativo a la fe dentro de la Sagrada Escritura, ¿hacía innecesaria la tradición de la Iglesia, al menos en materia de fe? ¿Se bastaría absolutamente entonces por sí sola la Escritura Sagrada? ¿Se lograría saber así las cosas qué es la fe y qué no es la fe, qué es lo obligatorio para todos y qué no lo es? ¿Sobraría en una palabra la potestad de la Iglesia, la Iglesia misma?

Preciso es recordar en este momento que los protestantes sostenían con Lutero a la cabeza haberse marchado de la obediencia al Papa por entender que la conocida como la Católica en modo alguno era la Iglesia una, santa, católica y apostólica. De hecho nunca se apresuraron a buscarla. Se sacaron de la manga eso de que no es indispensable la Iglesia para poder llegar a conocer sin error y con total seguridad la doctrina de Cristo y de los Apóstoles. Hasta llegaron a justificar incluso por qué no la buscaban. Se la imaginaban del todo oscura e invisible, escondida en el interior de cada persona, hasta el punto de que nadie en este mundo vería a la Iglesia debido a que era del todo invisible.

Ningún libro de la Sagrada Escritura se impuso jamás por sí mismo. Siempre fue necesario verificar previamente su autenticidad. Se habla ahora aquí sólo de los libros del Nuevo Testamento, donde se hallan los artículos de fe. Estas obras se examinaron concienzudamente a la búsqueda de si contenían o no contenían lo que todos habían oído decir precisamente a los Apóstoles en público y en todas partes. Muchos libros que se presentaban a sí mismos como escritos por los Apóstoles fueron rechazados de plano, simplemente al comprobarse que no se correspondían con una regla o canon establecido entre los cristianos; es decir, por no corresponder lo en ellos escrito con la doctrina predicada públicamente de viva voz por los Apóstoles y escuchada por los que la oyeron. Por otra parte, una vez aprobados los que fueron llamado los canónicos, nada dicen de si es la Sagrada Escritura la que en definitiva dice en concreto si algo es de fe y es obligatorio de fe. Hay además abundantes momentos en los que, dado que es algo escrito en el lenguaje de los hombres, el cual no es siempre unívoco, resulta un imposible saber con total certidumbre y seguridad cuál es el sentido preciso de una determinada proposición, así como cuál es su alcance real. Es preciso entonces que sea interpretada rectamente, desde fuera incluso de la misma Sagrada Escritura. Tiene que venir en ayuda de ella también la Sagrada Tradición.

Cuando hablan los católicos de la potestad divina de la Iglesia en la fe; es decir, de la del concilio general con el Papa, están haciendo referencia ciertamente a eso que ella impone a todos, sea en cuanto al creer solo o sea

también en cuanto al saber. Y esto no lo conoce ella, el concilio y el Papa, únicamente por haber leído antes la Sagrada Escritura, sino por seguir también de muy cerca la tradición eclesiástica; es decir, por lo que se transmiten sin error día tras día los cristianos unos a otros como verdaderamente venido desde los Apóstoles. San Pablo dijo con claridad: "*Todo el que invocare al Señor será salvado. Pero, ¿cómo invocarán a aquél en quien no han creído? Y, ¿cómo creerán sin haber oído de él? Y, ¿cómo oirán sin nadie que les predica? Y, ¿cómo predicarán si no son enviados? Según está escrito: ¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian el bien!*" (Rom 10,13-15). El Apóstol no habla en este párrafo de que sea preciso leer para poder saber la fe. Menciona la audición. Esta viene directamente no de un libro concreto, sino de la predicación, de palabra por supuesto.

Fue la providencia divina la que estableció al fin que, tras la muerte de los predicadores de la fe, se conservaran escritos suyos. Fueron compuestos por distintos motivos y con diversas intenciones. El caso es que fue precisamente la Iglesia la que les reconoció su autenticidad; es decir, que aquellas obras escritas contenían en todo su conjunto toda la fe revelada plena y definitivamente por Cristo a los hombres de forma que nada faltaba en ellas. ¿Qué es lo que hizo con estos libros la Iglesia? Hizo aparecer la Sagrada Escritura del Nuevo Testamento. ¿Cuál fue esta Iglesia, se pregunta ahora, que realizó tal reconocimiento de autenticidad? Al parecer no se tiene constancia de que se hubiera realizado esto en un concilio general que estuviera en armonía con el Papa. Suele decirse simplemente que lo hizo la Iglesia. Parece que intervinieron varias y distintas comunidades de bautizados y aquella su decisión fue ciertamente aprobada en definitiva por el Papa.

Tras la redacción del canon de las Escrituras Sagradas cierto es que las cosas siguieron como antes; es decir, se continuó exponiendo a todos la fe desde la predicación y dirigiéndola precisamente al oído de los que escuchaban. Jamás se obligó a nadie a tener que leer para poder creer, para poder saber su fe obligatoria. Es cierto que, teniendo a mano la Sagrada Escritura y reconociendo que estaba incluida en ella la fe toda, fueron precisamente los obispos quienes tuvieron que recurrir a probar siempre con la Sagrada Escritura la fe existente desde el principio gracias a la predicación de los Apóstoles; es decir, fueron los obispos quienes acudieron en unión con el Papa a leer los Libros Sagrados. Allí tenía que estar ciertamente contenido lo que discutían por ejemplo los favorables y los contrarios a Arrio. Y este estudio de las Sagradas Escrituras en orden a extraer desde ellas la verdad de la fe se convirtió o dio lugar a un artículo nuevo. Esto mismo se hizo en otros

concilios en unión con el Papa. Ahora bien, no todo lo que dieron a conocer como seguro lo impusieron como necesario de ser sabido en adelante de modo expreso.

Sobra mencionar aquí por ser ello del todo sabido que lo extraído de la Sagrada Escritura como artículo de fe, el *homoousios* de Nicea, no fue una expresión o proposición expresa de la Sagrada Escritura. Fue algo existente en realidad en ella; pero no fue jamás una expresión existente en su superficie. Si se tuvo que recurrir entonces a la Sagrada Escritura para proclamar un artículo nuevo de fe, se debió a que ya estaban muertos los Apóstoles. Éstos habían sido los encargados por Cristo de anunciar al mundo entero lo que debían. Cumplieron su tarea los Doce y no dejaron nada sin decir que tenían que haberlo dicho en público. Todo lo que tenían que comunicar en público lo esparcieron por el mundo entero. Y cuando se aprobó al fin la *canonicidad* de la Sagrada Escritura, se tuvo la certidumbre y seguridad de que allí estaba toda la predicación pública de fe de los Apóstoles.

En este contexto se desató precisamente la controversia arriana. Se partieron en dos bandos los bautizados. Unos sostenían que siempre habían oído desde la predicación que el Hijo no era Dios como lo era el Padre. Al respecto aducían determinados testimonios, tanto de la Sagrada Tradición como de la Sagrada Escritura. Otros decían que el Hijo era Dios como lo era el Padre aduciendo abundantes testimonios de la Sagrada Escritura y de la Tradición Sagrada. Unos y otros sabían perfectamente que la Iglesia, el concilio general en armonía con el Papa, no tenía potestad para añadir ni quitar nada a lo recibido de la predicación apostólica. Lo que se debía decidir como claro de fe tendría que extraerse de un lugar sólido y firme. ¿Qué mejor lugar entonces que la misma Sagrada Escritura donde constaba la fe toda? Y el concilio de Nicea dio la razón a unos y se la quitó a otros suministrando a todos la prueba de que cuanto la Iglesia decía al respecto no era algo inventado o nuevo, añadido a la Sagrada Escritura, desconocido por estos o ignorado por los bautizados en los siglos anteriores a 325. Tal era lo que siempre, en todas partes y a todos había sido enseñado por la Iglesia. Y ello constaba ciertamente desde la misma Sagrada Escritura. Se aceptó ciertamente entonces que el hecho de que la expresión *homoousios*, la cual no estaba expresamente en la Sagrada Escritura, era desde siempre parte real de la Sagrada Escritura.

### 3. Los fieles forman la Iglesia

Se entiende aquí por fe de la Iglesia la que es desde siempre y para siempre, la que se recibió desde los Apóstoles y será mantenida hasta el final. A la Iglesia le corresponde mantener hasta el final de los tiempos sin error esa fe ciertamente que es firme e inmutable (cf. Mt 16,18). ¿A quién le corresponde en este contexto el nombre de la Iglesia? El corresponde a una concreta reunión, al conjunto de las personas poseedores de la fe. Y, ¿cómo se adquiere en concreto esa fe por la que se está dentro de la Iglesia; es decir, la sobrenatural e infusa? Al ser don gratuito de Dios la poseen también los párvulos, los que no han alcanzado todavía el uso de razón, pero han sido bautizados. Y como don gratuito de Dios la reciben asimismo los adultos que se han bautizado. Así las cosas, ¿es la Iglesia entonces el conjunto o reunión de los bautizados? De momento se responderá a esta pregunta más adelante. Interesa decir ahora que es ciertamente un cuerpo cuya cabeza es Cristo. Consta de diferentes miembros, los fieles. Desgraciadamente no permanecen siempre fieles los bautizados todos. Abandonan algunos con el paso del tiempo la fe. Sucede esto cuando caen por desgracia en la herejía. Así las cosas puede y debe responderse ahora aquí que no todos los bautizados están dentro de la Iglesia debido a que hay algunos que han perdido la fe, han caído en la herejía y no hay recurrido a la penitencia para recuperarla.

Aunque los herejes son bautizados forman parte de la Iglesia. Ahora bien al quedarse sin la fe no se hallan ya dentro de ella. La han abandonado. Estas partes que son los herejes tenían que estar dentro de la Iglesia; pero se han separado de ella. Tienen entonces el deber de volver a unirse a los demás miembros de la Iglesia. Mientras esto no sucede, están fuera y se hallan donde no deberían estar. ¿Puede denominarse a la Iglesia como la reunión de los bautizados que permanecen fieles; es decir, de los que todavía conservan la fe? Al respecto debe decirse aquí de inmediato que los fieles, los que son miembros verdaderos de la Iglesia y se hallan dentro de ella, son más numerosos que los bautizados. Esto se debe a que no es preciso siempre que, para recibir la fe, se reciba antes el bautismo ya que existen ocasiones donde se posee de veras la fe. Tal es por ejemplo el caso de los catecúmenos que no han sido todavía bautizados. Verdad es también que, sin embargo, a éstos no se les puede llamar partes de la Iglesia por no haber recibido todavía el bautismo, el sello o marca indeleble que distingue a los cristianos. Y esto no les ocurre sólo a los catecúmenos. Existen también los que, sin haber recibido todavía la plena y perfecta predicación del Evangelio, son hombres de buena voluntad, mantienen el deseo de agradar a Dios, desarrollan una vida honrada recibiendo como gracia la concesión de la fe sobrenatural e infusa a la espera

de poder recibir también un día, en su momento, el bautismo. Por supuesto no puede ser entonces la condición de éstos inferior a la de quienes vivieron tiempos atrás en la ley natural o en el judaísmo; es decir, antes de la venida de Cristo. Hasta entonces no se tuvo pleno y perfecto conocimiento de la fe explícita revelada por Dios. Los tales la desconocían.

No ha de confundirse en modo alguno la fe, la cual es gracia ciertamente o regalo sobrenatural de Dios, con esa gracia conocida con el nombre de la caridad. La fe es virtud teologal ciertamente, distinta con todo de las otras dos virtudes teologales, la esperanza y la caridad. Además, entre las tres es la fe la primera. Ésta debe existir primero para que pueda haber esperanza y caridad. Por eso, puede existir la fe sobrenatural e infusa sola, sin tener junto a sí la esperanza y a la caridad. Es lo que le ocurre al que se acerca al bautismo con un pecado mortal y lo recibe sin arrepentimiento. El tal recibe la fe. Entra éste así las cosas dentro de la Iglesia y es un verdadero fiel; pero no recibe también la caridad debido a que no se ha arrepentido. Todo esto ha sido expuesto aquí para defender que el hecho de poseer la fe no implica siempre estar dentro de la Iglesia. Así le sucede como se ha dicho al catecúmeno. Tampoco hay que igualar el estar bautizado con el estar dentro de la Iglesia. Es lo que le sucede al hereje pese a ser poseedor del bautismo. Tiene la marca o carácter del cristiano. Pertenece a la Iglesia; pero no está dentro de ella debido a que ha salido de ella y no ha regresado al lugar de donde salió. Ciertamente, para entrar en el cielo hay que estar en la Iglesia. ¿Se salvarán todos los que están en ella? Se salvarían efectivamente los fieles todos si no pierden la gracia de la caridad. No se salvará en cambio quien al morir tiene sólo fe y no tiene además caridad. De todas formas ese bautizado carente de fe estará siempre dentro de la Iglesia, en la de la tierra por supuesto, mientras la conserve, aunque carezca de caridad.

Señalaba en 1532 públicamente y con toda claridad Francisco de Vitoria dentro de su *relección* primera sobre la potestad de la Iglesia que eran los fieles los que formaban ésta en cuanto miembros de un cuerpo orgánico, concretamente del cuerpo que era la Iglesia. Señalaba como excluidos de ésta a los herejes. Esta noción de Iglesia como reunión o *ajuntamiento* de los fieles será precisamente lo que se empiece a afirmar y a repetir una y otra vez s los salmantinos todos cada día mas fuerte cuando comiencen a exponer ante sus alumnos el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*; pero fue Bartolomé Carranza quien en el curso de 1540-1542 y desde el colegio de San Gregorio de Valladolid donde empezó a hablar también de la Iglesia. Adoptó esta forma de hablar también más tarde Melchor Cano en sus comentarios de 1544 impartidos desde la cátedra mayor de Santo Tomás de la Universidad de Alcalá. Los primeros en hablar

directamente sobre la Iglesia como la totalidad de los fieles desde el primer memento al comentar el artículo décimo de sobre la Iglesia en las cátedras de Prima y de Vísperas de la Universidad de Salamanca fueron dos sustitutos, Diego de Chaves (1547-1548) y Domingo de las Cuevas (1551-1552). Lo hicieron precisamente debido a que Soto y Cano, los catedráticos, se hallaban por entonces presentes en el concilio de Trento.

Al ser una necesidad para poder estar dentro de la Iglesia la posesión de la fe surgieron unas determinadas preguntas a las que se tuvo que responder una y otra vez con el paso del tiempo por el siglo XVI. Costó por cierto bastante poder dar a cada pregunta surgida su total y cumplida respuesta. La problemática sobre la Iglesia permaneció durante decenas de años en un estado de elaboración constante, de crecimiento y de robustecimiento. Las preguntas sobre ella nacían todas de la simple constatación de que colocar como absolutamente necesaria la fe sobrenatural e infusa para formar parte de la Iglesia parecía implicar tener que renunciar a decir que era visible, Y era esto lo que parecía conducir a tener que reconocer que la Iglesia no podía ser regla cierta y segura de la fe, de lo que se ha de saber y de lo que no se ha de saber, de lo que se ha de creer y de lo que no se ha de creer. ¿No había de decirse entonces así las cosas que la Iglesia tenía que ser invisible y ser aceptada solamente desde la fe?

Dios conoce el interior de los hombres; pero los hombres conocen sólo su propio interior, cada cual el suyo y nada más. Un bautizado adulto con uso de razón es capaz por supuesto de razonar. Posee la certidumbre de que tiene la fe infusa por resultar que ve su propio interior; es decir, ve que cree todos los artículos sin dejar de creer ninguno. Sólo puede creer uno todos los artículos si lo hace con fe sobrenatural e infusa. Cree uno todos y posee entonces fe sobrenatural e infusa. De ello no existe duda alguna. Ahora bien, no puede probar más. El tal no puede saber con certidumbre por ejemplo si hay otro en la tierra que tiene la misma fe que él. Se debe ello a que nadie puede conocer el interior de otra persona. ¿Se ha preguntado aquí qué es la Iglesia? Y se ha dicho que es una comunidad o grupo. Una persona sola no forma un grupo. Es posible conocer la fe de una persona de un grupo; pero es un imposible conocer la fe del grupo entero, del grupo en este caso, que es la Iglesia. Esto es lo que parece inclinar a tener que decir que la Iglesia tiene que ser invisible y que jamás puede llegarse a ella con la vista. Ahora bien, si no puede ser vista, tampoco puede ser regla clara y manifiesta de lo que es fe y de lo que no lo es.

Así las cosas conviene dar ahora un paso atrás. El anterior camino que aquí se ha emprendido lleva ciertamente a un callejón sin salida. Así las

cosas, no existe más remedio que embocar otra ruta. Una cosa es poder saber todos los artículos de fe y otra distinta es poder creerlos todos. ¿Se procede adecuadamente pasando aquí del poder saber al poder creer? El conocimiento de la fe procede ciertamente de la audición. La fe entra por el oído (cf. Rom 10,10). La predicación de la fe tiene como meta primera que todos los llegados a la edad de la discreción conozcan expresamente; es decir, sepan los artículos viejos de fe. Un católico, un hereje, un infiel, es capaz por supuesto de enumerar sin error alguno cuáles son los artículos de la fe. Un segundo paso en la predicación en este momento es lograr que eso que se sabe ha de ser creído con la interioridad; es decir, creído por cada uno desde las entrañas de su mismo ser. Si cree de veras desde el interior lo sabe solamente él de sí mismo en concreto. No puede saber eso de otro distinto de él. ¿Se llega entonces aquí al parecer de nuevo al mismo callejón sin salida? Es preciso anotar aquí la existencia de una nueva realidad que antes no era percibida. Y esto constituye un paso adelante, y éste puede llegar a obtener la solución buscada.

¿Podrían saberse los artículos de la fe, se creyeran o no se creyeran después, si no hubieran sido previamente predicados? A esta pregunta se ha de responder que ningún hombre es capaz de conocer los artículos viejos de fe si no ha oído la predicación debido a que todos ellos son principios propios de la fe; es decir, verdades que superan los sentidos y la razón de los hombres. Son verdades directamente reveladas por Dios. Ahora bien, Dios no las enseña directamente. Lo hace a través de hombres concretos a los que se los ha revelado para que los den a conocer a todo el mundo (cf. Mt 28,19; Mc 16,15). Ahora bien, quien predica de hecho los artículos, ¿tiene que predicar también el artículo viejo de la Iglesia? Si lo hace, ¿puede predicar que la Iglesia es realmente visible? Al hacer esto, ¿no se le preguntará dónde está la Iglesia visible? ¿ Es que acaso se puede saber con total certeza qué grupo de creyentes son verdaderamente creyentes; es decir, poseedores de la verdadera fe?

Y la respuesta es que se puede saber y hay que saberlo por ser ello artículo viejo de fe. De todas formas verdad es según lo que ya se ha dicho que es imposible. uno no puede saber con total certidumbre que grupo concreto de personas, al menos tres sean de veras fieles de verdad. Ahora bien ni siquiera el que predica, aunque se suponga que es verdadero creyente, puede decir con total autoridad que entre los que han sido predicados se tiene certeza absoluta al menos de uno que es creyente de verdad; es decir, no está ante uno de esos que mienten al confesar la fe. El tal lo hace de verdad. No incurre en mentira. De todas formas se ha de reconocer que sólo cada uno puede

reconocer si es él creyente o no lo es. Así las cosas salta a la vista que la manera de demostrar que la Iglesia es ciertamente visible no se demuestra logrando probar que al menos es posible probar que tres miembros de la Iglesia poseen verdadera fe.

¿Habrá que renunciar así las cosas a la posibilidad de poder probar que la Iglesia de la tierra sea efectivamente visible? Si se acepta esto, ¿no se está dando la razón a Lutero y a sus seguidores? Tiene que darse, no hay más remedio, con la prueba contundente de que la Iglesia de la tierra es visible, lo ha sido antes y lo será siempre. Ha sido por supuesto Martín Lutero el que ha levantado aquí la liebre; pero al parecer la ha matado en el momento de haberla encontrado. Y ha sido precisamente a algo muerto a lo que ha colocado como prueba del todo concluyente para él de que la Iglesia, si no está todavía muerta, poco le falta para estarlo ya que la misma no puede hablar ni puede ser descubierta como tal. No sirve para ser reconocida como la que enseña con total certidumbre lo que se ha de creer y lo que no se ha de creer. ¿Qué se ha de hacer así las cosas? Simplemente se ha de seguir buscando la prueba contundente. Tarde o temprano se dará con ella. Hasta ahora se ha buscado identificar con seguridad al grupo. Hay que seguir en la tarea de la identificación. Ha de haber algo que diga a las claras cuál es el grupo, visible ciertamente, que es la Iglesia.

¿Es de veras cierto que la Iglesia de Cristo es un grupo? ¿No se dio acaso un tiempo en el que la fe se mantuvo solamente en la Virgen María, durante la pasión de Cristo? Como la Iglesia es un grupo, una reunión de personas, y una sola persona no dará lugar nunca a la Iglesia, se aceptará al instante que se rechace de plano y no se le conceda valor alguno a lo que se atribuía en la Edad Media a un predicador. Una de las razones esgrimidas para afirmar que hubo un tiempo en el que la Iglesia la formaba una sola persona, la Virgen María, no era otra cosa que el oficio de maitines de la Semana Santa donde quedaban apagadas las velas todas menos una. ¿Acaso no es ello presentado por algunos como hecho real de que quedó la Iglesia reducida un día a su más mínima dimensión en la sola Virgen María ya que todos los demás creyentes, los Apóstoles, habrían perdido la fe. Esto es ciertamente inaceptable. Nunca puede quedar reducida la Iglesia hasta el punto de que en ella haya una sola persona. La Iglesia es siempre un grupo, al menos de dos personas o de tres.

Se ha avanzado poco ciertamente hasta el momento en el proceso que llevaría hasta poder probar que la Iglesia es realmente visible y puede por ello ser regla de fe cierta y segura para todos; es decir, para demostrar con total certidumbre que tal es la Iglesia y se le puede identificar visiblemente dónde está. Se ha avanzado sin embargo algo ya. Se sabe hasta este momento

que existirá siempre la Iglesia en la tierra y que no desaparecerá hasta el fin del mundo (cf. Mt 16,18). Equivale esto a afirmar que habrá siempre en este mundo más de una persona en posesión de fe verdadera fiel a los doce o catorce artículos de fe. Aunque los bautizados no sean miembros de la Iglesia al existir la posibilidad de que algunos hayan perdido la fe al caer en la herejía y no la hayan recuperado todavía, ha de reconocerse que en todos los que se confiesan a sí mismos como fieles cristianos lo son de veras, incluso aunque se confiesen a sí mismos como fieles cristianos los herejes y aunque se diera el caso de que fueran éstos una abrumadora mayoría.

Así las cosas correcto es deducir que, en ese grupo heterogéneo de bautizados está ciertamente la Iglesia y en este grupo habla de veras la Iglesia. Y lo hace además con autoridad cierta y segura de forma que en modo alguno se equivoca. Con toda seguridad ha de decirse entonces que se oye la voz de la única y verdadera Iglesia de Cristo. Pero es verdad que ella no es del todo clara. Incluso es confusa y equívoca en ocasiones. Si pudieran quedar reunidos los bautizados todos en un lugar concreto y se les pidiera manifestar abiertamente si algo es de fe o no lo es dando todos al respecto una respuesta rotunda y unánime, ¿tendría que concluirse ya con toda certidumbre que había hablado de veras la Iglesia? Se obtendría el testimonio contundente y visible ciertamente de que allí está la Iglesia. Así las cosas, se debe rechazar de plano que puede tenerse constancia de modo visible que puede hablar la Iglesia. No está ella del todo siempre invisible. Podría decirse de alguna manera que gracias a su voz se halla a la vista de todos.

Si todos los bautizados sin reparar aquí en la distinción entre fieles y herejes se hubieran equivocado en su afirmación o negación de la fe, ¿habría que aceptar la afirmación o negación que ellos eran la de la Iglesia? ¿Ella había quedado identificada? De alguna manera se habría hecho visible ella. Ahora bien, e imposible es que la Iglesia toda se equivoque. Si alguien se permitiera recordar por ejemplo que, en la Iglesia no tienen derecho a hablar los herejes y que sólo han de hacerlo los que son de la Iglesia; es decir, los fieles, se recordará que este argumento nada vale. La fuerza de la prueba aquí presentada reside en que, digan lo que digan allí los herejes, quines hablan no son otros que todos los fieles. Y las cosas son así debido a que allí están todos los poseedores de la verdadera fe. Coinciden todos los herejes con todos los fieles. Lo realmente importante es que en ello coinciden de veras los creyentes todos con los herejes.

Todas las verdades de fe que han de creer los hombres todos fueron reveladas por Dios progresivamente a lo largo del paso del tiempo. Llegó al fin un día ciertamente en el que se terminó tal revelación de fe y en el

que todo había sido revelado. Acaeció esto en el tiempo de Cristo y de los Apóstoles, en el de la plenitud. Y fue precisamente Cristo quien hizo visible esa revelación de Dios con hechos y dichos ante los Apóstoles. Fue concretamente Cristo quien mandó a los Doce que hicieran lo que él había realizado; es decir, hacer llegar a todos los rincones de la tierra esos dichos y hechos acaecidos y manifestados por Cristo en Palestina. La predicación de los Apóstoles se hizo ciertamente desde la predicación dirigida al oído; es decir, realizada oralmente (cf. Rom 10,10). Y de esta manera se transmite todavía hoy la revelación entera, de palabra y dirigida al oído. Sucedió que también escribieron los Apóstoles lo que predicaban. Tras la muerte de éstos se guardaron con toda veneración sus escritos. Al fin se formó con ellos, como se ha dicho, la Sagrada Escritura; es decir, los libros del Nuevo Testamento. Y todos los bautizados, fueran ellos fieles o fueran herejes, aceptaron de hecho la verdad concreta de que todo lo referente a la fe quedó dentro de la Sagrada Escritura.

Hay un dicho admitido por todos, el de que las palabras vuelan y los escritos permanecen. Ciertamente es un hecho el no ser absolutamente necesaria la Sagrada Escritura para creer. Aquí se habla de la fe ya en estado perfección y de plenitud; es decir, de la fe que Cristo enseñó en la tierra y transmitió a los Apóstoles. Nadie puede poner en duda que murieron muchos al principio de la Iglesia con fe plena y perfecta en cuanto a la explicación sin haber tenido oportunidad de poseer la Sagrada Escritura; es decir, sin haberse escrito todavía el Nuevo Testamento. Cierto es asimismo que nunca se ha exigido a nadie saber leer para poder saber creer. Es esto lo que lleva a reconocer que la fe no viene entonces necesariamente de la lectura. Viene desde la audición (cf. Rom 10,10).

¿Qué ocurrió cuando desaparecieron de la tierra los Apóstoles? Ante esto se ha de recordar que hubo desviaciones de la verdadera fe entre bautizados antes de que murieran los Doce. En el Nuevo Testamento hay menciones de reales herejes. Ahora bien, una vez desaparecidos los Doce, ¿cómo se sabía con total certidumbre cuál era la verdadera fe, la que todos debían aceptar, la que se había aceptando desde el principio y se tenía que aceptar hasta el final? Por supuesto ya no se podía acudir a los Apóstoles. Ellos no podían atestiguar qué habían predicado y qué no habían predicado en su andar por el mundo, qué era verdad y qué no era verdad en su fe. ¿Cómo se obtenía por entonces la seguridad que se debía imponer en los casos de discrepancias sobre la fe? Todavía se podía acudir a los escritos mismos dejados por los Apóstoles aunque ellos no hubieran sido compuestos con el objetivo de dar respuesta a casos que podían aparecer con el paso del tiempo. Asimismo, se

podía acudir a recordar lo que siempre habían dicho los Doce. Finalmente era posible verificar qué era lo que se había predicado en todas partes, a todos y en todos los tiempos.

Pero, ¿eran de veras de los Apóstoles los libros que se decía que habían dejado escritos? ¿Dónde constaba que ellos habían e escrito? En orden a tener seguridad de esto, ¿qué libros eran de los Apóstoles y cuáles no lo eran? Se acordó el someterlos a una regla o canon de autenticidad. Intervinieron en esta operación de alguna manera todas las comunidades de cristianos, si bien es preciso señalar de inmediato que lo decidido hubo de contar también con la aprobación de los obispos, sobre con la del Sumo Pontífice. Desde el momento en el que se realizó esta operación, tuvieron los cristianos todos la convicción firme de que dentro de estos escritos canónicos estaba contenida la revelación toda de la fe y que se contaba ya gracias a Dios con una realidad admitida por todos: que allí estaba contenida de veras la fe toda.

Al aparecer la nueva enseñanza de Arrio en la Iglesia entre finales del siglo III y principios del siglo IV quedaron divididos los bautizados en dos bandos opuestos sobre la cuestión concreta de si el Hijo era verdadero Dios como lo era el Padre. Para entonces ya había sido aprobado el canon de los Libros Sagrados. Ya se sabía en qué libros estaba encerrada la revelación divina toda entregada a los hombres. Pero, ¿bastaba con abrir las páginas de estos libros para encontrar sin más, fácilmente, *ipso facto*, la solución, para poder saber si la verdad sobre esta cuestión caía de parte de los arrianos o de la de los que se oponían a ellos? Posible es que dijeran por entonces algunos con aire de suficiencia ciertamente algo así como que gracias a Dios se cuenta al fin ahora con la Sagrada Escritura y no había que recurrir por necesidad a lo que ha permanecido sólo de palabra; es decir, a eso que al no estar escrito puede en principio volar. Esto es una vana ilusión. Se llegaba prácticamente al mismo resultado tanto si se atendía a lo que podía volar, lo no escrito y permanente en la memoria de todos, como si se atendía a lo que permanecía, lo ya fijado por escrito. Se consideraran como pertinentes la una cosa o la otra. Existían razones por cierto para mantener lo uno o lo otro; pero era cierto también que una de las dos sentencias era del todo equivocada. ¿Cuál era? ¿La de los arrianos o la de los que a ellos se oponían?

Y todo se solucionó al juntarse obispos de todo el mundo que estaban en unión con el Papa en un lugar concreto donde se procedió a estudiar, a discutir y a rezar, invocando por supuesto la asistencia del Espíritu Santo. Tenían que extraer la verdad tanto desde lo dejado por escrito por los Apóstoles como desde lo dejado por éstos sin escribir; es decir, no se procedió de manera que, sin contemplación alguna, se dijera sin más cualquier cosa. Les llevó

tiempo por supuesto encontrar a los tales la solución. Al fin la encontraron y la redactaron. Como aquello era una resolución infalible de fe y obligatoria para todos en cuanto al saber, no hubo duda de que aquellos obispos en unión con el Papa extrajeron la solución desde la Sagrada Escritura. Y lo hicieron así debido a que no recibieron revelación nueva alguna distinta de la recibida por los Apóstoles. Como todo lo relativo a la fe predicada por los Apóstoles; es decir, todo lo revelado de fe por Dios a los hombres se halla en la Sagrada Escritura, lógico es decir ahora que aquel artículo nuevo de fe salió entonces desde la Sagrada Escritura. Desde entonces se repite como un estribillo eso de que todo artículo nuevo de fe ha de extraerse de los Libros Sagrados.

Precisamente fue en Nicea donde aparece con toda claridad el nuevo artículo de fe redactado por la Iglesia en el 325. El mismo salió ciertamente de la Sagrada Escritura; pero lo que salió no era una expresión de la Sagrada Escritura. Al parecer fueron los arrianos los que comunicaron un día al concilio la propuesta de que aceptarían cualquier proposición si estaba expresamente en la Sagrada Escritura. No se encontró al parecer ninguna proposición expresa allí que fuera tan clara que, por ella misma, pudiera obtenerse con total claridad que el Hijo era Dios verdadero como lo era el Padre. ¿Qué se hizo entonces en tal situación? Se aceptó una realidad que siendo ciertamente Sagrada Escritura, no era proposición expresa de ésta. Lo aprobado fue que el Hijo era Dios verdadero igual que el Padre. Ahora bien, en orden a que esa verdad constara con total claridad, quedó redactada así, que el Hijo era *homoousios*, de la misma naturaleza del Padre. Ofreció aquel concilio al mundo entero entonces no la realidad, sino la luminosidad o claridad que impedía el error. Jamás un concilio general unido con el Papa, coloca como de fe algo que no ha sido siempre de fe, enseñado además desde Cristo y los Apóstoles.

## 4. El orden

Si se sigue el orden de la exposición de los textos aquí aducidos en la parte primera; es decir, se atiene uno a las exposiciones de los salmantinos entre 1532 y 1552, entre Francisco de Vitoria y Domino de las Cuevas, quedará de veras sorprendido debido a que, aparentemente, no existe orden aquí, al menos ese orden que uno habría esperado encontrar. La exposición realizada hasta el momento a quedado ordenado en cuanto al tiempo. Lo posterior ha venido precedido de lo anterior. Todo comienza desde una definición sobre la Iglesia realizada por Francisco de Vitoria en su *relección* de 1532. Aparecen más tarde dos exposiciones suyas en las clases ordinarias sobre el artículo

décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Una de ellas es de 1534. La otra es de 1542. A continuación viene la exposición de Soto que es de 1539.

Pero, ¿cómo es que estos dos autores, el propio Vitoria y luego Soto, no hablan para nada de esta definición de la Iglesia que aparece en la *relección* de 1532? ¿La desconocían? Por razón de orden no debían al menos haber comenzado sus exposiciones del artículo décimo de la cuestión primera sobre la *Secunda Secundae* con este texto de 1532 u otro aparecido sobre la Iglesia en cuanto formada por todos los fieles. Tras hablarse del primado e infalibilidad del Papa, así como de la del concilio general antes de 1532, preciso era hablar de inmediato antes de nada de la Iglesia en sí misma. Sorprende sobremanera que el entonces catedrático de Prima, Francisco de Vitoria, de su introducción nada hubiera utilizado en sus comentarios escolares en 1534-1535. Si era el dueño de aquella introducción, un hecho es que no la utilizó en sus lecciones ordinarias de los cursos existentes entre 1534-1545. No parecía conveniente al parecer por entonces que Domingo de Soto empezara la materia de su exposición sobre al artículo décimo del curso de 1538-1539 con esta materia que era de Vitoria. Aquí uno se contenta con constatar este hecho.

El primer salmantino que empezó hablando sobre la Iglesia directamente, en cuando formada por los fieles todos, fue Bartolomé Carranza de Miranda. Éste no realizó su exposición desde la Universidad de Salamanca. Lo hizo desde el colegio de San Gregorio de Valladolid. Basta comparar lo que expuso por entonces este navarro sobre la Iglesia ya que es un eco de lo disertado en la r*elección* de Vitoria en 1532. Este navarro instauró de veras el modo como habría de exponerse en adelante el principio del artículo décimo de la cuestión primera sobre la *Secunda Secundae*. Este su orden lo seguirán, es cierto, Melchor Cano, Diego de Chaves y Domingo de las Cuevas. Se comienza hablando primero de la Iglesia como la totalidad de los bautizados y se pasa a hablar después de la Sagrada Escritura, del concilio general y del Papa.

Siempre que ha tenido uno ocasión de manifestarse en libros o artículos, ha resaltado el hecho de que los salmantinos del siglo XVI hablan con más claridad y de forma más abierta en sus enseñanzas teológicas de las clases ordinarias o de cada día que en las extraordinarias o *relecciones*. Así las cosas se pasa a decir aquí que comprensible es que las cosas fueran así debido a que tenían los salmantinos un enorme respeto a la imprenta. Pensaban que a ella debía ser entregado lo ya claro y establecido, lo que iba o debía permanecer para siempre. Asimismo tenían gran cuidado de hablar de

determinadas materias sólo a quienes podían entenderlas. Hablaban de ellas con más franqueza ante los alumnos propios seguros de que estaban ellos al corriente de la problemática que se exponía. Eran los alumnos personas todas que se esforzaban por llegar a convertirse un día en maestros de esa ciencia sagrada conocida como la teología. Ciertamente, fray Bartolomé coloca en ambos casos el tratamiento sobre la Iglesia en primer lugar; pero se advierten de todas formas detalles de interes entre lo expuesto por Carranza en clase (1540) y lo que él hizo aparecer después (1546) en sus cuatro controversias editadas en Venecia. Aquí da la impresión de que, por prudencia, no quiso decirlo todo. El Vat. lat. 4645 ofrece una materia desarrollada que la de las cuatro controversias.

No es la primera vez que, al acercarse uno a indagar sobre textos la Escuela de Salamanca, se encuentra con decisiones de hecho sorprendentes debido a que se coloca sin más como algo claro lo que es oscuro. Unos autores tan competentes y excelentes como los salmantinos, ¿no debían haber hecho al menos un esfuerzo por explicar por qué se introduce algo nuevo en la materia; es decir, por qué se empezó a hablar a partir de 1540 sin más y, además desde el principio del artículo décimo, de la realidad de la Iglesia como totalidad de los fieles? ¿Cómo resulta admisible que esto nuevo que se introdujo entonces no mereciera una explicación que lo justificara?

Tiene esto su explicación. Media una distancia en el tiempo. Los inicios del siglo XXI no son iguales que los de mitad del siglo XVI. Todo hombre es él y su circunstancia. No son las mismas circunstancias las que rodearon a un hombre de principios de la Edad Moderna que las que rodean a quien vive prácticamente al final de la Edad Contemporánea. Las cosas que impresionan en un momento concreto yaa no impresionan en otro distinto. Cuanto se busca hoy en el estudio de la teología de Salamanca no es lo mismo que buscaron en su tiempo los que la confeccionaron. No hay duda de que, si Francisco de Vitoria o Bartolomé Carranza hubieran vivido en la actualidad y hubieran expuesto hoy sus lecciones, habrían realizado oportunamente esta explicación concreta de por qué, de repente, comenzaban a hablar sobre la Iglesia y le concedían a ésta la primacía en el tratamiento antes de hacerlo sobre la Sagrada Escritura, el Papa y el concilio general. Esto que no realizaron los propios salmantinos, deben realizarlo de todas formas en la actualidad los que del siglo XXI estudian la historia y la teología de la Escuela de Salamanca.

Los problemas se afrontan según se presentan. Al realizar una especie de introducción general de todos estos artículos se ha expuesto netamente que Martín Lutero arremetió un día en Leipzig (1519) en contra de la

Iglesia sosteniendo que al redactar la Iglesia; es decir, el concilio general y el Papa, se aceptará el mismo si lo efectivamente redactado se ajusta de forma expresa y clara con la Sagrada Escritura. El resultado entonces es que, si se comprobaba que se redactaba algo que no estaba en los Libros Sagrados, no debería aceptarse en forma alguna ya que debe aceptarse sólo lo que está en ellos. Aceptaba entonces claramente fray Martín que la Iglesia; es decir, el concilio y el Papa, podía errar añadiendo incluso que nada existe de sorprendente si tal error podía producirse también en el futuro ya que la Iglesia, el concilio general y el Papa, ya había errado con anterioridad.

A partir de aquí pasaba fray Martín a probar esta su última afirmación sosteniendo que habían afirmado una cosa los concilios de Constanza y de Basilea, la superioridad del concilio general sobre el Papa, mientras que el concilio de Letrán V habría afirmado lo contrario; es decir, que tal superioridad correspondía al Papa. De un plumazo desposeía éste así absolutamente de autoridad alguna a la Iglesia; es decir, al concilio general y al Papa, debido a que las declaraciones o definiciones del concilio general con el Papa; es decir, las de la Iglesia, no eran supremas. La supremacía estaba así las cosas sin duda alguna en la Sagrada Escritura. Lo declarado por la Iglesia, el concilio general con el Papa, quedaba siempre pendiente de hallarse de veras en la Sagrada Escritura.

Ante este contundente ataque de Lutero dirigido directamente en contra de la Iglesia; es decir, en contra del concilio general con el Papa, respondieron los salmantinos del siglo XVI mostrando que quedaba redactado siempre un artículo nuevo de fe desde la Sagrada Escritura; pero, ateniéndose ellos al resultado de lo ya realizado y aceptado por Martín Lutero y sus seguidores, reconocían que para realizar una tal redacción no era necesario que lo propuesto como artículo de fe fuera proposición expresa de la Sagrada Escritura ya que podría el mismo estar escondido dentro de los Libros Sagrados sin tener que aparecer necesariamente en su misma superficie o expresión. Precisamente, el artículo de fe redactado por el concilio de Nicea I (325) sobre la divinidad del Hijo, el de que éste era de la misma naturaleza del Padre, se redactó empleando la expresión griega *homoousios*, la cual no era expresión de la Sagrada Escritura, si bien estaba en ella la realidad que se expresaba con este adjetivo. Justo era decir entonces que no tenía que ser algo absolutamente necesario e imprescindible para que algo fuera artículo nuevo de fe que estuviera ello expresado en la Sagrada Escritura. Los artículos nuevos de fe no eran tales por estar claramente en los Libros Sagrados, sino por redactarse desde la Biblia. Tal fue ciertamente lo que hizo el concilio de Nicea I en el 325; es decir, lo que hizo la Iglesia.

Como la redacción de un artículo de fe se justifica por estar en la Sagrada Escritura y no además por estar expresado en ella, resulta que no es algo del todo claro qué, de entre lo existente de fe en la Sagrada Escritura, es un artículo nuevo de fe. Para saberlo y redactarlo se precisa recurrir a investigar por qué se tiene la seguridad de que una nueva redacción concreta de la Iglesia se corresponde de hecho realmente con la Sagrada Escritura. Y se llama la atención en este momento sobre el hecho de que fueron los concilios generales en armonía con el Papa, Nicea I (325) y Constantinopla I (381), quienes redactaron ciertamente tras la muerte de los Apóstoles artículos nuevos de fe. Realizaron esta tal operación precisamente desde la Sagrada Escritura. Expuestas así las cosas, sólo restaba esperar a que fray Martín y sus seguidores reconocieran su error y no dijeran por ejemplo que el artículo nuevo de fe se hallaba siempre expresamente en la Sagrada Escritura. Insistir en esta afirmación equivocada de los luteranos, en la de que el artículo nuevo de fe tenía que estar expresamente siempre en la Sagrada Escritura, les tendría que haber llevado a arremeter en fuerza de sus afirmaciones en contra el *homoousios* de Nicea. Lutero y sus seguidores no pusieron jamás en duda que esta verdad redactada en Nicea (325) era de veras un artículo nuevo de fe. Acertaron ciertamente al comportarse así; pero acertaron porque no se atuvieron a su norma.

No es el objetivo único de la teología enseñar la verdad al que se equivoca, incluso al que yerra pertinazmente; es decir, al hereje. El objetivo del teólogo es presentar la verdad. Ahora bien la presentación de la verdad obliga a tener que decir también lo que es error y, en consecuencia, obliga a combatirlo. Una vez que ya se ha mostrado aquí el camino errado seguido por los luteranos, ¿no se podía pedir a cualquier católico que se probara por qué no se equivocó el concilio de Nicea del 325 al redactar el artículo de fe del *homoousios*? Luteranos y católicos admitían que allí no hubo equivocación; pero, ¿no podría un día decir un grupo por ejemplo del luteranismo que la hubo? ¿No se les podría reprochar entonces a éstos no haberse atenido a su principio de la *sola Scriptura*, entendido por supuesto como *sola Scriptura expressa*, hasta sus últimas consecuencias; es decir, haberse contenido y no haber pasado a afirmar rotundamente que estaba allí además la prueba efectiva de que la Iglesia; es decir, el concilio general con el Papa, había errado en la fe y que, por tanto, no podía ser ella la norma segura y cierta de la fe que se tiene que creer.

En los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381) redactó por supuesto la Iglesia, el concilio general y el Papa, artículos nuevos de fe y fueron éstos además recibidos por todos, por la Iglesia toda. Tal es la doctrina

de siempre; es decir, la de la Iglesia Católica. Ahora bien, ¿no deben probar los católicos por qué están ciertos todos de que lo decidido en Nicea con el *homoousios* es doctrina segura de fe y quedan obligados todos a saberla tras la suficiente instrucción; es decir, tras llegar a alcanzar la edad de la discreción? Así es esto ciertamente y sin más por el simple hecho de que la decisión tomada por el concilio general con el Papa la aceptaron todos los poseedores de la fe. Si erraran todos a la vez, la Iglesia toda (ya que ésta se halla formada por bautizados en posesión de la fe) habría fallado entonces en la fe. Se habría ella quedado sin fe. Esto es algo ciertamente imposible. Iría en contra de lo prometido por Cristo en presencia de los Apóstoles: "*Tú eres Pedro, sobre ti edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella*" (Mt 16,18). Pero, ¿cómo se dice aquí que ello lo aceptaron todos los católicos? ¿Es verdad esto? Lo es. La herejía arriana desapareció. Pasado un tiempo ya no hubo herejes arrianos.

Podría preguntar alguno ahora si, desde el primer momento, lo decidido en Nicea en 325 fue aceptado por todos los cristianos. Y uno reconoce al principio aquí que ni todos los obispos aceptaron de inmediato la fe redactada, ni la aceptaron todos los bautizados; es decir, un vez pasado Nicea, siguieron existiendo todavía arrianos. Ahora bien, que los del siglo XVI pueden argumentar que lo realizado en aquel primer concilio persiste en la Edad Moderna, mientras no hay rastro de arriano alguno en la Edad Moderna. En una palabra, la verdad estaba de parte del concilio y del Papa, en los obispos que estaban al lado del Sumo Pontífice. Lo que ellos redactaron es lo que en definitiva prevaleció y permaneció. ¿Podría preguntar uno también por lo que sucedería por ejemplo si lo decidido como de fe por el concilio general con el Papa fuera rechazado un día por todos los demás bautizados? ¿Tendrían derecho éstos a no aceptar lo decidido por la Iglesia? A ello se puede responder que esto no ha sucedido todavía. Pero, ¿puede suceder? Lo decidido en materia de fe por el concilio general en unión con el Papa no entraña jamás error alguno. Es firme, verdadero y ha de ser creído por todos. Quien lo niegue con pertinacia seguirá siendo por cierto bautizado y retendrá el carácter bautismal; pero el mismo no será de la Iglesia. Habrá salido de ella, habrá perdido la fe y será un hereje. Y lo será por no obedecer precisamente a la Iglesia (concilio general con el Papa).

¿Quién es en definitiva la Iglesia de Cristo en la tierra? ¿En qué grupo de bautizados se halla ella? Tal como estaban las cosas en 1552; es decir, dentro del campo del presente estudio sobre la Escuela de Salamanca, se dirá que la Iglesia se halla donde están todos los bautizados. Y esta Iglesia no puede equivocarse jamás. Lo que afirmen unánimemente los bautizados todos como

de fe, será algo salido de la Iglesia ya que ella se encuentra precisamente allí. Está la Iglesia también en 1552, como lo sostienen los salmantinos, en el concilio general unido al Papa que redacta un nuevo artículo de fe. El concilio general congregado y unido así (con el Papa) es la Iglesia, la de los principales por supuesto. Y si por una casualidad, sólo los obispos unidos al Papa en la redacción conciliar aceptaran lo determinado, resultaría que ellos solos son la Iglesia ya que los que lo negaran serían herejes. Es verdad que sería entonces más pequeña la Iglesia; pero sería la Iglesia.

Y uno no puede menos que, a título personal, decir algo que los salmantinos del siglo XVI dirán pocos años después de 1552, que la Iglesia es una agrupación de bautizados en unión con el Sumo Pontífice, el Papa, el obispo de Roma. Es verdad que éste a solas no es la Iglesia; pero los bautizados que están con el Papa son ciertamente la Iglesia. Ésta se hace ciertamente visible aquí, en el Papa, y esta visibilidad es ciertamente tal que con facilidad la perciben todos, sean bautizados o no lo sean. La Iglesia (todos los fieles) no pueden equivocarse en la fe. Está escrito: "*Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo*" (Mt 28,20); "*Todo lo que atareis sobre la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatareis en la tierra quedará desatado en el cielo*" (Mt 18,18); "*Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella*" (Mt. 16,18); *Simón, Simón, Satanás os busca para ahecharos como trigo; pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú una vez convertido, confirma a tus hermanos*" (Lc 22,31-31).

Estos textos concretos del Nuevo Testamento, ¿no podrían quedar pendientes todavía de una condición; es decir, de que se diera su consentimiento? ¿No tendría que ser reconocido expresamente por cada uno de los cristianos?¿No debería esperarse tras la decisión del concilio general con el Papa a que resultara lo redactado como artículo de fe ratificado por la Iglesia toda; es decir, por todos los bautizados? En esta nueva propuesta aparece como criterio decisivo la Iglesia; es decir, los bautizados todos, sean herejes o no lo sean. Lo que sostiene como de fe la Iglesia toda entendida como todos los bautizados es de fe y lo es debido a que Dios no permitirá jamás que la Iglesia toda se equivoque en la fe hasta el punto de quedarse sin fe. Constituye todo un imposible así las cosas que la Iglesia toda crea algo como de fe sin ser ello de fe (cf. Mt. 16,18). Por otra parte cierto es que el Papa y el concilio general no se equivocan jamás al redactar o definir de fe; es decir, allí donde tampoco puede errar toda la Iglesia.

Lleva esto a tener que aceptar sin más que la que no puede equivocarse es precisamente la Iglesia y por esto que es lo primero es como se da lo que

es segundo, que no puede equivocarse ésta al definir o al redactar de fe; es decir, el concilio general y el Papa. Los católicos saben muy bien cómo están las cosas en su tiempo; pero, ¿saben cómo se encontrarán las mismas pasado un tiempo? Lutero y sus seguidores no llegan a extraer sus últimas consecuencias de aquel su principio de la *sola Scriptura*. A esto se debe casi seguramente que nunca hubieran arremetido en contra del artículo nuevo del *homousios* de Nicea. Pero, ¿qué pasará años después? ¿Por qué no puede venir un día en el que de parte luterana se realice una revisión de la doctrina de Lutero y se caiga al fin en la cuenta de que es del todo preciso admitir que este verdad redactada en Nicea no es, a pesar de lo que sostenía Lutero, artículo de fe por no ser proposición expresa de la Sagrada Escritura?

Los teólogos salmantinos son a este respecto realistas de verdad. Todo lo dicho por éstos sobre la Sagrada Escritura, sobre el primado del Papa, así como sobre la infalibilidad de éste con el concilio y sin el concilio, es precioso de verdad. Magnífico es además e insuperable; pero. ¿no tiene ello en cierto sentido los pies de barro? Todo se puede derrumbar en un instante ciertamente si no se considera a Iglesia en su totalidad como ese grupo o reunión de poseedores de fe infusa. En orden a que ella permanezca firme y constante en la fe fue preciso día reunir un día concilios y proceder a definir, a redactar incluso, la fe obligatoriamente ante todos. A ello se debe que haya sido preciso extraer la verdad en más de una ocasión desde la Sagrada Escritura. Hizo falta reunir el concilio general en unión con el Papa como hizo falta que éste definiera la fe sin concilio alguno. No es para esto absolutamente necesario que el Sumo Pontífice congregue el concilio general. Puede definir a solas; es decir, sin proceder a tal congregación. Por supuesto, la definición, incluso la redacción de un artículo nuevo de fe, implica que lo haga quien posee el poder supremo en la Iglesia, el cual es el Papa.

En modo alguno aceptan los salmantinos eso de que el criterio último o regla para saber que algo es de fe sea la unanimidad de todos los bautizados. Los católicos admiten la existencia de herejes y no son tan ingenuos de llegar a pensar que, si se llegara a redactar en el futuro un nuevo artículo de fe, sería aceptado fácilmente el mismo por todos, lo hiciera el Papa con el concilio general o sin él. La experiencia ha enseñado con el correr de los años que, en las definiciones de fe, no se suele lograr la unanimidad cuando son realizadas en un concilio general. Lo verdaderamente decisivo en una definición de fe es que ella sea hecha por el Papa solo o la haga con el concilio general. Si esto ocurre, no hay duda alguna de que, si ello ha sido impuesto como verdad de fe o como artículo nuevo, ha de ser aceptado por todos los católicos. Quien se opone a ello o lo rechaza siendo bautizado pierde la fe. Y esta pérdida se

realiza sencillamente por no someterse éste a la autoridad suprema del Papa. Éste no puede equivocarse en lo que se impone a la Iglesia como de fe o como artículo de fe y el criterio para tener la certeza de que en esta operación no se ha producido equivocación. Son los herejes los que admiten equivocación en la Iglesia, en el concilio general con el Papa y en lo decidido por el Papa sin el concilio general. En definitiva no puede errar aquí la Iglesia y la manera segura de no errar no es otra que la de aceptar que tanto las definiciones o redacciones de fe corresponden en último término al Papa. Esto es lo que ya expuso Santo Tomás al exponer el artículo décimo de cuestión primera de la *Secunda Secundae*.

## 5. A modo de epílogo

Otto Hermann Pesch es alemán. En 1992, brindó al público español la oportunidad conocer a través de Editorial Herder de Barcelona aquella su obra titulada *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, la cual había sido publicada cuatro años antes en tierras alemanas[72]. La edición realizada en España colocaba en su contraportada esta pequeña reseña del autor: "*Nacido en 1931, es desde 1975 profesor de teología sistemática y teología de controversia, como teólogo católico en la Facultad de teología evangélica de Hamburgo*"[73]. Si aquí se pasa a hablar de este autor alemán, es porque lo expuesto hasta ahora sobre la Iglesia descansa en la exposición que Santo Tomás de Aquino realizó sobre el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Este alemán se presenta a sí mismo como un seguidor de las enseñanzas del Aquinate; pero cuanto expone, ¿lo compartiría el Doctor Angélico? ¿Qué enseña Pesch sobre este punto concreto, que corresponde al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe? (cf. II-II, q. 1, a. 10c).

Pienso que Pesch puede estar de acuerdo conmigo en que el Aquinate legó a la posteridad en el siglo XIII preciosos restos de teología sobre la

[72] Cf. *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie*. Maguncia 1988.

[73] Basta mirar asimismo a la bibliografía de esta obra (pp. 515-517) para advertir que se está ciertamente ante alguien de calidad y de altura contrastada. El teólogo suizo Hans Küng dejó anotado que, gracias al libro suyo [por supuesto, de Küng] sobre la justificacion, se habría convertido Pesch en un ecumenista destacado, confesando con rara claridad que por mi libro, él se pasó de la dogmática católica a una teología ecuménica, colocándolo en la vanguardia de una teología católica renovada en Alemania (cf. KÜNG, H., *Verdad comprometida. Memorias*. (Madrid, Ed. Trotta, 2009) 436. Y tiempo después aludía este teólogo suizo a lo que le había dicho amigablemente Pesh un día sobre un concreto reportaje de la revista alemana *Der Spiegel* (cf. KÜNG, H., *Libertad conquistada. Memorias*. (Madrid, Ed. Trotta, 2003) 188 y 586).

Iglesia. Creo asimismo también que convendríamos seguramente los dos en que estos restos permanecieron por cierto olvidados o carentes de la iluminación oportuna durante siglos. No descarto que se daría la mano conmigo al reconocer ambos que esos restos rudimentarios de Santo Tomás son preciosos y precisos en el campo de la eclesiología. De todas formas estimo que, si se profundizara un poco más sobre estas tres coincidencias, aparecerían también diferencias hondas y claras entre él y yo. Desde este momento me veo obligado a decir que no comparto gran parte de lo que escrito sobre este alemán. Así las cosas supongo que, en correspondencia, tiene él todo el derecho a no compartir mucho de lo que yo expongo y, sobre todo, acabo de exponer aquí.

¿A qué restos de eclesiología existentes en la Suma de Santo Tomás de Aquino habla expresamente Pesch en su obra? A la Iglesia dedica las páginas 444-453 de su obra aparecida en español 1992. En estas diez páginas se muestra tres temas. Pregunta por lugar donde habla Santo Tomás de la Iglesia. Pasa a afirmar después que lo legado por el Aquinate es una doctrina indirecta sobre la Iglesia que, a veces, se vuelve directa. Al fin alude a la fatalidad y a la esperanza provocada por influencia de Santo Tomás.

Sorprende de veras que este profesor de Hamburgo no cite en estas páginas 446-447 dedicadas a la Iglesia por Santo Tomás ni una sóla línea a lo dejado escrito en la *Secunda Secundae*. Nada hay en estas paginas de lo que escribió el Doctor Angélico y de lo que comento yo tanto en la cuestión primera, sobre todo en el artículo décimo, o en la cuestión quinta, concretamente en el artículo tercero. Nada al parecer de importancia ha dicho Santo Tomás sobre la Iglesia. ¿No escribió acaso expresamente allí el Aquinate que corresponde al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe? ¿No sostiene más adelante que regla de fe es precisamente la Iglesia hasta el punto de que todos y cada uno de los artículos de fe hayan de ser creídos por imponerlos la autoridad de la Iglesia? Por supuesto, aquellas páginas en las que el alemán habla de los rastros de eclesiología de la Suma quedan olvidados. Por cierto, la mayoría de ellos caen dentro del tratado sobre la encarnación.

¿Se me podría reprochar a mí ahora el no haber dicho todavía nada sobre estos textos de Santo Tomás relativos a la Iglesia presentes en el tratado sobre la encarnación y haber centrado todo mi estudio por entero en el tratado sobre la fe, sobre todo en el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*? Se permite Pesch citar a continuación dos párrafos que vieron la luz en el 2006. Dice el primero*: "En la teología del siglo XX y del siglo XXI ocupa lugar claramente destacado el tratado teológico sobre la Iglesia. Y hay que reconocer que se remontan los tratados teológicos sobre la Iglesia*

*más o menos a principios del siglo XVII*[74]*, con el de San Roberto Belarmino a la cabeza. De todas formas, a lo largo del siglo quedaron ya tratados escolásticamente muchos problemas relativos a la eclesiología de una forma tal que casi puede hablarse hoy sin más de que, en aquella corta centuria, se pudo disponer ya de un verdadero y moderno tratado sobre la Iglesia*"[75].

Dice este alemán en el segundo: "*No ocupa por cierto* [la eclesiología] *el lugar central en un verdadero tratado al que se le pudiera llamar teológico. Aparecen por supuesto* [en Santo Tomás] *ideas eclesiológicas por aquí y por ahí, con ocasión de hablar de otra cosa principalmente. Tal es el caso indicado poco ha alrededor de la gracia y en conexión con Cristo. Se ha de reconocer que hay temas importantes que, durante mucho tiempo permanecen ahí; pero están sólo en un segundo o tercer plano. El primero lo ocupan por el momento otros, los cuales son quizás menos importantes y decisivos; pero, en definitiva, gozan en un momento determinado de mayor incidencia, interés y preocupación*"[76].

¿Desconocía acaso Pesch que, sobre la Iglesia, habla Santo Tomás en la *Secunda Secundae*, concretamente en el tratado sobre la fe? Por supuesto, conoce tales textos muy bien el profesor de Hamburgo. Dejó escritas de hecho en su libro aparecido en España en 1992 estas líneas de la página 135: "*Tomás empieza con la cuestión sobre el objeto de la fe. Este objeto es Dios como verdad primera (*veritas prima*), como verdad originaria. Pero ésta se convierte en objeto de la fe únicamente por medio de frases (*enuntiabilia*), cuyo contenido objetivo no puede verse ni saberse, sino que (*primero*), en la sumisión a la autoridad de la verdad del Dios revelante, ha de acogerse y guardarse como verdadero. La cuestión de dónde se encuentran estas frases que comunican la verdad originaria de Dios lleva con naturalidad a los artículos del símbolo apostólico, su número, su división, su necesidad de complemento, y a la instancia responsable de su fijación: el Papa*". De veras, digno de ser tenido en cuenta es sin duda alguna esto que expone este autor alemán dentro de la Suma Teológica correspondiente al tratado teológico sobre la virtud de la fe (cf. pp. 129-169). Fácil le resulta por supuesto así las cosas al lector verificar las veces que Pesch se ha tenido que topar con lugares donde se habla claramente sobre la Iglesia, sobre todo en las

[74] El segundo libro de las *Controversias* de San Roberto Belarmino fue editado por primera vez en 1588; es decir, en el siglo XVI. Si yo afirmé entonces que el primer tratado moderno sobre la Iglesia se solía situar a principios del siglo XIX, se debe a que se hicieron muchas ediciones diversas de esta obra, pudiendo afirmarse así que, en el principio del siglo XVII, ya existía el primer tratado moderno sobre la Iglesia.

[75] JERICÓ BERMEJO, I., *Santo Tomás y la Iglesia. A propósito de unos sermones de cuaresma* (1273): Studium 46 (2006) 269.

[76] *Ibidem*, 270.

cuestiones primera y quinta de la *Secunda Secundae*. Ahora bien, ¿por qué no los aprovecha para señalarlos como rastros de eclesiología?

Sospecha uno que tal silencio encuentra una concreta explicación si se mira a la letra del subtítulo mismo del libro del profesor de Hamburgo sobre Santo Tomás de Aquino, el cual reza así: *Límite y grandeza de una teología medieval*. ¿Debe entenderse entonces este enunciado que ilumina abiertamente la obra dada a la imprenta en el sentido de que Santo Tomás es al fin y al cabo alguien donde su real grandeza tiene también su límite; es decir, que no todo lo que dejó a la posteridad es tan absoluto que no presente sus limitaciones? Si esto se aplicara concretamente a lo dejado por el Aquinate en el tratado sobre la fe relativo a la Iglesia, se obtendría entonces el resultado de que Pesch habría callado ante esta materia de propósito. Ahora bien, ¿por qué, si las cosas fueran de hecho así, no aprovechó la ocasión para hablar claro y señalar abiertamente que aparece en esta ocasión limitado el Aquinate; es decir, que no merece la pena mencionar siquiera lo que dijo este teólogo italiano sobre la Iglesia en el tratado sobre la fe. Posible de todas formas es que estime que al ser ello tan claro y patente ya sabrá el propio lector apreciarlo y extraer la consecuencia que se impone de suyo sin ulterior explicación.

A Pesch nada le agrada ciertamente esa parte de la eclesiología y ello es así seguramente debido a que implica la realidad de una imposición, una obligación impuesta en definitiva desde la autoridad, sea ella desde el primado del Papa, sea la de la infalibilidad de los concilios o sea la de la infalibilidad del Sumo Pontífice. Así las cosas mantiene la duda al menos de que esta autoridad, sea impositiva o declarativa, forme parte realmente de la Iglesia de Cristo. Una vez dicho esto, se pasa a continuación a ofrecer algunos detalles que, al parecer, avalan este juicio previo que he hecho yo; pero preciso es realizar primero una precisión. Después de Santo Tomás y antes de entrar en el siglo XVI debe señalarse que abundaron en este tiempo intermedio libros conocidos como Sumas sobre la Iglesia; es decir, obras compuestas preferentemente por canonistas que hablan sobre el Papa y sobre los concilios. No eran estas Sumas escritos propiamente de teología. Eran más bien de expertos en derecho.

Quien desee obtener una rápida y bastante amplia información sobre estas sumas medievales sobre la Iglesia de tipo jurídico puede leer por ejemplo al P. Ángel Antón en el primer tomo de su obra *El misterio de la Iglesia* aparecido en 1986 y cuyo subtítulo dice: *La herencia eclesiológica en el magisterio eclesiástico y en los teólogos canonistas de la Edad Media*[77].

[77] Cf. ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I. En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia*. (Madrid-Toledo 1986) 81-433.

Si se lee atentamente además a este autor, se advertirá de inmediato cómo no se dice jamás en esta obra que esas sumas de corte preferentemente canónico hundieran sus raíces en la Suma Teológica de Santo Tomás. Aunque fueran en realidad libros o incluso tratados *De Ecclesia*, no les da Antón el calificativo de teológicos. Se ha aludido anteriormente asimismo, sobre todo en la introducción general de los capítulos de esta obra, al hecho de que, en orden a que pudiera aparecer un día finalmente un moderno tratado sobre la Iglesia, preciso era dar el paso previo de distinguir claramente entre cuál era la materia que le correspondía exponer a un canonista y cuál era la que le pertenecía hacerlo a un teólogo. Por supuesto, todos estos temas concernientes al concilio general, al Sumo Pontífice o a la Iglesia en general eran considerados por entonces competencia de los juristas y de los canonistas; pero ya estaba llegando cada vez más la hora de que el tratamiento de esa materia pasara a la competencia de los teólogos.

No había duda de que, sobre estos temas, debían hablar tanto los juristas como los teólogos; pero era ya un hecho que adquiría cada vez más claridad la conveniencia de que se distinguiera y no se confundiera el derecho con la teología, lo que era utilidad humana y lo que era realidad de fe. Por desgracia se ocuparon en los siglos XIV y XV de estos temas casi de forma exclusiva los canonistas. Serían éstos una ciencia necesaria ciertamente; pero, al fin y al cabo, era ciencia de orden natural y humano solamente. Así las cosas fácil resultaba que se fuera consolidando cada vez más la convicción de que lo que era útil y necesario en un momento preciso, podía no ser útil en otro posterior hasta el punto de que nada pasaba si se terminaba por la implantación de una reforma religiosa. A principios del siglo XVI, ¿no debían ser arrojadas por la borda esas verdades del Papa, de los concilios y de la Iglesia misma? ¿Es que no se había de estimar que eso era sólo materia útil y contingente, nunca perteneciente de lleno a la fe?

Urgía entonces por esto que teólogos de categoría, capaces por supuesto de comprender también el derecho como los que más, supieran distinguir lo que de vano y caduco rodeaba a aquellas verdades defendidas tan tenazmente por los juristas y también por los canonistas. Debían ser distinguidas s de las teológicas que tocaba defender precisamente a los teólogos. Cuando al fin se contó con fuerzas suficientes para separar el derecho de la teología, quedó abierto francamente el camino para que casi espontáneamente comenzara a gestarse poco a poco, también cada día más y mejor. un moderno tratado entre los católicos sobre la Iglesia. En este contexto cree uno que podría quedar insertado adecuadamente este párrafo de Pesch que dice así: "*El tratado* De ecclesia *con frecuencia no es* [por entonces, antes al parecer

del siglo XVI,] más que un tratado sobre la potestad del Papa. El concepto Iglesia es entonces muy unívoco, sin que tenga nada de polifacético; es, en efecto, un concepto unilateralmente jurídico" (p. 451).

Pero, ¿fueron también de esta condición jurídica esos elementos ciertamente rudimentarios de eclesiología presentes en la Suma Teológica de Santo Tomás y legados a los años y siglos venideros? Es por desgracia tan corta la exposición de Pesch que no permite que se extraiga desde lo escrito una concreta y definitiva conclusión. Por una parte puede adelantarse según lo que ha enseñado el alemán que no se está haciendo referencia en este momento a los textos sobre la Iglesia existentes en la *Secunda Secundae*. Todo cuanto se ha de decir a continuación queda referido a textos que el propio alemán presenta como eclesiológicos en su obra aparecida en España en 1992. Así las cosas, no libra él a los mismos de cierta condición jurídica si bien no son de tal condición enteramente. Y esto es lo que se deduce de este texto concreto de Pesch: "*Hoy* [a finales del siglo XX] *se ha recuperado el carácter polifacético del concepto tomano* [de Tomás] *de Iglesia; y ésa es la esperanza dentro de la fatalidad de la historia de la influencia que ha ejercido la eclesiología indirecta del Aquinatense. Pero el parcial enfoque jurídico sigue influyendo de una manera especial*" (pp. 451-452).

Pido ahora yo que se me excuse por el atrevimiento; pero estimo que lo que se pretende decir aquí es mostrar que ha sido vista la eclesiología de Santo Tomás desde un solo aspecto, al parecer el jurídico, cuando es ella en sí polifacética; es decir, se distinguen en ella muchos aspectos. Aunque parece reconocer el alemán que ese carácter polifacético ya se está recuperando en la atención de los que estudian al Aquinate y se abandona en consecuencia la unilateralidad, se hace preciso reconocer que el parcial enfoque jurídico mantiene todavía en la eclesiología de Santo Tomás una influencia especial. Lamenta Pesch ciertamente esta situación y es todavía mucho más rotundo al decir: "*Pese a lo cual no deja de ser una historia acongojante. La variedad y amplitud teológica del concepto tomano* [de Tomás] *de Iglesia sigue siendo desconocida, y en cualquier caso no se pone en juego para la superación teológica de un enfoque jurídico unilateral"* (p. 451).

Al parecer está hablando este profesor de Hamburgo del momento actual, concretamente de la última década del siglo XX. Sustancioso es de verdad este párrafo: "*La eclesiología indirecta de Tomás oculta hoy un potencial ecuménico, que conviene descubrir y darle toda su fecundidad. Si de por sí* [Santo Tomás] *fue* un doctor auténtico de la Iglesia, *también lo es aquí. Y cuando recordamos la observación de Tomás, con la que en nombre del evangelio, en nombre de* la ley de la libertad, *exhorta a mantener una moderación en*

*el derecho canónico, y con ello en todo el campo de lo institucional, en todo el ámbito del despliegue del poder eclesiástico, entonces nos resulta un tanto difícil reprimir ciertos sentimientos nostálgicos*" (p. 452). ¿Se ha querido manifestar en este párrafo que es una verdadera lástima, o algo así, el que esa eclesiología indirecta presente realmente en la Suma Teológica de Santo Tomás y contenedora actualmente de potencial ecuménico permanece todavía por desgracia todavía oculta cuando lo conveniente es que sea descubierta y hay que darle entonces a ella toda su fecundidad?

Si las cosas son así, se comprende que el alemán se preguntara sobre cómo no nos ha de resultar un tanto difícil reprimir ciertos sentimientos de lamento o tristeza; es decir, de nostalgia o desencanto, por el hecho de que el Aquinate exhorte entonces a la moderación en nombre del Evangelio y de la ley de la libertad, tanto en el campo de lo institucional como en el despliegue del poder eclesiástico. Al parecer, Pesch queda desconsolado por no haber roto el Angélico de una vez por todas con eso que, a sus ojos, debe quedar sin más desechado y abandonado. ¿Se ha apreciado en Santo Tomás lo jurídico y no se ha apreciado de igual manera todo eso que se acepta del mismo como doctor auténtico de la Iglesia; es decir, esa eclesiología indirecta que mostró si bien con brevedad?

A pesar de exponer en una facultad evangélica; es decir, protestante, el de Hamburgo es católico. Cundo expone a continuación en los dos párrafos citados, nada hay en principio de incorrecto si ambos se contemplan con espíritu amplio, que es lo que a mi entender se hace en este lugar. El primer párrafo dice así: "*Los hombres superiores, que es como decir los hombres perfectos, sólo se adhieren a Dios, que es bondad inmutable. Porque si bien se adhieren también a sus prelados eclesiásticos, lo hacen únicamente en la medida en la que aquéllos se adhieren a Cristo…"* (p. 453). ¿No suena acaso esto, hablo yo ahora, a algo muy parecido a que he venido repitiendo cansinamente incluso a lo largo de casi todos los capítulos aquí expuestos? ¿No he dicho acaso repetidamente que fue Martín Lutero quien dijo que sólo debía aceptarse lo que dijera la Sagrada Escritura y que eso que dijera la Iglesia debía ser admitido y acatado sólo si sus enseñanzas en fe y costumbres se correspondían con lo que estaba escrito expresamente en los Libros Sagrados? Este párrafo de Pesch inclina a entender de veras a primera vista en concreto que se debe dar la adhesión de fe únicamente a Dios y nunca a la Iglesia, ni siquiera cuando se define la fe, sea esto realizado por el Papa sin el concilio o con éste.

Pero, ¿es tal el caso? La cuestión enseñada aquí por Santo Tomás es la de que Dios nunca es objeto de un escándalo pasivo en los perfectos

por adherirse éstos precisamente a Dios. Pero, ¿no escandalizan acaso los prelados a los perfectos pese a estar unidos a Dios? Y la respuesta dada por el Aquinate en este tema es que no se produce en los prelados escándalo debido a que los tales se adhieren de hecho a sus prelados, sino a que su adhesión es en cuanto ellos se adhieren a Cristo. No se está diciendo entonces aquí que, porque los prelados pueden escandalizar a pesar de mantener una unión con Cristo, no implica necesariamente esa unión que se les debe a ellos que lo que hacen de escandaloso repercuta en Cristo ya que él, en cuanto Dios, es inconmovible y es siempre el mismo[78].

El segundo párrafo de Pesch reza de esta manera: "*La variedad y amplitud teológica del concepto tomano* [de Tomás] *de Iglesia sigue siendo desconocida, y en cualquier caso no se pone en juego para la superación teológica de un enfoque jurídico unilateral. Eso lo hace Lutero con la mayor vehemencia; mas con ello no provoca una reflexión ponderada y retrospectiva sino más bien un rechazo, y con él un reforzamiento de la consideración unilateralmente jurídica de la Iglesia. Por el contrario. ¡Qué cerca está Lutero al insistir en la pura* instrumentalidad *de la Iglesia externa frente a la Iglesia como obra de la gracia!*" (p. 451). Por pasos se debe, digo yo, marchar ahora si se intenta llegar a poder comprender a este profesor de Hamburgo. Aparece al final de cuanto dice la afirmación de que la Iglesia es poseedora de una exterioridad, así como de una interioridad, si bien no emplea este nombre el alemán. A tal exterioridad corresponde entonces el puro carácter de instrumento de la Iglesia. ¿Qué quiere decirse con esto? No descarto que quiera sugerirse, incluso me atrevería a decirlo, que ello es un instrumento útil; pero que no tiene mayor alcance. Aquí puede profundizarse todavía más. Se puede preguntar si esa utilidad es algo esencial a la Iglesia o algo que puede, e incluso debe, desaparecer. Me inclinaría yo por apostar en este momento que es por tal desaparición por lo que se debería trabajar cada día. ¿Qué es entonces la interioridad, eso que Pesch denomina obra de la gracia? Así las cosas, eso es lo que se ha de conservar y debe permanecer según él para siempre.

En medio del párrafo aquí analizado hace parecer Pesch a Lutero. A éste se le atribuye una acción realizada con la mayor vehemencia y, desde el texto mismo, parece deducirse que ella no es otra que orillar y abandonar la exterioridad y concentrar todas las energías en hablar de esa obra de la gracia;

[78] "Scandalum passivum importat quamdam commotionem animi a bono in eo qui scandalum patitur. Nullus enim conmovetur qui rei immobili firmiter inhaeret. Majores autem sive perfecti soli Deo inhaerent, cujus immutabilis bonitas; quia etsi inhaereant suis praelatis, non inhaerent eis, nisi in quantum illi inhaerent Christo, secundum illlud I. Cor. 4,vers. 16: Imitatores mei stote, sicut et ego Christi". II-II, q. 43, a. 5c.

es decir, de la interioridad. ¿Qué quiere decir eso de que realizó ello fray Martín con vehemencia? La lengua española llama vehemente al poseedor de una fuerza impetuosa. También se le llama así a quien es ardiente y lleno de pasión, así como a la persona que obra de forma irreflexiva al dejarse llevar por los impulsos. Esto lo comparto plenamente y tengo muy presente lo escrito al respecto por el historiador August Franzen que, según entiendo yo, resulta iluminador: "*Lutero encendió solamente la chispa sobre aquel barril lleno de pólvora en el que se hallaban concentradas todas las inquietudes religiosas, espirituales, políticas y sociales del tiempo. De todas formas, a este incendio supo él dar a continuación con el peso de su personalidad una fuerza y una violencia incontenibles*"[79].

A causa de esta vehemencia, fuerza y violencia incontenibles propias del profesor de Wittenberg, se debe al parecer el hecho según Pesch de que se llegara a una reflexión ponderada y retrospectiva; es decir, que ella remitiera a algo existente anteriormente, previo por supuesto al siglo XVI, dando lugar por el contrario al rechazo con el consiguiente quedar reforzado ese considerar a la Iglesia jurídicamente. ¿Se quiere indicar aquí acaso entonces que eso anterior que no era aceptado correspondía precisamente a esa enseñanza indirecta sobre la Iglesia señalada aquí y que a Santo Tomás de Aquino corresponde? De nuevo me atrevo a sugerir en este momento que esto es al parecer lo que entraña la exposición del profesor de Hamburgo; es decir, viene a decir que, con su vehemencia, provocó ciertamente Lutero que se mantuviera desconocida todavía en el siglo XVI esa variedad y amplitud del concepto de Iglesia de Santo Tomás.

Y todo esto se explica además con claridad si se supone que fue precisamente fray Martín quien descubrió toda esa plenitud del concepto de la Iglesia existente en la obra de Santo Tomás de Aquino, sobre todo en la Suma Teológica. Tras más de doscientos años de olvido tuvo entonces el mundo al fin, es lo que parece que dice el de Hamburgo, ocasión de conocer esa concepción polifacética eclesial del Doctor Angélico. ¿A qué se debió que lo supuestamente encontrado en la enseñanza del Aquinate hubiera sido aceptado parcialmente; es decir, de la parte de los católicos, la visibilidad y, de parte protestante, la invisibilidad? Al parecer sentencia en este momento que ello se debió al carácter vehemente del profesor de Wittenberg. Entiendo por mi parte yo que este alemán hace responsable en el fondo entonces a Lutero de que su supuesto descubrimiento polifacético tocante a la teología

[79] "Lutero accese solo la scintilla su quel barile colmo di polvere in cui erano concentrate tutte le inquietudini religiose, spirituali, politiche e sociali del tempo, ma in seguito, con el peso della sua personalità, egli seppe dare a questo incendio una forza e una violenza incontenibili". FRANZEN, A., *Breve storia della Chiesa*. (Brescia 1987) 258.

de la Iglesia de Santo Tomás quedara desgraciadamente sin entrar en juego; es decir, quedarse en fuera de juego, desde el que se pudiera haber superado teológicamente un enfoque jurídico unilateral por parte de los católicos. Ahora bien, nada se dice en la obra de 1992 de que se pudiera superar asimismo también el enfoque unilateral de la oscuridad de los protestantes.

Miradas bien las cosas está reconociendo Pesch sin más que el llamado por él enfoque jurídico de la Iglesia, por emplear aquí su misma expresión, existía ya en esa eclesiología de Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII dejando a salvo que es ello polifacético también; es decir, que allí existe el otro aspecto, el de la oscuridad e invisibilidad. La exposición eclesial de este alemán es breve ciertamente; pero, ¿no contiene muchas cosas que sobran de verdad? Yo la encuentro vieja y gastada a ésta al quedar colocada por el de Hamburgo en un marco que no sirve en la actualidad. Aquí y en otros de mis trabajos he venido llamando la atención sobre el hecho de que se afirmen dos cosas. La primera, que se acepte con tanta facilidad la afirmación de que la eclesiología; es decir, el moderno tratado sobre la Iglesia de los católicos, venga después y a consecuencia de la eclesiología protestante que le precedió. La segunda, que se conceda también sin oposición alguna que el primer tratado sobre la Iglesia sea el de San Roberto Belarmino de 1586.

Si se conceden estas dos cosas, resultará entonces casi del todo claro que la primera eclesiología católica nació por cierto de ansias de revancha en contra de la anterior de los luteranos. Como éstos sostenían que la Iglesia era invisible, se habrían dispuesto a construir los católicos con retardo por supuesto su propia eclesiología haciendo aparecer al fin un tratado moderno sobre la Iglesia de corte antiprotestante basado en la visibilidad clara y patente de la Iglesia dando la casualidad al mismo tiempo de que esa visibilidad era la que dominaba prácticamente por todos los costados la eclesiología de San Roberto Belarmino.

Posible es que lo que paso a decir ahora sea sólo interpretación mía; pero tal como he expuesto el contacto existente según Pesch entre Martín Lutero y Santo Tomás de Aquino, se me permitirá la licencia de ver las cosas de esta manera concreta. Partiendo de que este profesor de Hamburgo parece admitir la existencia de una eclesiología católica antes de entrar en el siglo XVI, antes de que apareciera fray Martín, así es como parece llamar ciertamente a las sumas jurídicas sobre la Iglesia, se podría sostener entonces sin más que las eclesiologías católicas no habrían existido a partir de las protestantes. Ciertamente, habrían sido las protestantes entonces las que vinieron después. Ante la supuesta terquedad de los católicos en materia eclesiológica por su insistencia en lo jurídico habría nacido algo opuesto y como revancha. La

nueva y protestante eclesiología habría sido la que, en vez de ofrecer una teología polifacética como lo pedía Santo Tomás y conocía Lutero, habría sido fabricada por los protestantes sin elemento alguno visible. Por eso habrían hecho aparecer por oposición clara y neta a los católicos un tratado protestante sobre la Iglesia en el que se declaraba expresamente que ésta era invisible y nada visible.

Ahora bien, lo que llama poderosamente la atención sobre todo en la exposición de Pesch es que esa eclesiología jurídica católica no sólo habría llegado desde la Edad Media hasta la Edad Moderna, sino que permanecería así hasta las postrimerías del siglo XX. Sólo ella se habría dado en consecuencia entre los católicos en el siglo XVI. ¿Afirma este alemán que persistía todavía entre los católicos la misma cuando apareció en España (1992) su obra sobre el límite y la grandeza de Santo Tomás? Es probable que una de las intenciones del profesor de Hamburgo con la publicación de su libro sobre la grandeza y límite de Santo Tomás hubiera sido intentar hacer volver a todos a poner los ojos en la Suma Teológica que, pese a tener sus límites, tenía también su grandeza. Si esto fuera de veras referido así a los restos existentes de eclesiología en ella, queda convertido el libro del profesor de Hamburgo en una llamada tanto a católicos como a protestantes a volver la vista muy atrás, a la Suma del Aquinate en orden a beber de su carácter polifacético. Protestantes y católicos habrían de buscar así las cosas entonces, con sentido ecuménico ciertamente, tomar como punto de partida la enseñanza sobre la Iglesia existente en Santo Tomás.

Pero, ¿sería tan fácil obtener desde el Doctor Angélico esta eclesiología común? Al parecer se impone a los católicos un concreta tarea, la arrojar por la borda todo lo que a Pesch le suena a jurídico. Muy probablemente se refiere en este caso a tirar las verdades concretas expuestas en los capítulos anteriores: primado del Papa, infalibilidad de los concilios generales, infalibilidad del Sumo Pontífice y concepción visible de la Iglesia. De todas formas, nada aparece en el escrito del de Hamburgo que deba ser arrojado por la borda por parte de los protestantes. Pero, ¿sabe este profesor alemán que, precisamente en tiempo de vida de Lutero, fue la proximidad de los teólogos de la Escuela de Salamanca con Vitoria a la cabeza quien puso encima de la mesa y a la vista de todos esto que Pesch denomina rudimentario que había dejado para el futuro el Doctor Angélico en la *Secunda Secundae*.

¿Desconoce acaso este alemán que todo aquel esfuerzo de los salmantinos del siglo XVI realizado en su exposición de temas eclesiológicos y de la Iglesia misma como totalidad de los fieles brotaba espontáneo de la enseñanza de Santo Tomás de Aquino? ¿Se ha parado o no a pensar que el hecho de que

los juristas del otoño de la Edad Media hablaran sobre temas de eclesiología, no llevaba a tener que concluir que los mismos fueran necesariamente de orden jurídico, sino también de orden teológico, incluso materia neta y clara de fe?

El presente estudio termina en la exposición de Domingo de Cuevas en el curso de 1551-1552. El último de los temas hasta ahora expuestos es el de la Iglesia de Cristo. Aparece planteado ciertamente; pero apenas desarrollado. De todas formas, desde lo expuesto se percibe ya cuál puede ser el camino a seguir. Me permito recalcar que este tema sobre la Iglesia arranca de una realidad concreta diciendo que la Iglesia está formada por todos los fieles, lo que les lleva a los salmantinos a comenzar a discurrir aceptando en todo momento como algo firmísimo que hay invisibilidad en la Iglesia y que, aparentemente, es ella tanta que resultará prácticamente imposible llegar a saber cuál es la Iglesia y dónde está. Así las cosas, tendrán ocasión estos teólogos españoles del siglo XVI de realizar antes de llegar al siglo XIX una verdadera y ajustada exposición sobre la visibilidad existente en la Iglesia. Vistas así las cosas, ya se puede presumir desde lo ya expuesto que, en el tema de la Iglesia, para nada se usan argumentos de tipo jurídico o canónico, sino de tipo teológico.

¿Por qué apareció por fin el moderno tratado sobre la Iglesia con ocasión de los comentarios de los salmantinos en el siglo XVI y concretamente en el tratado sobre la fe y no apareció por ejemplo en el tratado sobre la encarnación? Esto tiene una respuesta muy sencilla y, al mismo tiempo, coherente del todo. Toda teología es hija de su tiempo concreto. Era la fe única la que se veía en peligro en el siglo XVI. El tener que venir a salvar la fe exponiéndola como debía ser expuesta con todas las consecuencias fue de veras lo que condujo a buscar sus fundamentos últimos y, poco a poco, se tuvo cada día más la certidumbre de que la defensa de la fe y su exacta comprensión pasaba por profundizar en la verdad de la Iglesia; mejor dicho en el artículo viejo de fe de la Iglesia. ¿Pudo surgir el primer tratado de fe sobre esos restos de eclesiología señalados por Pesch como existentes en el tratado sobre la Iglesia? Yo no niego esta posibilidad. Me limito simplemente a contar lo que pasó. De todas formas, he de sugerir que verdad es que, dentro del esfuerzo realizado por los católicos en el campo de la teología de la Iglesia en el pasado siglo XX, se han tenido muy en cuenta esos rastros de eclesiología que aparecen ciertamente en el tratado de la Suma Teológica relativos a la encarnación.

Tengo finalmente la convicción de que, en los años inmediatamente precedentes a 1586, año en el que apareció impreso el primer volumen de las

*Controversias* de Belarmino, se recibía editado un tratado moderno católico sobre la Iglesia en el que se venía realizando su gestación poco a poco desde 1526 y tomando como punto de arranque precisamente la Suma Teológica de Santo Tomás. Ése y no el de San Roberto fue a mi entender el primer tratado moderno católico sobre la Iglesia. El mismo no se gestó entonces a partir de partes distintas dispensas de la obra del Angélico, sino sobre una determinada materia muy breve existente en el tratado sobre la fe, sobre el famoso artículo décimo (II-II, q. 1).

Y me permito decir ahora también que ese primer tratado presenta por cierto equilibradamente el aspecto exterior de la Iglesia y el interior, su visibilidad y su interioridad. El mismo no tiene aspecto jurídico. Su aspecto es teológico. No justifica su aparición como resultado de una oposición de lo que propiamente ya sostenían los protestantes del siglo XVI. Buscaron quienes hicieron posible tan ingente trabajo poder ofrecer al mundo entero una obra equilibrada. A todos ellos les interesaba la verdad. Por eso, enseñaron que el primado del Papa, la infalibilidad tanto de los concilios generales como la del Sumo Pontífice eran realidades de fe, dogmas.

La verdad es que la profundización en estas verdades concretas de fe fue la que llevó a los teólogos de Salamanca a tener que fijar los ojos también en la realidad en un artículo viejo de fe, en el de la Iglesia, comenzando entonces a ofrecer algo grandioso de verdad. El centrar los ojos en la realidad de la Iglesia como comunidad de los fieles fue lo que los llevó a la confección de lo que fue el primer tratado moderno católico sobre la Iglesia de Cristo.

*Archivo Teológico Granadino 78 (2015) 197-221*

*Universidad de Salamanca. Manuscrito 272*

# In Proverbia Salomonis (Sequitur)

Luis del Alcázar, S.J.

## Caput 20

**[f.63]**

1. *Luxuriosa res est vinum et tumultuosa ebrietas; quicumque his delectatur non erit sapiens*. Valde suspicor per vinum et ebrietatem parabolice significari amorem saeculi. **[f.63v]** sicut alibi in Sacra Scriptura.

2. *Sicut rugitus leonis ita et terror regis: qui provocat eum peccat in animam suam*. Procul dubio loquitur de rege saeculi.

3. *Honor est homini qui separat se a contentionibus, omnes autem stulti miscuntur contumeliis*. Quasi diceret: honrada cosa es no traer pleitos, y traerlos cosa afrentosa y en esta cuenta entran todos los necios. Crediderim contentionem hic significari las pretensiones del mundo, alioquin enim non omnes stulti litibus forensibus implicantur et ea vox litis significat.

4. *Sicut aqua profunda sic consilium in corde viri, sed homo sapiens extrahet illud*. Jansenius explicat virum prudenten et intelligentia multa praeditum saepe intelligere latere in alieno corde consilium et veluti ex profundo eruere et exhaurire. Verum in hac explicatione non video aliquid dignum parabolae nomine nec documentum divioris sapientiae.

Dico ergo aquae profundae nomine abundantiam notare plus quam profunditatem, ut vidimus cap.18, et quod dicitur de exhauriendis consiliis intelligi debere non de alienis sed unumquenque sapientem sua conari exhaurire consilia quasi diceret multas et varias esse cogitationes et veras quae singulis accurrunt pero que el sabio los debe apurar et non in multis sollicitum esse nec turbari cum unum sit necessarium.

5. *Multi homines misericordes vocantur, virum autem fidelem quis inveniet*. Palam significat valde paucos esse vere fideles, id est qui fidem et pietatem colant, quamvis enim multi laudentur eo quod singuli laudibus prosequamtur eos a quibus beneficium et misericordiam acceperunt paucissimi autem sunt qui veram sanctitatis laudem mereant.

6. *Justus qui ambulat in simplicitate sua beatos post se filios derelinquet*. Sensus est que el justo por pobre que sea deja ricos a sus hijos por dejarles a Dios por amparo y en quedarles Dios obligado les queda más que muchos cuentos de renta.

7. *Aurem audientem et oculum videntem Dominus fecit utrumque*. Sed peculiariter dicitur Dominus fecisse in quo singulariter elucent eius attributa sicut dicitur *haec est dies quem fecit Dominus*. Primo ergo dicitur Deus fecisse aurem audientem quia non omnes habent aurem audiendi et singularis beneficii dici debet quod quis non acceperit in vanum aures et oculos. Deinde non solum in moralibus sed etiam in naturalibus considerata ipsa aurium et oculorum natura nihil est in rebus corporis admirbilius et in... omnino elucet divinitatis vestigium ut merito dicatur aures et oculos prae se ferre **[f.64]** artificis nomen. Pro quo nota omnia animastica adeo excedere inter corporea ut unica inter Et cum in sensibus animae vitae singulariter illuceant isti duo sensus adeo caeteris praestant ut infinita quadam apppareat differentia. Primo enim uterque ad obiectum longissime distans pertingit et auris quidem potentia et veluti districtus patet plus quam aut milliaria. Oculorum vero etiam usque ad firmamentum. Secundo, est in istis sensibus admirabilis quaedam perspicatia in suorum obiectorum distinctione nam odores, gustus et tactus intra eandem speciem vix possunt ulla ratione dignosci, voces vero et facies adeo dignoscuntur ab auribus et oculis ut in infinita multitudine numquam inveniantur duae voces omnino concordes neque duae facies similes. Tertio, uterque est sensus discendus quia non solum uterque recipit suum obiectum sed auris per voces et oculos per caracteres in universum recipiunt omnes veritates quid enim est quod non possit legi et audiri in quo etiam admirabilis horum duorum sensuum societas per quam possunt alter alterius loco substitui et ab altero adiuvari. Reliqui sensus a nonnullis obiectis offenduntur non solum propter excessum sed etiam propter repugnantiam quam habent cum illo obiecto, in specie ut gustus cum amaris, tactus cum asperis, nares cum

odoribus. Aurium vero et oculorum ea est ingenuitas ut nullum obiectum odio prosequantur et nihilominus adeo... * non absque concordia inter sua obiecta ut illorum discordia et mala proportio offendantur nam in deformis non offendit oculos singulare aliquod obiectum sed mala proportio et simile est in musica. Itaque isti duo sensus non offenduntur nisi vel obiecti excessu vel discordia inter ipsa obiecta sicut Deus omnes suas amat creaturas superbiam ferre non potest nec discordiam fratrum.

8. *Noli diligere somnium* etc. Sensus qui apud Jansenium est mysticus meo judicio est literalis propter rationem quam ipse Jansenius redit in sequenti sententia aiet ut Malum est, malum est, dicit omnis emptor, quam literaliter applicat ementis sapientiam; vide ad Hebraeos 12 [11] *Omnis disciplina in principio videtur non esse gaudii sed moeroris*.

9. *Tolle vestimentum eius qui fideijussor stetit alieni et pro extraneis aufert pignus ab eo*. Hoc quoque ad literam sublimiorem habet intelligentiam quam putat Jansenius, nec enim fidei jussoris nomen simpliciter accipiendum est ut sonat, ut diximus cap. 6 in principio et cap. 11,7 sed pro peccatore et pro eo peculiariter qui alterius peccato obligatur absque propria utilitate que le cabe parte del pecado. Praeterea nimis angustum est ita accipere hanc sententiam ut prudentiam quandam humanam doceat creditores et moneat ut vestimentum fideijussoris non vereantur tollere si suis rebus expediat. Miror certe aliquem potuisse animum formare hoc esse Salomonis et Spiritus Sancti consilium et parabolam ad sciendam Sapientiam quid ergo dico 1º imperativa saepe non esse jubentis aut consulentis sed praenuntiantis aut prophetantis **[f.64v]** patet hoc in Psalmis et Prophetis et in nostra etiam loquutione vidi ego aliquando patrum aegre ferentes suorum nepotum infortunium et divinantem eos propter patris fideijusionis amplissimum patrimonium amisuros, dixisse: alto, a cavar, quasi diceret video vos deinceps mihi sedere comparandum. Sic ergo tolle vestimentum eius quitenle... id est ha de venir a pagar a que le quiten el saco et dabit tandem poenitentias... quas putabat.

Dico 2º, si quis omnino velit ut Salomon praebeat consilium creditori parabolice hoc esse accipiendum, nempe si fideijussores dicuntur hi quorum consiliis aut precibus peccatis involvimur, hi enim sunt qui nobis ut data fide securitatem, horum ergo vestimentum tollere, in carcerem eos detrudere id est quebrar con ellos et per eos calcatis transire si opus sit ut nostrum consilium bene prebamus. Dico 3º optime posse accommodare haec verba ad Christi Passionem quasi prophetando dicat Salomon ad Deum Patrem tolle vestimentum eius qui fideijussor est alieni.

10. *Ei qui revelat mysteria et ambulat fraudulenter*. Videtur significare ita fugiendum esse ab his qui dilatant labia, que hablan mucho vel adulantur, ac si nossem eos revelare mysteria et fraudulenter mecum agere.

11. *Qui maledicit patri* etc. Non solum intelligas maledicere al que echa maldiciones sed eum qui superbe et arroganter cum patre loquitur.

12. *Ruina est homini devorare sanctos et post vota retractare*. Ex notationibus Fray Luis patet hanc esse genuinam lectionem et sensus videtur congruere cum nostro proverbio que es mal caso... y dar los pies por amor de Dios.

13. *Lucerna Domini spiraculum hominis quae investigat omnia secreta ventris*. Vide an parabolice dicatur que el huelgo es como una antorcha que manifiesta lo que piensa allá dentro sicut enim per... agnoscitur vita, salus et infirmitas sic per verba noscuntur cogitationes et interiores affectiones. Caetera vide in Jansenio.

## Caput 21

**[f.65]**

1. *Sicut divisiones aquarum ita cor regis in munera Domini* etc. Ex originali patet divisiones poni pro rivis verum nescio cur Jansenius recusat ita construere ut sensus sit cor regis esse in manu Domini sicut rivi sunt in manu Domini. Certe hanc costructionem postulat contextus et habet aptissimam intelligentiam, nempe regis consilia ita per Dei voluntatem temperari nunc ad populi pacem atque salutem, nunc vero ad eius ultionem sicut rivi per eandem Dei voluntatem gubernantur corriendo por donde Él quiere y a las veces enojándose saliendo de madre y haciendo mucho daño y otras veces regando y regalando la tierra.

2. *Omnis via viri recta sibi videtur, appendit autem corda Dominus*. Prima facie videtur significare neminem esse qui sibi non iudicatur iustus, verum vide quae diximus c.16,2 ex quibus patet multo alium esse sensum, nimirum omnia bona quae agimus a nobis conspici, non tamen propterea nobis de nostra iustificatione constare. Sic ergo debet construi omnis via recta sibi videtur, id est ab eo conspicitur justa, id quod habetur c.16 *omnes viae hominis patent in oculis eius, spirituum ponderator est Dominus*.

3. *Exaltatio oculorum et dilatio cordis, lucernae impiorum peccatorum*. Lucerna es lo que guía y había de ser luz y si es pecado es tinieblas. Ait ergo impiorum lucernam esse tenebris obscuriorem, la vía que siguen y en que ponen su alegría y esperanza es exaltatio oculorum et dilatio cordis, id est superbia et avaritia. Video aliter exponere Jansenium sed quod dilatio cordis significet avaritiam videor mihi satis colligere ex Ps 100 ubi nostra litera habet superbo oculo et insatiabili corde ubi in originali coniunguntur sicut in praesenti exaltatio oculorum latus corde. Latitudo ergo cordis quando ac-

cipitur in bonam partem significat magnam capacitatem et quando accipitur in malam partem es querer abarcar mucho juxta id confidentiam habet quae possit influere Jordanem in os eius. Sicut excelsus oculus in bonum significare potest altos pensamientos ita et in malum altivos, alioqui videri poterat latitudo cordis opera.

4. *Cogitationes robusti semper in abundantia, omnis autem piger semper in egestate est*. Robustum appellat Sacra Sciptura quem nos appellamus valeroso, magnánimo.

5. *Qui congregat thesauros lingua mendatii vanus et excors est, et impingetur ad laqueos mortis*, quasi diceret el que quiere enriquecer con trampas y fraudes ese pagará en la horca por rapiña.

6. *Perversa via viri aliena est, qui autem mundus est rectum opus eius*. Quasi diceret el malo va por un camino errado y el bueno por un camino derecho.

7. *Melius est sedere in angulo domati quam cum muliere litigiosa*. Nota donatum esse id quod nos apellamus terrado. Melius ergo est sedere in angulo domati quam más querer subir aun.

8. *Anima impii desiderat malum, non miserebitur proximo suo*. Procul dubio sensus est impios desiderare quae in proximorum perniciem cedent atque adeo non misereri in calamitate illius, quod ergo ait desiderat malum intellige proximi.

9. *Mulctato pestilente sapientior erit parvulus et si sectetur sapientem sumit scientiam*. Sensus est que para los que no alcanzan mucho por sí es vieja cosa ver el castigo de los malos y tratar con buenos.

10. *Excogitat justus de domo impii ut detrahat impios in malum*. Suppono genuinam lectionem esse hanc. Deinde vero constructio debet esse huiusmodi: justum attendere in domo impii quomodo illa deturbet et in perniciem deducat impios. Nota ergo in quo sensu ponatur particula *ut* et verbum detraho ponitur sicut supra versus *rapinae impiorum detrahent eos*. **[f.65v]**

11. *Munus absconditum extinguit iras et donum in sinu indignationem maximam*. Literalis sensus est meo judicio ille quem Jansenius putat esse misticum.

12. *Pro justo dabitur impius et pro rectis iniquus*. Notat Jansenius hebraea ad verbum habere redemptio justo impius et pro rectis praevaricator, et explicat quod cum ex aequitate divinae justitiae magnum aliquod malum imminet super provintiam aliquam quod etiam justis debeatur tunc justus supplicio malorum redimetur et expiabitur quodammodo, erunt enim impii veluti praetium et redemptio quibus pariter cessabit ira Dei. Haec ille, mihi tamen multo aptius videtur ut quando justus dicitur redimi et peccator pro illo tradi intelligamus justum antea fuisse veluti captivum et in vinculis detemptum, peccatorem vero non fuisse in eadem captivitate porque si darás

a Juan en rescate de Pedro, luego Pedro era el que estaba cautivo, quod si in eisdem vinculis detineretur Joannes non diceretur apte pro illo tradi, ergo cum in supplicio quod inminet verbum multo magis obligati sunt peccatores quam justi non satis apte dicitur dari recti pro iniquis. Adde quod in... rectis malis non est adeo in universum verum impios pro justis puniri sed potius plerumque contingit quod vulgari dicitur que pagan justos por pecadores. Quare magis decet Salomonis sapientiam ut commutata sorte quae plerumque manet justos et peccators post hanc vitam pronunciet et justum tandem redimendum et pro eo tradendum peccatorem ut cap. 11[8] dixit, *justus de angustia liberatus est et tradetur impius pro eo*. Vide quae diximus ibi. Atque adeo plerumque in hac vita justos detineri captivos in domo calamitatis sive miseriae cum interim peccatores videantur liberi. Ait ergo Salomon futurum tandem ut Deus redimat justos dato pro eo peccatore perpetuo calamitatis mancipium. Facit illud Lc 21 *apropinquat redemptio vestra*.

13. *Thesaurus desiderabilis et oleum in habitaculo justi et homo imprudens dissipabit illud*. De constructione et versione optime Jansenius, de sensu vero literali humilius quam par esset; magis probo ut in domo cuiusvis justi dicantur esse magnae divitiae et abundantiae pinguedo quae peccatores non solum non assequuntur sed etiam persequuntur.

14. *Qui sequitur justitiam et misericordiam inveniet vitam et gloriam*. Plerumque legunt in secunda parte inveniet vitam, justiiam et gloiam, atque ita etiam habet nunc hebraea versio. Sixtus pontifex in sua correctione non legit inveniet vitam et gloriam qua ratione sententia est multo elegantior et aptior ut facile per se quisquam animadvertet, justus enim optime correspondet vita et misericordiae gloria atque ita non est nostra correspondeat justitia.

**[f.66]**

15. *Superbus et arrogans vocatur indoctus*. En siendo uno soberbio es arrogante, su nombre es necio.

16. *Desideria occidunt pigrum*. Bene Jansenius sed ex sequenti sententia bene forsam colligitur sermonem esse de desideriis rerum alienarum quasi diceret que muere de envidia.

17. *Testis mendax peribit, vir obediens loquetur victoriam*. Difficile est in hac sententia invenire aptam partium dispositionem. Suspicor Salomonem dum opponit testem mendacem viro obedienti significare voluisse obedientem esse testem veracem et in obedienti testem mendacem quod nemo non amplectatur libenter. Si in veri testis applicatione inveniat aliquid quod aperte tribuatur obedienti. –Nota ergo cur hi qui pro Christo mortem libenter subiere dicantur martires id est testes Christi et cum ipse Christus appelletur *testis fidelis*. Si ergo qui moritur pro veritate est testis veritatis ergo similiter qui abnegat semetipsum ut veritati obediat. Denique super lex est testimo-

nium alterum linguae et alterum vitae et Sacra Scriptura videtur de testimonio vitae plerumque loqui, qua ratione obediens pro veritate significatur et inobediens pro falsitate. Caetera bene Jansenius.

**[f.67]**

## Caput 22

1. *Melius est nomen bonum quam divitiae multae, super argentum et aurum gratia bona*. Nomen bonum et gratia significat quod hispane dicitur ser bien quisto, et veritas huius sententiae maxime apparet in malis quae plerumque contingunt his qui multorum affectiones parvipendunt, his enim quo magis divites sunt eo magis timendum est ab adversariis.

2. *Dives et pauper obviaverunt sibi, utriusque operator est Dominus*. Suspicor hanc sententiam superiori conjunctam eodem spectare et rationem reddere cur divitiae sint adeo magni faciendae nec continendae ocultarum quamvis pauperum offensio, ait ergo pauperem et divitem saepe sibi obviare et Deum utriusque esse creatorem, quasi diceret arrieros son y muchas veces se encuentran y no tiene el rico más de su parte a Dios que el pobre, qua loquendi ratione significari solet multa occurere in quibus alter altero indiget vel alter alteri nocere y que no tiene el rico siempre las piedras y la cuesta.

3. *Callidus vidit malum et abscondit se, innoscens pertransit et afflictus est damno*. Adhuc nisi fallor persistit in eadem sententia quasi diceret que el discreto ve el mal que hay en tener muchos ofendidos y huye de este mal y el necio atrévese y págalo.

4. *Finis modestiae timor Domini divitiae et gloria et vita*. Modestia sive humilitate maxime cavere aliorum offensio sed qui se humiliat videtur se abiicere, ideo ait Salomon filiis modestiae timor Domini, el humillarse ha de ser por temor de Dios y entonces no sólo hay... sino divitias gloriam et vitam. Contra hunc sensum obiicies fortasse ex hebraeo ad verba reddit propter humilitatem timor Domini ergo non significat humilitatem non debere esse propter timorem Domini sed e converso. Respondeo hebraice varie reddi posse ut notat hic Jansenius eam ergo versionem quam sequutus est noster interpres dico ergo esse multo aptiorem ut patet ex explicatione.

5. *Arma et gladii in via perversi sive superbi, custos animae suae longe discedet ab eis*. Suspicor etiam hoc dictum contra eos qui in multorum offensionem propter superbiam incurrunt, quasi diceret que raras veces falta quien se vengue de ellos y que de estos peligros se libra el cuerdo que desea ser bien visto.

6. *Dives pauperibus imperat et qui accipit mutuum servus est foenerantis*. Apud prudentes non sunt dives nec sunt ne magni reditus auri sed qui ita se gerit ut servus non supersit unde aliorum necessitatibus succurrat qua ratione pauperes sunt qui semper alienis opibus egent quod miserum paupertatis et servitutis genus merito detestatur Salomon verum extendenda est parabola **[f.67v]** ut non solum in re familiari locum habeat sed etiam in honoribus et in spiritualibus.

7. *Victoriam et honorem acquirit qui dat munera, animam autem aufert accipientum*. Jansenius interpretatur de muneribus quibus judicium corripitur, forte tamen non minus apte explicatur de honesta liberatione quae largienti maxime honorat et accipientem efficit illius servum.

8. *Qui diligit cordis munditiam propter gratiam labiorum habebit amicum regem*. Valde suspicor hanc sententiam esse explicandam juxta ea quae diximus cap.3,26.

9. *Oculi Domini cutodiunt scientiam et supplantantur verba iniqui*. Quasi diceret los ojos de Dios miran por la verdadera discreción y la favorecen, y a la falsa discreción de las palabras fingidas de los que quieren engañar desfavorece y los deja que se caigan.

10. *Ut sit in Domino fiducia tua unde et ostendi eam tibi hodie*. 1ª pars manifeste continet finem qui debemus intendere ex Sacrae Scripturae meditatione et crebro verborum Dei repetitione nempe consolari et confidere in Domino, arrimarnos a Él y consolarnos con el favor qu nos promete y con el favor que nos da y alentarnos con este socorro a servirle. In 2ª vero parte illa particula *unde* dupliciter accipi potest, 1, ut significet Salomon ab eodem Domino se accepisse hanc doctrinam quam tradit quasi diceret de quien yo la recibí. 2, forsam in praesentia nostra non tam originem quam finem quasi diceret para esto la enseñó Hic enim videtur esse hebraicae lectionis sensus.

11. *Ecce descripsi eam tibi tripliciter*. Inter sensus quos affert Jansenius mihi maxime probo ut tripliciter dicat propter 3 libros a se scriptos nempe Ecclesiasticum, Canticum, Proverbia, nam quod tripliciter idem sit quod multipliciter non debet facile minorem numerum extendi ut diximus cap.9,7.

12. *Illis qui miserunt te*. Bene Jansenius sed forsam illud *te* idem est quod ad te quasi diceret a los que te enviaron a preguntar. Caetera optime Jansenius.

## Caput 23

1. *Quando sederis ut comedas cum principe diligenter attende quae apposita sunt et statue cultrum in gutture tuo*. Comieres ex positiones referun-

tur ad praecipiendam in principe modestiam in verbis vel ad temperantiam in cibo et potu. Verum ego nescio aptare contextum tum quia diligenter attendere et statuere cultrum **[f.68]** in guture videtur prorsus aliam habere vim, tum etiam quia conclusio Salomonis in hac parabola est ne desideres de cibis eius, in quo est panis mendatii quod alio spectat. Quod si quis respondeat non id praecipi ut non desideret quis de cibis sed ut non desideret de cibis eius in quo est panis mendatii, debuisset advertere illud in quo non esse restrictionem principis. Quia nec in principe est panis nec hebraea patiuntur hanc constructionem. Quod ergo dicitur ne desideres de cibis eius in quo est panis mendatii anda no desees de sus manjares que es pan engañoso vel que hay en ese banquete pan engañoso vel que hay mucho engaño. Hebraice verbum sonat ne concupiscas delicias eius et hic panis mendatiorum vel cibus fallax et utcunque sit haec vero parabola non videtur permittere ut illa referatur ad temperantiam vel modestiam nec ut ad Sacrae Eucharistiae mensam accommodetur.

2. Perpende igitur an fortasse parabola haec omnino pertineat ad suadendum ut cum honestiorem se conveniunt juxta illa quae late prosequitur Eccli 13, hic enim sensus optime congruit cum supra dicta conclusione et parabolice mensa atque convivium postea familiaritatem et amicitiam cum principe... et erit constructio eiusmodi: quando sederis ut comedas cum principe si te convidare con su amistad diligenter attende, abre los ojos, mira que te quiere engañar, statue cultrum gutturi tuo, haz cuenta que te pone el cuchillo a la garganta quare... non esse desiderandos huiusmodi cibos fallaces etc. Sensus valde congruit cum verbis Eccli et omnino mihi in praesenti probatur si posset connectere illa verba si tamen habes in potestate animam tuam nec enim videtur cohaerere haz cuenta que te ponen el cuchillo a la garganta si eres señor de ti. Nisi fortasse aliter construatur statue cultrum in gutture tuo tenlo por cosa de gran peligro si eres hombre para echarlo de ver vel statue cultrum in gutture tuo. Ne ergo desideres de cibis si tamen habes in potestate animam tuam.

3. Perpende etiam an parabolicus sermo fortase percipiat ut in principum mensa fallace cultrum qui solet esse in manibus in faucibus collocetur id est si ut in manibus cultur separat carnem ab osibus et putamen a fructibus sic in eo ipso quod fauces probant et palato sapit interior consideratus cultibus distingui saporem externum ab interiori amaritudine atque periculo y eche de ver que no es todo pulpa sino que lleva grano sobre jugo.

4. *Ne erigas oculos tuos ad opes quas non potes habere quia facient sibi pennas quasi aquilae et volabunt in coelum*. **[f.68v]** Jansenius putat significari a Salomon divitias nom contingere sectantibus et contingere non sectantibus. Dico tamen non eo modo plerumque contingere et nihilominus

sapienter Salomonem ex incertitudine divitiarum ab earum studio exhortari. Sic ergo debet ordinari textus: ne erigas oculos tuos, id est ne anxie concupiscas divitias quia facient sibi pennas, id est quia forsam fugient a te, porque acontecerá, id est puede ser que acontezca que por mucho que tú vueles tras ellas mucho más ellas huyendo de ti hará engañar hic manifeste lector hebraico. Noster interpres optime expresit intentionem Salomonis ne erigas oculos tuos ad opes quas non potes habere, hay riquezas que está en tu mano alcanzar de ellas tanto cuanto trabajares y de estas trabaja norabuena y hay otras que no se alcanza más mientras más solicitud se pone, y en estas no se debe poner tanta diligencia.

5. *Ne comedas cum homine invido* etc. Bene Jansenius de mensa avari sed illa verba in similitudinem arioli conjectoris aestimat quod ignorat sic videntur accipienda quiere que le suceda como él lo imaginó v.gr. Que no se gaste más que tanto y que se le siga tal provecho et alia minutiora. Y estas brújulas y cuentas sucias y menudas agrian toda la fiesta del banquete y produce que no sucede como él lo tenía trazado.

6. Caetera bene Jansenius nisi quod corticem solum literae explicat et animavertere indignum esse nomine parabolae ut ab ebrietate simpliciter dehortetur Salomon. Quare proculdubio sensus literalis est ille quem Jansenius ait esse spiritualem. Et sic intelligit D. Gregorius quem adducit. Vide etiam quae diximus cap.1, no 22.

## Caput 24

1. *Septies cadet justus et resurget*. Augustinus 11 de Civitate, cap.31 ait Salomonem non de iniquitatibus sed de tribulationibus intelligi voluisse, sequitur enim lectionem 70 cuius contextus non permittit aliter intelligere, sic enim habet noli applicare impium ad pasquam justorum nec seducaris saturitate ventris, septies enim cadet iustus etc in quo proculdubio monemur ut non seducamur felicitati quae interdum videntur frui peccatores nec comparemus eam cum pasqua vel domibus justorum quia licet aliquando videantur in varias calamitates incidisse justos verum resurget él levantará cabeza **[f.69]** ab hoc sensu videtur valde abhorrere nostra lectio, ait enim ne insidieris et quaeras pietatem in domo justi nec... requiem eius, septies enim cadet et resurget. Quae verba Jansenius non videt quomodo interpraetari nisi de culpis in quas justus saepe labitur.

Dico tamen maiorem debere apud nos esse auctoritatem 70 quam ut ab eius sensu facile recedamus et ab eo praesertim sensu qui Patrum expositione confirmatur. Quare dico nostram litteram sic videri intelligendam: ne

insidieris nec quaeras impietatem in domo justi quasi diceret cuando vieres en su casa trabajos no andes a buscar si hizo algún grave pecado por el cual le castiga el Cielo, que bien acontece haber adversidades en casa de un justo y al cabo de todas ellas sale bien. Haec de sensu. De illa vero dictione *septies* quamvis plerumque notent poni numerum finito pro infinito supra tamen cap.9,6 adnotavimus numquam parvum numerum poni pro infinita multitudine nec in praesenti opus est maximam multitudinem denotari ut patet ex supra dicta explicatione. Adde quod multi libri legunt septies in die et plus quam septem calamitates in eundem diem incidere nimium est.

2. *Ne contendas cum pessimis*. De contentione imitationis sermo est proculdubio idem est enim vebum ne contendas ut ne aemuleris.

3. *Time Dominum fili mi et regem*. Optime Jansenius sed forte est oculta comparatio quasi diceret time Deum sicut regem.

4. *Praepara foris opus tuum*. Sub praepara inicio opus tuum et dispone illud in agro tuo suspicor eum qui aedificare domm admoneri ut prius praeparet necessaria que junte primero el material y lo disponga quo multa plura in universum docemur ut si quid magnum molimur necessaria prius provideamus.

5. *Ne sis testis contra proximum tuum nec lactes quemquam labiis tuis*. Quasi diceret a la par has de huir de levantar al prójimo falso testimonio y de adularle.

**Caput 25**

1. *Gloria Dei est celare verbum et gloria* quasi diceret primor de Dios es encubrir lo que sabe y primor del rey es inquirir lo que no sabe. Vide Jansenium.

2. *Coelum sursum et terra deorsum et cor regis inscrutabile*. Significat valde expedire ut consilia regis prorsus ignorentur ne illorum exequutio impediatur. **[f.69v]**

3. *Aufer rubiginem de argento* etc. Egregia sententia qua rex consulitur ut sceleratos ministros e medio tollat et sermo praesertim est de his qui assistunt regi. Nota his tribus primis sententiis huius capitis per ordinem praecipi 1º ut rex sit semper sollicitus nec adeo ministris suis fidat ut investigandi curam ipse deponat. 2º, ut ab ipsis etiam ministris rex abscondat consilia ne possint ea per scolus impedire. 3º ut magni referre putet schoria ministroum...

4. *Sicut frigus nivis in die messis ita legatus fidelis ei qui misit illum*. Sensus qui apud Jansenium est spiritualis videtur esse literalis, alioquin enim frigidum est ut de caeteris legationibus simpliciter loquatur Salomon.

5. *Dens putridus et pes lassus qui sperat super infideli in die angustiae*... aliquando duos nominat dicens conjungi minus formaliter. In presenti ergo non comparatur dens putridus speranti super infideli sed fiducia eius comparatur denti putrido et in hoc etiam capite dum dicitur mala aurea et utrumque patet qui loquitur in tempore suo non ipse loquens sed eius verba comparantur malo aureo et utrumque patet in hebraeo. Porro sperare super infideli quales sunt omnes manus et transitores que si hombre se fía de ellas no sólo se halla burlado sino con dolor de muelas o de gota.

6. *Et amittit pallium in die frigoris*. Haec veba in nostra lectione annectuntur superiori sententiae atque ita significatur eum qui sperat super infideli in die angustiae non solum nititur denti putrido sed etiam amittet pallium in die frigoris que teniendo frío ni puede comer ni hacer ejercicio ni tiene con qué abrigarse y cáusale dolor lo que podría abrigar sin dolor. Hoc tamen hodie sequenti sententiae conjungunt

*Acetum super nitrum et cantans in canticis super corde malo*. Hanc lectionem sequitur relicta (ut apparet) Vulgata, verum hoc loco multo verosimilius est corrigendam esse lectionem hebraicam quam e contra, quia Vulgata habet convenientissimum sensum ut patet ex dictis, hebraica vero non potuit a Jansenio aptari, si vero seorsum accipiantur illa verba acetum in nitro qui cantat carmina corde pessimo nexus est facilis sive sequamur expositionem Jansenii sive dicamus magnam esse... ad sejungendam cordis tristitiam quod fortasse est magis verosimile.

7. *Ventus aquilo dissipat pluvias et facies tristis linguam detrahentem* **[f.70]** Jansenius omnino putat nostrum interpretem intellexisse per tristitiam vultus audientis prohiberi detractionem sicut ventus aquilo fugat pluvias et sententiam quidem in eo sensu sequuntur non solum Beda-Venerabilis Beda, *Super parabolas Salomonis allegorica expositio, c.25*. ML 91,1014. cum latinis sed etiam nonnulli hebraeorum ut PagninusSante Pagnini, Lucensi, *Lexicon hebraicum*. Lugduni 1577.; nihilominus haec explicatio mihi valde suspecta est et desumpta videtur potius ab experientia nostra quam ab experienia eorum qui in Palestina degunt. Non enim habet locum expositio Bedae si in Palestina sicut in Africa regulariter loquendo flante aqillone sequitur pluvia quod vero ita contingat testantur Rabi Salomon et Rabi... quos affert Jansenius et testari etiam videntur hi qui bene noverant, nimirum 70, Simmacus et Aquila, ut patet ex eorum translationibus. 70 legunt ventus Aquilo suscitat nubes parturit imbrem, Simmacus disolvit pluvias, quis ergo credat hos omnes contra experientiam transferre voluisse. Accedit quod Arias Montanus ex hebraeo ad verba redit ventus aquilo parturit imbrem et tandem si cum latinae locutionis expedias dissipare pluvias quod est in nostra lectione potius fortasse est diffundere, spar-

gere, dissolvere, quam prohibere. Notum est quod sit apud latinos dissipare famam, sc rumoru sermonem et quamvis aliquando dissipare humorem sit idem qud donde quiere gastarlo numquam tamen dissipare est prohibere. Sensus ergo nostrae lectionis est, sicut venus aquilo imbrem effundit sic tristitia parturit detractionem, que el enojo brota luego por la boca et idem est proculdubio sensus hebraicae lectionis quam exprimit Arias Montano. Jansenius ait quosdam aliter vertere ita ut non dicatur facies tristis parere linguam detrahentem sed e contra.

8. *Fons turbatus pede, et vena corrupta, justus cadens coram impio*. Non satis video quomodo apte exponatur haec sententia nec de lapsu in calamitatem, quare suspicor cadere coram impio praesenti esse idem quod prosternere se coram impio et facit quod Pagninus in Thesauro sic vertit justus inclinans se coram impio et quidem caer et humillarle moraliter accipi debent ita ut ille dicatur coram altero cadere et eum venerari qui eius vel opes vel honores admiretur. Cadit ergo justus coram impio quando re ipsa obliviscitur eius quod docemur in Ps [58,9] *ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus* qui ergo felicitatem impii **[f.70v]** non contemnit videtur eam suspicere et venerari atque adeo coram illo cadere etiam justus qui eo modo cadit optime comparatur fonti pede turbato in decore enim inficitur pulvere et sordibus quibus super natare debebat interim nondum purificatur nec se praebet speculum nec refrigerium. Caetera bene Jansenius.

## Caput 26

1. *Sicut avis ad alia tranvolans et passer*.

1ª expositio Jansenii est multo aptior quam 2ª. Sed nota comparationem videri dessumi ab eo qui mittit passerum volantem ad aliquem que para que vaya a casa de fulano no basta que yo le eche a volar con esa intención.

2. *Ne respondeas stulto juxta stultitiam suam ne efficiaris ei similis, responde stulto juxta stultitiam suam ne sibi sapiens videatur*. Quasi diceret no le hables en necio de manera que lo seas, pero háblale en necio de manera que te entienda para poderle corregir y entrar con la suya para salir con la tuya.

3. *Claudus pedibus et iniquitatem bibens*. Quasi diceret no tenía defensa el pie para ello y gana tenía de tragar cualquier inconveniente.

4. *Sicut qui mittit lapidem in acerbum mercurii ita qui tribuit insipienti honorem*. Suppono acerbum mercurii esse idem quod acerbum lapidum ut patet ex originali et ex his quae notat Jansenius. Deinde dico sensum esse huiusmodi, quasi diceret que... necio es echar piedras al montón, si v.gr quis

habeat filium stultum et multas accummulet divitias ut eum valde honoret quod amplius praestat quis se lapides in cumulum coacervaret inutile omnino sunt et ideo inutilis est coacervandi labor.

5. *Quomodo si spina nascatur in manu temulenti sic parabola in ore stultorum*. Non videtur Jansenius assequtus huius parabolae sensum in qua omnino sumitur comparatio a quo contingit temulento quando eius forsam manus infigitur spina cum enim prae insania doloris sensu careat nihil curat spinam educere et aliquam sibi facere medicinam atque ita relicto manus tumore inflamatur non ergo facit spina in manu temulenti id quod factura videbatur nimirum pungere et stimulare sed facit id quod in non temulenti non efficeret nempe tumorem praeter quam in nostra litera dicitur spinam nescio **[f.71]** et in hebraeo ascendere et in greco geminare porque la hinchazón es como nacido y con ella parece que se levanta y crece la carne hoc proculdubio est comparatio cuius explicatio aptissime cohaeret nam parabola sive sententia moralis quae forsam a stulto profertur videbatur stimulum allatum conscienciae compunctionem atque dolorem si homo esset compos sui, cum tamen sit mente abalienata non pungitur suis sententiis sed inflammatur. Vide illud Pauli *scientia inflat* nempe stultos.

6. *Judicium determinat causam et qui imponit stulto silentium*... quod legerit in hebraeo noster interpres optime Jansenius, sensus autem ut brevi dicam videtur esse huiusmodi: con la sentencia definitiva se acaban los pleitos y para acabar las contiendas había de ser ponerle perpetuo silencio. Iterum hic repetit Jansenius verbum illud quod cap. 27 redditur dissipat significare idem quod fugere et prohibere, dico tamen optime in praesenti explicari per dissolvere nam judicium solvit litem.

7. *Sapientior sibi videtur piger septem viris*. Quasi diceret en medio de su flojedad se estima en más que los siete sabios de Grecia.

8. *Sicut noxius est qui mittit sagitas et lanceas* quasi diceret el que so capa de amigo agravia a su prójimo es como el que de lejos le tira con que matarle y le quiere herir a su salvo.

9. *Quomodo si argento sordido ornare velis vas fictile sic labia tumentium cum pessimo corde sociata*. Quasi diceret un hombre de mala conciencia y de gran apariencia y donaire y viveza en la lengua es un vaso de barro con la cubierta de plata falsa quasi diceret huiusmodi homines parvipendendos esse.

10. *Septem nequitiae sunt in corde ipsius*. Quasi diceret no es nada sencillo tiene siete dobleces.

11. Qui volvit lapidem revertetur ad eum Eccli 27,18 videtur in eodem sensu dici qui in altum mittit lapidem super caput eius cadet; forsam vero volvere in presenti est jacere in altum giratur enim in aere et postquem ascendit revertitur. Caetera bene Jansenius.

**Caput 27**

1. *Ira non habet misericordiam* etc **[f.71v]** bene probat Jansenius huius parabolae sensum esse invidiam esse ira et furore crudeliorem.

2. *Et domum fratris tui ne ingrederis in die afflictionis tuae*. quasi diceret no vayas a valerte de tu hermano antes vete a valerte de tu amigo hic enim tibi melius sucurret.

3. *Qui retinet eam quasi qui ventum*... quasi diceret quererla hacerle callar es querer enfrenar los vientos o querer hacer que no brame el viento bravo et oleum dexterae suae vocavit in correctione Sixti Pontificis legitur evacuavit quam lectionem quam probat Jansenius. Verum si vocare ut ille notat sit velle retinere perinde est sive dicas eum qui vult retinere foeminam esse similem ei qui vult in manibus retinere oleum sive dicas cuidar oleum est operam perdere et si per oleum intelligatur unguentum odoriferum et sensus sit mulierem exosam similem esse v.gr a ungüento de ambar que por más que le escondais nihilominus vocat seu clamat, id est prodit se, si hic inquam esset sensus facilis erat variis lectionibus concordia nam evacuare oleum erit infundere unguentum atque adeo illum odorem late aspergere verum in neutro horum sensuum acquiescitur animus. Primum enim non est adeo difficile mulierem domi clausam retinere cum celares in promptum sit quare non videtur probanda lectio Montani abscondere eam abscondit ventum neque scio quorsum... absconsio venti. Deide oportet edere rationem cur oleo adjungatur dexterae quia si solum voluit Salomon comparationem ex oleo vel unguento quod sit in manibus cur peculiariter appellabit illud oleum dexterae mihi prorsus videtur ista frasis non cohaerere cum sensu grammatico quod enim est al quite de la mano derecha. Dico ergo dexteram in Sacra Scriptura solere ponere in Ps 144 [143] *dextera eorum dextera iniquitatis* et Gn 35,18 unus ex filiis Jacob appellatur filius dexterae. Olei etiam nomen Patet in Sacra Scriptura significat pinguedinem et vires robustiores, fortasse etiam significat prudentiam. Vide ergo an cum dicitur qui retinet eam quasi qui ventum tenet, sensus sit que el que quiere tenerse con ella, con la mujer pendenciera, es como el que quiere forcear con un viento recio **[f. 72]** et oleum dexterae suae vocat seu requirit seu invocabit que habrá menester valerse y llamar en su favor todo el valor fuerza y prudencia que se puede preparar vel evacuabit que perderá o empleará mal el valor de que se precisa por su destreza y prudencia. Nota filium dexterae el que más precisa su padre multo magis mihi probatur si intelligamus Salomonem de cognitione qua prudens se ipsum cognoscit. Vide Jansenium.

5. *Quomodo probatur in conflatorio* secunda expositio Jansenii videtur magis probanda et facit quod aurum falsum in fornace evanescit pues el que parecía virtuoso si se desvanece con las alabanzas no lo era de veras.

6. *Si contuderis stultum in pila quasi* Jansenius credit ptisanas esse hordeum decorticatum et credit haec parabola nihil aliud significari nisi vexationem non dari intellectu stulto peccata... prematur et urgeatur. Verum in hac explicatione non caret scrupulo quod severa castigatio stulti comparetur contusioni hordei decorticati potius quam tritici aut hordei communis. Vide ergo an forsam contundere ptisanas accipiendum sit terminate pro eo quod est contundere hordeum ad faciendas tizanas. Hac enim ratione in eo comparatio quod sicut qui contundit hordeum ad faciendam tizanam quantumvis contundat post foliculum ab hordeo superari sic non aufert stultitiam a stulto qui eum contundere velit nec enim minus tenaciter adhaeret ei stultitia quam foliculus hordeo aut forsan significatur arte potius et dexteritate quam viribus utendum esse ad exuendum stultum stultitia sicut ad foliculum hordeum nihil prodest contusio et tamen si forsam unumquemque granum accipiam et pacienter opere mittendas tandem perficies. Hactenus per tyzanam explicavimus hordeum decorticatm si vero tyzana proprie significat id quod alii volunt, nempe cremonem la leche que se saca del grano contundere tizanam est contundere hordeum ad educendum cremonem para hacer hordiate et forsam significat ex hordeo puede... per contusionem fieri posse edulium gustui suavem stulti vero nulla arte nulla contusione sic parari posse ut devorari quaeat.

**[f.72v]**

7. *Diligenter agnosce vultum pecoris tui* Jansenius putat his... sequentibus Salomonem adhortari ad litteran ad curam pecorum. Verum parabolico sermone magis congruit ut sub hac loquendi figura meliorem aliquam et utiliorem doctrinam litteralem continere credamus. Eam vero in presenti suspicor esse ut unuquisque sua fortuna contentus vivat et non tam magnis opibus quam applicatione et providentia requiem et abundantiam comparari et contineri credat ait ergo diligenter agnosce vultum pecoris tui quasi diceret no tienes otra hacienda sino un poco de ganado aplícate a él y cóbrale amor non enim habebis jugiter potestatem sive opes déjate de otros mandos y riquezas que no las podrás alcnzar y cree que las coronas y ceptros están vinculados y es por demás el procurarlas para ti que todo está cerrado. Aperta sunt prata et apparuerunt herbae etc acapara tu oficio tienes comodidad y anchura y si te sabes bien repartir para todo lo que has menester alcanzar, v.gr agni ad vestimentum tuum et heri ad praetium agni et lac caprarum in necessaria domus tuae con el dinero de los corderos podrá vestir toda tu casa y con el precio de los cabritos pagar el... y con el precio de la leche de las cabras habrá para el ordinario de toda la casa et denique in quacumque fortuna si apte singula distribuas facile invenies requiem et vitam beatam.

**Caput 28**

1. *Perpende an possit sic explicari*. Ut multitudo principum dicatur esse propter peccata terrae id est multitudinem peccatorum deservire de que haya grandes males porque a río revuelto ganancia de pescadores. Dicitur ergo propter peccata terrae quasi diceret no por bien de la tierra sino por mal de ella, vita vero longior principis valde juvat ut homo possit vacare sapientiae.

4. *Quomodo in aquis resplendet*.

2. *Vir pauper calumnians*. Suspicor imbrem vehementem non significari in praesenti plus quam imbrem abundantem et qui videbatur fructibus valde oportuna hebraea enin sic habet vir pauper opprimens pauper etc. **[f.73]** videtur ergo sermo esse de paupere qui constituitur judex et nihilominus opprimit pauperes, pauperibus enim judex pauper videbatur esse pluvia oportune et abundans quod si probatis non succedat sed contra ille videbat expertam fortunam pauperum misereri. Opprimat illos perinde est ac si post pluviam abundantem et oportunam nihilominus fructus sint exigui aut nulli.

**Caput 29**

*Pauper et creditor obviaverunt sibi*. Vide quae diximus capite 22,2.

**Caput 30**

1. *Verba Congregantis*. Video duas explicationes extremas quarum prima est Agur, Ethiel, Aeducal esse nomina propria et haec esse verba Agur filii Sacar scripta ad Ethiel Aeducal. Altera expositio nullum hic esse nomen proprium sed Salomonem appellari Congregantis et filium Vomentis.

Dico 1º, aliquando in nostra lectione explicari latinae significationis nominis proprii atque adeo si is videretur esse verus sensus non repugnabat quod in nostra lectione ponantur appellativa loco nominum propriorum.

Dico 2º, sive sint nomina propria sive appellativa et fortasse magis facesire quod Ethiel Aeducal sunt in hebraeo dativi vel adversativi cum propositione ad et in nostra lectione videntur esse nominativi hic enim legitur dixit vir ad Aethie Deus, sive ad mecum Deus, et nos legimus *loquutus est vir cum quo est Deus*.

Dico 3º, mihi esse valde verisimile haec nomina Agur, Aethiel, Aeducal, nec esse omnino propria nec omnino appellativa sed media quada ratione ficta ex appellativis ac si essent propria per quandam prosopopeiam, ut si vg ego dicerem dijo bien me quiero o tengome en algo parientes somos. Multa

huiusmodi sunt in eo libro qui inscribitur El deseo. Similiter ergo in praesenti verba Agur filii Jache prophetia quam dixit Aethiel Aeducal parabolicus mihi videtur esse sermo quasi diceret las honduras en que se metió el allegado hijo del ramadán hablando con sus dos amigos mecum Deus et Potero.

Sed explicemus magis ut huius frasis elegantia conspiciatur. Congregantis nomen thesaurizantem mihi repraesentat, Vomentis vero appellatio nisi fallor profusam liberalitatem importat, qui enim vomet videtur nihil retinere **[f.73v]** et viscera ipsa videtur velle ejicere et elargiri, et cum dicitur filius Vomentis to filius justa frasim hebraicam denotat imitationem sive ingenium quare Congregator filius Vomentis erit el que atesora con intención de repartir y derramar.

Et huiusmodi sunt qui thesaurizant sibi sapientiam. Non enim solum sibi laborant ut habetur Ecli 24 in fine. Atesorando pues estas grandes riquezas que se atesoran para repartir viro novo a levantarse en espíritu y hablar con sus dos amigos Mecum Deus et Bene potero, que es hablar consigo y esforzarse diciendo mecum Deus et Bene potero, qua loquendi ratione significatur sapientia ductus congregata aliquid magnum supra suas vires aggredi per Dei confidentiam et merito sane, aggreditur enim Mysterium Trinitatis quod veluti evomere et manifestare cupiebatur quamvis ei valde dissimile videretur. Ex hac explicatione facile conciliat nostram lectionem cum hebraica et ostendit quam sapienter noster interpres judicaverit opus esse latine reddere significationem eorum nominum qui videbantur esse nomina propria et quomodo eadem prorsus manente ut facilius perciperetur non diceret noster interpres loquutus est vir ad mecum Deus sed vir cum quo est Deus.

Nota etiam parum fortasse referre examinare an loquatur Salomon de se ipso vel de alio sub nomine Agur quamvis enim apte intelligamus Salomonem esse Agur filium Congregatorem et figurate per tertiam personam de se ipso loqui non tamen constat an voluerit se ipsum aut alium denotare non dico alia qui proprio nomine appellare Agur, iam enim diximus hoc esse nomen figuratum sed fortasse Davidem aut alium prophetam.

Verum supposito quod de se ipso loquatur Salomon, dubitatur quo modo. Respondet D. Thomas si de Misterio Trinitatis agere vellet aptissime et verissime sic fuisse incepturum *stultissimus sum virorum* etc non patitur me ea quam de Sapientia niti ad ea tractanda quae modo aggredior, ad illa enim si me ipsum considero cum mea omni disciplina stultissimus virorum nemo me magis stultus hago cuenta que no he estudiado nada ni sé palabra de teología solo estribo en la revelación de Dios y en que con ella me puedo arrojar.

**[f.74]**

3. Nota Sixtum in sua translatione legere *et non novi scientiam sanctorum* et sic iam explicavimus sed licet affirmative legeremus *et novi scientiam*

*sanctorum* apte tamen decurrebat nostra explicatio que no hace cuenta que sabe nada para lo que ha de tratar solo sabe lo que la Tradición de los santos conservaba de este misterio.

4. *Quis ascendit in coelum atque descendit*. Mihi non videntur haec verba continere perifrasim sed potius ignorantiam hominum in rebus divinis et praesertim in his que spectant ad Deum ut est in se, ait ergo quis hominum ascendit in coelum et contemplatus Deum atque divina descendit ut ea nobis enarraret sed quod sit nomen eius aut nomen filii eius qui spiritum naribus continet et colligit aquas quasi in vestimento et stabilit omnes terminos terrae. Istae sunt 3 perifrases et Deum nomen eius quibus istae perfrasis competunt et nomen filii eius indicat proculdubio omne misterium Trinitatis respicit. Sed quia nondum erat tempus magis explicitae doctrinae in re tan sublimi eo contentus fuit brevi, oculte et per interrogationem tangere potius quam explicare, ita tamen interrogat an Deus habeat filium sed eo praecepto inquirit quod sit nomen eius et nomen filii eius. Quid vero importet nomen in praesenti vide Jansenium.

5. In triplici perifrasi supra dicta forte etiam oculte adumbratur mysterium Trinitatis indicato illius vestigio in hac triplici machina inferiori quam oculis cernimus, id est tribus elementis terra, aqua, aere (ignis sphaeram nec videmus nec forte scimus an sit). Terra ergo utpote fundamentum cui aqua et aeri mutuatur forte refert primam personam Trinitatis, aqua ergo media secundam, et spiritus tertiam et miraculum quod in unoquoque istorum elementorum admirabilem uniuscuiusque personae substantiam aliquo modo figurat.

6. Omnis sermo dum ignitus addas quod iam verbis illius dum ignitus est purus quasi igne examinatus ut bene probat Jansenius et non sermo Dei sed Deus ipse clipeus sperantibus in eum ut patet ex hebraeo, quod vero attinet ad contextum valde suspicor has sententias esse adjutas post indicatum mysterium Trinitatis ad eius misterium fide confirmandam quasi diceret interrogatio illa *quod est nomen eius et quod est nomen filii eius* prophetiam continet id est Dei revelationem. Attende ergo verba Dei esse purissima ut igne examinata ne dubito de veritate misterii sed potius ei te confidenter commenda si vis ab eadem protegi Trinitate, confidenti enim in illa clypeus est admirabilis nec vero supra dictis verbis aliquid addas, no compongas de tu cabeza, ne aliquid fingas praeter id quod accepisti id est alienum ab his quae Dei veritas docet.

7. Hactenus de misterio Trinitatis, deinceps vero Salomon adjungit alteras tres parabolas quarum prima est *duo rogavi te, ne deneges mihi* etc Vanitas videtur esse el engaño con que viven los que no viven desengañados et verba mendacii el querer engañar a otros, deinde divitiae inducunt in vanitatem, men-

dicitas in verba, utrumque ergo designatur scilicet culpam et culpae occasionem. Quod si objicias hanc orationem non convenire regi Salomoni. Respondeo ex generali doctrina desumi orationem et causam etiam regibus convenire sed divitia et mendicitas juxta uniuscuiusque statum intelligi debet contingit enim reges alioqui opulentissimos non minus mendicare quam pauperes pannesos et omnes adversari debemus nimia... et nimiam adversitatem quatenus inducunt in culpam et singulas amare quatenus juvant ad Dei gloriam.

8. *Ne accuses servum ad dominum suum* etc. Sub singulari exemplo in universum praecipit cavere ab offensione parvulorum et eorum maledictiones ait saepe non esse irritas.

9. *Generatio quae patri suo maledicit* etc. Hos quatuor versus sequentes seorsim accipit Jansenius quasi non dependerent ex superiori etque ita ait in eis proponi 4 genera hominum maxime **[f.74v]** detestando ob singularem vitio rum gravitatem. Sed contra est quod de his 4 generationibus praeter morem suum nihil enuntiat Salomon sed solum eos enumerat quare ex praecedentibus videtur petendum quid de his generationibus dicatur, et prima quidem facie poterat videri eiusmodi constitutio: ne acuses servos ad dominum suum ne tibi maledicant et corruas, est enim generatio adeo maledica ut neque suis parentibus parcat, es gente que no le perdona a su padre ni conocerá su culpa ni se humillará sino antes se encrudelizarán. Non tamen placet ista constructio quia cum in superiori sententia dum ait ne acuses servum ad dominum suum omnino velit deterrere potentiores ab offensione parvulorum non cohaeret ut dicat servorum generationem adeo esse crudelem ut pro dentibus habeat gladios ad comedendos inopes de terra et pauperes etc. dicturus enim erat ad comedendos potentiores. Forte ergo isti 4 versus subiiciuntur in detestationem eorum qui audent accusare servum ad dominum suum ac si diceret huiusmodi homines adeo esse maledicos ut neque suis parentibus parcat, adeo insolentes et inflatos ut se ipsos mundos judicent, adeo crudeles ut videantur velle devorare inopes et afflictos.

10. *Sanguisugae duae sunt filiae dicentes affer affer Tria sunt insaturabilia et quartum quod numquam dicit sufficit, infernus et vulvae et ignis*. Bene vidit Jansenius haec omnia ad eandem pertinere sententiam sed in explicatione non videtur... Nota ergo per has melius a plerisque intelligi libidinem foeminarum in quo sensu non video quo modo aliter conjungi posint infernus, terra et ignis nisi haec tria per comparationem adducantur ad significandum non minus esse insatiabilem foeminarum libidinem quam infernus, terra et ignis verum haec essent valde exagerata amplificatio praeterquam quod non acquiescit animus donec ostendatur quomodo in eadem sententia ea quae numquam saturantur prius dicantur esse duo et statim tria vel quatuor.

Ad hoc autem dico 1º illam frasim tria sunt insaturabilia et quartum quod numquam dicit sufficit, prorsus esse idioma linguae quod omnino aequivalet huic loquutioni **[f.75]** quod si quis per adulteram hic ut alibi saepe in hoc libro intelligere velit eam meretricem et adulteram quae opponitur sapientiae, non recuso et ea ratione in omni peccato cernere est incredibilem audaciam et quandam confidentiam latendi Deum.

13. *Per tria movetur terra et quartum non potest sustinere, per servum cum regnaverit, per stultum cum satiatus fuerit cibo, per odiosam mulierem cum in matrimonio fuerit assumpta et per ancillam cum fuerit haeres dominae suae*. Valde suspicor allegorice per ista quattuor significare appetitum sensitivum rationi imperatum, saturatum, collocatum et rationis jure fruentem, quattuor sunt minima terrae. Adest parvula atque disputa a quibus tamen discunt sapientes, a formica providentiam, a lepusculo sive cuniculo cautionem, a locustis concordiam, a stilione sive laceta humilitatem. Pro stilione Pagninus reddit simion, Montanus araneam. Nostrae tamen lectionis sensus est multo aptior, stilio enim est como una lagartija o salamanquesa et huiusmodi bestiolae rependo agachándose y gateando fruuntur auras. Basilius earum testis ut videntur hae bestiolae pulchritudine delectari videmus enim lacertum consistere id est quasi contemplari hominis pulchritudinem et observare dormientem.

15. *Tria sunt*. Suspicor hanc loquutionem non pertinere ad laudem sed potius ad irrisionm ita ut feliciter incidere sit pavonearse, contonearse. Deinde vero suppono sic esse legendum ut emendavit Sixtus leo fortissimus bestiarum, gallus succintus et rex cui non est qui resistat ei, et qui stultus apparuit postquam elevatus est in sublime. Video lectionem hebraicam hodie non satis respondere Vulgatae in hoc loco sed nostra lectio habet aptissimum sensum et hebraica prorsus non cohaeret atque suspicor haec esse corrupta et ex nostra lectione corrigenda, nostrae autem lectionis sensus est regem insolentem et cui non est qui resistat similem esse in crudelitate atque superbia leoni, et in memoria etiam esse gallo, et in pertinacia arioli, bravo como un león, desmemoriadado como un gallo, y sopesa y da de cabeza como un carnero si se acordare de que él es hombre como los demás y de que puede errar y del ejemplo v.gr de Roboan, no fuera tan cruel ni de esa cabeza stultus apparet etc Rege adhuc sermo est.

**[f.76]** *Quatuor sunt insaturabilia et quae nunquam dicunt sufficit* et de hoc bene Jansenius quare non manet iam difficultas quomodo memorentur duo tria et 4 quomodo prius dicantur duo filiae sanguisulae et statim dicantur esse 4. Ad hoc autem dico 2º, in illis verbis sanguisugae duae sunt filiae significari semper esse duas filias sanguisugas, id est semper nasci gemellas et nullam sine sorore nasci quia non satiari dupliciter contingit, nempe

a productione et ad destructionem ait ergo cuicumque insatiabili cupiditati producendi, multiplicandi, pariendi, aedificandi, etc respondere aliam veluti sororem id est non minus insatiabiliter cupiditatem destruendi, disipandi, occidendi, etc. Hunc esse sensum facile intelliget qui animadverteret os vulvae opponi inferno, et terram igni et in utroque pari loculenter cerni duas filias sanguisugae id est duas insatiabiles cupiditates sibi mutuo correspondentes sicut enim in animalibus os vulvae id est mater natura numquam concipere et parere satiatur sic infernus et perditio id est mors non cessat edere stragem nec unquam defatigatur. Et similiter in plantis sicut ad maturare, fecundare et producere sic vorantes mundusque impletur nec assumentes plantas saturatur. unde Eccli 33 et 19 contra malum bonum et contra mortem vita sic et contra virum justum peccator et sic... omnia opera altissimi duo et duo, de dos en dos, unum contra unum et caput 42 in fine *omnia duplicia unum contra unum* videmus nisi fallor legitimum... parabolae sensum quod si adhuc desiderat quis intentionem Salomonis intelligere, id est videre quorsum dicat semper insatiabili cupiditati aedificandi seu congregandi respondere alia... Respondeo intentionem Salomonis esse ut ex huius veritatis profunda meditatione discamus despicere ea quae diu conservare non possumus et bona animi quae magis sunt in nostra potestate cum magna cautela ab insatiabili demonis cupiditate custodiamus.

11. *Oculum qui subsannat patrem et qui despicit*. Elegantissime hoc Jansenius.

12. *Tria sunt difficilia mihi et quartum penitus ignoro, viam aquilae, viam viri, talis est et via mulieris adulterae* **[f.78v]** In huius parabolae expositione facile sensi non tibi satisfecisse et mysticos qui adducuntur sensus non cohaerere cum clausula parabolae quae sic habet. Dico ergo 1º, legendum esse viam viri in adulescentula, ut bene probat Jansenius et saltem dico quamvis legamus in adulescentia accommodanda est explicatio hebraicae lectionis sensum et per adulescentiam intelligi debet virgo clausa quod hic est idem nomen quam Isaias 7,14 cum dicit *ecce virgo concepit* etc.

Dico 2º viam viri in adolescentula aptissime intelligi de caeco illius amore qui virginem clausam omni studio atque ratione decipere contendit et cuius amplexu frui, tunc enim, apte dicitur que todo anda en fulana quando omnes eius cogitationes in illam tendunt. Huius ergo juvenis audaciam quasi admiratus, eam comparare aquila, colubri et navi, sic enim ait 4 sibi esse difficilia quasi diceret non minus se admirari quartum quod enumerat quam illa tria priora quae descripserat. In omnibus autem illis tribus cernitur nescio quid admirabile en el caminar por el aire las aves y por un risco arriba las culebras y por el mar los navíos et praeter admirationem quam nostris sensibus afferunt illud etiam omnibus itineribus commune est quod nullum relinqui-

tur in via vestigium, ait ergo Salomon tale quid aggredi virum qui virginem clausam se assequi posse confidit, ingreditur enim rationem valde difficilem et admirationis plenam et in qua oportet ut itineris vestigium cerni possit ex eo enim utrique maximum periculum inminere in hoc ergo juvene videor mihi Salomonem loquentem et dicentem cómo es posible verte con ella eres un águila que has de volar, eres culebra que has de gatear por el muro arriba, eres un navío que has de vencer la dificultad que está en medio y si fuere menester caminar contra viento et audes sperare rem totam adeo secreto peragendam ut a nemine indagari possit cómo es posible verte con ella eres tu aguila que has de volar, eres culebra que has de gatear por el muro arriba, eres navío que ha de vencer la dificultad que en medio y si fuere menester caminar contra viento et audes sperare rem totam adeo secreto peragendam ut a nemine indagari possit .

In explicatione hac mirifice cohaeret quod in textu sequenti talis non est via mulieris adulterae quae comedet et tergens os suum dicat non sum operata malum, similiter enim rem aggreditur difficultatis plenam et in qua summum vitae discrimen additur si vestigium flagitii relinquitur atque ita admiratur Sapiens foeminae quae comedit el bocado vedado et tergit os suum et quasi diceret et se facile dissimulaturum esse confidit. Haec omnia videtur ese legitima huius parabolae explicatio **[f.77]** rex cui non est cui resistat et qui stultus apparuit, rey que no se rinde a un hijo y que descubre su necedad en lugar alto quod vero stultus appareat.

Probatur si enim intellexisset ori suo imposuisset manum porque si él se entendiera él se rindiera y no quisiera dar de cabeza y no oprimiera a sus vasallos.

*Qui autem fortiter opprimit ubera exprimet butirum* quiere apurar tanto las ubres por leche para hacer de ella manteca sino quiere sacar manteca hecha y sacarles de cuajo a las ovejas toda la grosura et denique adeo vehementer emulget ut eliciat sanguinem. Metaphora a naribus dicitur, quasi diceret apura tanto los vasallos que por fuerza ha de... et ita sequitur qui *provocat iras, producit discordias*. Omnino videtur Salomon ingenium Roboan calluisse atque illi timuisse. Hac parte de remedio voluisse providere.

## [f.77] Caput 31

1º *Verba Lamuelis regis* etc. conveniunt omnes Lamuelem esse ipsum Salomonem et facit se in praesenti appellare quod Paulum mutato nomine sic cum appellaverit Betsabee mater eius dum lege consilia proponebat ut ea ratione explicaret valde se optare ut Deus esset cum illo id enim significal

Lamuel ipse Deus vel cum ipso Deus. Ego contra, suspicor propterea sapientem non se appellari Salomonem et per matrem Lamuelis non intelligatur Betsabet sed divina Sapientia quod enim Betsabet peperit Salomonem quod erat nomen naturae eundem divina sapientia adoptavit et Lamuelis appellatio insignivit nec vero solum nominis honorem sed veram rei dignitatem impertiri ab ea enim accepit Salomon ut esset Lamuel, id est ut Deus esset cum ipso *sapientia enim filiis suis verba inspirat*, ut habetur Eclo. 4,11, et appellatur mater honorificata et mater pulchritudinis.

Optime assumpto Lamuelis nomen regis qui cum gloria dignitatem ponit, de quo vere dicitur Deum esse cum ipso. Facit pro nostra explicatione quod alioquin non satis cohaeret haec esse verba Lamuelis et visionem quae... cum matre sua quomodo enim sunt verba ipsius si sunt verba matris ad ipsum.

2. *Quid dilecte mi*. quod matris affectus et pondus praeceptorum his verbis significatur nec mirum est adeo materna viscera tribui Spientiae **[f.77v]** quandoquidem illa vere dicere potest *numquid potest mater oblivisci filii sui? Etsi illa oblita fuerit ego non obliviscar*.

3. *Ne dederis mulieribus substantiam tuam*. Videtur ab scortatione et ebrietate dehortari et suadere ut in judicio pauperes habeant commendatos et in hoc sensu optime explicat litteram Jansenius. Sed perpende cur haec tria consilia appellentur visio vel profetia, ex hoc enim verisimile fit sub cortice maiorem latere sapientiam et scortationis quidem et ebrietatis nomen quomodo soleant metaphorae explicari iam supra vidimus. Verum quia pauperibus in judicio servare potius videtur accipiendum ut sonat idem scortatio. Eodem modo accipienda sunt. Et visionis nomen denotat paucos esse reges qui videant quantum haec intersint ac si diceret el secreto de este desengaño no lo descubre Dios sino a sus amigos.

*Mulierem fortem quis inveniet*. quae sequuntur usque ad finem capitis explicat optime Luisius Leo in eo libello qui inscribitur *La perfecta casada*. Verum ille cum Cayetano credit haec etiam verba referri a Salomone ut a matre Betsabe prolata quod est parum verisimile. Jansenius cum aliis credit non iam loqui matrem Salomonis sed ipsum Salomonem qua ratione crederentur haec omnia in laudem Betsabeae fuisse scripta quasi commemoratis eius consiliis visum fuerit subiicere eloquium adeo sapientis matronae. Sed contra est quod hoc eloquium non valde conveniat ut singulariter prolata in laudem Betsabeae.

Quare dico allegorice accipiendas has omnes laudes et eis contineri Sapientiae encomium. Si enim commemoratis matris consiliis eloquio matronae quod sequitur omnino referendum est ad eandem matrem nam supra ostendimus esse Sapientiam. Accedit quod non solum primis huius capitis consiliis sed integro libro aptissima clausula subiicitur ea ratione cum enim

omnia supra dicta a divina Sapientia profusa fuerint non potuit aptius claudi liber quam hoc adeo eleganti illius elogio.

**Laus Deo et Virgini Matri**

1. Venerabilis Beda, *Super parabolas Salomonis allegorica expositio*, c.25. ML 91,1014.
2. Sante Pagnini, Lucensi, *Lexicon hebraicum*. Lugduni 1577.
3. Fray Luis de León, O.S.A., *La perfecta casada*. BAC, 3.

*Archivo Teológico Granadino 78 (2015) 223-239*

# BIBLIOGRAFÍA

# I. BOLETÍN DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN EL PERÍODO 1500-1800

## Autores

### Calvino, Juan

BURNETT, A. N. – COMERFORD, K. M. – MAAG, K., (ED.), *Politics, gender, and belief. The Long-Term Impact of the Reformation,* Librairie Droz, Genève 2014, 320 p. ISBN 978-2-600-01820-3.

Esta publicación quiere rendir homenaje a la sabiduría de Robert Kingdon (especialista en temas calvinistas en Europa), atendiendo a dos campos de investigación que caracterizaron su buen hacer: el primero, todo lo relacionado con Ginebra y Francia en relación con el calvinismo; el segundo, la libertad de investigación que concedía a sus discípulos, con lo que colaboró a trabajos de muy distinta factura a los suyos propios, y que contaron con su asesoramiento de verdadero científico. Después de dos publicaciones anteriores en las que se le rindió homenaje, esta tercera se caracteriza porque el número de los colaboradores es mayor que el de los dos volúmenes previos, con colaboraciones que partían de once paneles pensados para conmemorar su figura de manera aún más completa que en el pasado. Colaboraron en total treinta y seis participantes, de los cuales unos eran antiguos discípulos suyos y otros eran amigos o estudiosos influenciados por las investigaciones llevadas a cabo por Bob Kingdon. Además se tuvieron en cuenta temas de gran interés para él mismo como: política y religión; impresión y publicación; matrimonio y familia, el Consistorio de Ginebra, el Calvinismo internacional y el pensamiento de Peter Martyr Vermigli, por no nombrar más que a algunos de ellos. En este volumen se presentan diez ensayos, seleccionados de entre todos los que se presentaron en el encuentro celebrado en memoria suya. Estos diez ensayos están divididos en tres secciones, que se asoman a áreas de investigación que atrajeron el interés de Bob Kingdon durante años, continuando la oferta de fuentes ricas en contenido, y de interpretaciones para las genera-

ciones venideras de sabios de la Reforma. La primera sección está dedicada al Calvinismo y su impacto y, a través de tres contribuciones presenta el impacto de la fe reformada en contextos geográficos diversos. En ellas se ofrecen análisis cuidadosos de las maneras cómo entendían los líderes reformados los conflictos políticos y religiosos del momento, como parte integrante de un enfrentamiento más amplio, situándolo todo en el marco de la interpretación bíblica de su propio tiempo. Así, por ejemplo, se tomaba la lucha del pueblo de Israel como imagen de la lucha que debía sostener la reforma, sobre todo en Francia. Igualmente, en los sermones de Calvino, se situaban los sufrimientos de los reformados franceses en el contexto de la providencia divina que tenía cuidado de ellos. También se dan a conocer los resultados de la controversia sobre la Eucaristía, en la que los calvinistas insistían sobre todo en que el término transubstanciación no se hallaba en los Padres de la Iglesia y que, al revés de lo que opinaban los católicos, eran precisamente los católicos los que se apartaban de la doctrina tradicional. Respecto a la realidad de los reformados en el este de Europa se advierte de que todavía no se tienen suficientes datos como para poder afirmar el punto de vista de los reformados a propósito de los turcos. Sí queda claro que Ginebra y Zurich fueron firmes puntos de referencia para los reformados del este de Europa. En la segunda sección se estudia la realidad de las relaciones entre la iglesia y el estado en la Europa moderna. Se da cuenta de cómo Cosme de Médicis apoyó el trabajo de los jesuitas en Florencia, por considerar la herejía como equivalente a una potencial rebelión política, consiguiendo evitarla con bastante éxito. Se estudian también las vías por las que discurrían los subsidios eclesiásticos en España. En Alemania se describe el modo en que luteranos y calvinistas buscaron el apoyo estatal tras la Paz de Wesfalia, lo que habría tenido como consecuencia un aumento del influjo luterano sobre el calvinista, sobre todo en las comunidades rurales. Un estudio interesante lo constituye la relativa permeabilidad entre reformados y anabaptistas en el norte de Alemania; una permeabilidad mayor de lo que se podría suponer. La tercera sección está dedicada al género, la familia y el matrimonio, por ser uno de los temas que más ocuparon la investigación de Bob Kingdon. Se analizan los conflictos de las monjas en el siglo XVI a propósito del dinero de sus dotes, dejando claro la resistencia de los conventos a que las monjas tuvieran poder de decisión en este campo, así como los conflictos que esto generó hasta el extremo de hacer intervenir a las autoridades en apoyo de los derechos de las monjas. Entre los casos analizados se presenta la historia de dos matrimonios que fracasaron, incorporando sus trasfondos de amor, sexo y traición. Por último se citan tres casos de infanticidio en Ginebra, llevados a cabo por madres desesperadas, una vez que no encontraron vías para seguir adelante con sus hijos. No cabe duda de que con todas estas aportaciones se rinde un homenaje adecuado a Bob Kingdon, que tanto se interesó por las actividades reformadas a lo largo y ancho de Europa.

Antonio Navas

## Ignacio de Loyola, San

GÖRTZ, PH., *Ignatianische Schulpastoral. Anregungen für eine spirituelle Praxis an konfessionellen Schulen,* Echter Verlag, Würzburg 2014, 166 p. ISBN 978-3-429-03682-9.

Para el papa Francisco la espiritualidad ignaciana está impregnada de la gran generosidad que puede convertirse en la clave para llevar al desarrollo

de la humanidad. Siempre impulsa a ser generosos de corazón, con grandes corazones en los que no quepa el miedo. Los grandes ideales hay que vivirlos con generosidad en las cosas pequeñas, en la labor de cada día, con un corazón ancho y generoso. Esto es muy importante vivirlo en el trato íntimo con Jesús, que nos abre la ventana del espíritu hacia horizontes amplios. Equivale a ir de la mano de Jesús y dejarse impresionar por todo lo que Jesús nos comunica. Si los jesuitas tienen espíritu pastoral y celo por las almas, sus colegios, las obras de trabajo con la juventud y todo lo relacionado con la educación funcionará evangélicamente. El atender a fondo y adecuadamente a las personas solamente puede llevarse a cabo con un gran corazón, lleno de fe profunda y mucho amor. El autor intenta comunicar al lector su experiencia en el campo de la pastoral de la educación, en su contacto con jóvenes a los que intenta transmitir una visión espiritual fundamentalmente ignaciana. El primer capítulo analiza el desarrollo y la educación religiosa de los adolescentes. El segundo capítulo está dedicado a reflexionar sobre los fundamentos de la pastoral educativa. En el tercer capítulo el autor se adentra en los terrenos de la educación jesuítica y la pedagogía ignaciana. El cuarto capítulo presenta el enfoque que debería tener una pastoral de la educación de corte ignaciano. A lo largo de estos capítulos se van desgranando la mayor parte de los temas de problemática que se suscitan en los adolescentes o en la primera juventud y se van enfocando de modo conveniente, siguiendo las pautas pastorales de san Ignacio de Loyola. Todo el libro se sitúa bajo el enfoque de la pastoral ignaciana aplicada al campo de la educación. El autor cita al principio del volumen al papa Francisco, por ser alguien que sigue confesando que se mueve en estas coordenadas, como fruto de la formación ignaciana que recibió en la Compañía de Jesús, por el hecho de considerar dicha formación de especial importancia, ya lo hemos reseñado más arriba, para el desarrollo integral de la humanidad.

Ignacio Jiménez

López Barrio, M., *La Parola nel dinamismo ignaziano. L'ispirazione bíblica degli esercizi,* Gregorian & Biblical Press, Roma 2015, 148 p. ISBN 978-88-7839-304-2.

En estas páginas puede encontrarse el contenido de un curso de espiritualidad impartido por el autor en la Universidad Gregoriana de Roma, en los años 2004 y 2006. El autor confiesa que todo lo que aparece en ellas es fruto de su experiencia personal y de todo lo que intentó para seguir el camino ignaciano a lo largo de muchos años, siguiendo una práctica inspirada en la escucha de la Palabra. De alguna manera su experiencia refleja la del propio Ignacio de Loyola. Como no pretende presentar un trabajo científico, remite a los especialistas en cuestiones técnicas bíblicas de especial dificultad. Advierte de que el lector deberá haber vivido previamente la experiencia de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio, puesto que todo lo que se pueda encontrar en este curso no tendría valor para él sin la experiencia espiritual previa indicada. Centra su atención en que la experiencia de los Ejercicios Espirituales trasluce paso a paso la luz, el calor y la fuerza de la Palabra. La misma que lo modeló a él podría transformar al lector, en la medida en que éste se dejara plasmar internamente por Dios, comportándose como materia maleable en sus manos. Las referencias bíblicas que se contienen en el texto de los Ejercicios Espirituales no las ve el autor en las 52 contemplaciones de los misterios de la vida de Cristo, que Ignacio formula de manera casi telegráfica. En cambio se

afirma que todo el texto refleja la profunda experiencia bíblica que vivió Ignacio en sus vivencias de conversión espiritual. Llama la atención del lector sobre un aspecto extraordinariamente bíblico: el ejercitante, al seguir el curso propuesto por los Ejercicios, reproduce en sí mismo la experiencia del pueblo de Israel que, guiado por el propio Yahvé, fue liberado de la esclavitud, pasó por la etapa límite del tránsito por el desierto, hasta llegar a la tierra prometida. Destaca a este propósito que el pueblo solamente llegó a poseer la tierra prometida tras superar continuas guerras y dificultades y purificaciones sucesivas, que lo prepararon para un conocimiento siempre más elevado de Dios liberador. En esas idas y venidas experimentó que sus continuas infidelidades y rebeliones no consiguieron que Dios dejara de perdonarlo, simplemente porque lo amaba. Por ello a lo largo de la exposición el autor va a enviar constantemente al lector a la Sagrada Escritura para que descubra la vena bíblica que inunda todo el trayecto espiritual propuesto por Ignacio. El hecho de querer subrayar este trasfondo bíblico de Ignacio en los Ejercicios Espirituales mueve a Mario López Barrio a tocar elementos de hermenéutica y antropología bíblica, así como a insistir en algunos escritos del Nuevo Testamento que influyeron más a Ignacio en su espiritualidad. Su atención especial a los evangelios de la infancia la presenta como una muestra del interés pastoral que descubre en ellos. Después de hacer algunas indicaciones que considera fundamentales, y otras sobre la relación entre la Biblia y los Ejercicios Espirituales, toca como primer tema ignaciano *el conocimiento interno del Señor.* A partir de ese momento sigue el curso de los Ejercicios tal y como se propone en el librito ignaciano, añadiendo al final un capítulo sobre el papel de María en los Ejercicios de san Ignacio. Tres apéndices colaboran para ambientar adecuadamente el contenido del libro: uno sobre la teología de san Pablo; otro sobre los elementos que componen la hermenéutica bíblica y otro sobre el salterio, como inspirador de la oración del ejercitante. Libro de especial interés para ejercitantes y ejercitadores, por la relación profunda que transmite entre la Sagrada Escritura y la experiencia de los Ejercicios Espirituales.

Miguel Gutiérrez

MARYKS, R. A., *A Companion to Ignatius of Loyola,* Brill, Leiden-Boston 2014, XIV+345 p. ISBN 978-90-04-25113-7.

El editor de esta publicación sobre san Ignacio de Loyola hace alusión a los intentos que llevó a cabo Albert Schweitzer para descubrir el Jesús histórico, al margen de las devociones y creencias que surgieron en su entorno. De modo semejante, convencido de que todavía no existe una visión realmente crítica sobre la figura de san Ignacio de Loyola, pone a disposición del lector los resultados conseguidos por los mejores historiadores sobre su persona, como un medio para comprender mejor los orígenes de la Compañía de Jesús y su impacto en la historia moderna, ya que está convencido de que este tema fascina a muchos investigadores, sea cual sea su mentalidad respecto a la orden que Ignacio fundó. Aunque reconoce que la tarea de llegar al Jesús histórico es mucho más ardua, subraya que, a la muerte de Ignacio, artistas, escritores, historiadores, discípulos y simpatizantes rivalizaron de tal modo en colmarlo de alabanzas teológicas y retóricas, que no resulta tampoco nada fácil separar el mito Loyola del hombre real que fue. Considera que es importante volver a analizar las fuentes históricas de Ignacio y la Compañía pero con una mirada mucho más crítica de lo que se ha hecho en el pasado. Por poner un ejemplo, el

documento conocido como *Autobiografía* ha sido considerado como si hubiera sido escrito o dictado por el propio Ignacio, olvidando los principios de la crítica textual, que obligan a tener en cuenta la transmisión histórica del texto, así como las intenciones teológicas y retóricas que animaron a Cámara y Nadal a la hora de redactarlo, manipularlo y hacerlo circular. No parece posible recuperar, por tanto, las *ipsissima verba* de Ignacio, salvo en lo referente a las breves páginas que se salvaron de su diario personal. Aunque el lenguaje de Ignacio y Polanco en las *Constituciones* ha sido ya objeto de análisis, todavía está por hacerse el mismo análisis en la gran cantidad de cartas que escribieron entre ambos. En este momento las investigaciones ya han proporcionado gran cantidad de datos sobre la estancia de Ignacio en Montserrat, Alcalá, París y Roma pero todavía no han arrojado demasiada luz sobre su estancia en Loyola y en Arévalo, por no hablar de su presunta hija o de sus cartas dirigidas a mujeres. Conviene no olvidar que su familia de Loyola y las influencias que recibió en Arévalo lo equiparon con una mentalidad quijotesca que se fue expandiendo conforme se movió más allá del entorno tardomedieval de la península ibérica. Ignacio vivió a caballo entre dos mundos y, como dato curioso, mientras él transmite a los jesuitas el mensaje de que su hogar es el mundo, no el monasterio, mantiene la recomendación de que se lea la *Imitación de Cristo,* que es un verdadero prototipo de espiritualidad monástica de finales de la Edad Media. El hecho de que muchos de los datos sobre Ignacio hayan sido transmitidos por vía oral por sus discípulos, nos deja también con la duda de si transmitían al Ignacio real o al que correspondía a sus deseos, temores, conflictos o resentimientos. Este estudio aspira a colocar la figura de Ignacio como un hombre influenciado por el período dramático y revolucionario que le tocó vivir, más que como el gigante colosal al servicio de la Contrarreforma. En estas páginas, que no pretenden ser exhaustivas, se pueden encontrar importantes directrices que nacen de las últimas investigaciones y que sugieren nuevas perspectivas de estudios sobre esta figura fundamental de la primera Edad Moderna. En los estudios que se publican en este volumen se ha procurado tener en cuenta siempre el marco histórico en que vivió Ignacio, tanto en el terreno político como en el religioso. Este marco explica en gran parte la gran flexibilidad de que dio muestras Ignacio a la hora de enfrentarse a los problemas de evangelización de su época, sin olvidar que la mayor parte de su vida fue un laico y esto dejó su impronta en la manera de enfocar la experiencia de los Ejercicios Espirituales, por no citar más que uno de sus legados fundamentales. Este volumen va a contribuir sin duda a que el lector se acerque más al Ignacio real que existió, con lo que no sólo no va sufrir menoscabo su figura, sino que va a beneficiarse con enfoques nuevos, más verídicos y más interesantes.

Antonio Navas

Mushipu Mbombo, D., *Le Récit du pèlerin de saint Ignace de Loyola et son rôle formatif dans l'accompagnement spirituel,* Academic Press Fribourg, Fribourg 2014, 552 p. ISBN 978-2-8271-1089-6.

Este libro presenta el contenido de una tesis doctoral en la que se da a conocer la aportación de las ciencias humanas por medio de la hermenéutica clásica y la psicología cultural, a la hora de leer pastoralmente el relato del peregrino que hace de sí mismo san Ignacio de Loyola. El autor confiesa que la realización de esta tesis doctoral ha estado animada por su deseo de contribuir de la manera mejor posible a la felicidad y la salvación de la persona humana, puesto que

siempre ha deseado situar a la persona humana en el centro de su existencia. Convencido como está de que todo bautizado tiene la obligación de contribuir a ayudar a los demás en su peregrinación hacia el Reino de Dios, pretende contribuir a esta misión con este trabajo suyo. El autor posee estudios de filosofía y teología, amén de psicología y ciencias de la educación, todo lo cual ha puesto al servicio de este trabajo de investigación. Su trabajo, por tanto, es de orden claramente interdisciplinar. Para completar la competencia del autor, tiene a sus espaldas una amplia experiencia pastoral, ejerciendo como sacerdote a lo largo de veinticuatro años. Toda la primera parte de este trabajo está dedicada a poner en su lugar las bases epistemológicas y metodológicas que ha aplicado al *Relato del Peregrino*. Posiblemente sea la primera vez que una historia que relata una vida religiosa de una persona haya sido situada tan sólida y científicamente sobre cimientos psicológicos y pedagógicos contemporáneos. Este trabajo subraya de manera particular el valor pedagógico del relato, aspecto que no ha sido demasiado destacado en los cursos formativos de los jesuitas. Todo ello está situado también en el marco de la teología actual referente al caminar espiritual o teología del camino. Así se procura una base sólida a la *pastoral de engendramiento* y a la catequesis narrativa. Un texto como éste de san Ignacio conduce a las personas acompañadas a dejarse alumbrar a una identidad nueva en el Espíritu, teniendo en cuenta siempre el respeto a la libertad personal. La fuente de esta orientación teológica, la llamada *pastoral de engendramiento,* la relectura pastoral de la práctica y de la existencia, constituyen pilares básicos, junto con el compartir la Palabra en pequeñas comunidades en camino hacia la interioridad. Por la coherencia de su construcción y la claridad de su lenguaje, así como por lo pertinentes que resultan sus propuestas pastorales, se verán interesados directamente por este libro los agentes de pastoral, presbíteros, diáconos y laicos, así como los acompañantes espirituales y los catequistas. El propio autor ha podido comprobar lo adecuado de sus propuestas en los casos en que ha acompañado a parejas jóvenes en su camino hacia el matrimonio. Los ha animado a relatar su vida por separado para hacerlo después conjuntamente, con lo que han obtenido un grado de autenticidad psicológica, relacional y espiritual, que ha sorprendido a estas parejas. Sus conclusiones tienen validez universal ya que han sido extraídas en gran parte de su experiencia pastoral tanto en Europa como en África. De especial utilidad será este libro para todas las personas que se dedican al acompañamiento espiritual.

Miguel Gutiérrez

## Juan de la Cruz, San

BERZOSA MARTÍNEZ, R., *En el hogar de la palabra con Santa Teresa y San Juan de la Cruz,* Monte Carmelo, Burgos 2015, 108 p. ISBN 978-84-8353-702-2.

Raúl Berzosa intenta proporcionar al lector en estas páginas un modo de disfrutar de la experiencia viva del Dios vivo y viviente. Hace alusión al teólogo Karl Rahner cuando echaba de menos la presencia de *gurús* cristianos capaces de transmitir el mensaje con el fuego de su palabra. Los místicos son los que dejan claro que el tema de la fe no se juega en la afirmación o negación de Dios desde un punto de vista meramente o preferentemente mental sino que se juega en el campo de la verdadera experiencia de Dios, ya que no puede haber una fe auténtica sin experiencia vital de Dios. En el libro se nos invita a evitar tres tentaciones: instalarse como minorías resignadas, formadas por

gente buena cansada; dejarse llevar por fanatismos o intransigencias farisaicas; apuntarse a la deserción silenciosa que desemboca en sustituir la fe cristiana por otras espiritualidades, religiosas o laicas. Tras unas breves descripciones de rasgos propios de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz, Raúl Berzosa presenta sus poemas, agrupándolos con títulos orientadores de su contenido: *Claves de Bóveda para una hermenéutica soñadora; Cincuenta despertares verticales de enamorado peregrino; El principio y el misterio de la Palabra; La fuerza y la fecundidad de la palabra; El silencio y la elocuencia de la Palabra; El color y el compromiso de la Palabra; La gratuidad y el peregrinaje de la Palabra*. Cada uno de estos títulos va seguido de una cita de un texto de san Juan de la Cruz y de otro de santa Teresa de Jesús, antes de presentar los poemas que se incluyen en dicho título. Termina con un epílogo consumado, un final agraciado y agradecido y una confesión. Como apéndice añade una cronología con las fechas más destacadas de las vidas de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz. Por lo demás, estamos ante un libro para ser saboreado en el entorno espiritual tanto del santo como de la santa.

Miguel Gutiérrez

## Teresa de Jesús, Santa

Álvarez, T., *Estudios teresianos. Tomo IV: Temas varios,* Monte Carmelo, Burgos 2014, 739 p. ISBN 978-84-8353-640-7.

El centenario del nacimiento de santa Teresa ha servido también de revulsivo para que Tomás Álvarez componga este volumen, que se inserta en el amplio contexto de investigaciones y revisiones que se dan con esta ocasión sobre la figura de la santa, aportando una colección de ensayos selectos que versan sobre su persona, su pensamiento, y sus textos, que están recopilados sacándolos, tanto de jornadas preparatorias del actual centenario, como incluso de humildes folletos, que podrían perderse, y artículos procedentes de revistas o de congresos. El autor ha distribuido estos estudios teresianos en tres apartados temáticos, denominados series por él mismo. La primera serie bucea en la fuentes de su pensamiento, con atención especial a su cristología, su vivencia litúrgica, los modelos de los santos contenidos en el *Flos Sanctorum,* las últimas novedades en torno a sus poemas, cartas, avisos y regla carmelitana. En la serie segunda se presta especial atención al horizonte contextual de la santa: su experiencia y su doctrina; las posibles conexiones de la misma con autores como san Juan de la Cruz, san Juan de Ávila, el beato Juan de Palafox o fray Luis de León; su influjo en el *Calagurritano* de Juan de Jesús María, que fue un gran difusor de su espiritualidad, así como en santa Teresa del Niño Jesús, Edith Stein o el P. Silverio. La tercera serie presenta los últimos hallazgos autográficos de la santa; también el conjunto de grabados históricos ocasionados en el siglo XVII con motivo de su beatificación y canonización. En total se contienen en este volumen 40 aportaciones al mundo teresiano, que se suman al centenar de ensayos contenidos en los tres primeros volúmenes de la colección, y que se verán completados en este mismo año del centenario con un quinto volumen dedicado al inventario de los manuscritos autógrafos de la santa, que se hallan diseminados en la actualidad por Europa y América. La primera serie lleva el título de *Maestra de espíritu*. La segunda serie se titula *Ambiente, personajes, resonancias*. La tercera serie se titula *Notas, novedades bibliográficas, iconografía teresiana*. Sorprende agradablemente encontrar en estas páginas la

reproducción de las viñetas de la Pasión del *Flos Sanctorum,* conociendo sobre todo la devoción de la santa a la pasión de Jesús. También se da cuenta de la recepción de santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz como místicos en el campo protestante. Igualmente las relaciones que mantuvo con el rey Felipe II. Resalta también el hecho de la recuperación de dos manuscritos autógrafos de ambos santos. Como curiosidad se reproduce también la medalla conmemorativa de la canonización de santa Teresa de Jesús, junto a san Felipe Neri, san Isidro Labrador, san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier por obra del papa Gregorio XV. Toda una aportación en el centenario del nacimiento de santa Teresa, con montones de datos de gran interés para cualquier lector interesado en su vida y en su espiritualidad. Este volumen, junto con los tres anteriores y el quinto que está por venir, va a ser un punto de referencia obligada para quien quiera adentrarse a fondo en el mundo de santa Teresa.

Antonio Navas

BERZOSA MARTÍNEZ, R., *En el hogar de la palabra con Santa Teresa y San Juan de la Cruz,* Monte Carmelo, Burgos 2015, 108 p. ISBN 978-84-8353-702-2.

Raúl Berzosa intenta proporcionar al lector en estas páginas un modo de disfrutar de la experiencia viva del Dios vivo y viviente. Hace alusión al teólogo Karl Rahner cuando echaba de menos la presencia de *gurús* cristianos capaces de transmitir el mensaje con el fuego de su palabra. Los místicos son los que dejan claro que el tema de la fe no se juega en la afirmación o negación de Dios desde un punto de vista meramente o preferentemente mental sino que se juega en el campo de la verdadera experiencia de Dios, ya que no puede haber una fe auténtica sin experiencia vital de Dios. En el libro se nos invita a evitar tres tentaciones: instalarse como minorías resignadas, formadas por gente buena cansada; dejarse llevar por fanatismos o intransigencias farisaicas; apuntarse a la deserción silenciosa que desemboca en sustituir la fe cristiana por otras espiritualidades, religiosas o laicas. Tras unas breves descripciones de rasgos propios de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz, Raúl Berzosa presenta sus poemas, agrupándolos con títulos orientadores de su contenido: *Claves de Bóveda para una hermenéutica soñadora; Cincuenta despertares verticales de enamorado peregrino; El principio y el misterio de la Palabra; La fuerza y la fecundidad de la palabra; El silencio y la elocuencia de la Palabra; El color y el compromiso de la Palabra; La gratuidad y el peregrinaje de la Palabra*. Cada uno de estos títulos va seguido de una cita de un texto de san Juan de la Cruz y de otro de santa Teresa de Jesús, antes de presentar los poemas que se incluyen en dicho título. Termina con un epílogo consumado, un final agraciado y agradecido y una confesión. Como apéndice añade una cronología con las fechas más destacadas de las vidas de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz. Por lo demás, estamos ante un libro para ser saboreado en el entorno espiritual tanto del santo como de la santa.

Miguel Gutiérrez

DE ANCOS MORALES, B., *Teresa de Jesús, comunicadora del Dios inefable. Tres claves de lectura de su obra literaria*, Ediciones Encuentro, Madrid 2015, 91 p. ISBN 978-84-9055-108-0.

Continúa el goteo de publicaciones por la celebración del V Centenario del nacimiento de Santa Teresa de Jesús, ya formalmente clausurado aunque no en interés por esta gran santa abulense, primera doctora honoris causa por la

Universidad de Salamanca, patrona de los escritores españoles y doctora de la Iglesia, entre otros reconocimientos. ¿Por qué Teresa de Jesús logra ser buena comunicadora con sus obras, editadas en el s. XVI en Salamanca y Barcelona tan solo seis años después de su muerte y reclamados sus autógrafos por el rey Felipe II para su biblioteca de El Escorial? ¿Por qué sus páginas han despertado tanta curiosidad y estudio? Y, ¿por qué la lectura de sus obras ha impulsado, incluso, cambios de vida, como en el caso de la filósofa judía Edith Stein? ¿Por qué a través de sus escritos se convirtió Teresa de Ávila en maestra de vida espiritual para Carlos de Foucauld?, ¿o por qué Blaise Pascal, tras su conversión, admiró tanto a la Santa?...Son las preguntas iniciales de la autora, doctora en Filología Hispánica por la Universidad Complutense de Madrid, profesora de Educación Secundaria en diversas comunidades autónomas y actualmente docente en la Universidad Católica San Vicente mártir de Valencia. Preguntas que apuntan a un perfil singular de la Santa, trazado en la breve introducción de la autora. En general, el librito que nos ocupa, constituye un buen ejemplo de cómo en apenas un centenar de páginas de una obra de bolsillo, puede mostrarse un estudio serio, riguroso y a la vez atractivo, divulgativo y accesible a todas las personas por la sencillez y claridad del lenguaje de sus páginas, así como por la intención pedagógica que las recorren, comenzando por la propia estructura del libro, configurada desde tres claves de lectura de los escritos de Santa Teresa de Jesús propuestas por su autora, en un orden lineal pero simultáneo al contexto vital de Teresa. La primera clave, la unión de literatura y vida en Santa Teresa, pues sus escritos brotan de su experiencia de vida, en diálogo con su Creador y Señor y, a la vez, con la realidad de su tiempo y sus coetáneos. Con un lenguaje sencillo, impregnado de amor, no romántico sino realista y apasionado, propio de los místicos y místicas, pues es amor probado en el dolor y el gozo de la cruz. Las páginas de la Santa son vida comunicada, libro vivo, espontáneo o carta íntima y confesional. La segunda clave: escribir como necesidad imperiosa de comunicar lo vivido a todas las personas. Incluye un acto de comunicación con *emisor* doble: el Espíritu y ella (pues se siente apremiada a compartir lo que el Señor le ha dado a entender sin merecerlo); un *mensaje* que es testimonio experiencial, que va de lo particular a lo general y está escrito con un "estilo humilde" para ser entendida por todos, sin escatimar esfuerzos para ello, y para esquivar, de paso, prejuicios por su condición de mujer y culta. Y un *receptor* múltiple, variado: Jesucristo (receptor extraordinario), sus monjas, sus confesores y todos sus lectores, sin más deseo que el de exponer una vivencia y servir de guía a aquellas personas que decidan adentrarse por los caminos de la oración y el conocimiento de Dios. Finalmente, la tercera clave: comunicación de lo inefable, como reto permanente para todo místico o mística que escriba y pretenda traducir lo vivido y captado. Se trata por tanto de comunicar esa experiencia real, afectiva, dinámica y al mismo tiempo oscura, misteriosa y confusa de Dios (no como concepto sino en Sí mismo). Un conocimiento con una doble dificultad: por su irreductibilidad o la imposibilidad de ajustar su experiencia desbordante a la semántica de las palabras, y por la incapacidad de captar lo incomprensible, lo infinito de Dios desde la condición de criatura, sujeta a unas coordinadas espacio-tiempo. Teresa desea que entremos en diálogo con este Dios *inefable*, con este Alguien amoroso que desborda nuestros pequeños límites. Para ello, buscará comunicar conmoviendo, antes que explicar lo que sucede, recurriendo a una propia gramática y al lenguaje literario al basarse en la connotación de la palabra más allá de la de la racionalidad de la denotación semántica. Se nutre

por tanto de comparaciones, metáforas, símbolos y otros recursos retóricos de antítesis y oposición para paliar la insuficiencia de los límites del lenguaje. El libro finaliza con un curioso y clarificador *Epílogo para enamorados* para valorar qué tiene que decirnos hoy Teresa, descubriendo en la lectura de sus obras no sólo a una gran comunicadora de lo divino y lo humano, sino también el alma de una gran mujer profundamente enamorada de Jesús para quien todo lo creado palidece ante la visión y unión con su Amado, motor de su vida y su mensaje. Es esta permanencia en el Amor y su comunicación con un discurso sencillo, directo, claro, que concentra lo esencial y apela al corazón, lo que hace atractivo, jugoso y eficaz este mensaje teresiano para el mundo de hoy.

Magdalena Peña

DOMINGO, F., *Por el «Camino de Teresa» en Burgos,* Monte Carmelo, Burgos 2015, 139 p. ISBN 978-84-8353-708-4.

En estas páginas se describe la forma que tuvo de llevar a cabo santa Teresa de Jesús la voluntad de Dios, percibida por ella, de fundar en la ciudad de Burgos. Con este relato el autor no se contenta con la memoria de lo sucedido. Desea agradecerlo, vivirlo y potenciarlo para las generaciones presentes. Para santa Teresa la fundación de Burgos constituyó el final de su trayecto como fundadora, ya que fue la última de sus fundaciones. Esta fundación se lleva a cabo en un momento realmente privilegiado en la intimidad entre Jesús y Teresa. En Burgos terminó de redactar su libro de las Fundaciones y desde esta ciudad envió las últimas cartas que salieron de su pluma. Es la fundación que coincide con la plenitud espiritual y mística de santa Teresa. Fue una fundación que debería haberse llevado a cabo mucho antes, pero que tuvo que arrostrar un montón de dificultades imprevistas. Estas dificultades no provinieron ni del Concejo de la ciudad ni del pueblo que, al contrario que en la fundación de Ávila, recibieron a la santa con los brazos abiertos, sino del arzobispo, que fue quien puso mil trabas a la fundación. Para el autor de este relato es también importante constatar que santa Teresa dedicó a la fundación de Burgos mayor número de páginas, en su libro de las Fundaciones, que a cualquiera otra de las que llevó a cabo en los últimos veinte años de su vida. El libro aspira también a servir de alguna manera de guía turística, para quien desee seguir las huellas de la santa por las calles de la ciudad. Se proporciona al lector una ruta de santa Teresa en Burgos, para que pueda visitar los sitios por los que discurrió la actividad de ella en la ciudad. Para acompañar mejor al potencial peregrino que se anime a utilizar este libro en su visita a la ciudad se comienza describiendo el Burgos de santa Teresa así como la presencia de ella misma en sus calles. Luego se da noticia de la fundación del convento de Burgos tal y como aparece en el libro de las Fundaciones. Lo que sigue en el libro es una serie de encuentros programados que pasan por el convento de San José de Santa Ana de Burgos, por la Catedral, la plaza de la Flora y la casa de doña Catalina de Tolosa, la Iglesia de san Gil, el Hospital de la Concepción, vuelta al convento de San José de Santa Ana, paso por el convento del Carmen, el convento de san Agustín, el monasterio de Las Huelgas Reales y el monasterio de Santa Dorotea. El penúltimo capítulo expone un breve itinerario por el tiempo y la vida de santa Teresa y el último está dedicado a los escritos de la santa, como el medio más adecuado para conocerla mejor. Obra breve muy bien concebida como acompañante realmente útil pedagógicamente para quienes visiten Burgos con motivo del centenario del nacimiento de la santa.

Ignacio Jiménez

Galiana Guerrero, J., *Discípulos y amigos. En el itinerario de Teresa de Jesús,* Monte Carmelo, Burgos 2014, 220 p. ISBN 978-84-8353-658-2.

La editorial Monte Carmelo desde su colección "Nueva Evangelización", nos presenta una obra muy acorde con los fines de aquélla, pues el autor, José Galiana Guerrero, presbítero de la diócesis de Orihuela-Alicante e iniciador en 1976 del llamado "Neocatecumenado Parroquial" (cuyos estatutos fueron aprobados en 2002), ofrece actualmente las "Semanas de Nueva Evangelización" pero bajo el sello de la Catequesis de Adultos de inspiración catecumenal, con vistas a la creación de "Comunidades eucarísticas Parroquiales" y de una "Escuela Parroquial de la Fe" (ambas creaciones, objeto de sendas publicaciones de José Galiana). Todo ello como instrumento pastoral al servicio de las diócesis y parroquias. Como muestra el propio autor en la introducción de este libro (aunque no tanto por el título, que puede despistar un poco a quien busque partir desde Santa Teresa o centrarse en ella), se ha pretendido ofrecer aquí un itinerario común o acomodado que, en conformidad con las orientaciones del Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos (RICA), integre en sí por un lado el itinerario de dicha catequesis "neocatecumenal parroquial", el del Pueblo de Israel y el ofrecido a través de las Bienaventuranzas y, por último, el itinerario de las "Moradas del Castillo Interior" de Santa Teresa de Jesús, concretamente, desde las *cuatro primeras Moradas* (de las siete que, como se sabe, componen la obra de la santa abulense, cuyo V Centenario de su nacimiento celebramos este año 2015). Ello es así por encontrar el autor cierta correspondencia entre dichas *Moradas* y las diversas etapas del itinerario catecumenal, a saber: las primeras y las segundas Moradas corresponderían con la etapa del "precatecumenado" o "evangelización"; "la vida ordenada" que aparece en las terceras Moradas, guardaría algún paralelismo con la etapa "catecumenal" y, finalmente, las cuartas Moradas (y la "noche del sentido"), se asemejaría a la etapa de "Purificación-Iluminación" o etapa final de dicho neocatecumenado parroquial. El mismo José Galiana comenta que desea presentar, de esta forma, una "sencilla exposición acomodaticia de todo el itinerario de la Vida Cristiana hasta llegar a la 'unión transformante' de las 'Siete Moradas'". Un itinerario a "varias bandas" por tanto que, según el autor, quiere asemejarse en cierta forma al estilo de los EE de San Ignacio. Sin embargo, a diferencia de estos, en la propuesta de aquél son prolongados a ocho años de duración, que es el tiempo que se tarda en recorrer tal itinerario catecumenal, tras los cuales se renuevan las promesas bautismales siempre enfocadas hacia un ideal de vida cristiana y de santidad de este "hombre nuevo" salido del "capullito" de las quintas moradas, como especifica José Galiana. Este itinerario es expuesto de forma pedagógica e incluso gráfica, casi a modo de "manual" esquemático, aunque con un aparato crítico no siempre riguroso a nuestro entender, ceñido sólo a las numerosas y variadas citas insertadas dentro del texto: bíblicas, de documentos magisteriales y diversos autores (espirituales o no) como San Agustín, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, el beato Carlos de Foucauld, San Josemaría Escrivá, la beata Madre Teresa de Calcuta, San Juan Pablo II, Benedicto XVI, etc. Con todo se echa en falta una referencia completa bibliográfica al final del libro, como apoyo. Es precisamente este "itinerario de fe y vida cristiana" en sus distintas etapas, el que da estructura al contenido del libro en tres partes principales. Las dos primeras (que corresponden al primer y segundo "escrutinio", respectivamente) sintetizan el grueso de esta propuesta haciendo referencia, por este orden, en la primera parte: a "la escuela de Jesucristo", al anuncio del Evangelio en las "periferias", a la oración para una vida de unión e intimidad

con Jesucristo (su necesidad, definición, actitudes, métodos para orar…), a la adoración eucarística y a la revisión de vida de quienes desean ser "discípulos" de Jesús. En la segunda parte se aborda: la etapa de Purificación-Iluminación y el "chequeo" que ésta trae consigo para tener un "corazón nuevo" y vivir para el Señor como "amigos", dentro de la misión de la Iglesia en el mundo. Finalmente, la tercera parte se dedica a las "últimas celebraciones": sacramento del Bautismo, la Cuaresma, las promesas del bautismo y los grupos apostólicos parroquiales. Tenemos pues en este libro una propuesta pastoral de "nueva evangelización" desde el ámbito parroquial que busca, como dice su autor, "despertar el hambre de Dios" y "ponerse en camino". Con una exposición clara y contundente, se dirige expresamente, según se deduce del texto, a laicos y laicas (aunque bien puede extenderse al conjunto de la Iglesia) que desean reavivar su fe cristiana e iniciar un proceso de formación en ella, que desconocen la vida de intimidad con el Señor o son principiantes en ella, y dentro del marco de la "comunidad parroquial" y, por tanto, eclesial.

Felicidad Prieto

LORENZ, E., *Teresa de Ávila. Las tres vidas de una mujer,* Herder, Barcelona [2]2015, 159 p. ISBN 978-84-254-3448-8.

Erika Lorenz compuso esta biografía de la santa hace una docena de años. La editorial Herder ha vuelto a editarla, con ocasión del quinto centenario del nacimiento de la santa. Aunque en la introducción ella da a entender que Teresa compuso el libro de su Vida como justificación de lo que eran sus experiencias místicas, la verdad es que la compuso a petición de sus confesores, que supieron darse cuenta muy pronto de la valía de las aportaciones que ella podía proporcionar a la vida mística y, en general, a la vida de intimidad con Dios de cualquier cristiano, como Erika Lorenz reconoce en la página 103. Erika Lorenz afirma, con mucha razón, que no basta leer el libro de la Vida para hacerse una idea de lo que fue santa Teresa de Jesús, ya que todavía vivió bastantes años y su actividad reformadora dio a su existencia una impronta con la que ella nunca contó cuando se sintió llamada a la vida contemplativa. Como le pasó a otros fundadores y reformadores, su dedicación a la reforma del Carmelo no estaba en su horizonte vital cuando traspasó los umbrales del monasterio de la Encarnación, en Ávila. En este sentido la autora tiene razón al decir que ofrece una biografía *completa* de la santa, no por exhaustiva, sino porque abarca las diferentes etapas y aspectos por los que discurrió su existencia. De acuerdo con esta visión suya de la vida de Teresa, la semblanza que ha compuesto consta de dos mitades bien diferenciadas: la primera viene titulada *Fases de una vida de experiencia mística;* la segunda lleva por título *Una vida actuando bajo la guía de Dios*. En la primera parte se detiene en tres apartados, dedicados al arrobamiento, la transformación interior y la ilustración que experimentó en su entendimiento. En la segunda parte intenta completar datos que Teresa no ofrece en su autobiografía, con tres epígrafes muy sugerentes: *Lo que Teresa calló, Lo que pudo y quiso Teresa* y *Lo que Teresa escribió y vivió*. En conjunto la biografía de Erika Lorenz muestra una inclinación muy determinada a desvelarnos los entresijos del alma de santa Teresa de Jesús, aportando incluso datos que la santa no consideró conveniente comunicar. Libro, por todo lo dicho, muy apropiado para esta efemérides del quinto centenario del nacimiento de la santa que, además de provechoso, resulta realmente ameno.

Trinidad Parra

Marcos, J. A., *Teresa de Jesús. La trasparencia del Misterio,* San Pablo, Madrid 2015, 287 p. ISBN 978-84-285-4705-5.

Juan Antonio Marcos coloca a santa Teresa de Jesús entre las personas que transparentan al ser humano, a la vida y a Dios en su misterio. Una de sus expresiones para describir a qué le sabe el estilo de santa Teresa es la de afirmar que parece, al leerla, que está asistiendo a una retransmisión en directo. Santa Teresa siempre transparentó a Dios, al mantenerse siempre contemplativa, a pesar del ajetreo de los últimos veinte años de su vida, en los que fundó hasta un total de diecisiete conventos. Ella siempre tuvo la actitud de expresarse con toda claridad y verdad, a pesar de las complicaciones que esto podría haberle acarreado, por tratarse de cosas de espíritu, tan peligrosas en la España en la que le tocó vivir. Como complemento de las transparencias a que alude en su obra, cita la transparencia del misterio que supo transmitir, a pesar de las veces que se topó con los *engaños, mentira, ceguedad, farsa, nonada o autoridades postizas*. Nunca se sirvió de máscaras ni disfraces a la hora de presentarse ante Dios o ante quienes pudieran leer sus escritos, acompañando esta cualidad de la transparencia con una apertura de mente que sigue sorprendiendo a quienes la conocen en profundidad. El recorrido de nuestro autor por la obra de santa Teresa abarca todos sus escritos, excepción hecha de sus cartas. Con muy buen criterio todo el contenido de la obra de santa Teresa, que intenta transmitir en estas páginas, está jalonado por constantes citas textuales de la santa porque, como dice con toda razón, la mejor manera de conocer a alguien a fondo, por sus escritos, consiste en acompañar las líneas de sus pensamientos con abundancia de citas textuales. Poniendo estas citas en sangrado y con un tipo de letra algo menor consigue nuestro autor que salten a la vista inmediatamente las frases literales de la propia Teresa, para que sea ella la verdadera protagonista, como desea Juan Antonio Marcos. Todo el estudio que presenta está organizados en tres grandes secciones. En la primera se da una visión completa de su persona y su mensaje, contemplando sus escritos desde distintas perspectivas o puntos de vista. Para ello ha tenido en cuenta disciplinas como la antropología, la fenomenología de la mística, la argumentación, la hermenéutica y el lenguaje en general. Pero, como él mismo indica, toda esta visión interrelacionada, va en su mayor parte a pie de página, para que el lector no pierda la frescura y la fluidez del texto original. La segunda parte está dedicada a tres de sus grandes obras de referencia, desde un punto de vista místico y experiencial: *Vida, Camino de Perfección* y *Moradas*. Advierte el autor que pueden notarse algunas repeticiones, en esta segunda parte, de contenidos presentados en la primera parte, pero es algo que considera como conveniente o incluso necesario. La tercera parte está dedicada a los lenguajes teresianos, con ese estilo tan suyo, abierto y suelto, que no se somete a las reglas del lenguaje y que inspiró incluso a autores como Cervantes. Dentro del gran interés que tiene Teresa por comunicar las experiencias vividas se analizan también en esta tercera parte las metáforas y los símbolos más fundamentales que se encuentran en sus escritos. Creo que esta obra logra el objetivo del autor de acercar el lector a una Teresa a la que él acertadamente califica como inolvidablemente verdadera.

Antonio Navas

Sancho Fermín, F. J. (dir.), *La identidad de la mística: Fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila 21-24 Abril*

*2014, [Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús]*, Monte Carmelo, Burgos 2014, 910 p. ISBN 978-84-8353-644-5.

Partiendo de la convicción de que la mística es un misterio que se hace en la persona humana y que forma parte ineludible de su existencia, aunque la persona afectada por ella lo ignore, el coordinador de este volumen instruye sobre la razón de ser de este congreso, que pretende acercar a la realidad de la mística desde su esencia más genuina, poniéndola al alcance de todos. Para ello se presta atención a la fe y a la experiencia, siguiendo el camino por el que la fe se convierte en experiencia viva que ilustra y transforma a la persona. Se trata por tanto de prestar atención de manera existencial al contenido de la fe, posibilitando que esta fe experimentada proporcione un contenido válido a la propia vida. Sólo a través de la experiencia religiosa la vida puede ser radicalmente transformada. Todo ello sin necesidad de recurrir a fenómenos paranormales, ni a evadirse de la realidad del mundo circundante. Se hace alusión a los papas Benedicto XVI y Francisco como dos papas que se mueven en la misma onda que este congreso, al subrayar que la fe sólo se puede realizar a partir del encuentro con la persona de Cristo. Aunque en este año de 2015 se celebra el quinto centenario del nacimiento de santa Teresa de Jesús, la ocasión para la celebración del congreso surgió del hecho de cumplirse en 2014 los 400 años de la beatificación de la santa, verdadera inspiradora de un congreso como éste, por el hecho de ser doctora de la Iglesia experta en cuestiones místicas como pocas personas a lo largo de la historia. El volumen, verdaderamente amplio, consta de multitud de temas, agrupados en ocho grandes bloques temáticos. Todos esos bloques están relacionados entre sí, pero se organizan de esta manera para facilitar el aprovechamiento de su contenido. En el preámbulo se aborda el problema de la experiencia mística y los lenguajes religiosos alternativos. En el primer bloque se intenta una aproximación a algunas cuestiones necesarias con las que hay que lidiar cuando se trata de estudiar la mística, utilizando para ello la fenomenología de la experiencia de Dios. Junto con este estudio fundamental, se trata sobre el estatuto epistemológico de la experiencia religiosa, la gratuidad del Padre, la Encarnación y el Espíritu Santo en su labor dentro de la Iglesia. El segundo bloque está consagrado a la mística en el contexto actual, y en él se hacen referencia al cristiano de a pie, a la espiritualidad en el ambiente digital, a la mística en ámbito secular, así como en los aspectos de la búsqueda y el encuentro con Dios. La tercera parte congrega los trabajos que tratan sobre mística y salud. Se trata en ella de la mística y de la pseudomística, recalcando la ayuda que aporta la mística a la salud de las tradiciones religiosas y al funcionamiento psicológico de la experiencia espiritual. La cuarta parte pone en conexión la mística con la expresión del espíritu humano, con las nadas de san Juan de la Cruz en el mundo del espectáculo, el arte y la mística, lo ritual como psicoterapia, el toque de centella de Dios en el más profundo centro, y llevar a Dios desde el oído al alma. El quinto bloque trata de la relación entre mística y teología. En él se contempla el desafío de la teología actual, que consiste en volver desde la teología a la experiencia de Dios; a eso contribuye un estudio sobre la mística y teóloga Juliana de Norwich; claves estético-teológicas de la mística; alteridad, cuerpo y martirio en la síntesis de Edith Stein; la mística como forma de conocimiento y una propuesta de unión mística con la Iglesia. La sexta parte se dedica a la mística y el diálogo interreligioso, aclarando la contribución y especificidad que puede tener la mística en este campo. También se presenta una comparación entre la mística cristiana y la espiritualidad china.

El tercer trabajo versa sobre Paramahansa Yogananda, como místico hindú del siglo XX. La séptima parte está reservada a figuras y testimonios escogidos, como Etty Hillesum, Carlos de Foucault, la beata Lucila G. María de Jesús, y también la identidad y espiritualidad al servicio de la misión, que puede encontrarse en el movimiento de promoción educativa Fe y Alegría. La octava parte, con la que se cierra el volumen, está consagrada por entero a santa Teresa de Jesús. En esta parte es posible encontrar hasta trece estudios relacionados con la santa, todos los cuales contribuyen a la mejor intelección del fenómeno místico, utilizando la óptica de santa Teresa. En suma: un volumen para perderse en él, con tiempo por delante, y con la disposición de ir asimilando los tesoros contenidos en estas páginas, que van a ser punto de referencia obligado, en cuestiones místicas, de ahora en adelante.

Miguel Gutiérrez

Sancho Fermín, F. J. – Cuartas Londoño, R. – Nwojowski J. (dir.), *Epistolario y escritos breves de santa Teresa de Jesús, Actas del V Congreso Internacional Teresiano. En preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015),* Monte Carmelo, Burgos 2015, 529 p. ISBN 978-84-8353-652-0.

Las actas de este congreso ofrecen un conjunto de trabajos que versan sobre las cartas y escritos menores de santa Teresa, después de que los volúmenes anteriores de los congresos internacionales precedentes se dedicaran a cada una de las obras mayores de la santa. Los responsables de estas ediciones están convencidos de que se ha dado a la luz una auténtica enciclopedia teresiana, con una inmensa cantidad de estudios que ponen más al descubierto la grandeza de su figura. Las cartas y escritos menores no han sido objeto de demasiados estudios en el pasado y este volumen cubre en gran parte esa laguna, ayudando de paso a comprender mejor la riqueza doctrinal y el dinamismo espiritual de santa Teresa. El volumen se agrupa en cuatro bloques temáticos, al objeto de favorecer la lectura y la presentación de los documentos. Las cartas de santa Teresa son objeto de los tres primeros bloques, quedando para el cuarto los escritos breves. Después de un proemio en que se describe el arte de comunicar que tuvo la santa, la primera parte está dedicada a la historia y el lenguaje de su epistolario, con atención a autógrafos, copias manuscritas y libros impresos, así como a conclusiones grafológicas que se deducen del estudio de las cartas. En la segunda parte se presenta a Teresa en sus relaciones humanas tal y como se deducen de sus comunicaciones epistolares, subrayando algunas de sus estrategias de comunicación, su actitud como hermana, amiga y directora espiritual, con un apartado especial para la correspondencia con el P. Gracián, persona tan importante para ella. La tercera parte contiene grandes temas presentes en el epistolario, como el reflejo de la madurez humana de la santa, la unión de mística y realismo, la gestión del dinero y de las finanzas, la presencia de Dios en lo cotidiano o el estilo teresiano de comunicación. Esta parte termina con dos ficciones: un hipotético encuentro de un escritor de hoy con santa Teresa, y una carta escrita a la santa, *de mujer a mujer.* En la cuarta parte son revisados los escritos breves, como son la Meditaciones sobre los Cantares, las Exclamaciones y las Cuentas de Conciencia. Como se anuncia en la presentación, con este quinto volumen se culmina una serie de trabajos internacionales coordinados para hacer conocer mejor a santa Teresa de Jesús en el quinto centenario de su nacimiento. Todos estos trabajos (y en concreto

los de este volumen) contribuyen de una manera muy notable a un mejor conocimiento y aprecio de la doctora de la Iglesia, santa Teresa de Jesús.

Miguel Gutiérrez

## Teología

PLATHOW, M., *Das 'Wort vom Kreuz' und die Kreuzestheologien,* Lit Verlag, Berlin 2015, 134 p. ISBN 978-3-643-13049-5.

El subtítulo de este estudio, "La disputación de Heidelberg (abril de 1518) de Lutero pensada de nuevo para hoy", clarifica bien el contenido de este estudio. El volumen parte de una contextualización de Lutero en Heidelberg, se analizan sus tesis sobre la teología de la cruz, su trasfondo bíblico y teológico, su significado pastoral y el significado del concepto de consolación por parte de Dios. Se concluye con la cristología de la cruz: la salvación de la cruz, la redención del pecado, la reconciliación desde la dinámica de la sustitución vicaria y de la asunción del castigo por Jesucristo. La presencia de Dios en la cruz, su fundamento trinitario y el escándalo que genera, son tematizados teológicamente y posibilitan posicionarse ante el mensaje que anuncia. Finalmente, de forma muy breve, se estudia el significado actual de la *disputación* y el contenido de la referencia a la cruz en la Iglesia y sociedad. Un índice bibliográfico final completa el volumen. Hay que verlo como un esfuerzo de contextualización histórica, que posibilita comprender el debate teológico en su coyuntura social y eclesial, mientras que el esfuerzo de actualización se queda bastante corto y necesitaría nuevas aportaciones. Quizás la teología de la cruz, contrapuesta a la de la gloria, pueda ser de las mayores contribuciones del luteranismo al cristianismo actual. De ahí la necesidad de no quedar preso en la coyuntura histórica y abrirse a distintas perspectivas vigentes de la teología de la gloria, que apenas son tratadas en este trabajo.

Juan A. Estrada

STEWART, Q. D., *Lutheran Patristic Catholicity. The Vincentian Canon and the Consensus Patrum in Lutheran Orthodoxy,* Lit Verlag, Wien 2015, I+217 p. ISBN 978-3-643-90567-3.

El canon de Vicente de Lérins, en cuanto a la doctrina ortodoxa (*lo que fue creído en todas partes, siempre y por todos*), así como tener en cuenta la doctrina de los Padres de la Iglesia, nunca fue un criterio seguido por Lutero para descubrir y defender la verdad cristiana. Él era de opinión de que ni los padres ni los concilios habían coincidido en sus afirmaciones, todo lo cual hizo que se volviera a la Escritura como único punto seguro sobre el que fundamentar la fe. Suponía que, a pesar del oscurecimiento de la fe propiciado por el gobierno de los papas durante siglos, el evangelio había sido conservado en la Iglesia de manera providencial para poder llevar a cabo la reforma (luterana) de la misma. Pero su principal colaborador Melanchton consideró el *consensus patrum* como un elemento fundamental sobre el que poder reconstruir la división que se había producido en la Iglesia. Por su parte Martin Chemnitz, discípulo de Melanchton, y uno de los principales representantes de la reforma luterana tardía, también mantuvo hasta el final su respeto hacia la doctrina de los Padres. Sus afirmaciones fueron tan lejos que llegó a afirmar que el pretendido *consensus patrum* no existía en absoluto en la Iglesia Católica, a pesar de las

afirmaciones del Concilio de Trento, provocando una respuesta seria por parte del cardenal Roberto Belarmino. Johann Gerhard empezó siguiendo los pasos de Chemnitz, con gran respeto hacia el *consensus patrum* pero en su contestación a la obra del cardenal Belarmino avanza hasta negar la validez del *consensus patrum* para subrayar precisamente que éste no fue un criterio seguido por Lutero para su reforma (lo cual es cierto). Como reacción a los horrores de la Guerra de los Treinta Años, y con la preocupación ecuménica como trasfondo, Georg Calixt volvió a considerar de especial importancia el Canon Vicenciano, junto con todo aquello que surgía del *consensus patrum* buscando una base común para la reunificación en el seno de la Iglesia. Insistió así mismo en que la doctrina que debería prevalecer era la doctrina *quinquesaecularis,* o sea, la de los primeros cinco siglos, sobre los que todos podrían estar de acuerdo, aunque para ello hubiera que prescindir de planteamientos muy básicos de la doctrina de Lutero. A Georg Calixt le salió un serio oponente en Abraham Calov, que se entretuvo en componer veintiocho tratados anti consenso, atacando el Canon Vicenciano y el *consensus patrum* puesto que, en su opinión, el consenso cinco veces secular dinamitaba la identidad de Lutero y su reforma. Para él resultaba fundamental atenerse a los principios luteranos de *sola Scriptura* y *sola fides*. Posteriormente Conrad Dannhauer y Johann Andreas Quenstedt reconocieron un consenso parcial e incompleto entre los Padres, pero sin que este consenso incompleto pudiera servir de base a ninguna doctrina determinada. La insistencia de Calixt y su hijo en dar validez al *consensus patrum* solamente sirvió para que el interés por los Padres decayera seriamente a mediados del siglo XVII entre los luteranos. Los teólogos luteranos más ortodoxos rechazaron este planteamiento de Calixt y consideraron que la base para una unión en la Iglesia no podía ser la doctrina común cinco veces secular sino el consenso con la Escritura y las confesiones de Lutero. Según ellos la catolicidad sólo podría basarse en la verdad de la palabra de Dios, con lo que el *consensus patrum* y la doctrina de los tres primeros credos del cristianismo tendrían un valor únicamente secundario. Solamente continúa teniendo éxito la idea del *consensus patrum,* como posible base para el ecumenismo, en la Iglesia Anglicana, de apariencia tan *católica* con sus catedrales, coros, ornamentos y obispos, mientras que es protestante teológicamente hablando, debido a la reforma llevada a cabo y culminada por la reina Isabel I. En conjunto puede observarse cómo la diferencia de criterios a la hora de evaluar las fuentes más fiables de la revelación cristiana sigue constituyendo un serio obstáculo para la unión de las Iglesias Cristianas.

Ignacio Jiménez

## II. OTRAS OBRAS

### 1. Sagrada Escritura

BIANCHI, E., *Los cantos del Siervo del Señor,* Mensajero, Bilbao 2015, 92 p. ISBN 978-84-271-3709-7.

El autor es fundador y prior de la comunidad monástica de bose y siempre ha intentado unir la tradición de la Iglesia con el mundo y la cultura actuales. Su comentario parte inicialmente de una exégesis seria del texto del profeta Isaías, situando los Cantos del Siervo del Señor en el interior del Déutero-Isaías pero sin mezclarlo con él. Se hace alusión al eunuco de la reina Candaces de Etiopía para subrayar el hecho de que estos cantos no son fáciles de entender. Porque el camino de la cruz como vía para la salvación resulta profundamente difícil de entender. Una vez identificado el enigma del Siervo del Señor con Jesús el Cristo, se gana algo más en luz pero posiblemente no se gane mucho más en coherencia. Se advierte al lector de que no todos los estudios de estos cantos han identificado al Siervo del Señor con Jesucristo, ya que ha habido gran diversidad de opiniones al respecto: entre los candidatos a siervo estarían Moisés, Job, Jeremías, el propio Déutero-Isaías, Josías, Joaquín, Ciro, Zorobabel, todo hombre oprimido y convertido en víctima inocente y todo hombre que carga sobre sí con los males de la sociedad. Tampoco se deben excluir las interpretaciones colectivas de esta figura, aunque el Mesías, por el hecho de serlo, también incorporaría a su persona este carácter colectivo. En los cantos primero y cuarto encontramos dos discursos de Dios sobre el Siervo. En los cantos segundo y tercero tenemos dos pasajes en los que el Siervo se presenta a sí mismo. Incluso, en el canto cuarto, podemos encontrar una extensa meditación realizada por un sujeto indeterminado que se presenta como *nosotros*. Todo el comentario de Enzo Bianchi tiene por objeto meditar en profundidad sobre la figura de Jesús, llegando a través de estos cantos a una presentación en la que se podría intuir el conjunto del contenido de los evangelios. Estos Cantos del Siervo del Señor han ayudado a superar el escándalo de un Mesías que acabó tan desastrosamente, al menos a primera vista. De esta manera las primeras comunidades se prepararon para sufrir destinos semejantes al que sufrió Jesús, por amor a Dios y a sus hermanos. Como apéndices se ofrecen también al lector la versión del canto cuarto en el *Targum Pseudo-Jonatán* y *El Siervo como el hombre negativo*. Todo el comentario está impregnado del enfoque de la espiritualidad cristiana sobre el padecimiento y la muerte.

Trinidad Parra

BURNET, R. – LUCIANI, D. VAN OYEN, G. (ED.), *Le Lecteur. Sixième Colloque International du RRENAB, Université Ctaholique de Louvain, 24-26 Mai*

*2012,* Peeters, Leuven-Paris-Bristol,CT 2015, XIII+530 p. ISBN 978-90-429-3160-2.

Después del interés generalizado que ha existido siempre por el texto bíblico, entre los nuevos puntos de investigación que se están produciendo en relación con la Biblia nos encontramos este libro con el punto de mira enfocado hacia el lector del texto sagrado. Y este enfoque se une a otros novedosos como la estrategia retórica, la intriga, la caracterización, la función del tiempo y del espacio, los puntos de vista o la ironía. Los expertos en narración han caído luego en la cuenta de que todos estos nuevos puntos de vista estaban afectados por la respuesta que pudieran ofrecer los lectores. La disciplina narrativa propiamente dicha (narratología) pensaba sobre todo en cómo reproducir la realidad del posible lector, ayudándose de los índices narrativos y retóricos del texto. Otros investigadores se interesaron especialmente por el itinerario seguido por el texto hasta su composición, así como por su comprensión a través de los siglos. Otros procuraron subrayar el papel específico de la Biblia (fuera negativo o positivo), impregnándolo con tintes concretos como el de la lectura feminista, la exégesis en la teología de la liberación o el interés por la ecología. En todos los casos se buscaba acentuar la experiencia de la lectura junto con la función creativa del lector. El papel indispensable que juega el lector en la interpretación del texto contribuye a lograr una mejor comprensión de la hermenéutica compleja de la interpretación de la Biblia. De tal manera que la comprensión que pueda aportarse al reflexionar sobre el lector obliga al exegeta a precisar los niveles de comunicación que pueden encontrarse en el texto, tales como el nivel de los personajes en el relato, el nivel alcanzado por el narrador o el nivel de un lector implícito o real. Todos estos matices contribuyen a clarificar la parte subjetiva que interviene en la construcción del sentido. La lectura crea una dinámica particular en la persona misma del lector, por el hecho de ser un acto humano fundamental, ya que la persona cambia por efecto de la lectura. El mismo mundo puede ser concebido como un libro desplegado ante nuestros ojos y en el que podemos leer. Al considerar esta lectura como un viaje, el hombre puede ser considerado como un lector viajero. Las experiencias que le proporciona la lectura pueden ser repetidas una y otra vez al volver a leer. A pesar de no estar ya tan presente en las sociedades desarrolladas, la lectura de la Biblia proporciona al hombre un tesoro inconmensurable para el individuo y para los grupos que se adentran en su lectura. El relato de nuestra propia vida humana es lo que se implica en la lectura cuando se tiene un libro ante las manos. Cada autor de los estudios que se contienen en este libro ha recorrido a su manera una etapa del viaje que hace cada lector. El fenómeno del lector y el acto de la lectura son dos aspectos que proporcionan unidad a puntos de vista de los diferentes autores, que podrían suponerse a primera vista como sin nexo entre ellos. La intención principal de quienes organizaron el coloquio que se refleja en estas páginas fue la de contribuir al debate sin fin sobre el papel que juega el texto como intermediario entre autores-actores y lectores-oyentes. La lectura tiene algo de mágico y eso le da una variabilidad sin fin, puesto que no hay manera humana de agotar el misterio que se encierra en el encuentro entre el autor y el lector. El libro está organizado en cinco partes: la primera dedicada a conferencias; la segunda a talleres sobre métodos; la tercera a talleres sobre textos; la cuarta a comunicaciones libres y la quinta a diversos índices. Todo el conjunto es extraordinariamente sugerente y de gran interés para los admiradores de la Biblia.

Trinidad Parra

EGASSE, C., *Le lavement des pieds. Recherche sur une pratique negligée,* Labor et Fides, Genève 2015, 341 p. ISBN 978-2-8309-1580-8.

Corinne Egasse pertenece a la Iglesia Adventista, en la que se sigue practicando el mandamiento de Jesús a sus discípulos de lavarse los pies los unos a los otros. Pero, precisamente por esta práctica sacramental que vive en su Iglesia, ha notado que en la mayoría de las demás comunidades cristianas no se pone en práctica tal mandamiento, o solamente se lleva a cabo como un acto aislado simbólico, tal como sucede con la celebración de la Iglesia Católica en la liturgia del Jueves Santo. Por de pronto señala el hecho de que las monografías sobre el gesto del lavado de los pies son muy poco numerosas en los últimos tiempos; en total cinco obras a lo largo de cincuenta años. Por ello se vuelve a las raíces del gesto, analizando los textos del Antiguo Testamento, la literatura judía antigua y la literatura grecorromana. Siendo este gesto una realidad de la vida cotidiana, mezclada con conceptos de jerarquía social y no solamente de higiene, los cristianos han interpretado de manera muy diversa el mandato de Cristo, al no poder prescindir de las raíces culturales de su propio entorno, algo así como los manglares, que subsisten en troncos o ramas secundarios, justo al lado del tronco principal. Justamente por esto la autora advierte al lector que no es posible encontrar una interpretación unívoca del lavado de los pies en las primitivas comunidades cristianas, que reflejaban en dicho hecho la cultura polifacética a la que pertenecían. Durante todo el libro intenta reflejar una tipología que corresponda a los significados y las prácticas llevadas a cabo en el cristianismo primitivo, a propósito del mandato de Cristo. Una de las conclusiones de Corinne Egasse muestra que la ética de la humildad sustituyó de hecho a la práctica del lavado de los pies, que fue incluso zaherido por algunos autores, como Calvino, burlándose del gesto del lavatorio de los pies del Jueves Santo, como si se tratase de una auténtica farsa, en lugar de fe verdadera. Sin embargo, además de la raíz escriturística del gesto, hay que contar con la tradición patrística, que lo apoya, aunque sea como respaldo de la importancia que tiene para el cristiano ser humilde hasta el punto de no rehusar en la vida nada que considere bajo o inconveniente en el servicio a los hermanos. Eso sí, la autora reconoce que el lavado de los pies, como signo de servicio y de humildad, constituye una práctica extraordinariamente ajena a la sensibilidad de nuestra cultura contemporánea. Por ello aspira a que al menos los pastores adventistas puedan encontrar en estas páginas inspiración para mover a sus fieles a servir a los demás con absoluta humildad, impulsándolos con un gesto tan lleno de sentido como el que Jesús realizó en la noche del Jueves Santo.

Trinidad Parra

MEYNET, R., *Luke, The Gospel of the Children of Israel,* Retorica Biblica e Semitica 4, Roma 2015, 901 p. ISBN 978-88-7839-306-6.

Estamos ante un nuevo libro sobre el evangelio de Lucas estudiado a partir del análisis retórico. No podemos olvidar que el Nuevo Testamento nace en el mundo judío y que en él aparecen las técnicas de escritura propias del judaísmo de esa época. Teniendo en cuenta el trabajo del autor en el campo de la retórica bíblica y semita, propone interpretaciones inesperadas en contraste con las lecturas tradicionales que se han hecho del tercer evangelio.

La primera impresión del lector al leer los evangelios, señala Meynet en su introducción, es la de estar ante un texto que presenta un gran desorden.

Esta es la convicción que sostienen muchos de los especialistas actuales: los evangelios son compilaciones de pequeñas unidades, sin vínculos entre sí. Sin embargo, en el prólogo de su obra, Lucas dice claramente que ha compuesto un texto "escrito con orden" (Lc 1,3). De ahí, que el presente comentario pretende dar mayor importancia al fenómeno de la composición, siguiendo los diferentes niveles de la organización del texto. El autor va a llevar a cabo el análisis del texto, como en sucesivas olas, no sólo analiza cada pasaje o perícopa, sino también toda la secuencia.

El método que Meynet utiliza para ello, es como ya hemos señalado anteriormente, el análisis retórico cuya finalidad consiste en fijar los límites de las unidades textuales en los distintos niveles de su organización, e identificar su función. Dicho análisis pertenece al campo de la lingüística tanto por su objeto: busca descubrir cómo se estructura la cadena hablada, como por su método.

El estudio que aquí se presenta ha tratado de beneficiarse de la ya larga experiencia de la exegesis bíblica y del rigor académico del análisis lingüístico y retórico; confrontando sus prácticas y resultados.

Cada secuencia en la que el autor divide el evangelio de Lucas está analizada desde una triple dimensión: la composición del texto, a modo de esquemas, el contexto bíblico y finalmente la interpretación. El comentario incluye un glosario de términos técnicos, así como una bibliografía actualizada del tema. Comentario original y novedoso en la presentación del tercer evangelio como una obra ordenada.

Carmen Román

METZLER, L., *Das Recht Gertorbener. Rizpa als Toralehrerin für David,* Lit Verlag, Münster 2015, 444 p. ISBN 978-3-643-12930-7.

Como nos indica el autor en su introducción, es probable que el momento evolutivo de la hominización pueda identificarse con el momento en que los homínidos empiezan a enterrar a sus muertos, cosa que no hacen los animales y, menos todavía, manteniendo la memoria y las honras del difunto en el lugar de la sepultura. Por eso no tiene nada de particular que la Biblia, testimonio de tantos comportamientos humanos, se interese especialmente por todo lo relacionado con la muerte y el sepelio como algo verdaderamente importante para el ser humano. Desde la edad media el derecho de todo ser humano a ser enterrado dignamente, que proviene tanto de la tradición judía como de la cristiana, ha formado parte de las leyes que rigen la sociedad alemana. La Biblia se pronuncia claramente en contra del tratamiento indigno de los cadáveres, puesto que toda persona, prescindiendo de las circunstancias que la afecten, tiene derecho a un enterramiento digno tras su muerte. En este contexto es especialmente importante la historia del comportamiento de Rizpa, incluso aun cuando se considerara la historia difícilmente creíble. Para todo lo relacionado con este tema el autor confiesa que sigue la conocida como línea exegética de Amsterdam, que subraya la unidad entre los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Por ello trata de aprovechar todas las explicaciones e interpretaciones que se encuentran en la Mishna, el Talmud, los Midrashim, los comentaristas medievales e incluso los comentaristas judíos actuales para aquilatar la exégesis del texto bíblico. Pero la orientación de la escuela exegética de Amsterdam está enriquecida aquí con una definida aportación sobre la situación histórica y política. En su conjunto los libros hebreos del Antiguo Testamento lidian con una posibilidad política temible: la posibilidad de la

destrucción de la autonomía política de la identidad de Israel y por ello la disolución del pueblo hebrero en el océano de los pueblos de la tierra. Sus páginas van a echar mano de todo lo que los constituye como pueblo, al objeto de evitar su desaparición: recuerdos, esperanzas, preocupaciones, noticias, anales, cánticos, leyes, relatos. Estos escritos van a intentar evitar la descomposición del pueblo en tiempos del dominio babilónico y persa. Sus reflexiones van a girar en torno a la caída de Jerusalén, como en el Nuevo Testamento se centrarán en la catástrofe del año 70. El autor se esfuerza en mostrar que, en relación con la historia de Rizpa, los temas centrales del Éxodo resultan actualizados, de manera que Yahvé manifiesta su intención de procurar a su pueblo un estatuto en el que el rey se decante a favor del derecho y la justicia en beneficio de todo el pueblo. En este sentido David no es presentado como un rey que actúa, sino más bien como un rey que reacciona ante el cuadro que se le presenta por la actitud de Rizpa. Es claro que Rizpa es quien enseña a David el camino a seguir según la Torá, completando su acción con la permisión de dar sepultura a los muertos protegidos por ella, aunque el rey no haga ninguna alusión a Yahvé para permitir el sepelio. Es Rizpa la que ha obrado de manera diferente a como lo hacían los seguidores de los dioses extranjeros, comportándose conforme a la tradición de Yahvé propia del pueblo hebreo. Con esta manera de conducirse puede afirmarse que actúa de hecho como profetisa. Ella es la que mueve a David a reconocer que, a través de la acción de esta mujer, Dios vuelve a escuchar a su pueblo. Porque Rizpa se convierte en una imagen viviente de cómo Yahvé no olvida su empeño en cuidar de su pueblo, tanto en la vida como en la muerte.

Ignacio Jiménez

PARDILLA, A., *El esplendor bíblico de María, la suprema consagrada,* Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2015, 313 p. ISBN 978-88-209-9522-5.

El autor se ha preparado para escribir este libro asomándose a las páginas dedicadas a los principales pasajes sobre María en los principales comentarios a los libros del Nuevo Testamento, con especial atención a los libros de carácter monográfico sobre el tema. Con todo ese material ha intentado presentar la verdad bíblica sobre María sin ningún tipo de prejuicios. Ha trabajado los textos en la lengua griega en que fueron escritos y ha tenido en cuenta las normas de la hermenéutica bíblica, con la pretensión de respetarlas rigurosamente. Con todo ello se siente respaldado para poder afirmar que María brilló siempre (en todas y cada una de las etapas de su vida) con el esplendor de la suprema consagrada, por ser la criatura más amada por Dios y la que lo amó más. En cualquier caso siempre procura explicar con claridad los motivos de la interpretación escogida en cada caso. El libro se desarrolla a lo largo de tres partes. En la primera se narra el esplendor de María antes de la vida pública de Jesús. En la segunda se subraya la luminosidad evangélica que procede de María, que ni desapareció ni disminuyó respecto al esplendor de su primera etapa. En la tercera se resalta la espléndida y singular dignidad que se le reconoció a María en los orígenes del cristianismo. El propio autor confiesa que este trabajo ha podido llevarlo a cabo porque antes había realizado otro sobre la figura bíblica y teológica de Cristo, relacionado específicamente con la formación para la vida religiosa. También insiste en que su conocimiento de las formas de expresión propias de la época, fruto de su investigación sobre la persona de Jesús, lo han ayudado mucho a in-

terpretar adecuadamente el esplendor bíblico de María, que él no ve disminuido en ningún momento durante la vida pública de Jesús. Con todo considera que los rasgos más luminosos de María aparecen en el evangelio según Lucas, en los relatos de la infancia. Sería en estos relatos en los que cabría contemplar con mayor esplendor la figura de María como la de la suprema consagrada. Es natural que, cuando los textos no lo acompañan como él desearía, aplique el sentido común o las deducciones que considera más normales para llenar la ausencia de testimonios tan contundentes como los de la primera parte del evangelio según Lucas, cuando se refiere a la vida pública de Jesús o todo lo que siguió hasta la muerte de la propia María. Por ello habría que decir que se nota en el autor una predisposición favorable a contemplar siempre todo lo referente a María desde el punto de vista más beneficioso para su persona y para su misión. Por eso se tiene la sensación de que, a tiempos, se pasa de un libro de investigación (incluso con toques filológicos de precisión), a otro de piedad mariana en la que la exaltación de la figura de María no tiene límites ni sombras.

Ignacio Jiménez

VALADIER, P., *Sagesse biblique, sagesse politique*, Salvator, Paris 2015, 190 p. ISBN 978-2-7067-1271-5.

Inspira este libro una justa reivindicación: reconocer la huella que la sabiduría bíblica ha dejado en la sabiduría política, i.e., en el pensamiento político moderno y contemporáneo. Porque hoy es frecuente tomar como referencia a los grandes autores de la Antigüedad griega y romana. Y no se trata de negar esta influencia, pero sí de completarla con lo que procede de la tradición bíblica y cristiana. Sólo de este modo no quedará injustamente mutilada la herencia occidental, que ha logrado además desbordar sus propias fronteras geográficas.

Con este objetivo Paul Valadier, renunciando desde el principio a todo afán de exhaustividad, ha optado por seleccionar algunos temas bíblicos que cree ayudan a esclarecer el pensamiento político actual. Su buen conocimiento de la filosofía moderna y contemporánea y su formación bíblica y teológica le permiten rastrear las presencia de esta huella en la literatura política.

El primer capítulo tiene un enfoque más general. Valadier contrapone Atenas y Jerusalén. Analiza para ello cómo muchos escritores políticos buscan en los grandes autores de la Antigüedad instrumentos para corregir las deficiencias de la política moderna. Tres les parecen sobresalientes: la democracia griega, como antídoto para nuestra democracia desvirtuada; el valor normativo de la naturaleza, como remedio contra el historicismo y el relativismo moral; la mesura, frente a la *hybris* y a todo abuso del poder. Valadier muestra cómo la sabiduría cristiana ha contribuido en esta misma dirección con otras tantas aportaciones: la universalidad, base de la igualdad; la conciencia moral, como complemento de la ley; el pecado, frente a toda visión ingenua de la bondad natural del ser humano.

Pero el tema que más espacio ocupa en el libro es el del poder y la autoridad, su origen y su ejercicio. De nuevo aquí, siempre que se haga una exégesis adecuada de los textos bíblicos (sobre el poder de los reyes en el Antiguo Testamento o sobre la actitud ante el poder en la carta a los Romanos o en la primera carta de Pedro), la tradición cristiana ha ofrecido elementos sustanciales, que han dejado huella en autores modernos de enfoque no religioso.

El otro tema que Valadier estudia (capítulo último) es el del fin del mundo a partir del género apocalíptico y su eco en el Nuevo Testamento. Lo pone en relación con el sentido de la historia huyendo de una doble tentación: re-

fugiarse en un sentido lineal de ésta donde todo es "progreso" o erigirse en juez "último" de toda la realidad, i. e., huir lo mismo del optimismo como del pesimismo sin límites.

No ha pretendido ser exhaustivo, pero estas calas, bien escogidas sin duda, ayudan a entender lo que Valadier llama "un recuerdo contrariado": si es imposible tener una comprensión adecuada de este pensamiento ignorando la herencia cristiana, hay que reconocer que los pensadores políticos modernos más relevantes han querido siempre desmarcarse de esa tradición y han hecho todo lo posible por neutralizarla al menos.

Ildefonso Camacho

## 2. Teología

ASTI, F. – CIBELLI, E. (A CURA DI), *Scienza e fede in dialogo,* Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli 2014, 284 p. ISBN 978-88-97232-07-0.

El contenido de este volumen viene proporcionado por la colaboración de docentes de diversas disciplinas de la Sezione S. Tommaso d'Aquino, de la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, así como de otros docentes provenientes de universidades estatales. El deseo de encontrar una vía de colaboración provechosa entre las distintas ramas del saber ha llevado a todos estos profesores a reflexionar sobre los nexos de unión existentes entre la investigación científica, la reflexión filosófica y la reflexión teológica en el momento presente. La enorme diversificación de la ciencia actual, entre otras razones por la decidida especialización de las investigaciones, exige más que nunca un contacto interdisciplinar que sea beneficioso para el conjunto del saber humano. Una de las intenciones que han movido a llevar adelante este proyecto ha sido la conciencia de que en el pasado ha habido personas de fe que han considerado a los científicos como enemigos de ella, al igual que científicos que han pensado que la fe obstruía el progreso humano. De ahí la importancia de poner en contacto ambos universos cognoscitivos para poder comprobar que, no sólo no se excluyen, sino que se complementan. La filosofía juega un papel especialmente integrador a la hora del acercamiento entre la ciencia experimental y las ciencias humanas. Se analiza en estas páginas la metodología que se utiliza en los ámbitos científico, filosófico y teológico, buscando los puntos de convergencia en que todos coinciden. También se han abordado algunos temas fundamentales de gran interés en el diálogo entre ciencia y fe. Igualmente se han presentado los elementos de la estructura antropológica que subyacen a los trabajos científicos, filosóficos y teológicos. Junto a un *trabajo* que habla expresamente de cómo funciona el método científico, existe otro basado en la frase de la Escritura de que *el temor del Señor es el principio de la sabiduría*. Se presentan así mismo trabajos específicos tanto sobre el método filosófico como sobre el teológico. Lo que hoy afirman las ciencias neurológicas sobre el problema de la conciencia también tiene cabida en estas páginas. No podía faltar una reflexión filosófica, a caballo entre ciencia y teología, sobre el alma humana. Otro tema de importancia versa sobre el sujeto conocedor y responsable, en búsqueda de un sentido integrador. La verdad en la teología es examinada desde el punto de vista hermenéutico. Se reconoce que en la Biblia la relación entre ciencia y fe aparece como algo difícil. Para terminar uno de los autores se cuestiona sobre si la doctrina sagrada puede

considerarse ciencia, reflexionando al mismo tiempo desde el enfoque propio de la secularización y desde la búsqueda de la verdad que puede encontrarse en la filosofía cristiana. En conjunto una colección de trabajos de gran interés, extremadamente útiles para huir de generalidades o prejuicios en el campo de las relaciones entre ciencia y fe, que pueden ser de gran utilidad a todos cuantos militan en alguno de estos sectores del saber humano.

Miguel Gutiérrez

BLOOMQUIST, K. - DUCHROW,U. (EDS.), *Kirche-befreit zu Widerstand und Transformation,* Lit Verlag, Berlin 2015, 230 p. ISBN 978-3-643-12975-8.

La cercanía del quinto centenario del comienzo de la Reforma (en 2017) es la que determina esta nueva serie, que tiene como eslogan "Radicalizar la Reforma", buscando actualizarla; ampliar su significado eclesial a la cultura y la sociedad; analizar su relación con la modernidad, con el capitalismo y la razón instrumental y científica; estudiar su papel en relación con los procesos de descolonización del tercer mundo, con las otras culturas y religiones, y su potencial liberador y de contribución a la justicia social. Estas dimensiones, recopiladas al comienzo del volumen, marcan a toda la serie. En ella se integra este volumen quinto, "La Iglesia liberada para la resistencia y la transformación". Se comienza con el análisis de la radicalización de la Reforma a partir de la provocación de la Biblia y de la crisis eclesial actual, centrado en 94 tesis que se exponen en alemán e inglés.

A partir de ahí se desarrollan las contribuciones del volumen. La primera aportación es de Marlene Crüsemann, "Consuelo, gracia (Charis) y fuerza de los débiles", que se centra en la segunda carta a los Corintios, desarrollando el concepto luterano de justificación y de liberación de la Ley. A continuación, Martin N. Dreher, estudia "el redescubrimiento de la teología de la cruz de Lutero en el contexto de la teología de la liberación". Utaa Andrée reflexiona sobre "La cruz y el espíritu. En diálogo con un borrador desde el movimiento pentecostal", el cual parte de un análisis del teólogo norteamericano Amos Yong. La atención a la acción del Espíritu se completa con el trabajo escrito en inglés de Walter Altmann, "¿En qué medida es libre el Espíritu Santo?", que de nuevo relaciona la concepción de Lutero sobre el Espíritu y la latinoamericana de los últimos decenios. Fernando Enns, de una iglesia menonita", centra su reflexión en "La muerte en la cruz de Jesucristo desde la perspectiva de la Iglesia de la paz: ¿reconciliación mediante un acto de violencia?", que busca deslegitimar los sistemas legales que han reconciliado la cruz y el ejercicio de la violencia. "La doctrina de Lutero sobre los dos reinos en una edad de globalización" es la contribución de Wanda Deifelt, que desarrolla el concepto de "ciudadanía heterotópica".

Por su parte, Vitor Westhelle, reflexiona sobre "El sacerdocio de todos los creyentes y el concepto de Lutero sobre la Iglesia de Adam". El aspecto liberador de la Iglesia, "Las prácticas subversivas de ser Iglesia: ver, recordar, conectar", es el objeto del estudio de Karen L. Bloomquist. El volumen concluye con un trabajo de Leonardo Boff sobre "El significado de Martín Lutero para la liberación de los oprimidos". Una breve semblaza de cada uno de los autores completa el volumen. La dispersión de las temáticas y de los autores dificulta una visión global del volumen y de su aportación a la reflexión actual sobre la Reforma. Surgen también preguntas acerca de si el relieve que cobra la situación actual, no hace que retroceda el estudio histórico y contextualizado de la

Reforma, lo cual es necesario para una evaluación sobre lo que permanece de ella y lo que forma parte de la coyuntura histórica, sin que tenga relevancia para la actualidad.

Juan A. Estrada

BOUYER, L., *Misterio y ministerios de la mujer. Epílogo de Hans Urs von Balthasar,* Fundación Maior, Madrid 2014, 110 p. ISBN 978-84-936777-9-4.

La fundación Maior nos presenta la traducción española de esta pequeña e intensa reflexión del teólogo francés Louis Bouyer, editada originariamente en 1976. Incluye en ella el epílogo que en su momento se añadió a la obra en su publicación alemana un año después, a cargo de Hans Urs von Balthasar, gran teólogo y amigo del autor. L. Bouyer fue pastor luterano antes de convertirse al catolicismo en 1939. Muy influido por la patrística, la liturgia y la espiritualidad, pasó a convertirse en un referente en el ámbito bíblico y litúrgico durante el pasado siglo, notándose su influencia en el Concilio Vaticano II. Posteriormente destacó por una intensa actividad literaria y teológica, ésta con marcado acento escatológico, donde transcendencia y dualismo se constituyeron en dos principios siempre presentes en su teología. A través del presente ensayo, y como caracteriza a este género, aborda con un lenguaje denso y una manera libre, personal y asistemática, básicamente la problemática de la eventual ordenación al ministerio sacerdotal de la mujer, con toda la controversia creada alrededor. Sin embargo, tal como muestra el título, el autor no desea centrarse en esto sino ir más allá o hacia lo que él llama el "misterio de la mujer", su esencia, cuya consecuencia viene manifestada, para el autor, en su no compatibilidad con el ministerio sacerdotal. Con todo aquél advierte en su introducción del "efecto saludable" que dicha controversia puede tener para ir al núcleo del problema, es decir, para llevarnos a desarrollar tal misterio en toda su autenticidad y en todas sus exigencias, dentro de una *justa* interpretación de los textos bíblicos y de la tradición. Estaría en juego, según Bouyer, la misma dignidad de la mujer, pues el verdadero problema está en el profundo malestar que existe respecto a ella, de su verdadero lugar y de su papel clave en la sociedad y en la Iglesia. A lo largo de los cinco capítulos que "exploran" esta problemática, él va, por un lado, refutando de forma hábil y marcadamente especulativa, algunas de las razones dadas por quienes critican el rechazo de la ordenación de las mujeres, apoyándose en argumentos bíblico-teológicos o religiosos (en clara y expresa oposición, por ejemplo, a las religiones mistéricas del mundo pagano, con sacerdotisas), así como antropológicos e incluso psicológicos. Por otro lado el autor, infiere desde unos principios teológicos "indudables", cómo el "primer ministerio y más digno" de la mujer consiste en representar a la Iglesia como totalidad, como una especial consagración de toda la existencia dentro de la función que le es propia, como es la "recepción activa y portadora de dar a luz". Todo ello en contraposición a la función "representativa sacerdotal" (ministerio ordenado) del varón, argumentado desde la "absoluta paternidad de Dios Padre" (que no "Madre") y su representación por parte del Hijo (varón). H. U. von Balthasar, en el epílogo ya señalado, y secundando aquí el pensamiento de L. Bouyer, intenta explicarlo apoyándolo en una analogía interior entre la relación natural de los sexos (de igualdad, no de identidad en todo, aspectos estos que según él se confunden) con la relación sobrenatural entre Cristo (varón y Esposo) y su Iglesia (Esposa). Dadas aquellas dos funciones,

Bouyer establece la necesidad de redescubrir o descubrir ministerios que sí le son propios a la mujer en la tradición cristiana y que hoy se hayan olvidados, como el orden de las vírgenes consagradas y el orden de las diaconisas y viudas. A los dos se dedica en los apéndices finales del libro, estos con un lenguaje más suelto y con la finalidad, no de sacar conclusiones sobre la "auténtica enseñanza de la revelación bíblica y de la tradición eclesial" (como en el desarrollo de este trabajo) sino la de proponer de forma sencilla, y no exenta de ironía, algunas apreciaciones que puedan surgir en ella. Una de ellas se refiere a las vírgenes consagradas y la diaconía femenina como una realización anticipada, escatológica de la Iglesia (la "virgen-esposa") que actualiza "de modo perfecto" esa capacidad de acogida que contiene en sí todas las posibilidades de lo humano y creado. Por tanto, ambas ordenes constituirían "esencialmente" un ministerio de "intercesión", mientras que el ministerio de los apóstoles y de sus sucesores (la función episcopal y presbiteral) lo sería de "representación" (masculina), matizando que éste sólo sería eficaz con la "cooperación silenciosa" de la virgen consagrada. En estos apéndices se recoge también la legislación en torno a este tema y su influencia, "las vocaciones 'religiosas' o no, de la mujer moderna" y la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* de Juan Pablo II. Un remate variado para un libro que puede despertar cierta polémica, pero interesante en general para enriquecer el necesario diálogo en el debate eclesial actual en torno al papel de la mujer en la Iglesia y, desde aquí, al de su acceso al ministerio ordenado.

Felicidad Prieto

CORKERY, S., *A Liberation Ecclesiology? The Quest for Authentic Freedom in Joseph Ratzinger's Theology of the Church,* Peter Lang, Oxford-Berlin-Bruxelles-Frankfurta am Main-New York-Wien 2015, XIV+576 p. ISBN 978-3-0343-1902-7.

El autor se ha movido a realizar este estudio tras constatar la preocupación que siempre tuvo Joseph Ratzinger por armonizar la verdadera libertad con la vida dentro de la Iglesia. Vida que le gusta describir como el *espacio de la libertad,* para el hombre que vive religiosamente. En su estudio destaca la insistencia con la que Ratzinger presenta la presencia de la Iglesia en el mundo como una fuerza liberadora al servicio de la humanidad. Se levanta acta al mismo tiempo, de lo sorprendente que resulta este enfoque de Ratzinger en relación con la Iglesia, precisamente en un tiempo en que el descontento hacia ella ha crecido en manera exponencial. Para aclarar esto es necesario acceder al modo en el que Ratzinger contempla el camino por el que emergió, en la actitud cultural y filosófica contemporánea, su posicionamiento respecto a la libertad, para luego presentar una eclesiología que sea fructífera a la hora de conseguir que se produzca la libertad humana auténtica, lo cual sólo sería posible en el seno de la Iglesia. La mejor manera, según el autor, de acercarse a la mentalidad de Ratzinger es contemplar su pensamiento como la expansión de su filosofía de la libertad hasta expresarse en una eclesiología de liberación. Aun así, en este estudio se intenta sustanciar si es realmente apropiada la denominación de eclesiología de liberación para el pensamiento de Ratzinger. Si esto fuera así, habría que concluir que Ratzinger ha tenido siempre la intención de contribuir a liberar a la Iglesia en Occidente, de su particular exilio de Babilonia. Porque está convencido de que la fe de la Iglesia es el sendero por el cual se llega a la humanidad genuina, hasta el punto de identificar el credo cristiano

como la clave metafísica capaz de producir el florecimiento de lo genuinamente humano. En estas páginas se intenta llegar a una entente con el pensamiento de Ratzinger con vistas a lograr la liberación integral del espíritu humano y de toda la persona. Porque Ratzinger está convencido de que la persona humana no puede sobrevivir, a menos que acepte la verdad de su propia naturaleza. Este volumen se desarrolla teniendo en cuenta tres modos diferentes: en el primero se considera cómo Ratzinger se enfrenta al desplazamiento cultural que desafía la misión de la Iglesia; en el segundo se presentan los fundamentos en los que él apoya su comprensión cristiana de la libertad auténtica; en el tercero se aclara la propuesta que se hace de que la Iglesia sea la esfera de crecimiento en la libertad auténtica, que emana de su forma de entender la eclesiología. El libro está organizado en tres secciones: en la primera sección se analiza el actual concepto de libertad a la luz de la vida y teología de Ratzinger; en la segunda sección se examina la presentación que hace Ratzinger de cómo entiende la Iglesia la libertad, así como del papel que ella debe desempeñar como esfera dentro de la cual es posible la realización de la persona humana; en la tercera sección se presenta a la Iglesia como la esfera de crecimiento de la libertad auténtica humana. Todo su pensamiento testimonia la pasión con la que Ratzinger ha intentado siempre conectar con la mentalidad de su generación. Cuando él se esfuerza por subrayar los derechos legítimos de la fe y la razón, de la observancia religiosa y de la libertad de creencia, queda claro que pretende construir una sólida apologética de la fe cristiana en nuestro tiempo. Todo su esfuerzo se centra en reconciliar la aspiración humana a la propia realización en libertad, con el propio deseo de Dios que desea para el hombre eso precisamente.

Miguel Gutiérrez

DÖNERMANN, H., *Freundschaft. Die Erlösungslehre des Thomas von Aquin,* Echter, Würzburg 2012, 250 p. ISBN 978-3-429-03532-0.

El punto de partida de este libro, "Amistad. La doctrina de salvación de Tomás de Aquino", es el dualismo entre cristología y soteriología, que, a juicio del autor, tiene su punto de partida en San Agustín. Ese dualismo hace que la cristología pierda relevancia y que la soteriología se establezca al margen de la cristología, con lo que perdería su especificidad cristiana. Dömermann encuentra la solución en la síntesis tomista, que busca recuperar y actualizar desde una perspectiva original, la de la "amistad" como concepto clave para las relaciones de Cristo y los cristianos, y para la misma teología de la gracia.

El punto de partida de la reestructuración tomista es el de la teología "de auxiliis", antes de que se desencadenara el debate sobre la libertad y la gracia. Se centra en la Suma teológica y en la justificación por la fe, como núcleo de la gracia. Desde la perspectiva antropológica, capítulo tercero, analiza el objeto de la fe y la relación entre la razón natural y la fe sobrenatural, con especial atención a la voluntad y el afecto como dimensiones constitutivas de la fe. Esta se completa con la esperanza, capítulo cuarto, que se abre a la acción de Dios. Desde ambas se establece el amor divino como amistad con el ser humano, sobre la base de la concepción aristotélica de la amistad (ética nicómaca, analizada en el capítulo sexto) y la caridad como sustrato del amor a Dios, al prójimo y a sí mismo (desde el trasfondo del pecado original, la gracia posterior y la comunidad generada por Cristo, que se estudia en el capítulo séptimo). Se presenta la amistad como el paradigma de la salvación, vinculando la doctrina sobre la gracia, las virtudes y la cristología en la Suma Teológica (capítulo oc-

tavo). Finalmente, capítulo noveno, se analizan los mandamientos divinos y los sacramentos como fundamentos de la amistad entre Dios y el hombre, y como base para una teología sistemática.

El volumen se completa con un índice bibliográfico y otro de autores. Está muy bien estructurado y recoge buena parte de la teología tomista desde la clave que asume el autor. Quizás la actualización de esa doctrina es la parte más endeble, que se hubiera enriquecido teniendo en cuenta aportaciones actuales sobre la inteligencia emocional y su papel en la fe religiosa. La profundización en la inteligencia emocional hubiera servido también para una valoración más integral de San Agustín, que valora más que Santo Tomás los componentes afectivos y existenciales de la fe.

Juan A. Estrada

DUJARIER, M., *Église-Fraternité. L'Écclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, Cerf, Paris 2013, 498 p. ISBN 978-2-204-09699-7.

Nos encontramos ante el primero de los tres volúmenes previstos por el autor para completar la publicación de su investigación. La base de la investigación se apoya en que durante los primeros siglos la Iglesia se refirió a sí misma con el término de ἀδελφότης (fraternitas), como el tipo de nombre que mejor cuadraba con su ser y con su misión. A pesar de las apariencias, que parecían indicar que a partir del siglo VIII dicho término había caído en desuso, la realidad es que remontó en su uso precisamente a partir de ese siglo, al menos en parte por el protagonismo de los monjes, que fomentaron su uso. A este concepto se asocia el de *Cristo-Hermano,* que se incorporó a la fraternidad humana al encarnarse y que divinizó a los creyentes incorporándolos a su fraternidad. Además los Padres de la Iglesia hicieron alusión a numerosos textos de la Sagrada Escritura, que vienen a constituir una especie de corpus bíblico que sirve como fundamento a la teología de la Iglesia-Fraternidad en Cristo. La primera investigación del autor se centró exclusivamente en los aspectos filológicos del término pero ahora ofrece al lector el primero de los tres volúmenes previstos, en que se analiza dicho término en el decurso de los siglos I al III. Porque el propio autor era consciente de que el puro estudio filológico se quedaba corto y exigía una continuidad en una investigación de mayor amplitud. Espera que su obra sea considerada como un primer paso que sea completado y profundizado por otros patrólogos, ya que su propio trabajo ofrece una gran cantidad de pistas prometedoras tanto para la vida como para la pastoral y la misión de la Iglesia. El contenido del tomo está distribuido en cuatro partes precedidas de una presentación general para ayudar al lector a redescubrir la Iglesia-Fraternidad. La primera parte está dedicada a la fraternidad eclesial durante el siglo I, con atención particular al modo en que apareció el término entre los cristianos en torno a los años 75-95 y al uso que hicieron de él los primeros cristianos. La segunda parte describe la fraternidad durante el siglo II en el mundo mediterráneo, en donde ya se constata cómo el término *fraternidad* es el nombre propio de la Iglesia, con un recorrido pormenorizado de su uso en numerosas Iglesias del siglo II. La tercera parte está dedicada a la expresión *fraternidad,* pero en este caso durante el siglo III; se muestra al lector el uso del término en Egipto, Asia Menor, Siria y los filósofos; luego se pasa a analizar la situación en Occidente, con especial protagonismo de Tertuliano y Cipriano de Cartago. La cuarta parte relaciona el lenguaje de la fraternidad con la teología de *Cristo-Hermano,* en la diferentes Iglesias durante

el siglo III; en el caso de los latinos sobresale de nuevo Cipriano de Cartago y luego se pasa a examinar la teología de los *hermanos* y del *Cristo-Hermano* entre los Orientales durante el siglo III, con especial atención a Orígenes, las corrientes gnósticas y los maniqueos. Todo un estupendo trabajo de Patrología a propósito del término *fraternidad,* aplicado tanto a la Iglesia como a Cristo y con amplias posibilidades pastorales.

Ignacio Jiménez

ENDERS, M. (HG.), *Meister Eckhart und Bernhard Welte. Meister Eckhart al Inspirationsquelle für Bernhard Welte und für die Gegenwart,* Lit Verlag, Berlin 2015, 142 p. ISBN 978-3-643-13095-2.

El Maestro Eckhart, maestro de espiritualidad, se convirtió en fuente de inspiración para el pensamiento del filósofo de la religión de Friburgo, Bernhard Welte. Eckhart le proporcionó los elementos para la descripción mistagógica de nuestra experiencia humana a la luz oscura de la divinidad. En este marco destaca la virtud mistagógica de la serenidad, que se halla presente en la soledad interior de los humanos. Con estos presupuestos resulta interesante preguntarse por la importancia que pueden tener para la espiritualidad cristiana actual los planteamientos del Maestro Eckhart tal y como los contempló y valoró Bernhard Welte, junto con el influjo profundo que tuvo en su pensamiento. Para explorar este terreno interior se presentaron en la Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, cuatro ponencias. La primera ponencia trata de la soledad como camino hacia el interior de la luz oscura de la divinidad, con la misma radicalidad con la que trató este tema el Maestro Eckhart. La segunda ponencia transmite la recepción del pensamiento del Maestro Eckhart tal como tuvo lugar en el protestantismo, destacando los aspectos interconfesionales en el planteamiento. En la tercera ponencia se aborda la ejemplaridad espiritual, así como la potencial provocación teológica que supone el pensamiento del Maestro Eckhart. La cuarta ponencia trata el pensamiento del Maestro Eckhart sobre el anonadamiento y la abnegación, basándose principalmente en el contenido de sus escritos latinos. Estos estudios resultan especialmente relevantes en un momento en que la expresión mística de la fe es tan importante para su continuidad en el tiempo, ya que dicha fe puede verse especialmente enriquecida y fortalecida tanto por el pensamiento del Maestro Eckhart como por la reflexión y digestión intelectual de su pensamiento, que llevó a cabo Bernhard Welte. Entre los dos autores puede constatarse una auténtica continuidad, a pesar de los siglos de distancia entre ambos, que fluye de las entrañas de lo mejor de la mística cristiana.

Miguel Gutiérrez

FÉNELON, F., *Gedanken zur reinen Gottesliebe,* Schwabe Verlag, Basel 2014, ISNB 978-3-7965-3242-9.

François Fénelon es uno de los defensores más conocidos de la posibilidad que existe en el corazón humano de albergar un amor puro hacia Dios, don de este último, pero posible ya en esta vida. Es curioso cómo sus doctrinas fueron condenadas, sobre todo por influencia de Bossuet, cuando se conservan los testimonios de muchos católicos y católicas canonizados, que han expresado eso mismo sin que se cerniera sobre ellos ninguna sombra de duda, y menos todavía de anatema. Entre los pensamientos que forman parte de

esta misma manera de pensar son los de aquellos santos que han manifestado su deseo de amar a Dios tan desinteresadamente, como para aspirar a amarlo incluso en el caso (en la realidad totalmente imposible) de ser condenados al infierno. En la tradición literaria española se conserva un soneto modélico que trata este mismo tema y que comienza con el verso *No me mueve mi Dios para quererte,* que nadie ha cometido la torpeza de interpretar como quietismo. Bossuet encontró terreno abonado para atacar a Fénelon por el hecho de que Luis XIV se molestó mucho con las críticas que el propio Fénelon le hizo referentes a su política, tanto nacional como internacional. Fénelon se constituyó en un personaje fundamental de referencia en lo relacionado con la disputa entre el panteísmo y el ateísmo. Especialmente aficionados a Fénelon fueron, en el ámbito de la cultura alemana, Herder, Jakob y Clemens von Brentano. El contenido de este volumen fue seleccionado, y publicado en Junio de 1800, por Mathias Claudius, tras un examen concienzudo de todas la obras de Fénelon. Se advierte en esta selección la atención que le merecía a Mathias Claudius todo lo concerniente a la cultura piadosa interconfesional, especialmente la que busca su fundamento en la Biblia y en los Santos Padres. Aquí no se trata solamente de la felicidad o la salvación del propio individuo, sino de la gloria y el honor de Dios. Aunque pueda parecer que Fénelon roza en algunos momentos la herejía, siempre se mantiene en el terreno humano normal a los ojos de Dios, sin considerarse superior a nadie, ni siquiera tras haber recibido un don tan excelso como el del puro amor divino. Este libro puede ayudar extraordinariamente a expansionar el corazón de las personas que se sienten atraídas hacia el infinito, sobre todo ese infinito personal que es Dios. Además, el tema del amor puro de Dios, resulta tan extraño en nuestros días, que justamente por eso es especialmente oportuna la aparición de este volumen para tantas personas piadosas como aspiran a dar rienda suelta a su corazón a la hora de amar a Dios sin trabas.

Antonio Navas

FÖRST, J. - SCHÖTTLER, H.-G. (HG.), *Einführung in die Theologie der Pastoral,* Lit Verlag, Berlín, 2012, 333 p. ISBN 978-3-643-11435-8.

Esta introducción a "La teología de la pastoral", aborda las dimensiones fundamentales y actuales del tratado de teología pastoral, que tiene sus inicios en el siglo XVIII. Después de un breve prólogo de Först y una introducción de Schöttler, el volumen se divide en tres partes. Uno de "Fundamentos", con aportaciones para una hermenéutica práctica teológica de R. Feiter. Una segunda contribución de R. A. Siebenrock, sobre la liturgia como dimensión fundamental de la existencia cristiana y eclesial, y como sacramento universal de salvación; otra sobre la importancia empírica y teológica de la recepción de la realidad como condición de todo discurso sobre Dios (J. Först) y una última de J. Rader sobre la iglesia de hoy, entre la utopía y el tránsito.

La segunda parte, "Lugares pastorales", se centra en la religiosidad popular (W. Gebhardt); la crisis de la comunidad (H. Haslinger); una nueva configuración de la Iglesia en la pastoral (B. Spielberg); la pastoral escolar (A. Kaupp) y la pastoral social con los pobres y los oprimidos (I. Baumgartner). La parte tercera, "Realizaciones", afronta la crisis de la secularización y de la lejanía de la Iglesia (J. Först); la interculturalidad, interreligiosidad e interconfesionalidad en un mundo globalizado (S. Knobloch); el cuidado pastoral desde la praxis y la localización (K.G. Eich-G. Köhl), y el diálogo pastoral y el cuidado

de almas (R. Fuchs, H. Scharler, M. Wild). Un índice de autores y de palabras claves completa el estudio. Tanto los autores como las temáticas tienen un enfoque exclusivamente alemán, sin apenas referencias a la problemática en otros países. La parte más teológica, la primera, sirve sin embargo de referencia general, más allá de su enraizamiento en la teología alemana.

Juan A. Estrada

GARCÍA MUÑOZ, F., *«Una palabra habló el Padre que fue su Hijo». Jesucristo en San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2014, 303 p. ISBN 978-84-8353-636-0.

La editorial Monte Carmelo edita de nuevo un texto de juventud de Florencio García Muñoz, que está considerado como un clásico dentro de la espiritualidad carmelitana. El autor considera que san Juan de la Cruz puede ser de gran utilidad con las personas de mentalidad atea, por el hecho de que ambos (el ateo y el místico) perciben en su interior la *ceguera de Dios,* el primero posiblemente por falta de luz, mientras el segundo la percibe por exceso de la misma. En estas páginas intenta el autor ayudar, a quien lo lea, a vivir la experiencia de Cristo que tuvo san Juan de la Cruz en su vida. El magisterio y la experiencia del santo aparecen en estas páginas para ayudar a cualquiera que busque a Dios, lo sepa o no lo sepa, lo haga de forma consciente o inconsciente. Se destaca que, siendo místico, no por eso se ha separado el santo de la realidad que supone el misterio del Verbo Encarnado, coincidiendo con ello con santa Teresa, a la que tampoco llenaban los espiritualismos que la animaban a prescindir de la humanidad de Jesús. Las obras de san Juan de la Cruz son de carácter claramente mistagógico, lo que supone que pretenden, sobre todo, proporcionar luz, calor y vida, sin atender demasiado a la sistemática teológica. Jesucristo está en el centro de la espiritualidad de san Juan de la Cruz. Jesucristo es el esposo que aparece en sus poemas y es su Señor. La primera parte del libro es claramente sistemática por parte de Florencio García Muñoz, recorriendo el camino que transita Jesús desde la eternidad a la encarnación, así como el de vuelta de la encarnación a la eternidad. En la segunda parte el tema que le da sentido es el de la mística, que no es otra cosa que la deificación del hombre por Cristo. En esta segunda parte se ofrecen al lector claves para comprender el proceso que lleva a la persona hasta la unión transformante, la forma concreta en que se puede imitar a Cristo, hasta acabar en una unión íntima con Él que tendrá su culminación en la inmersión en la vida trinitaria, una vez que el Espíritu Santo haya tomado posesión del espíritu humano, transformándolo profundamente en sus experiencias y en los efectos que deja en su interior. La tercera parte la presenta el autor como un mosaico, dedicado a los misterios de la vida de Jesús y a los nombres de Cristo, para terminar con una evocación sentida del momento en que fallece san Juan de la Cruz en Úbeda, con la repercusión inmediata que se produce en los habitantes de esta población. Especial importancia tiene este estudio por cuanto hay quien cree que, cuanta más profunda sea la realidad mística de una persona, más lejos estará de todo lo que sea material y concreto, incluyendo la encarnación del Verbo, siendo así que los grandes místicos cristianos nunca han caído en esa falacia, percibiendo cómo la divinidad del Verbo se trasluce y brilla en la humanidad de Jesús, como en ningún otro imaginable espejo divino.

Antonio Navas

GONZÁLEZ MARCOS, I. (ED.), *La vida consagrada: epifanía del amor de Dios en el mundo,* Centro Teológico San Agustín, Madrid 2015, 431 p. ISBN 978-84-92645-45-9.

Los textos que se contienen en este volumen corresponden a las XVII Jornadas Agustinianas. Estas jornadas tienen su contexto eclesial natural en el año dedicado especialmente a la Vida Consagrada por el papa Francisco para conmemorar los cincuenta años del Concilio Vaticano II. Después de constatar lo aparentemente desconcertante que resulta celebrar los cincuenta años del concilio, cuando fue precisamente a raíz del concilio cuando la vida religiosa entró en una crisis de la que todavía no se ha recuperado del todo, estas jornadas se han organizado conforme a tres parámetros sugeridos por el Prior General de la Orden Agustiniana: gratitud, esperanza y pasión. Los trabajos se hacen eco de las sugerencias del papa Francisco, que ofrece como signos de vitalidad de la vida religiosa la alegría, la profecía, la comunión de bienes, la salida a las periferias y la reflexión sobre lo que Dios y la humanidad piden en estos tiempos. Es probable que la vida consagrada se comprenda mejor en estos momentos por verla con un espíritu más evangélico, más eclesial y más apostólico, pero sigue todavía sin ser inmune a la mediocridad, el aburguesamiento o la mentalidad consumista, como efectos de una cultura secularizada que también se ha infiltrado a veces entre los que la profesan. Isaac González Marcos está convencido de que algunos de los pecados que el papa ha encontrado en la Curia romana son también fácilmente aplicables a la vida consagrada. El propio papa animó a los Agustinos a mantener siempre viva la inquietud de la búsqueda, por medio de una inquietud movida por el amor. Sería deseable además que se hiciera un recorrido hacia atrás, hasta llegar al encuentro personal con Jesús en las calles de Palestina, capaz de vivificar todo lo que tiene de bueno y deseable la vida consagrada. Igualmente sería fundamental poder compaginar la dimensión contemplativa con la vorágine de la acción para vivir el tiempo como tiempo de Dios. La vida consagrada debería compartir las opciones de vida que tuvo Jesús, la obediencia de la fe, la bienaventuranza de los pobres, la radicalidad del amor. Isaac González Marcos considera el mundo como una red global y un desafío para quienes viven el Evangelio, algo a lo que pretenden ayudar estas jornadas. Las conferencias se abren con un estudio sobre el origen y fundación de la Orden de los Ermitaños de San Agustín, que contiene una relación muy valiosa de autores y obras notables de la historiografía agustiniana. En las sucesivas conferencias se repasa la *Perfectae Charitatis,* el liderazgo en el espíritu y las experiencias de nueva evangelización en una comunidad de agustinas contemplativas. A continuación se presenta un seguimiento de las jornadas mundiales sobre la vida consagrada, llevadas a cabo entre los años 1997-2014. Encuentra también su lugar en estas jornadas un trabajo sobre psicología y discernimiento espiritual, otro sobre la manera de educar en la era de la tecnología aplicada a la educación, otro sobre la dimensión sacramental de la vida religiosa y una última aportación sobre la vida consagrada en la Iglesia tal y como la sueña el papa Francisco. Dentro de las dificultades para renovar la vida consagrada, y que se han experimentado ampliamente a lo largo de muchos años, las aportaciones de este volumen pueden ayudar a arrojar nueva luz sobre su renovación en el marco de la Iglesia y del mundo de nuestros días.

Miguel Gutiérrez

GRANADOS, J. - LARRÚ, J. (COED.), *El que cree ve. En torno a la Encíclica Lumen Fidei del Papa Francisco,* Monte Carmelo, Burgos 2014, 155 p. ISBN 978-84-8353-646-9.

"Si no ves, cree", se suele decir, provocando una especie de salto al vacío o una cita a ciegas, dando a entender que cuando falta la luz, entra la fe, como si ésta perteneciera a la región o al ámbito de la oscuridad. Sin embargo, el Papa Francisco, en continuidad con Benedicto XVI, quiere probar lo contrario desde las palabras de Jesús a Marta en Jn 11, 40: "… *Si crees, verás…*"…, pues la luz de la fe ilumina las concretas realidades humanas. ¿De qué modo? Iluminando en modo singular las relaciones en que vivimos, sacándonos del círculo cerrado del "yo", creciendo en el amor y la confianza; dejando que, al igual que el amor abraza a toda la persona, la fe toque también la carne, los ojos "físicos", llevando en definitiva todos los sentidos a su plenitud y así poder recuperar la capacidad de asombro permitiendo una nueva mirada, más rica, y la real posibilidad de dejar atrás los laberintos para emprender un camino con corazón, horizonte y sentido; un camino que ayude a dilatar aquel "yo" constreñido para abrirse a la comunión con quienes nos precedieron en este camino y con quienes nos acompañan hoy, dejando pasar la luz como hace la vidriera al ser atravesada por aquélla. De este modo es posible abrirse a la fecundidad duradera de la fe, cuya luz transfigura nuestro cotidiano…Estas frases son una muestra de lo que acontece en las páginas de este sugerente libro que nos presenta la editorial Monte Carmelo a través de la colección *didaskalos*, escrito "a varias manos" por ocho miembros del Instituto religioso Discípulos de los Corazones de Jesús y María (quienes dirigen precisamente esta colección), a propósito de la Encíclica *Lumen Fidei*, la Luz de la Fe (LF), escrita en gran medida por Benedicto XVI y afirmada y confirmada por el Papa Francisco, completándose así la "trilogía" que aquél comenzara con las "virtudes teologales" (Amor, Esperanza y Fe, por este orden). El libro se inicia con un apetitoso prólogo a cargo de Olegario González de Cardedal que bien podría constituir en sí un capítulo más del libro, introductorio, sumándose así a los ocho que forman el contenido central de esta obra. Ésta, según su introducción que corre a cargo de dos de sus autores, José Granados y Juan de Dios Larrú, asume como tarea la llamada que el Papa Francisco hace en la LF de "vestir la fe", dejando que ésta alumbre el mundo concreto en que se juega nuestra vida (ambiente, familia, trabajo, sociedad en general). Pretenden de esta forma ayudar al lector o lectora a disfrutar en toda su riqueza de la propuesta de Francisco, tan necesaria hoy para la Iglesia y el mundo, desplegando la fecundidad de esta Encíclica y descubriendo, según palabras de Olegario G., los caminos que la fe abre para marchar y dialogar con ellos, más allá de los reduccionismos que existen sobre ella. Caminos que descubren a su vez nuevas posibilidades y responsabilidades para la fe. Todo ello, como bien señala con atino este eminente teólogo acerca del libro, desde la antropología, la Sagrada Escritura, la moral e incluso la música. Esta hermosa simbiosis de pensamiento bíblico y filosófico, de textos de la encíclica, de la literatura clásica griega y contemporánea se pone al servicio de los autores para plasmar la importancia tanto de los sentidos como del corazón y asumir desde aquí el "dinamismo encarnativo de la fe" y darle cauce. En general se acentúa en estas páginas la dimensión "luminosa" y teologal de la fe como don de Dios, sin olvidar tampoco la fe como tarea del hombre y la mujer a través de la reflexión, la oración y la acción en pos del bien común. Las ricas, variadas y acertadas referencias que los autores realizan dentro del propio texto, compensan en parte la ausencia de notas a pie de página y la escasez de bibliografía en algunos

de sus capítulos. Por otro lado, aunque se echa en falta el uso de un lenguaje más "inclusivo", el lenguaje teológico que presenta, siendo algo denso en algunas de sus partes por el tema abordado y su tratamiento, para las personas no familiarizadas, en general resulta bastante asequible para cualquier persona interesada o con inquietud por estos derroteros, que no son otros que aquellos que apuntan a nuestra esencia cristiana, la de una fe en *Alguien*; una fe que, en palabras del Papa Francisco, "es la fe en el Amor pleno, en su poder eficaz, en su capacidad de transformar el mundo e iluminar el tiempo" (Papa Francisco, LF 15).

Felicidad Prieto

GRESHAKE, G., *Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis,* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2014, 636 p. ISBN 978-3-7917-2592-5.

Para justificar su tratado de Mariología el autor empieza haciendo alusión a su biografía, como la de alguien que ha asistido a una verdadera hipertrofia mariológica en la Iglesia Católica, que llegó a su cumbre en el pontificado de Pío XII con la proclamación del dogma de la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos. Entre las razones de esta abundancia de estudios y publicaciones sobre María, Gisbert Greshake cita, por ejemplo, la posibilidad de llegar a un mejor conocimiento de Cristo, dejando de lado la presentación de su humanidad con tintes monofisitas, por el enriquecimiento que aporta María a la comprensión de la humanidad de su Hijo. María ha supuesto también para muchos creyentes la posibilidad de zafarse del aspecto amenazador de la divinidad, se piense en el Padre o en el Hijo, puesto que María ha invitado siempre a los cristianos a tratarla sin complicaciones, transmitiéndoles al mismo tiempo confianza y seguridad. Ella siempre ha proporcionado la impresión de que, con su ayuda, siempre sería más fácil eludir la condena en el día del juicio. Para muchos María es una especie de cuarta persona de la Santísima Trinidad y, desde luego hay que contar con que para muchos de ellos es más importante que las otras tres Personas. No es raro por ello constatar que hay oraciones y canciones en las que el fiel se entrega por entero a María, como fruto de la más alta estima que tiene hacia ella. Respecto a este enfoque teológico llama la atención que Pablo VI considerara la devoción a María como muy defectuosa teológicamente, en las vivencias del pueblo cristiano, cuando todos los papas que abordaron el tema, desde León XIII hasta Pío XII, no consideraron la devoción a María como algo con lo que transigir con benevolencia, sino más bien como algo digno de ser apoyado con firmeza. También considera que contribuyó a la hipertrofia mariana la orientación eclesiológica, tan específica del Concilio Vaticano II, que subrayó la importancia de la figura del papa para la vida de la Iglesia, produciendo así un enfoque personalista de la teología, que no desentonaba en absoluto con la personalización mariana de los devotos de María. De esta forma, tanto la figura del papa como la de María, se constituyeron como los dos rasgos más significativos de la identidad católica. Al mismo tiempo que se producía una hipersubjetivización de la figura de María, se producía una hiperinstitucionalización de la figura de la Iglesia, como sacramento de salvación. Estos dos ámbitos (subjetivo e institucional) fueron entrando progresivamente en conflicto entre ellos. Añádase a todo lo anterior que hay teólogos que consideran que la Teología Dogmática prácticamente está completa y que solamente en el campo de la Mariología quedan suficiente flecos como para poder dedicarse a las especulaciones teológicas, con nuevos desarrollos en este

campo. Un ejemplo de este tipo de especulaciones se presenta en los teólogos que se preguntan si María, durante su vida, tuvo conocimiento del dogma de la Santísima Trinidad. La teología de la liberación vino a recuperar, para Europa, la figura de María, a la luz de su *Magnificat,* como abogada y defensora de pobres y desgraciados. Hasta Teilhar de Chardin mantuvo siempre que la figura de María era un don especial de Dios para la fe de los cristianos. Greshake reconoce que su estudio sobre las relaciones entre la Trinidad y el mundo creado le abrió los ojos para comprender que María era fundamental en este campo, no sólo biológicamente, sino teológicamente, por su colaboración voluntaria a la relación intensa entre Dios y el mundo. Por esto ha emprendido este estudio, que quiere subrayar que Cristo no es otra cosa que *Dios en María,* lo que le confiere a ella un papel relevante en la historia de la salvación. Con todo lo dicho, y la competencia teológica del autor, se presenta en esta publicación un tratado de Mariología de gran calidad, que no es solamente tributario del pasado, sino que ha sido llevado a cabo por un teólogo *de ida y vuelta* en el campo de la Mariología, una vez superadas las dificultades antimariológicas que le planteó el postconcilio, e incorporados los planteamientos sólidos de quienes no dejaron de considerar fundamental a María en el plan de salvación de Dios.

Miguel Gutiérrez

GRÖSSEL, J., *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes*, Aschendorff, Münster 2015, 335 p. ISBN 978-3-402-11893-1.

El presente trabajo, "La libertad del hombre como riesgo de Dios", estudia la compatibilidad entre la omnisapiencia divina y la libertad humana. Se centra en la corriente norteamericana del teísmo abierto (Open Teism), que han desarrollado en los últimos treinta años teólogos como C. Pinnock, G. Boyd, W. Hasker, J. Sanders y J. Lucas, cercanos y diferenciados respecto de la teología del proceso. El estudio se centra en la relativización de la omnisciencia divina y en la dependencia por amor de Dios respecto de su creación, asumiendo el riesgo de la libertad humana y los problemas del mal que conlleva. Se renueva así el tratado sobre la libertad y la gracia desde un teísmo relacional que es compatible con la teología católica sobre la creación, aunque resaltando la interacción entre Dios y el hombre y una concepción de Dios que admite la temporalidad, aunque la divina y la humana se diferencian. El centro del problema consiste en defender el saber providencial de Dios y su plan de salvación, sin menoscabar la indeterminación de las leyes de la naturaleza y el carácter creativo e imprevisible de la libertad humana. El estudio ofrece una selección bibliográfica, un índice temático y otro de autores.

Juan A. Estrada

HAUERWAS, S., *The Work of Theology,* Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) – Cambridge (UK) 2015, XI+293 p. ISBN 978-08028-7190-9.

En este libro el autor vuelve a tocar algunos de sus primeros planteamientos filosóficos y teológicos. Con ello no aspira solamente a replantearse las bases de su pensamiento, de las que parte, sino que pretende también que el lector comprenda por qué dichas bases han sido y siguen siendo tan importantes para el propio autor. Esta vuelta atrás le ha permitido corregir algunas imprecisiones de su pensamiento anterior. Es consciente de que ha producido una imagen de sí mismo como alguien radical, incluso dispuesto a dar la espalda al mundo o,

al menos, a la política. Pero su aparente radicalidad solamente consistió en intentar subrayar la diferencia que supone ser cristiano, y darla a conocer mejor, para proporcionar mayor seguridad a los cristianos sobre la verdad de la fe que profesan. Esta postura suya le crea bastantes dificultades a la hora de dialogar con quien no comparta sus convicciones primarias. Esto lo hace saber, no para jactarse de ello, sino para que el lector sepa situarse siempre correctamente ante sus propuestas. Aunque reconoce que se ha comportado de un modo polémico, siempre creyó que lo era de una manera constructiva. Se siente deudor de los estudios de teología que cursó en la Yale Divinity School y considera que toda su aportación teológica no intenta otra cosa más que conservar el enfoque teológico que recibió en Yale. De acuerdo con este enfoque, está de acuerdo con uno de sus mentores en que la ortodoxia consiste en una tradición viva que cuenta con amplios espacios en lo que moverse. Y este enfoque puede comprobarse claramente en su manera de hacer teología. Porque siempre le resultó extraña la forma de hacer teología que intentaba separar a los cristianos del mundo en el que viven. Está convencido de que un cristiano que vive sólidamente su fe no debería tener miedo nunca a aspectos de la verdad que puedan salirle al paso en lugares desconcertantes, puesto que no debería tener miedo a ningún tipo de desafío para su propia fe. Su manera de producir teología siempre ha intentado responder a preguntas tales como *Cómo redactar un pensamiento teológico,* o bien, *Cómo pienso que aprendí a pensar teológicamente*. De esta manera, cuando se consulta el índice de este libro, llama la atención el que los títulos de los capítulos empiezan siempre con la interrogación ¿Cómo…?, para luego completar la frase con temas fundamentales de la teología a los que va dando respuesta. Todo el libro es una pura sugerencia para el lector, que se ve inundado de osadía, originalidad, y aprecio por lo mejor de la fe cristiana.

Miguel Gutiérrez

HESSE, M., *Die Eucharistie als opfer der Kirche. Antwortssuche bei Odo Casel – Karl Rahner – Hans Urs von Balthasar,* Echter Verlag, Regensburg 2015, 628 p. ISBN 978-3-03806-9.

Víctima es un concepto que puede utilizarse de forma activa como de forma pasiva. En forma activa se utilizan expresiones como *ofrecer una víctima;* en forma pasiva se utiliza como *convertirse en víctima*. En este volumen se analiza el concepto de *víctima* y de *sacrificio* en tres grandes teólogos católicos contemporáneos, para analizar dicho concepto desde un punto de vista actual. Los tres teólogos católicos, cuya obra se analiza en estas páginas son: Odo Casel, Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar. La palabra víctima no se utiliza casi en nuestro tiempo en contexto religioso sino más bien en el ámbito de todo lo relacionado con personas afectadas por catástrofes, accidentes de tráfico, heridas de guerra o de crímenes. También se utiliza el término para referirse a personas afectadas por sucesos o compromisos ineludibles. Frente a las víctimas reales se experimenta un rechazo del término en la opinión pública pero esta misma opinión pública se muestra inclinada a usar el término en sentido metafórico. Eso sí, el término víctima, de amplia raigambre religiosa, se utiliza en estos tiempos con frecuencia con un significado secularizado. Todo ello podría mover a pensar que, cuando se habla de una víctima o un sacrificio de la Iglesia, se está incurriendo en un anacronismo. Esto genera la duda de si no se está utilizando un término cuyo significado se ha vuelto irrelevante o se ha perdido definitivamente. Aunque el término debe seguir teniéndose en cuenta en el campo de la exégesis del

Antiguo Testamento, cabe la pena preguntarse si sigue teniendo sentido aplicar el concepto a la muerte de Cristo en la cruz. Este estudio se ha interesado por comprobar si el concepto de *sacrificio de la Iglesia* sigue teniendo vigencia o ya resulta obsoleto aplicado a la Eucaristía. Importa saber también si puede ser utilizado en relación con la comunidad eclesial o si tiene un también un significado particular para cada uno de los creyentes. Toda esta temática se ha visto afectada también por el giro teológico que se experimentó en el Concilio Vaticano II respecto a la Eucaristía. En lugar de altar de sacrificio, se prefiere hablar de la mesa de la última cena; no se utiliza la expresión de altar de una victima sino la mesa de una comida comunitaria. En este contexto cabe la pena preguntarse si ha sido la liturgia la que ha influido en el cambio de enfoque teológico, o si ha sido la teología la que ha provocado el cambio de enfoque litúrgico. Parece que, definitivamente, se ha abandonado el término sacrificio relacionado con la Eucaristía para sustituirlo por el término banquete. No parece que puedan integrarse ambos conceptos, que son considerados antitéticos por los partidarios del nuevo enfoque teológico-litúrgico. Dado que el papa Juan Pablo II, en su encíclica *Ecclesia de Eucharistia,* afirma que renunciar al carácter sacrificial de la Eucaristía supone cercenar su significado integral, Michael Hesse considera importante que la teología actual recupere ese carácter de la Eucaristía, colaborando a su fundamentación teológica con este estudio. Con ello se diferenciarían y explicarían adecuadamente tanto el aspecto convivial como el sacrificial de la Eucaristía. No obstante siempre quedará en pie la pregunta de si tiene algún sentido hablar de un *sacrificio de la Iglesia,* cuando Jesús se ofreció como víctima en la cruz de una vez por todas, aboliendo por consiguiente cualquier otro posible sacrificio posterior. Concomitantemente con todo lo dicho hasta ahora, la reflexión sobre el tema teológico que ocupa a nuestro autor tendrá siempre un impacto en el ámbito del diálogo ecuménico. Porque la existencia de un sacrificio propio de la Iglesia puede dejar la impresión de que la redención de Cristo quedó incompleta y se estaría completando a través del sacrificio eucarístico de la Iglesia. Antes de entrar en el contenido doctrinal de los tres teólogos escogidos, se hace un recorrido muy interesante por la evolución histórica que ha tenido el término *sacrificio*. A partir de ese momento el lector tiene la oportunidad de sumergirse en la problemática suscitada por el concepto *sacrificio de la Iglesia,* aplicado a la Eucaristía, llevado de la mano por tres de los más relevantes teólogos de nuestro tiempo.

Miguel Gutiérrez

HORN, G.-R., *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties,* Oxford University Press, Oxford 2015, IX+264 p. ISBN 978-0-19-959325-5.

El contenido de este volumen proviene de doce instituciones diferentes de Bélgica, Francia, Italia, Países Bajos y España. El autor ha contado además con un buen número de colaboradores voluntarios, que le han permitido en gran medida realizar un trabajo para el que no habría dispuesto de fondos suficientes, de haber tenido que pagarles por sus servicios. Reconoce, por ello mismo, que no le es posible nombrar individualmente a tan gran número de colaboradores y se ha limitado a citar a los que considera más relevantes. El tiempo más significativo de todo lo que supuso el espíritu del concilio Vaticano II se sitúa entre los años 1968 y 1975. Pero el hecho de que estos años coincidieran con la reacción de movimientos contrarios a dicho espíritu en el seno de la Iglesia Católica, limita la luna de miel del catolicismo progresista a tres años

solamente, los que van de 1965 a 1968. Esto hace pensar al autor en la posible influencia de esta ola progresista católica sobre el movimiento conocido como *el espíritu del 68*. Convencido de que el movimiento progresista católico influyó seriamente en *el espíritu del 68* a nivel global, el autor se decidió a llevar adelante el estudio que ofrece al lector en estas páginas, con vistas a corregir la ignorancia de esta influencia por autores que ignoran sistemáticamente el influjo de la religión en la sociedad europea. Los países más afectados por esta nueva ideología católica fueron los Países Bajos, Bélgica, Francia, Italia y España. El autor no ha extendido su investigación a más países porque ha considerado más viable un buen resultado científico limitándose a los cinco países mencionados. No presenta en este libro algo parecido a una enciclopedia. Cree que es demasiado ambicioso intentar hacer una síntesis completa de todo lo sucedido a partir de esa renovación en la Iglesia Católica. Por ello ha preferido investigar casos y situaciones concretas, para iluminar mejor el clima de fondo de los progresistas católicos tras el concilio. Con este enfoque divide el libro en cinco capítulos. El primero de ellos está dedicado a las conclusiones más importantes y más prometedoras del concilio Vaticano II, acompañadas de las contribuciones más estimulantes de los teólogos postconciliares. Subraya el hecho de que la publicación de los documentos aprobados en el concilio fue el punto decisivo que permitió la floración teológica que siguió a dicha publicación. Los capítulos 2 y 3 están dedicados a las innovaciones institucionales más importantes, que siguieron a la conclusión del concilio: asociaciones sacerdotales radicales; la segunda oleada de sacerdotes obreros; el nacimiento y la desaparición del Congreso Cristiano de Solidaridad Internacional, constituido sobre todo por párrocos, y caracterizado por su amplia libertad de expresión; el nacimiento de las comunidades de base por toda Europa, dedicadas sobre todo a la acción evangélica más que a la reflexión teológica. Respecto a las comunidades de base el autor se limita a estudiar a fondo las existentes en Italia, para resaltar mejor su singularidad, vitalidad y multiplicidad de iniciativas. Los capítulos 4 y 5 están dedicados a la fuerzas católicas de izquierda, presentes especialmente en movimientos radicales de obreros y de estudiantes. Dentro de estos capítulos el enfoque se centra sobre todo en España porque constituyó un caso anómalo dentro de la Europa occidental, al recibir el legado del concilio en tiempos del franquismo. Esta circunstancia llevó a los pensadores católicos españoles a decidirse claramente por Marx, en lugar de hacerlo por Hegel. Considera el autor que la segunda ola de la izquierda católica no ha producido todavía una posible tercera ola, lo que le hace pensar que esta monografía no tendrá continuidad. Como conclusión asevera que todo lo producido por la segunda ola de la izquierda católica en Europa, aunque por el momento no haya tenido en la Iglesia Católica el impacto que podría haber producido, en su momento servirá para nuevos planteamientos, acciones e iniciativas en su seno, en su irrenunciable vía al encuentro del pensamiento y la sensibilidad actuales.

Antonio Navas

KNIEPS-PORT LE ROI, TH. – TEMMERMAN, R., *Being One at Home. Interchurch Families as Domestic Churches,* Lit Verlag, Wien 2015, II+224 p. ISBN 978-3-643-90619-9.

Es difícil saber si Juan Pablo II, cuando se refirió a la familia como *Iglesia Doméstica,* pensó en algún momento en la realidad que refleja este libro. Parece más probable que pensara en la realidad de una familia católica unida

y piadosa, ya que nada indica que tuviera presente para este momento un tipo de enfoque ecuménico como el que están llevando a cabo familias en las que sus miembros pertenecen a Iglesias diferentes. Aunque tampoco habría que descartar este enfoque, dado que Juan Pablo II afirma que la familia cristiana *constituye una revelación y realización específicas de la comunión eclesial*. De esta definición es de la que él extrae el concepto de *Iglesia Doméstica*. La Red Internacional de Familias Intereclesiales (Interchurch Families International Network) presentaron en 2005 ante la Santa Sede un cuadro del modo en que los miembros de tales familias participan de las Iglesias que las conforman hasta donde es posible hacerlo o hasta donde se les permite. Estas familias se consideran como *Iglesias Domésticas* de un modo particular, por el hecho de pertenecer a confesiones religiosas diferentes, y contemplan con claridad que pueden constituir un signo de referencia para los caminos que podrían emprender las Iglesias en búsqueda de la unidad, ya que en estas familias se vive como algo normal la unidad en la diversidad. En torno a este fenómeno eclesial se han promovido numerosas iniciativas, entre las cuales se pueden destacar los trabajos presentados en este volumen, que no son sino una selección de otros muchos que han abordado este tema. En todos estos trabajos se tienen en cuenta la vertiente que brota de la experiencia y la vertiente que nace de la teología. Como resulta evidente que la teología se nutre de la experiencia, para luego ser aplicada de nuevo a la experiencia, los trabajos han seguido en este volumen ese mismo orden genético: primero los que se refieren a la experiencia, seguidos de los dedicados a los planteamientos teológicos. En los estudios que se basan en la experiencia se contemplan tanto las familias como las parejas, así como el modo más adecuado de educar ecuménicamente en su seno, extendiendo el amor que se tiene a la propia pareja hasta abrazar la Iglesia diferente a la propia a la que se pertenece. En la parte teológica se discute si predominan en estas familias la realidad o la imperfección, o sea, si están mucho más logradas que como suponen los que no las miran como demasiado buenos ojos. También se aborda en esta sección la comparación entre la unión conyugal y la comunión eclesial. Igualmente se presentan las ventajas y los inconvenientes religiosos en el seno de este tipo de familias, en las que se supone deberían existir algunas prácticas religiosas comunes para que su fe no decaiga. No se deja de lado el examinar si este tipo de familias constituyen una amenaza, un desafío pastoral o incluso un recurso en este campo. Uno de los puntos que llaman más la atención, cuando se considera a este tipo de familias, se refiere a las restricciones que existen en la actualidad a la hora de compartir la comunión con una Iglesia diferente de la propia, cuando los esposos están unidos fuertemente por el vínculo del amor. Se completan los estudios con dos apéndices que contienen documentos que reflejan la conciencia que tienen de sí mismas este tipo de familias. No cabe duda que esta realidad puede ser un punto de referencia especialmente valioso para que los esfuerzos ecuménicos consigan superar las dificultades planteadas desde un plano meramente teórico o doctrinal.

Miguel Gutiérrez

LIZCANO AJENJO, A., *La fe es la puerta,* Monte Carmelo, Burgos 2015, 166 p. ISBN 978-84-8353-688-9.

En este volumen se recoge todo lo que expresaron sobre la evangelización los papas Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco, además del Sínodo Extraor-

dinario que se celebró con motivo de los veinte años de la clausura del Concilio Vaticano II, la exhortación *Evangelii nuntiandi* del papa Pablo VI y los textos del propio concilio, cincuenta años después de su finalización. El contenido del libro lo califica su autor como ensayo y, entorno al tema de la justificación, maneja conceptos claves como santificación, salvación, evangelización o nueva evangelización. Se describe en sus líneas todo lo referente al plan de Dios conocido como historia de la salvación, que Él añadió a la creación, por medio de la gracia. El autor pretende provocar una sensación en el lector para que experimente un sentimiento que lo lleve a adentrarse en una sorpresa que no tenga nada que ver con lo que en la vida se presenta como obvio. En su modo de expresarse, toda la obra de Dios se caracteriza por la justicia. Pero sus obras predilectas, el hombre y la mujer se han especializado en *desajustarlo* todo. Eso lo perpetraron por el simple hecho de no haber creído a la palabra que Dios les había comunicado. De tal manera que el don más precioso con el que Dios habría dotado a la creación sería la fe. Una fe que permite a la persona humana convivir con las Personas Divinas y que supera a la razón, que no pasa de la capacidad de dar cabida dentro de sí al universo externo. La fe es la que capacita para conocer y amar al mismo Dios del que se separó la humanidad por quebrantar sus recomendaciones y no fiarse de Él. Con este ensayo el autor pretende proporcionar inteligibilidad a lo que parece incapaz de tenerla. El punto de partida es, para él, subrayar el origen (en los comienzos de la humanidad) de toda la enorme cantidad de calamidades que han afligido a la humanidad desde entonces, preguntándose incluso si podría haberse evitado tamaño desastre. Se van a analizar específicamente tres textos bíblicos así como la carta encíclica *Lumen fidei,* del papa Francisco. El ensayo que presenta el autor trata de la fe como fuente superior de conocimiento; superior por tanto a la razón. A lo largo de los capítulos se analiza en primer lugar en qué consiste creer. Luego se traza el camino mental que corre desde el Sinaí al Monte de las Bienaventuranzas. A continuación se describen los manantiales de la Gracia y los frutos que ella produce. Luego la atención se aplica a las especies de cizaña que existen, así como al Maligno, que vive a sus anchas en el mundo perverso de la sospecha. Se trata también expresamente lo difícil que resulta conceptualizar la fe. También se aporta el enfoque de posible desposorio, que puede frustrarse, entre la razón y la fe. Seguidamente se describe el acto mismo con el que se cree y se termina con un coloquio que nace de una abundante lluvia de ideas. Se constata que la relación entre la razón y la fe no siempre consigue realizarse armónicamente, aunque el autor deja siempre claro que es más valioso lo percibido por la fe que lo percibido por la razón.

Ignacio Jiménez

MARTELET, G. *Évolution et création. Sens et non-sens de l'homme dans la nature?*, Les Éditions du Cerf, Paris 2014, 324 p. ISBN 978-2-204-10309-1.

El autor de la presente obra, en dos volúmenes, es el jesuita francés Martelet, nacido en 1916 y fallecido en 2014. Es un reconocido especialista en Teilhard de Chardin y en temáticas relacionadas con el Concilio Vaticano II. De hecho, participó en él como perito del área francófona de África. Fue profesor del Centro Sèvres de París y de la Universidad Gregoriana de Roma. Especialmente, y dentro del ámbito de la cristología, ha tratado temas tales como la revelación y la resurrección de Cristo. Con todo, es un exponente muy significativo del diálogo fe y cultura dentro del panorama intelectual actual en Francia.

La presente obra apareció, por primera vez, en 1998. Ahora estamos ante una edición de 2014. La obra se estructura en dos volúmenes, con el título genérico de *Evolución y creación*. Aunque, a juicio de Martelet, es una cuestión irrenunciable, ha quedado un tanto relegada, debido a que, la mayoría de las veces, lo urgente acaba siendo lo más importante. Problemas cotidianos, u otros tales como cuestiones sociales y políticas, acaban invadiendo el espacio de nuestra conciencia y se dejan descuidadas cuestiones relacionadas con el fundamento. Por tanto, con esta correspondencia entre evolución y creación estamos ante uno de los temas más apasionantes dentro del campo de discusión entre fe y ciencia.

La propuesta de este primer tomo será la de ofrecer una visión del problema mismo de la evolución y de los cuestionamientos más candentes que suscita. El segundo tomo entrará más decididamente en las cuestiones que atañen a la fe; específicamente en relación con el subrayado cristiano de la libertad.

El primer tomo, bajo la pregunta ¿Sentido o sinsentido del hombre en la naturaleza?, está dividido, a su vez, en tres partes: primera, *La magnitud del problema*; segunda, *La identidad del hombre en cuestión*; y tercera *La apelación al sentido*.

En definitiva, en este primer volumen se intenta poner en correlación el misterio del universo, con lo que podríamos llamar la "singularidad" del ser humano dentro de la inmensidad de ese cosmos. Así, las preguntas cosmológica y antropológica se correlacionan y se inter-penetran recíprocamente, en referencia a la cuestión del sentido: ¿supone la emergencia del ser humano en el conjunto del cosmos un plus de significatividad, no fácilmente reducible a unas leyes necesarias de la evolución, o es una emergencia casual y azarosa ajena a ulteriores profundizaciones?

Serafín Béjar

MENDOZA-ÁLVAREZ, C., *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos,* Herder-Universidad Iberoamericana, Barcelona-México 2015, 511 p. ISBN 978-84-254-3681-9.

El autor tiene la clara intención de colaborar a que se viva con esperanza en un momento, como el actual, en el que se asiste al colapso de prácticamente todos los sueños modernos. Considera que hay bastantes elementos que contribuyen a la desesperanza de los hombres y mujeres de nuestro tiempo: el dominio de la economía a nivel mundial, pero para beneficio de unos pocos; una tecnología que no se detiene ante la destrucción a la que puede llevar al ecosistema; unas democracias liberales que no consiguen que se consolide en el mundo el reconocimiento de los derechos humanos para todos sus habitantes; por si faltaba algo, el fanatismo religioso de muchos creyentes, que contribuye a aumentar la desesperanza con su intolerancia supuestamente sagrada hacia lo que no pertenece a su propia religión, justificando el abuso de poder del que hacen gala en un hipotético respaldo nada menos que de Dios. Pero el autor se apoya en otros signos, que ofrecen según él indicios de que la humanidad se encamina hacia una nueva etapa más avanzada de conciencia espiritual en la humanidad. Esos signos los descubre en muestras como las experiencias de solidaridad, la compasión, la creación y la belleza y la dignidad. Considera que las grandes tradiciones místicas y las sabidurías religiosas preparan el terreno para una posible reconciliación universal; también concede su mérito a la voz de las innumerables víctimas producidas por las dictaduras del siglo XX y por las heridas de dos tremendas

guerras mundiales. Ante tanta exclusión en todos los terrenos, el autor opina que se va imponiendo una mentalidad generalizada que anima a configurar un mundo en que quepan todos los hombres y mujeres que lo habitan. Situándose en los parámetros de la teología fundamental, se anima por tanto a intentar describir los mecanismos de lo que él opina que será un salto cualitativo en la historia de la humanidad. La gran aportación que adjudica al cristianismo es la de pregonar la verdad cordial del amor universal, amor gratuito que incluye a víctimas y verdugos, de modo que la conversión de estos últimos haga posible esa vida nueva que tanto se ansía. Se sitúa desde un punto de vista latinoamericano, en diálogo crítico y fecundo con otras sensibilidades y racionalidades. Sobre todo dialoga con el pensamiento occidental nacido en Europa y con el surgido a lo largo de cinco siglos en toda América. Advierte que en ningún momento habrá que perder de vista el rostro y la voz de los desheredados de la tierra, ni la sabiduría y espiritualidad de los pueblos originarios, todo lo cual conforma un terreno especialmente apto para sembrar en él el Evangelio. En cualquier caso quiere dejar claro que la revelación del fin de los tiempos no es un anuncio de catástrofe sino de esperanza. Su recorrido histórico y contextual surge del profetismo hebreo y se orienta por el horizonte cristiano, con la misma actitud de Cristo, que intercedió ante su Padre por los que lo asesinaban, creando así la posibilidad de que el amor pudiera encontrar un sitio permanente en el mundo.

Ignacio Jiménez

MOINGT, J., *Croire au Dieu qui vient. I. De la croyance à la foi critique*, Gallimard, Paris 2014, 612 p. ISBN 978-2-07-014652-9.

"Creer en el Dios que viene. I. De la creencia a la fe crítica", con este título nos ofrece Moingt el primer volumen de su nueva obra, que completa y actualiza sus cristologías anteriores. Precedido de un prólogo, en el que narra cómo se ha ido construyendo esta obra, aborda en la primera parte, "De la creencia a la revelación de la salvación", los orígenes de las creencias religiosas en la historia de la humanidad (capítulo primero). En este contexto estudia la concepción de la salvación del pueblo judío, desde cuyo trasfondo hay que interpretar la de Cristo (capítulo segundo). La segunda parte, la más amplia, teológica y actual, la titula "De la revelación de Cristo a la fe de los cristianos hoy". Parte de la fe trinitaria de la Iglesia, que resume para luego someterla a una reflexión crítica. En ella desvela los problemas que actualmente se plantean respecto a la concepción cristiana de Dios (capítulo tercero y último de este primer volumen). La relectura crítica de la salvación lleva consigo un replanteamiento del significado de la tradición dogmática, subrayando cómo los planteamientos filosóficos se impusieron a las reflexiones que partían de la fe bíblica. En este marco ofrece sus planteamiento sobre el trasfondo mitológico y tradicional en el que se enmarca la fe y la tradición de la Iglesia, así como su necesidad de actualizarla.

Dedica una gran atención a la afirmación tradicional sobre la pre-existencia de Cristo, distinguiendo entre la intencionalidad de Dios y de su plan de salvación. También analiza las consideraciones míticas que han surgido sobre la preexistencia del Verbo, intentando actualizar y al mismo tiempo conservar lo esencial del contenido bíblico y dogmático. La doble distinción entre la economía inmanente y salvífica es analizada desde el trasfondo de la concepción omnipotente de la divinidad, que impregna a todas las tradiciones religiosas de la antigüedad en Occidente. A partir de ahí se redefine la problemática trinitaria

acerca de la unidad y pluralidad personal en Dios, así como ofrece su propia interpretación del misterio trinitario. Este denso capítulo tercero se completa con dos subapartados, el análisis de la encarnación desde la perspectiva de la historia y de la fe, y el de la redención vinculada a la humanización. Este último permite un nuevo enfoque no biologicista de la concepción virginal, de la teología mariológica tradicional y de la cristología del Nuevo Adán. Ambos apartados se enmarcan en la tradición exegética, sobre todo en las reflexiones paulinas, sobre la muerte de Cristo como expiación y el significado de que es querida por Dios, alejándose de la teoría tradicional del rescate y de la imputación, que han marcado distintas corrientes de teología cristiana.

La obra, cuyo segundo volumen todavía no se ha publicado, recoge muchos tópicos de la cristología tradicional y de sus intentos de actualización, completando lo ya mostrado en los libros anteriores. Por eso son inevitables las repeticiones, que también se deben a la extensión innecesaria del volumen. También ofrece lo mejor de los volúmenes anteriores, un conocimiento profundo y bien documentado de la exégesis y de la historia de la teología, desde el que hay un intento de responder a las críticas e interrogantes actuales de la cultura, sobre todo, de la tradición filosófica ilustrada. Esperemos que pronto tengamos una traducción española que haga más accesible su pensamiento.

Juan A. Estrada

MOLTMANN, J., *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens,* Gütersloher Verlaghaus Gütershoh 2014, 232 p. ISBN 978-3-579-081731.

El sutbtítulo "Una aportación al debate sobre el ateísmo de nuestro tiempo", clarifica la intencionalidad de este libro. Una primera parte, con tres capítulos, se centra en una presentación sintética de las tradiciones metafísicas y teológicas sobre Dios, después de un capítulo inicial que analiza la sociedad tecnológica en la que vivimos y los distintos modelos de secularización que se han dado en Europa. Las propiedades y predicados metafísicos sobre Dios y las vinculaciones entre la unidad divina y la trinidad, desde la perspectiva bíblica son los contenidos que se ofrecen. La segunda parte, "La plenitud de la vida", con ocho capítulos, analiza la vida eterna y la religión, en concreto el cristianismo, como buena noticia que contribuye a la fiesta y a la alegría vital. Se reflexiona sobre el concepto de libertad y de solidaridad desde la perspectiva humana y la del Dios del éxodo y de la revelación bíblica. Resalta la vinculación entre amistad y libertad, entre esperanza y conocimiento, y entre un dios que ama al universo y que recibe una respuesta amorosa. Esta correspondencia la canaliza desde una espiritualidad de los sentidos, en contra del intelectualismo, y valora la vida como una fiesta abierta a la expectativa escatológica. Un índice de nombres y de citas bíblicas completan las notas al texto. Es un libro divulgativo, que recoge ideas tradicionales sobre Dios. No aporta nada nuevo a la rica producción de Moltmann y tampoco se puede decir que haya contribuciones al debate actual sobre el ateísmo, aparte de sintetizar la doctrina tradicional sobre Dios.

Juan A. Estrada

MOSHER, L. – MARSHAL, D. (EDS.), *The community of belieevers. Christian and muslim perspectives*, Georgetown University Press, Wasington 2013. 171 p. ISBN 978-1-62616-196-2.

Este libro recoge las conferencias y comentarios del 12º Seminario "Tendiendo Puentes", celebrado en Doha (Qatar) entre los días 27 y 29 de mayo de

2013. Dicho seminario fue constituido en un principio por el arzobispo de Canterbury Rowan Willians en 2003, hasta que al retirarse en 2012 quiso ponerlo bajo los auspicios de la Universidad de Georgetown ese mismo año. El texto está compuesto por tres pares de ponencias, de las que una es propuesta por un cristiano y la otra por un musulmán. El primer par versa sobre la naturaleza y finalidad de la Iglesia (parte cristiana) y de la Umma (parte musulmana). El segundo par trata de la unidad y la desunión en la vida de la comunidad en la historia de la Iglesia (parte cristiana) y en la Umma (parte musulmana). Finalmente, el tercer par contiene las ponencias sobre continuidad y cambio en la vida de la comunidad (actitud musulmana hacia el cambio y perspectiva ecuménica hacia una eclesiología moderna). Cada uno de los pares de ponencias está seguido de la propuesta de textos de la Biblia y del Corán (también Hadith) en orden al diálogo; cada texto está precedido por un breve comentario. Como cuarta parte del libro contamos con una reseña de los diálogos mantenidos entre cristianos y musulmanes, titulada "Conversaciones en Doha" en la que uno de los editores. L. Mosher, realiza una apretada síntesis de lo tratado, de las aportaciones de una y otra parte sobre los textos propios y los del interlocutor.

El libro consta además de un índice de contenidos al principio y se cierra con un índice de autores y materias al final. La lista de los 30 participantes, 15 por cada parte interlocutora, viene relacionada inmediatamente después del índice.

Destacaría como muy interesantes las ponencias acerca de "cambios en la comunidad musulmana (umma) respecto del cambio", del prof. Ahmed Alibašic (universidad de Sarajevo), y la propuesta de una eclesiología ecuménica para un tiempo post-cristiano, del prof. Brandon Galaher (Universidad de Oxford). Un texto, en su conjunto, especialmente interesante para la implementación del diálogo entre cristianos y musulmanes en el nivel de los expertos, especialmente después del prometedor "Forum Católico Musulmán" de noviembre de 2008 que siguió al Discurso de Ratisbona de Benedicto XVI y a la Carta "A common world between us and you" que fueron seguidas por un segundo fórum en Amman cuyos resultados no respondieron a las expectativas que el primero de 2008 había despertado.

José Luis Sánchez Nogales

MUTSCHLER, HANS-DIETER, *Halbierte Wirklichkeit. Warum del Materialismus die Welt nicht erklärt*, Butzon & Bercker, Kevelaer 2013, 340 p. ISBN 978-3-7666-1721-7.

De forma clara y pedagógica, propia de un ensayo que puede ser también un manual, ofrece el autor, profesor de filosofía de la naturaleza y de la técnica, una visión general del materialismo con el título de "Realidad reducida. Por qué el materialismo no explica el mundo". El volumen se centra en una crítica del monismo materialista apoyado en una concepción cientificista que rechaza toda realidad que no sea material. De esta forma se reduce la complejidad y el pluralismo diferencial del ser a lo que es captable por la razón científico-técnica. Mutschler establece un paralelismo entre el monismo espiritualista y el materialista, ya que ambos son reductivos y simplifican la realidad, y aboga por una ontología que recoja el pronunciamiento tradicional de que el ser se dice de muchas maneras. A partir de ahí se estudian los tres principios epistemológicos: el materialismo, lo que sobreviene y el cierre causal del mundo. Desde ahí defiende el mundo de la vida como la realidad última, contra la física, así

como un mundo emergente, que hace posible conciliar lo espiritual y lo material. De ahí, el rechazo del pensamiento de la unidad tanto materialista como espirítulista, con especial hincapié en la crítica al cientificismo y al idealismo hegeliano. El autor muestra cómo el mismo concepto de materia ha perdido hoy contenido y relevancia, lo cual deriva en una pérdida de significación de las concepciones naturalistas y en una progresiva asunción por parte de los materialistas de presupuestos metafísicos, que denuncian en las cosmovisiones contrarias.

La alternativa que ofrece el autor parte de la realidad humana psico-somática, que corresponde también a cosmologías emergentistas y está abierta al diálogo con la teología y la religión. El último capítulo se centra en las cosmovisiones espirituales y en una crítica de la misma teología, que frecuentemente claudica ante el materialismo evolutivo y se cierra a la emergencia de la diferencia entre lo espiritual y lo material, erosionando así la oferta de sentido que es propia de la religión. El autor propugna una concepción evolucionista del mundo compatible con el cristianismo, una valoración de lo cualitativo que no se quede en la acumulación de lo cuantitativo, y una apertura a la afirmación de Dios. Su crítica a la teología se complementa con una valoración de los problemas que plantea el mal a una concepción creacionista cristiana, sin entrar a resolver las dificultades de la teodicea. Quizás ésta es la parte que más interrogantes suscita, ya que hace una apologética de la cosmovisión cristiana y muestra su compatibilidad con los hechos científicos, pero no entra en una evaluación crítica de esta y de los problemas que plantea hoy una referencia a Dios a partir del mundo y de una concepción evolutiva. Una amplia documentación se ofrece en las notas y en la bibliografía final, en la que se muestra el buen conocimiento que tiene el autor tanto de la literatura científica como de la filosófica. Es una obra bien planteada y desarrollada que merecería una traducción al español.

Juan A. Estrada

NASINI, F., *«San Tommaso e l'angelo imperfetto». L'eredità tomista nella sacramentaria di Rahner*, Schillebeeckx e Chauvet, Cittadella Editrice, Assisi 2011, 625 p. ISBN 978-88-308-1186-7.

No es nada extraño que, cuando se alude a Tomás de Aquino, las opiniones se dividan. Hay quienes se sitúan en una postura excesivamente crítica hacia él, olvidando el tiempo en que vivió y los hay que querrían conservarlo (incluso echando mano del formol) como si sus logros teológicos fueran la última palabra posible dicha en este campo, de una vez por todas y para siempre. Tener esto en cuenta ayudará a comprender este libro de Francesco Nasini. Inicia su estudio con un repaso a la teología sacramental del siglo XX en su relación con Tomás de Aquino, como pórtico al estudio de tres autores concretos relacionados con el tema. A continuación analiza el pensamiento del jesuita Karl Rahner en torno al principio teológico *Deus virtutem suam sacramentis non alligavit*. Este capítulo del libro intenta establecer una comparación válida entre las diversas interpretaciones que se dan a la teología de los sacramentos de Rahner. A continuación se presenta el pensamiento del teólogo dominicano Edward Schillebeeckx, enfocando el análisis hacia el lenguaje cultual y celebrativo *como exterioridad de una interioridad*. Después de mostrar el dualismo existente en la relación entre el nivel antropológico y el nivel teológico, se cierra la visión sobre el pensamiento de Schillebeeckx, abordando sus consideraciones sobre

la libertad humana enfocada como una variante de la libertad de los ángeles. El tercer personaje analizado es L. M. Chauvet, visto fundamentalmente a través de su enfoque de *la mediación ritual como inmediatez insuperable*. Chauvet no parece mantener el equilibrio que siempre mantuvo Tomás de Aquino, a caballo entre la metafísica y el fundamento escriturístico. No ha conseguido, por tanto, la síntesis original de Tomás de Aquino sobre la eficacia instrumental, que tiene en cuenta la dimensión del sacramento que pertenece a la creación y a la historia. Tomás de Aquino, sin abandonar la ontología, consigue salvaguardar la dimensión contingente y finita que permite a la gracia llegar hasta el hombre y esta síntesis no consigue alcanzarla Chauvet con su enfoque. En la segunda parte del libro el autor estudia las raíces antropológicas y rituales de la teología sacramental de Tomás de Aquino, luego atiende a presentar las lecturas más recientes que se hacen de su antropología sacramental y termina con la descripción de las nuevas posibilidades que se abren de acercamiento al pensamiento de Tomás de Aquino. El propio autor reconoce que enfrentarse al pensamiento del santo es al mismo tiempo arriesgado y fascinante. Considera que es arriesgado por la enorme selva de interpretaciones que se han dado de su pensamiento; también piensa que es fascinante por descubrir en su pensamiento una sorprendente modernidad (a pesar de vivir en una época y en una cultura tan diferente de la actual), junto con una capacidad extraordinaria de responder a los problemas a los que tienen que enfrentarse en nuestros días la teología y la filosofía. Da por hecho que tanto Rahner, como Schillebeeckx, como Chauvet, tienen como punto de referencia de fondo la propia teología sacramental de Tomás de Aquino. No cree que sea un buen camino a seguir aceptar el enfrentamiento entre tomismo y antitomismo, ni tampoco pretender que Tomás responda a cuestiones que han surgido en la Iglesia ocho siglos más tarde. Francesco Nasini aspira a que este estudio suyo mueva a releer la teología sacramental de Tomás de Aquino para descubrir en ella su apertura a la antropología, al mismo tiempo que a lo ritual-simbólico, así como la modernidad del santo, tan infravalorada en tantas ocasiones. Estudio en su conjunto muy bien llevado adelante y que tiene el valor añadido de ser sugerente para el lector que se interesa por la teología de los sacramentos a lo largo de la historia de la Iglesia.

Ignacio Jiménez

NOCETI, S. – REPOLE, R. (A CURA DI), *Commentario ai Documenti del Vaticano II. 2 Lumen Gentium,* Edizioni Dehoniane, Bologna 2015, 516 p. ISBN 978-88-10-40848-3.

Cincuenta años tras la clausura del Concilio Vaticano II los comentarios a los textos no pueden ser de la misma índole que los que fueron publicados nada más clausurarse la asamblea. En aquel momento la mayor parte de los comentarios fueron realizados por las mismas personas que participaron en la elaboración de los documentos pero, desde entonces hasta ahora, el *sensus fidelium,* así como las diversas vicisitudes por las que ha pasado la Iglesia Católica, han intervenido en la interpretación y recepción de los textos, hasta el punto de que se hace necesario recoger lo máximo posible de todas las aportaciones recibidas desde entonces para aprovechar mejor las enseñanzas del concilio en las nuevas circunstancias por las que atraviesan actualmente la Iglesia Católica y la sociedad. Los autores que han participado en el presente comentario a la Lumen Gentium tienen conciencia de hacer un tipo de comentario bastante

diferente de los últimos que se han publicado y eso por varias novedades que introducen a la hora de confeccionarlo. En primer lugar tratan los documentos del Concilio Vaticano II como un *corpus* literario-teológico unitario. Para cada texto se ofrece un comentario de tipo filológico en el que se aprovechan los estudios histórico-teológicos publicados hasta el presente. Además, cada uno de los textos se lee teniendo en cuenta (siempre en la medida de lo posible) la recepción que ha tenido en otros ámbitos del concilio o de importantes textos sucesivos del Magisterio. Este comentario a la Lumen Gentium forma parte de una obra de conjunto que cuenta inicialmente con ocho volúmenes dedicados a la introducción y al comentario concreto de las constituciones, los decretos y las declaraciones, teniendo siempre en cuenta el desarrollo de las sesiones conciliares, así como los aspectos de afinidad temática dentro de cada fase. En cada uno de los documentos se examina su base teológica, la formación literaria, las referencias culturales, los presupuestos bíblicos, patrísticos o filosóficos, todo ello unido a las líneas de recepción teológica, con interés especial hacia las implicaciones ecuménicas. En la bibliografía los respectivos autores han hecho una selección, necesaria para que el lector no se pierda en la enorme selva de publicaciones producidas a raíz del concilio durante los últimos cincuenta años. Se tienen también en cuenta los logros principales producidos por el debate sobre criterios hermenéuticos de los textos conciliares, procedentes de las intervenciones de estudiosos como Ratzinger, Kasper, Congar, Theobald o O´Malley entre otros. El hecho de considerar el conjunto de los documentos como un *corpus* unitario ha propiciado el que se lleve a cabo una lectura transversal de los documentos, examinando tanto las cuestiones pendientes tras la terminación del conjuntos de los textos, como las que piden una elaboración ulterior todavía hoy. Con estos estudios la Asociación Teológica Italiana ha conseguido un comentario especialmente valioso, que se beneficia de la aportación de más de treinta expertos, que pretende ayudar a conservar viva la memoria del Vaticano II. El comentario logrado de esta manera está destinado a ser punto inevitable de referencia para todas las personas que se interesen en el futuro por cualquier aspecto relacionado con la constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II.

Ignacio Jiménez

PANIKKAR, R., *Obras Completas. I. Mística y espiritualidad. 1. Mística, plenitud de vida,* Herder, Barcelona 2015, 467 p. ISBN 978-84-254-3277-4.

PANIKKAR, R., *Obras Completas. I. Mística y espiritualidad. 2. Espiritualidad, el camino de la Vida,* Herder, Barcelona 2015, 578 p. ISBN 978-84-254-3278-1.

Con estos dos primeros volúmenes comienza Herder la publicación de las Obras Completas de Raimon Panikkar, que ocuparán un considerable número de volúmenes, entorno a quince en total. La edición original se realizó en Milán en 2008, todavía en vida del autor. Hago esta observación porque en la presentación se expresa Raimón Panikkar como si todavía estuviera vivo. En ella confiesa que sus obras abarcan un período de tiempo de cerca de setenta años, en los cuales se dedicó a profundizar en el sentido de una vida humana más justa y más plena. Siempre deseó vivir de una manera consciente y con capacidad para ayudar a sus hermanos los hombres, siguiendo la inspiración superior que viene del Espíritu. Resulta emotivo comprobar que no manifiesta ningún interés especial por dejar tras de sí una obra que dé testimonio de su magisterio

espiritual, ya que reconoce, junto con santo Tomás de Aquino, que los grandes maestros como Pitágoras o Sócrates no escribieron nada. Pero pudo más en él la posibilidad de que sus escritos ayudaran a alguien, que el propio interés personal por pasar a la posteridad. Afirma que en estas obras completas están incluidos prácticamente todos sus escritos. La selección y disposición de los textos publicados se ha llevado a cabo de acuerdo con Milena Carrara, estrecha colaboradora del autor, en quien él confiaba como en sí mismo a la hora de presentar sus escritos. El primer volumen es de tipo autobiográfico, ya que trata de la mística, considerada por el autor como el tema más importante de su vida y el que ha inspirado todos sus escritos. Sin la adecuada comprensión de este tema no se lograría asimilar acertadamente el resto de sus escritos. Aunque el tomo primero está dividido en dos volúmenes, que tratan respectivamente sobre *mística* y *espiritualidad,* Panikkar deja sentado que son dos temas que conviene diferenciar entre sí pero a los que no conviene separar. Considera que la mística ha sido en general horrorosamente interpretada, agravándose más la situación cuando entraba en juego la espiritualidad. Por eso cree que se ha reducido la mística a un conjunto de fenómenos más o menos extraordinarios o esotéricos, y a la espiritualidad se la ha interpretado como una educación del espíritu separado del cuerpo, cuando no opuesto a él. Sin la aportación de la mística, la persona humana quedaría reducida a un ser racional (cuando no racionalista), y se pensaría que la vida humana no es otra cosa que la supremacía de la razón. Si Panikkar pensara en una definición breve de la mística, la identificaría con *la experiencia de la vida*. Para él la mística es la característica humana por excelencia. Se trata de una experiencia completa y no fragmentaria; una experiencia de vida en plenitud y no superficial. El hombre, en cuanto animal racional y corporal, es místico, aunque no lo sea más que en potencia, ya que la mística pertenece al mismo ser humano como algo consustancial. El primer volumen consta de tres partes: la primera lleva como lema *la nueva inocencia;* la segunda parte trata de la contemplación y la tercera presenta un estudio sistemático y filosófico sobre la experiencia mística, subrayando la afirmación de que todo ser humano está capacitado para la experiencia mística. El segundo volumen consta también de tres partes: la primera trata sobre el camino de la fe, atendiendo a los iconos del misterio y el camino espiritual del cristiano; la segunda parte trata del camino del monje, con un elogio de la sencillez, el reto de descubrirse monje y la descripción del monje hindú, junto con sus tradiciones; la tercera parte consiste en una invitación a la sabiduría como arte de la vida. No cabe duda de que estas obras completas de Raimon Panikkar van a constituir en el futuro un punto de referencia obligado para cualquiera que se interese de verdad por las posibilidades que tiene la realidad mística de abrirse camino en nuestro tiempo.

Ignacio Jiménez

PARDILLA, A., *María, espléndido modelo de vida consagrada,* Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2015, 336 p. ISBN 978-88-209-9523-2.

En la introducción al libro reconoce el autor que el supremo consagrado, sin duda, es Cristo. Por asimilación derivada y subordinada respecto a su persona, también los apóstoles pueden incorporarse de algún modo a esta categoría. Éste fue el primer trabajo que llevó a cabo el autor como instrumento útil para acompañar en el proceso de formación que se sigue para incorporarse a la vida religiosa o, dicho de otra manera, a la vida consagrada. En este estudio

profundizó de manera particularmente concienzuda en los textos bíblicos, que fueron completados con las enseñanzas del concilio Vaticano II y de los textos del Magisterio que subrayaban la importancia teológica y espiritual que tiene para la vida consagrada la configuración con Cristo y la imitación de la forma de vida de los apóstoles. Estas dos partes en que estructuró el estudio sobre Cristo y los apóstoles lo animó a intentar lo mismo con la figura de María. En este caso el resultado no fueron dos partes de un mismo libro sino dos libros diferentes. En el primero de ellos se incluye todo lo que tiene que ver con el esplendor bíblico de María. Para este segundo libro ha utilizado las enseñanzas del concilio Vaticano II (al igual que en la segunda parte del estudio sobre Cristo como supremo consagrado), pero no se ha resistido a incorporar los testimonios de la Tradición que le han parecido más *luminosos y representativos*. El libro está distribuido en dos partes, de las que la primera está dedicada a testimonios de figuras ilustres de la primitiva Iglesia y a testimonios de eximios representantes de la vida religiosa. Así como los primeros ocho autores no superan el siglo V de nuestra era, los representantes de la vida religiosa abarcan un período que va desde el siglo VI al siglo XIII. La segunda parte presenta a María como espléndido modelo de vida consagrada según el magisterio de la Iglesia. El capítulo primero contiene las orientaciones del concilio Vaticano II. El capítulo segundo las orientaciones de Pablo VI sobre María, después del concilio Vaticano II. El capítulo tercero alberga las orientaciones marianas de Juan Pablo II, con hasta una veintena de documentos, como era de esperar de un pontificado tan prolongado como el suyo. El capítulo cuarto contiene las orientaciones emanadas del magisterio de Benedicto XVI y el quinto las que ya ha formulado el papa Francisco. Una amplia conclusión recoge al final las líneas principales de todo el volumen. A destacar que este trabajo puede servir especialmente de orientación para quienes deseen seguir la pista de las intervenciones marianas del Magisterio.

Ignacio Jiménez

PERROT, CH., *Marie de Nazareth au regard des chétiens du premier siècle. Lectio divina*, Les Éditions du Cerf, Paris 2013. 400 p. ISBN 978-2-204-09921-9.

Es sacerdote de la diócesis de Moulins, Doctor en Sagrada Escritura, autor de una tesis sobre los evangelios sinópticos, profesor emérito del Instituto Católico de París, especialista en la literatura judía de comienzos de nuestra era, es decir la contemporánea de Jesús; sus estudios sobre la lectura de la biblia en la sinagoga o sobre el Pseudo-Filón, por ejemplo, tienen renombre y gran autoridad. Es autor de varias obras bíblicas entre las que destaca J*ésus et l'histoire* (Desclée de Brouwers, 1979). Libro que es punto de referencia sobre cuestiones históricas a propósito de Jesús y del judeo-cristianismo de su época y de los primeros siglos. Entre sus obras están: sobre las epístolas de San Pablo, sobre los milagros, sobre la Eucaristía y sobre los ministerios entre otras.

En el libro que nos ocupa, se pregunta: ¿Quién era María de Nazaret? ¿Cuáles eran las relaciones con los galileos de su tiempo y con las mujeres que están en el Nuevo Testamento? ¿Cómo ven las primeras comunidades a María? Busca presentar a María tal y como aparece a los ojos de sus conciudadanos. Para contestar a estas preguntas Perrot nos lleva a descubrir el mundo femenino judío de la Galilea de este tiempo. Los cuatro evangelistas y Pablo dibujan el retrato de María que es el objeto de su libro. Perrot escribe con sencillez

y profundidad y algunas veces utiliza discretamente los procedimientos del análisis estructural, demostrando que no es difícil y su utilidad en la reflexión sobre la historia de las primeras comunidades.

El texto consta de una introducción, 15 capítulos divididos en 4 partes y una conclusión:

En la introducción: *A la búsqueda de María*, investiga en los apócrifos y en los primeros Padres de la Iglesia. Destaca la influencia de los apócrifos en el arte y algunas tradiciones sobre María, que apoya con escritos de santos Padres. Pablo apenas habla de María. Los evangelios al principio tampoco lo abordan y Lucas y Mateo lo hacen al hablar de la infancia de Jesús. Termina con una breve exposición sobre las formas de leer los textos y una alusión a los numerosos libros publicados sobre María, pero que generalmente son espirituales sin que abunden la exegesis bíblica y el análisis teológico.

La primera parte: *María de Nazaret y las mujeres de su tiempo*, comprende cuatro capítulos en los que desarrolla un primer esbozo de la figura de María como una mujer de Nazaret, sobre su nombre, las costumbres y la condición de las mujeres judías del primer siglo, la situación religiosa de las mismas y otros puntos de interés para situar a María en la vida cotidiana, como una más entre las demás mujeres. Esto nos permitirá, medir mejor la singularidad de su persona. Habla de su sepultura en Jerusalén. Afirma que de José apenas se sabe nada y María era viuda al comenzar Jesús su vida pública. Expone cómo es la vida, social y religiosa, en la pequeña aldea de Nazaret. Pasa a analizar el papel de la mujer en la Escritura y en otros escritos de la época. Las Escrituras nombran a más mujeres que los demás, lo hacen, generalmente en positivo y desempeñan un designio de Dios.

La segunda parte: *Las primeras aproximaciones a la figura de María*, comprende tres capítulos en los que glosa cómo la ven las comunidades de Pablo, Marcos y Mateo. Se observa que Pablo y los evangelistas la nombran con el nombre de María o con el de madre de Jesús, se da una unidad y una relativa diversidad, de esta forma los evangelios sin ofrecer una biografía sobre María, ofrecen una meditación diversificada de su persona. Comienza con las mujeres en las comunidades paulinas. En Gal.3, 28 habla de la igualdad de los sexos, porque todos somos bautizados en Cristo y somos uno con él y atribuye a la mujer una función eclesial, tienen derecho a la palabra en un contexto de oración comunitaria, bajo la acción del Espíritu Santo, María pudo ser la primera en ejercer este ministerio. Comenta que Pablo nombra a muchas mujeres en sus cartas y apenas habla de María, parece querer evitar se la compare con otras diosas, la madre de Jesús no es como ellas. En sus tres grandes himnos, el de los Filipenses 2, 7, lo enfoca desde una cristología de resurrección, por lo que no aparece María; el segundo a los Gálatas 4,4-5, dirá: nacido de mujer. Al recibir María al Hijo del Padre surge una filiación nueva –la nuestra– y alude a la maternidad virginal de María; en el tercero a los Romanos 1,3-4, no la nombra, pero habla del Hijo como del linaje de David según la carne. Los autores de las otras cartas no nombran a las mujeres, se da un retroceso en el rol de la mujer en las comunidades.

Marcos habla de algunas mujeres, pero lo hace poco de María. Marcos habla de las mujeres temerosas y emocionadas en el calvario y en la resurrección, pero la Madre no está allí. Marcos nombra a María cuando los hermanos de Jesús le buscan porque está loco y al afirmar que Jesús es el hijo de María cosa inhabitual en ese momento. El evangelio de Marcos está centrado en la filiación divina de Jesús sin rechazar su unión con María.

Termina esta segunda parte con Mateo cuyo mensaje de Jesús es universal. A las mujeres las menciona en los relatos de la Resurrección. Nombra a mujeres extranjeras, ya desde la genealogía, la cananea, la mujer de Pilatos y otras judías como la madre de los Zebedeos. Jesús parece defender los derechos de las mujeres y afirma un trato igual para ambos sexos. Serán las primeras en anunciar el mensaje de salvación, las primeras en verle en persona. Cumplen un rol diaconal. Mateo habla 9 veces del niño y su madre, el acento lo pone sobre la maternidad de María y no como mujer. Da la impresión de cierta pasividad en María, no habla ni actúa. Jesús es del linaje de David por José esposo de María en la que se engendró Jesús. El verbo engendrar lo usa en pasivo que es la forma de relatar la acción de Dios. Se detiene poco en relatar la reacción de José y sobre los hermanos de Jesús; comenta que es difícil afirmar lo que un texto no dice. Mateo recoge las preguntas que se hacen las primeras comunidades cristianas sobre Jesús, Hijo de Dios y al mismo tiempo hijo de David. José y María son los lugares vivientes de esta indecible decisión y recoge la primera interrogación cristiana sobre la paternidad de José. Dios concede a María el don de una maternidad misteriosa y a José le da una paternidad legal y exteriormente el rol de padre sin romper la única forma de ser engendrado el Hijo que es la divina. Según este autor el silencio de Pablo, de Marcos y de los primeros Padres de la Iglesia sobre María se debe a que querían despolitizar el mensaje cristiano promovido por el entorno de María.

Tercera parte: *La virgen María según san Lucas*, dedica cinco capítulos a su desarrollo. Comienza con una visión general sobre María y las mujeres en la obra de Lucas, y pone de relieve el paso de la antigua alianza a la nueva, del Bautista a Jesús, de Isabel a María, como continuidad entre los grandes momentos de la salvación, sin oposición. Sitúa a María entre las mujeres de las que se habla en el contexto de los años 80. La virginidad de María recogida en los capítulos 1-2 describe una mujer diferente de la de Marcos. Imagen de María que se impone progresivamente en la tradición griega y latina. En nuestros días la reflexión sobre María está fuertemente construida sobre la presentación que hace Lucas. En éste todo pasa simplemente, sin extravagancias ni prodigios parecidos a los del mundo greco-romano. Ciertas acciones de Dios no pueden ser traducidas con palabras humanas, emplea a la vez un lenguaje real y simbólico. Lucas presenta a María sencillamente sin leyendas doradas como se iniciaban en Mateo, estrella, magos... La madre no aparece entre el grupo de mujeres que siguen a Jesús, aparece siempre de manera discreta no insiste mientras dura la actividad de Jesús.

Es interesante, largo y profundo el estudio que Perrot hace de Lucas, destaca una serie de actitudes de María: escucha, medita, habla, cumple la voluntad de Dios, le alaba por lo que ha hecho en ella, ora, acoge, unifica… Dice que Lucas pone un paralelismo entre los relatos de la infancia y el comienzo de la Iglesia. Así mismo acude a escenas y personas en paralelo y a recursos literarios y signos para revelar la acción de Dios. Destaca dos puntos delicados que son la concepción virginal de Jesús y la acción creadora del Espíritu.

Cuarta parte: *La Madre de Jesús según san Juan*, recoge los últimos cuatro capítulos. Su singularidad es considerable. Algunos aspectos son necesarios puesto que María ocupa un lugar discreto en la fe y extrañamente marginal. Esta tradición encuentra su expresión escrita en un relato de un medio cultural de corte helenístico. La convicción permanece viva inscrita en la palabra aguda de Jesús a la samaritana Jn 4,22 "la salud viene de los judíos". El recuerdo de las costumbres judías, festivas u otras, aflora frecuentemente y el interés sobre

el ministerio de Jesús en Jerusalén y no tanto en Galilea como en Marcos y Mateo. La identidad filial de Jesús está constantemente unida a la presencia del Padre a lo largo del evangelio hasta el punto que María casi desaparece. Nombra nueve veces a la madre de Jesús pero ni una vez aparece su nombre.

Es novedosa en los relatos joánicos la presencia de las mujeres, en Cana la madre de Jesús, en el pozo de Jacob la samaritana, en Betania Marta y María, no tiene equivalente en los otros. Todas aparecen como modelos a la mirada del lector, cada una con su rol propio, hay una excepción en la sirvienta que interpela a Pedro antes de la pasión que sí está en los otros con menos relieve. El punto se pone en el gesto de Caná, presencia activa de la Madre en la inauguración del Reino, del vino nuevo de las bodas y las palabras que Jesús le dirige sobre la cruz, es el signo de una iglesia que viene y se hace universal, los dos hechos no tienen paralelos en los sinópticos. Por último evoca la fe luminosa y oscura que el autor del Apocalipsis ofrece de la Madre del Mesías.

Termina el libro con una breve alusión a los autores modernos y sus principales referencias que nos ayudan a descubrir la singularidad de María, una mujer entre los creyentes de su tiempo y es la madre de Jesús. La encarnación del Verbo de Dios motiva nos preocupemos también de su madre. No sólo señala su orden cristológico sino también el eclesiológico. El libro presenta la evolución de María y sus contrastes reflejando las preocupaciones y el estilo general de las comunidades cristianas originales en las que se va formando la Iglesia de Jesús. Se pasa de los hermanos de Jesús, familiares de María y de tendencias judaizantes a la comunidad del discípulo amado a quien Jesús pide acoger a su madre y que es una manera más amplia de ver la forma de reunión que quiere Jesús, la más universal de la Iglesia cristiana.

Es un libro interesante para leerlo despacio y confrontar algunos enfoques nuevos que incluye al comentar las diferentes visiones y hechos de María.

Mª del Henar Yubero

RUGGIERI, G. (A CURA DI), *Il corpo e l'esperienza religiosa,* Studio Teologico S. Paolo, Catania 2013, 269 p. ISBN 978-88-99070-00-7.

Todos estos trabajos han sido promovidos por el Centro di Studi Interdisciplinari sul Fenomeno Religioso, en el que colaboran el Studio Teologico S. Paolo de Catania y la Universidad de Catania. En este caso se han interesado por determinar qué puesto ocupa el cuerpo en la experiencia religiosa. Como una auténtica sorpresa se descubrió en este coloquio que era el cuerpo de Jesús de Nazaret el punto de referencia casi obligado para comprender la relación existente entre el propio cuerpo y la experiencia religiosa. Este hecho hizo que no se pudiera dar una respuesta suficientemente universal al problema planteado, ya que estuvieron ausentes del coloquio tradiciones de experiencia religiosa tales como la budista, india o islámica. No obstante estas limitaciones, se pudo llegar a la conclusión de que la oración crea el *círculo de la oración,* diverso según las tradiciones religiosas diferentes, como puede ser el monasterio para los monjes antiguos, los *mandala* de los neófitos indios, el templo que reúne a los fieles en torno al altar, o la celda que permite al monje centrarse en sus facultades internas. La oración dota así a determinados lugares y a determinados gestos con una dimensión específicamente religiosa, que les da un nuevo sentido. Incluso el mobiliario de tales lugares se ve impregnado por la misma orientación. Esto sucede con los objetos dedicados al culto, que son bendecidos y consagrados, que expresan, incluso en silencio, la intención con

la que han sido puestos a disposición del orante. De especial importancia en el mundo de la experiencia religiosa son los sentimientos, puesto que tal experiencia privilegia determinados aspectos y manifestaciones de la vida psicológica del creyente. La ternura y el amor son dos de los sentimientos que cabría decir que impregnan habitualmente las experiencias religiosas de las personas piadosas. La esencia de la experiencia religiosa se manifiesta ampliamente a través del cuerpo, el espacio y el tiempo, todo lo cual se enfoca hacia el centro más delicado, que es el espíritu de cada persona. Pero nada de esto sufre de desarraigo en su aparición en la humanidad, ya que todo ha ido surgiendo por iniciativa de gentes del pasado que han transmitido a sus sucesores todo lo que ellos experimentaron a la hora de vivir su propia experiencia religiosa. De esta manera la historia sigue estando presente en las manifestaciones espirituales de los individuos y las comunidades, como herederos que son de una sabiduría existencial que ha impregnado de espiritualidad todo lo material, con especial referencia al cuerpo humano, como expresión privilegiada del espíritu que lo anima. Están presentes en este sentido estudios sobre el Evangelio de Marcos, los concilios de Ancira y Neocesarea, pensamientos de san Agustín al respecto, así como estudios sobre la espiritualidad corporal que van desde la tarda antigüedad y la Edad Media, hasta completar los testimonios históricos con el recuerdo de autores que llegan hasta nuestros días. Todo de gran valor científico, espiritual y pastoral, en que lo material y el cuerpo se manifiestan como vehículos inevitables de las manifestaciones religiosas del espíritu humano.

Miguel Gutiérrez

SECKINGER, S., *Dantes theologie: Beatrice. Die Liebe als Zielgrund menschlichen Strebens in der Divina Commedia des Dante Alighieri,* Echgter Verlag, Regensburg 2015, 358 p. ISBN 978-3-429-03809-0.

Toda la teología que irradia de la Divina Comedia está llena de vida por todas partes. El lector precisa de una gran imparcialidad a la hora de adentrarse en sus páginas. El autor de este estudio no pretende describir las entrañas de la Divina Comedia sirviéndose de la pluma de psicólogos contemporáneos. Más bien pretende llevar al lector a su inspiración original. Dante es una criatura del medievo y comparte el enfoque filosófico-teológico de su tiempo. Los personajes que aparecen en el relato resultan ser los personajes reales, tal y como él los conoció a lo largo de su vida. A la hora de presentarlos muestra una enorme audacia, cuando a unos los sitúa en el infierno y a otros en el cielo, siendo así que eran sujetos enormemente conocidos en la sociedad de su tiempo. Los utiliza como ejemplo moralizador de lo que debería ser, o no ser, la conducta humana, según se incline hacia el bien o hacia el mal. Su obra está escrita en su ciudad natal Florencia, en un momento en que se haya profundamente desgarrada entre el partido de los güelfos y el de los gibelinos. Perseguido y desterrado, muestra una enorme aversión hacia el papa Bonifacio VIII y la monarquía francesa, al mismo tiempo que mantiene la esperanza de que enderece la situación un emperador con capacidad para hacerlo. El hecho de que haya incorporado a su obra los acontecimientos reales de su tiempo es algo que ejerce en el lector una verdadera fascinación. Precisamente el destino personal de cada uno brilla por todas partes a lo largo de su relato. Su extraordinario viaje literario empieza en el Viernes Santo del año 1300 y termina, tras una semana de peregrinaje, con la contemplación de Dios. Como cada uno de los cantos (Infierno, Purgatorio y Paraíso) consta de 33 poemas, a los que

hay que sumar el poema de entrada, son en total un centenar de poemas. La visión astronómica y sideral que posee es la del sistema tolemaico, también muestra elementos tomados de santo Tomás de Aquino y tiene muy claro que las cuestiones de la ciudadanía civil deben estar regidas por la autoridad del emperador, por considerar que los papas no deben dedicarse a los asuntos terrenos sino a los religiosos. En la Divina Comedia la meta final a la que tiende el autor es Dios. A la luz de Dios el amor no es un sentimiento irracional sino más bien una expresión de la verdad, ya que Dios es su objeto al mismo tiempo que Dios es amor. El amor da más de sí que en el terreno de los sentimientos, conformando toda la vida del ser humano. De manera que es el amor el que hace que la persona se comporte de un modo adecuado respecto a Dios y respecto a los demás. En la Divina Comedia es Beatriz el personaje que orienta al poeta hacia el amor a Dios. La teología no puede consistir en un conocimiento frío y abstracto. Debe alcanzar también el plano emocional de quien teologiza, ya que la teología tiene que ver en alguna manera con la propia persona del teólogo, con su vida, de manera que se unan su fe y su amor. Desde que Cristo vino al mundo cualquier hombre tiene ya la capacidad de comportarse como teólogo. Y esta cualidad de teólogo lo capacita para comunicar la Palabra de Dios, que consiste en el mismo Dios. Por eso Dante intenta transmitir en la Divina Comedia su propia visión de Dios, expresada de una manera poética. Con esta forma de expresión comunica también su noción de la belleza que irradia de Dios. También se expresa en su obra la aspiración irrenunciable a una vida integral y sin final. Por todo ello Dante constituye también un modelo para los teólogos que no se contentan con expresar su fe por escrito, sino que implican toda su persona a la hora de vivir su fe.

Ignacio Jiménez

TAGLIAFERRI, M., (A CURA DI), *Teologia dell'evangelizzazione,* Dehoniane, Bologna 2014, 393 p. ISBN 978-88-10-475009-3.

El coordinador del *volumen*, Maurizio Tagliaferri, advierte al lector que los trabajos que aquí se presentan provienen de la propuesta de la que se parte en la *Scuola teologica di Bologna,* que él considera un centro que posee el primer departamento especializado en Teología de la Evangelización, en toda Italia. En estas páginas las diferentes ponencias ofrecen una reflexión entorno al estatuto epistemológico de la Teología de la Evangelización, pero también valoran los diferentes paradigmas surgidos en otras escuelas teológicas que han tratado la misma disciplina, comparándolos con los propios de la *Scuola teologica di Bologna*. La escuela boloñesa intenta un estilo de teología que evite directamente la tentación del formalismo académico, aunque sin renunciar en absoluto a la seriedad teológica, que resulta indispensable en una teología que aspira a ponerse al servicio del hombre en el punto preciso en que la razón se encuentra con la fe. El trabajo realizado en la escuela se ha surtido de las diferentes reflexiones de teólogos, sin dejar de tener en cuenta el magisterio pontificio y episcopal, empezando por las encíclicas de los últimos papas relacionadas con la *evangelización, la misión* o *la nueva evangelización*. También se han tenido en cuenta los planes decenales de la Conferencia Episcopal Italiana, junto con las intervenciones de diversos episcopados nacionales o internacionales. En los trabajos publicados aquí se llega hasta levantar acta de las reflexiones actuales, enfrentándose a los nuevos fenómenos, los nuevos desafíos, las nuevas situaciones de desorientación, teniendo en cuenta aspectos que van desde la globa-

lización hasta la secularización, desde la inmigración al pluralismo religioso y al diálogo intercultural, desde la subjetivización al relativismo religioso y moral, desde la indiferencia religiosa a la marginalización de la religión, desde el neo-ateísmo a la fragmentación existencial. Están también presentes en estas páginas los cuatro elementos típicos de la escuela boloñesa. El primero de ellos, la naturaleza auténticamente teológica, y no solamente pastoral, de sus planteamientos. El segundo tiene en cuenta especialmente el fundamento cristológico de la Teología de la Evangelización. El tercero incorpora el horizonte antropológico, concretado en estos tiempos en la post-modernidad, considerada con los rasgos típicos de los habitantes de la región de la Emilia-Romagna. El cuarto contempla al sujeto eclesial de la Teología de la Evangelización, que sería una Iglesia en comunión para la misión. Estos estudios sobre la Teología de la Evangelización han sido realizados como un saber abierto y relacionado con otros saberes teológicos, sobre todo las ciencias bíblicas y las disciplinas que se ocupan de los orígenes del cristianismo. Se tienen por tanto en cuenta tanto los logros exegéticos como los históricos a la hora de construir este tipo específico de teología. Esta base exegética e histórica le permite mantener una relación privilegiada con las reflexiones sistemáticas de la cristología y la soteriología, lo que lleva inevitablemente a una reflexión sobre la presencia y la acción del Espíritu Santo en el acto eclesial de la evangelización. Se observa, por tanto, en la escuela boloñesa el convencimiento de que la verdad debe ser consensuada, como fruto de una investigación convergente que sea llevada a cabo por sujetos diferentes. Esta condición la hace capaz de mantener un diálogo sereno con el contexto actual de pluralismo cultural y con saberes sociales y comunicativos que lo interpretan y lo reelaboran. Todo lo dicho anteriormente no es más que una presentación del marco en que se sitúan las ponencias publicadas en este volumen, y que abordan el tema de la Teología de la Evangelización desde un conjunto de puntos de vista tan variados como interesantes, constituyendo su publicación un verdadero referente para cualquier persona interesada seriamente en el tema.

Ignacio Jiménez

THEOLBALD, CH., *Selon l'esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique,* Cerf, Paris 2015, 539 p. ISBN 978-2-204-10586-6.

Este libro lo ha compuesto el autor con la convicción de que todavía se pueden aprovechar numerosas aportaciones de los teólogos que hicieron posible el Concilio Vaticano II pero, al mismo tiempo indica que ya se están trazando nuevos caminos en el quehacer teológico que buscan satisfacer las expectativas más profundas de las mujeres y los hombres de hoy. Cree que no hay que caer en la trampa de volver a agotar el contenido de los teólogos del pasado, en particular de los grandes clásicos, sino que hay que aprender de ellos a construir una teología que nazca del contexto en que vivimos, aunque no por eso deje de tenérselos en cuenta. Inspirándose en la postura del profeta David, que se situaba a la espera de Dios utilizando la música, adopta la metáfora de la composición musical, que permite una arquitectura o estructura que deja paso a las cuestiones modernas y contemporáneas. Deja de momento de lado el interés que mostró, en una obra suya anterior, por la forma de hacer teología, para centrarse en esta ocasión en las condiciones históricas al mismo tiempo que teológicas de la génesis posible de una teología sistemática para nuestro tiempo. Todavía más que en los dos volúmenes precedentes, en éste van a estar

presentes más que nunca cuestiones o dudas susceptibles de ser sometidas a debate, algo que cree necesario llevar a cabo por el hecho de que la situación de la teología sistemática él la contempla como especialmente difícil y compleja en este momento, puesto que se trata de navegar por aguas desconocidas pero sin carta de navegación. Tiene especial interés en mostrar algunas de las principales dificultades con las que se tropieza en nuestros días a la hora de formular una teología sistemática, aunque ésta no intente ser tan exhaustiva como las grandes obras de los clásicos. Empieza por aludir a las dificultades que plantea la propia terminología, ya que el término *sistemática* se utiliza en donde antes se adoptaba el término *dogmática,* con lo que se suscitan dudas y vacilaciones que hacen difícil el entendimiento entre teólogos. Otra dificultad notable es la inserción del término *pastoral* en el campo específicamente doctrinal, como sucedió a raíz del planteamiento que dio Juan XXIII al Concilio Vaticano II. Por si faltaba algo, el ambiente ecuménico también aporta sus correcciones a lo que se entendía tradicionalmente por teología dogmática, invitando al teólogo a una conversión interior y situarse en postura de aprendizaje en el marco de este nuevo horizonte. Con todo, se tiene en cuenta que los teólogos y teólogas están tan implicados en tareas de enseñanza y de formación, que tienden a apoyarse en dos grandes teólogos sistemáticos como son Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar. A pesar de citar a Karl Rahner como alguien escéptico frente a la posibilidad de construir un sistema teológico, Christoph Theobald cree que no se debería rechazar totalmente tal posibilidad, sino que debería ser transformado en función de la complejidad que nos presenta la situación en que nos encontramos. Con vistas a no fracasar en dicho intento, el autor propone una triple transformación de la forma sistemática de la teología. La primera transformación debería tener en cuenta la multiplicidad de enfoques que pueden utilizarse, de manera que la fe permanezca discernible al mismo tiempo que reconocible, pero sin que pueda ser completamente definible. La segunda transformación debería poner el acento en la exigencia de lograr que se dé la concordancia entre la forma de la teología sistemática y su fondo. La tercera transformación de la teología sistemática está relacionada con su arraigamiento eclesiológico y su forma católica; una cosa serían los matices propios de las escuelas teológicas regionales o locales y otra diferente la teología que nace de la unidad católica común a todas esas escuelas. Con estos elementos en perspectiva el libro está dividido en tres partes. La primera está dedicada a la teología del siglo XX. La segunda explora los nuevos caminos por los que discurre la teología. La tercera se atreve con los elementos que serían precisos a la hora de articular una composición teológica. El formidable intento del autor queda confesado explícitamente en la conclusión. En ella confiesa que aspira a invitar a los lectores a pasar de una metáfora a otra, y de una teología sistemática de corte kantiano a una sistemática católica ecuménica, abierta a la riqueza inextinguible del Evangelio.

Miguel Gutiérrez

UZUKWU, E. E. (ED.), *Mission for Diversity. Exploring Christian Mission in the Contemporary World,* Lit Verlag, Wien 2015, III+246 p. ISBN 978-3-643-90641-0.

Esta colección de ensayos y estudios nacen en el entorno de la Congregación Espiritana y el editor de este volumen es el titular actual de la Father Pierre Schouver C.S.Sp. Endowed Chair in Mission. Siguiendo el carisma de

su fundador, el editor de esta publicación busca aceptar la diversidad y la diferencia, adentrándose en lo desconocido, dejándose llevar para ello por la guía fiable del Espíritu Santo. Todo ello es especialmente evidente para una congregación misionera que se encuentra inmersa en un mundo de una gran complejidad multicultural. La colección de estudios que se presentan en estas páginas intenta salir al encuentro de los imponderables que presenta en la práctica la interrelación humana a nivel mundial. El convencimiento que subyace a estas contribuciones a la misión es el de que la misión es verdadera solamente cuando se lleva a cabo como participación humana en la misión del Dios Trinidad. Esto lleva a cruzar fronteras, más allá de las cuales es necesario utilizar una imaginación creativa y un intercambio entre las personas a través de la hospitalidad y la colaboración. El desafío que supone superar esas fronteras exige en el misionero la práctica de la sinestesia, mediante la cual pueda ser capaz de oír y sentir con todos sus sentidos la mismo tiempo, de modo que alcance un encuentro completo con el otro en su heterogeneidad. Los trabajos que presenta Elochukwu E. Uzukwu proceden de localidades diversas y de grupos culturales diferentes. Todos los autores presentan sus estudios teológicos teniendo en cuenta un enfoque multidisciplinar. La diversidad de los autores queda evidente cuando se comprueba que proceden del Vaticano, así como de instituciones de los Estados Unidos de América, Europa, Asia y África. Todos ellos intentan mostrar el camino por el que se puede seguir avanzando en un intercambio interdisciplinar e intercultural. De acuerdo con la inspiración espiritana se intenta reexaminar constantemente todo lo relacionado con la propia historia o la propia tradición (tanto de la congregación como de la Iglesia) para poder impulsar una sólida revitalización misionológica. En estas páginas se abordan todos los aspectos que pueden considerarse relevantes, en estos momentos, para la misión, las iglesias y las religiones. Se plantean cuestiones metodológicas acerca de la misión en un mundo diferente, proporcionando claves para comprender los estudios misionológicos como estudios interculturales. Ninguno de los estudios tiene la pretensión de ser definitivo. Por supuesto todos ellos se mueven en un terreno que no tiene nada que ver con la misión concebida como elemento integrante de la colonización occidental. Intentan enmarcarse en la perspectiva que nace de la globalidad y en las características más genuinamente católicas. Todo esto lleva a un diálogo más fértil y más humano en el interior de la Iglesia. Aparte la introducción, dedicada a los puntos de vista y a los desafíos del sur hacia el norte, los estudios están organizados en cuatro partes. La primera está dedicada a la hermenéutica de los términos misión, interculturalidad, colonialismo y método teológico. La segunda recoge el impacto producido por el concilio Vaticano II tanto en la Iglesia como en su manera de misionar. La tercera se centra en el diálogo con y entre las naciones. La cuarta examina la relación existente entre la misión y el ministerio. Todo un conjunto de ideas e iniciativas sobre cómo misionar, dejando de lado los lastres del pasado.

Antonio Navas

WESS, PAUL, *Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie,* LIT, Viena-Berlín 2013, 208 p. ISBN 978-3-8258-6590-8.

La excelente acogida que ha tenido este estudio, que alcanza ya la tercera edición, muestra la actualidad y relevancia de la temática que ofrece: "El ministerio papal más allá de la jerarquía y de la democracia". Se intenta elaborar una

nueva teología del papado desde una base bíblica y ecuménica, en la que se recupere una cristología pneumática como base para la Iglesia, la jerarquía en general (el colegio de los obispos) y el papado. La primera parte se dedica a una reconfiguración colegial del ministerio papal, interpretando los dogmas del Vaticano I, las aportaciones y correcciones del Vaticano II, y la base bíblica y exegética desde la que hay que clarificar ambas aportaciones. A continuación, parte segunda, Grigorios Larentzakis ofrece "los aspectos ortodoxos sobre el ministerio papal" y Ulrich H. J. Körtner ofrece las aportaciones evangélicas a la discusión, con el título de "Ministerio papal. ¿Signo necesario e instrumento de la unidad?".

La segunda parte, "Comunión más allá de la jerarquía y de la democracia. Un camino a una comunidad ecuménica", continúa la exposición de la primera parte buscando profundizar en las propuestas realizadas. Paul Wess responde a las sugerencias de la teología ortodoxa, analizando la concepción papal y jerárquica de Juan Pablo II, la relación del papa con los otros patriarcas, el significado de "Primus inter pares" y las diversas relaciones del papa con el colegio episcopal a lo largo de la historia. De la misma forma se responde a las reflexiones de Körtner, preguntando sobre la primacia de Dios, de la Escritura y del dogma, sobre la praxis y el significado del ministerio petrino y su función de unidad en la Iglesia.

Finalmente, se completa el estudio con un análisis de la postura de Rudolf Petsch sobre las bases bíblicas del primado del papa y las de J. R. Quinn, sobre una reforma del papado. Ambas posturas han tenido repercusión e influencia en la teología católica. Un resumen sintético describe el paradigma nuevo del papado que postula Paul Wess, marcado por un fuerte acento colegial del primado y de su praxis eclesial. Se ofrece también una comprensión ecuménica y bíblica de todos los ministerios de la Iglesia, que es el marco para encuadrar el ministerio papal. Esto se completa con un panorama ecuménico eclesiológico, que define a la cristiandad como una "koinonia" de Iglesias principales, vinculadas al colegio episcopal y posibilitantes de un ministerio de unidad. Una breve mención del pronunciamiento del arzobispo de Salzburgo sobre la teología que propone Wess y un índice de autores completan el estudio. Dada la calidad y variedad de los autores y análisis, que reflejan varias de las eclesiologías cristianas actuales, hay que valorar positivamente las aportaciones de este volumen. Habría que desear su pronta traducción al español.

Juan A. Estrada

## 3. Liturgia

AROCENA, F. Mª., *El Prefacio de Alexander Lesley al Misal Mozárabe de Cisneros,* Edizioni Liturgiche, Roma 2014, 401 p. ISBN 978-88-7367-189-3.

Tal y como expresa el arzobispo de Toledo en la presentación que precede a este volumen, esta publicación es de gran interés para continuar con el encargo del concilio Vaticano II de recuperar los diferentes ritos que ha habido en las diferentes Iglesias locales, de modo que los fieles puedan gozar de los tesoros litúrgicos incluidos en ellos. Entre estos ritos tiene especial importancia para España el Rito Mozárabe, del que fue un experto notable el jesuita Alexander Lesley, en la primera mitad del siglo XVIII, hasta el punto de que Félix Mª Arocena considera que sus logros no han perdido actualidad para quienes se interesen por este rito hispano. De ahí que se haya embarcado en una edición tanto del texto original latino como de una traducción que pueda ser más útil

al lector de nuestros días. Dentro de lo que es la introducción se ofrece una reseña biográfica de Alexander Lesley, con información básica sobre su vida y su obra. Respecto a su obra se citan las ediciones anteriores de su obra para mostrar a continuación las características de la edición presente, que consta de una introducción, del texto latino, de la versión castellana, una serie de notas que iluminan algunos párrafos del Prefacio, cuestiones implícitas que hacen el texto más inteligible y la versión castellana de uno o varios cánones conciliares a los que alude Alexander Lesley. También se incluyen dos apéndices al final con el texto latino de la carta de san Isidoro a Leudefredo, obispo de Córdoba, y una breve reseña biográfica de algunos autores citados por Alexander Lesley en su Prefacio al Misal Mozárabe de Cisneros. Puestas estas bases, el autor del estudio muestra las características del contenido del Prefacio, que no son fruto de una inspección superficial del libro de Cisneros, sino de un examen concienzudo de cada una de sus páginas. En el apéndice 2 se da cuenta del amplio número de autores que cita Lesley, que alcanzan casi del número de cincuenta, aunque no están citados todos los que él nombra. Estos nombres son los de publicaciones de su tiempo y anteriores, que han tratado sobre la liturgia romana y las liturgias occidentales no romanas, con el añadido de algunas otras publicaciones sobre las liturgias orientales. Entre esos nombres aparecen historiadores y liturgistas franceses, italianos, españoles, ingleses y germanos. Las materias que Lesley se propuso tratar en su Prefacio las formuló en diecisiete apartados, la mayoría de los cuales formulados como cuestiones a la manera escolástica. Lesley se interesa particularmente por aclarar la presunta contaminación adopcionista del Misal Mozárabe, la vigencia de la liturgia Gotho-Hispana en el período que discurre desde los tiempos apostólicos hasta el reino visigodo y el cotejo entre el Misal Mozárabe los libros Galicanos. El método científico del que se sirve apunta ya hacia lo que serían los futuros manuales de liturgia comparada. Lesley es extraordinariamente respetuoso con el texto que analiza y nunca se permite ningún tipo de corrección o de supuesta mejora, por considerarlo una traición al propio texto o al lector. El estilo que utiliza es dialógico y polémico, hasta el punto de que dialoga no solamente con otros autores, sino incluso consigo mismo en ocasiones. Subraya que la liturgia, como fuente de fe, debe estar exenta de errores y afirma que el Misal Mozárabe goza de esa pureza, al mismo tiempo que se puede encontrar en él una relación clara entre liturgia e identidad nacional. Lesley, además, es un defensor acérrimo de la antigüedad del rito mozárabe, anterior a los ritos galicanos, que se habrían inspirado en él y no al contrario. En este sentido, también asevera que los ritos galicanos sufrieron corrupciones e interpolaciones romanas, que no se dieron en el Misal de Cisneros, que conserva el rito mozárabe con gran pureza. La introducción que precede al texto se completa con una relación de las fuentes litúrgicas más relevantes así como de las fuentes conciliares relacionadas con el Misal de Cisneros. En conjunto un excelente trabajo histórico-crítico sobre un elemento tan fundamental de la liturgia hispana como es el rito mozárabe.

Antonio Navas

FUEYO SUÁREZ, B., *El Breviario Portátil de Santo Domingo el Real de Toledo (ss. XIV-XV),* Editorial San Esteban, Salamanca 2014, 162 p. ISBN 978-84-8260-305-6.

Este ejemplar de época renacentista, descubierto en una hornacina por casualidad, una vez restaurado, pudo ser examinado progresivamente por Bernardo

Fueyo, hasta llegar a esta publicación, en la que se contiene la revisión, refundición y sistematización de todo lo investigado hasta el momento. El libro en cuestión es un breviario manual del rito dominicano, que se mantuvo inalterable en uso desde el siglo XIII hasta la reforma del Concilio Vaticano II. El autor advierte que el códice actual está formado por tres estratos muy desiguales, que no coinciden ni en la fecha ni en la procedencia. Su contenido procede de un período de tiempo que va desde los comienzos del siglo XIV hasta la segunda mitad del siglo XV bastante avanzada. Parece con todo que la parte más tardía (la última que cierra el contenido del códice) se compuso en Toledo y quizás en el propio monasterio. La más breve, que es la primera, parece de finales del siglo XIV y es de procedencia probable de Zamora. La mayor parte del contenido no es de origen español y se puede fechar con seguridad entre 1306 y 1320. Tiene por tanto una antigüedad de medio siglo anterior a la fundación del propio monasterio de Santo Domingo el Real. Pudo llegar a España procedente de la zona oeste de Francia, ocupada a la sazón por Inglaterra, de los Países Bajos o de la propia Inglaterra. Parece que cuando se encuadernó (finales del siglo XV o principios del XVI) ya había dejado de usarse como libro privado de devoción. Se trata de un ejemplar muy importante, tanto por su calidad material como formal. El hecho de que existan en España pocos ejemplares de breviarios dominicos del siglo XIV lo hace todavía más valioso. Además tiene una serie de características que lo convierten en un libro verdaderamente peculiar: la primera sección tiene algunos textos originales en castellano; las rúbricas del salterio del breviario primitivo están parcialmente traducidas al francés; su ciclo santoral sorprende presentando un conjunto de memorias de santas y santos ingleses, desconocidos en la Iglesia toledana y en la liturgia española en general, así como en el calendario particular de los dominicos. Con todo ello se puede decir que constituye una especie de testigo en tono menor del Toledo de los traductores y del cruce de culturas, que parecen trascender las fronteras de la época. Tampoco es un dato a pasar por algo la importancia que muestra tener en la ciudad de Toledo el monasterio de Santo Domingo el Real, y esto por mérito de sus moradoras más ilustres. Junto con los datos confirmados por Bernardo Fueyo, él mismo nos pone sobre la pista de los datos que no han podido ser esclarecidos: se ignora el lugar preciso del que procede la sección primitiva, que es la más importante y también se ignoran las vías por las que pudo llegar al monasterio, siendo cincuenta años más antiguo que el propio monasterio. La primera parte, en la que se especifican la naturaleza y las funciones del breviario portátil es especialmente útil para quien se sienta desorientado en estos terrenos. En el apéndice se incluyen un calendario inicial castellano, un santoral del breviario primitivo y correcciones originales del Salterio. Los índices de santos, capítulos generales y nombres ayudan grandemente a la utilización del contenido de la publicación, así como las láminas que ilustran la edición.

Ignacio Jiménez

HIÉROMOINE GRÉGOIRE DU MONT ATHOS, *La divine liturgie de saint Jean Chrysostome,* Éditions des Syrtes, Genève 2015, 296 p. ISBN 978-29-40523-16-0.

El autor busca con esta publicación contribuir a una mejor comprensión de la liturgia para propiciar una participación en ella más profunda. Para él Cristo es el pan de vida que desciende constantemente desde el cielo en la *divina liturgia,* por la fuerza del Espíritu Santo. Lo expresa diciendo que desciende en el momento de la Anunciación eucarística hasta la Iglesia-Virgen, y la santa Iglesia se

convierte en la *tierra buena, bendecida,* que da a luz el Pan de Vida. Recuerda Gregorio que estos acontecimientos del descendimiento de Cristo y de su presencia en la Iglesia, los viven los fieles en la *divina liturgia,* que es la expresión que utilizan los orientales para referirse a la celebración litúrgica. Según este enfoque la *divina liturgia* equivale a la presencia de Cristo con nosotros, de manera que cualquier comentario que se haga sobre ella se convierte en una homilía sobre Cristo. Para él los *santos evangelistas* y los *padres teóforos* hablan de Cristo a los cristianos tal y como ellos lo percibían cerca de sí mismos en la celebración de la *divina liturgia*. Este convencimiento lleva a Gregorio a inspirarse en quienes han percibido la Luz verdadera, han escuchado al Verbo y han tocado *la cabeza inmaculada del Maestro,* a la hora de ponerse a redactar comentarios sobre la *divina liturgia*. Por tanto el contenido del libro no es otro que el de las experiencias eucarísticas que tuvieron los santos, de manera que se presenta la *divina liturgia* tal como ellos la han vivido y como la vive actualmente la Iglesia (cuando hace alusión a la Iglesia se refiere siempre a la Iglesia Oriental). Precisamente por ello no se limita a los testimonios del pasado, convencido como está de que en el tiempo presente, aunque sea un tiempo difícil, existen corazones que arden en el amor a Cristo y que experimentan su presencia cerca del altar. También está convencido de que existen almas que concelebran con los ángeles y los santos durante la *divina liturgia,* participando así en el Reino bendito de Dios Trinidad. Cree que a través de todos estos testimonios los lectores experimentarán la cercanía de todas estas almas y por ello la cercanía de Cristo. Destaca en su introducción que la *divina liturgia* es el misterio del amor de Dios, que ha sido entregado a la humanidad por el hecho de que Dios amó primero a los hombres y mujeres que la componen, para darles la oportunidad de recibir el beneficio de convertirse en partícipes del propio Cristo y en imágenes vivas de su amor. Una vez establecidas estas bases teológicas Gregorio hace un recorrido exhaustivo por todo el contenido de la celebración litúrgica, partiendo de la Última Cena y las primeras liturgias conocidas, hasta llegar a la persona de san Juan Crisóstomo y su relación con la *divina liturgia*. Se presta atención a los frutos que produce, a su preparación, a los ornamentos de los celebrantes, a la preparación de los dones eucarísticos, antes de centrarse en la *divina liturgia* como tal. Ésta es objeto de comentario espiritual profundo y pormenorizado en cada una de sus partes, sus oraciones, sus ritos y sus textos, hasta llegar a la acción de gracias que sigue a la santa comunión. En el epílogo se incluye una homilía catequética de san Juan Crisóstomo tras abordar la realidad de que los misterios de la liturgia son de Cristo y son de todos los que lo siguen. Un glosario y un cuadro con los principales textos patrísticos sobre la *divina liturgia* completan el volumen. El resultado es una presentación extraordinariamente bien fundada en lo teológico y en lo espiritual, que sin duda conseguirá su pretensión de contribuir a una adecuada comprensión de la liturgia y a una participación más íntima y profunda con el propio Cristo, que se comunica en ella a los fieles.

Miguel Gutiérrez

HOPING, H., *Il mio corpo dato per voi. Storia e teología dell'eucaristia,* Editrice Queriniana, Brescia 2015, 414 p. ISBN 978-88-399-0473-7.

Este libro vio la luz en 2011 Friburgo de Brisgovia, como fruto de una serie de clases magistrales impartidas por el autor en dicha universidad. Ahora nos llega esta traducción italiana, que corrobora la importancia de esta publicación, ya que sigue siendo relevante cuatro años después de ver la luz. El autor lleva

a cabo un trabajo de estudio sobre la celebración eucarística, intentando siempre mantener el contacto entre la teología dogmática y la ciencia litúrgica. Con ello intenta evitar la disociación de que era objeto la Eucaristía en el pasado, ya que entonces la dogmática sobre la Eucaristía no tenía en cuenta la celebración litúrgica, mientras que los tratados de liturgia obviaban los contenidos dogmáticos, por el hecho de ser tratados por otra disciplina. Sin embargo Helmut Hoping ha llevado a cabo sus estudios sobre el tema con el convencimiento inquebrantable de que hay que tener en cuenta ambos aspectos (el dogmático y el celebrativo conjuntamente) para poder llegar mejor a la esencia del sacramento de la Eucaristía. En ella está presente sacramentalmente el sacrificio de nuestra redención, por el cual Dios ha reconciliado a la humanidad consigo a través de Cristo. Por eso Cristo tuvo interés en perpetuar este sacramento, que testimoniara su generosa entrega en la cruz hasta el fin de los tiempos. Como toda la redención es iniciativa de Dios, es normal que el nombre definitivo de este misterio instituido por Cristo sea precisamente el de Eucaristía, o sea, acción de gracias. La actitud de quien se siente redimido se expresa por medio de la alabanza y la gratitud hacia Dios, que obró por medio de su Hijo la maravilla de la redención. No admite la más mínima discusión afirmar que la Eucaristía se constituye como el centro y el fin de toda la vida sacramental de la Iglesia. La Eucaristía consigue que la realidad operada en la revelación se continúe en la vida de los creyentes. El autor recuerda cómo la Eucaristía es considerada como *theologia prima*, o sea, como la teología previa a cualquier otra reflexión científica sobre la fe. La unión entre liturgia y contenido dogmático de la fe es tan estrecha, que la liturgia ha tenido un influjo decisivo en la fijación del canon del Nuevo Testamento, ha conservado en el Credo las verdades fundamentales del cristianismo y ha inspirado constantemente la reflexión teológica. Las fórmulas diversas en las que se pide la fe incluso para quienes no la poseen, indican de manera contundente que la fe debe ser considerada siempre como un don divino. Por todo lo dicho, y por otras muchas consideraciones, la Eucaristía debería estar siempre situada en el centro del quehacer teológico. Liturgia y dogma han estado inseparablemente unidos a lo largo de la vida de la Iglesia. El autor pretende contribuir a superar la separación entre hermenéutica litúrgica y hermenéutica dogmática de la Eucaristía, precisamente para que la dogmática se asiente sobre la base sólida de la celebración litúrgica, considerada a lo largo de su desarrollo histórico. Por el hecho de que en la Iglesia Católica predomina el rito romano, es este rito el que toma el autor como punto principal de referencia, aunque no deja de aludir a otros ritos cuando lo considera necesario u oportuno. Se parte de la última cena de Jesús, se continúa con las celebraciones en los orígenes del cristianismo, el desarrollo enormemente vital de la misa romana a través de los siglos, la reforma del misal romano llevada a cabo por el Concilio Vaticano II e incluye también las discusiones actuales en torno a la unidad y a la forma de la misa romana. Con todo ello la liturgia y el dogma cuentan con un excelente instrumento de profundización sobre la Eucaristía, integrando ambos sectores de la fe cristiana en el sacramento que Jesús dejó como legado de su pasión.

Miguel Gutiérrez

MARTÍN PINDADO, V., *Arte, escena y misterio. Una cierta lectura de Europa*, Ediciones Encuentro, Madrid 2014, 631 p. ISBN 978-84-9055-056-4.

Este libro es el testimonio de gratitud de un grupo de compañeros y de discípulos que han querido dar a la luz un trabajo que Vicente Martín Pinda-

do dejó inédito al morir inesperadamente hacía ya diez años (2004). Al texto que estaba casi preparado se han añadido otros de familiares y colegas (págs. 541-631), que quieren dejar así constancia de su aprecio por el que fuera gran especialista en liturgia y, después de su secularización sacerdotal, profesor de temas teológicos y morales en la Escuela de Magisterio María Díaz Jiménez de Madrid.

La obra que estaba elaborando el autor quería ser una "lectura de Europa". Él mismo considera en la Introducción su apuesta como "arriesgada". Y es que busca en ella armonizar tres tradiciones o concepciones del mundo que vincula con el sentir, el ver y el oír. El ver sintetiza la cultura de Grecia y la tradición indoeuropea; el oír, la cultura de Israel y la tradición mesopotámica; el sentir, la cultura oriental tal como se expresó en el helenismo mediterráneo. Todo esto da lugar a los tres campos semánticos que se recogen en el título del libro (arte, escena, misterio) y que constituyen el contenido de las cuatro partes en que la obra está dividida.

El campo semántico de la creación artística es el objeto de la primera parte y se concreta en la historia del arte. Obra de arte se considera cualquier representación plástica, por lo común de carácter figurativo, que puede ser interpretada desde la doble clave de la manifestación y el ocultamiento.

El campo semántico de la representación dramática (segunda parte) se centra en la imagen en movimiento, con formas de manifestación tan diversas como pueden ser el teatro, la procesión, el belén, la película o el carnaval. La escena no es sino ese espacio animado por el que desfila la vida.

Al campo semántico del misterio litúrgico se dedican las partes tercera y cuarta. Ahora predomina la dinámica del símbolo, que se estudia desde una doble perspectiva: la del año litúrgico como icono en movimiento (parte tercera) y la de la celebración litúrgica como lenguaje del misterio (parte cuarta).

Este rápido recorrido por el contenido de libro muestra que estamos ante una obra ambiciosa en sus pretensiones de análisis y de síntesis: en ella se va desentrañando todo lo que ha ido incorporando la cultura europea, dando siempre una especial preeminencia a su expresión cristiana, pero sin ignorar que esa matriz cultural cristiana sirve también como clave interpretativa de muchas manifestaciones de la cultura secular de nuestros días. Destaca en todo momento el manejo que tiene el autor de la Biblia, de la historia, del arte y de la liturgia.

Ildefonso Camacho

MAZZA, E., *Dall'Ultima Cena all'Eucaristia della Chiesa,* Edizioni Dehoniane, Bologna 2014, 293 p. ISBN 978-88-10-41635-8.

Como indica el propio autor, en este libro ha intentado establecer la conexión entre los datos rituales que conservamos de la Cena del Señor y los textos eucarísticos más antiguos, para mostrar a continuación cómo estos textos arcaicos han llegado a transformarse en las anáforas utilizadas en las diversas Iglesias. Busca sobre todo la estructura de las anáforas más antiguas (paleoanáforas), especialmente las que permiten establecer el nexo de unión con los ritos actuales. La forma de proceder ha sido la similar a un árbol genealógico, partiendo de los textos más primitivos hasta los que se utilizan en la actualidad. Hay que subrayar lo interesante que resulta conocer que el Canon Romano, tan importante en la Iglesia occidental, es de origen alejandrino, o sea, orienta, aunque esto se explique por la particular conexión que hubo en

un primer momento entre las Iglesias de Roma y Alejandría. También se pone el acento en un hecho algo sorprendente, que es el fenómeno de las anáforas que no incluyen el relato de la Última Cena, hecho que se produce en todas las tradiciones litúrgicas. Partiendo del hecho en sí de la Última Cena, se presentan a continuación los textos de la propia Última Cena, resaltando en ellos las palabras y los textos de más relieve. Luego se muestra la doctrina antigua sobre los sacramentos, que es completado con el cuadro histórico de las homilías mistagógicas, con acento especial en las que se conservan de Cirilo de Jerusalén. En el cuadro de la doctrina antigua sobre los sacramentos se estudia también la tipología bíblica, a partir de la enseñanza de cuatro Padres de la Iglesia (Agustín de Hipona, Tertuliano, Cipriano de Cartago y Ambrosio de Milán) y tambiénnen relación con el pensamiento filosófico. Algunos textos arcaicos sirven para promover una reflexión sobre los mismos. A continuación se muestra una breve historia de la plegaria eucarística, siguiendo los pasos de las grandes anáforas, la de la Tradición Apostólica, la de san Basilio y la de Jerusalén. Tras las grandes anáforas se dedica un capítulo a otros textos importantes, como la anáfora de Juan Crisóstomo, la de los Doce Apóstoles y la de los apóstoles Addai y Mari. El canon de la misa, tal como es presentado en el tratado *De sacramentis,* de Ambrosio de Milán, es objeto de estudio en un capítulo en el que también se analiza su hasta dónde alcanza su influencia en lugares diversos de la Iglesia en occidente, como Roma, Milán y España. Las última anáfora examinada es la anáfora galicana e hispánica, con alusión específica al texto contenido en el *Missale Gothicum,* o en la *Oratio Sexta,* de Isidoro de Sevilla. En conjunto, todo un trabajo minucioso sobre la evolución de los textos litúrgicos relacionados con la Eucaristía, especialmente útil tanto desde el punto de vista científico, como histórico y pastoral.

Miguel Gutiérrez

ORLANDO, L., *Inni a Gesù Signore. Alle origini della Chiesa. Fil 2,6-11; Col 1,15-20; 1Tm 3,16,* Ecumenica Editrice, Bari 2015, 174 p. ISBN 978-88-88758-78-7.

Luigi Orlando analiza en estas páginas tres himnos paulinos que presentan a Cristo como mediador único entre Dios y los hombres, ocupando el centro de la historia y del cosmos. Estos himnos nos muestran a Cristo indisolublemente unido al Padre, que es conocido a través de Cristo, juntamente con el contenido de toda la obra de salvación. En el primer capítulo se ofrecen las tradiciones y la evolución de los escritos de la Iglesia de los orígenes. En el segundo capítulo se estudia el himno de Fil 2.6-11. En el capítulo tercero toca el turno al himno de Col 1,15-20. En el capítulo cuatro es motivo de consideración el himno de 1 Tm 3,16. El capítulo quinto está dedicado a estudiar las interconexiones mutuas que les afectan, atendiendo al saber teológico que se va desarrollando, en lugar de mostrar un conjunto de modelos teológicos diferentes. El himno más antiguo, el de Filipenses, es objeto de un estudio más exhaustivo, por el hecho de ser el himno más antiguo de los tres. Al final del volumen se encuentran cuatro *excursus* finales, que precisan algunos aspectos concretos de la investigación: las fórmulas kerigmáticas de fe, las litúrgicas, las hímnicas, las parenéticas; juntamente con todas ellas también se analizan la eclesiología paulina, la cruz y el señorío cósmico de Cristo, así como Jesús como señor de los muertos, tal y como se afirma en Fil 2,10. En todos los casos en que esto es posible, la investigación exegética se aprovecha de la reflexión patrística,

teniendo en cuenta que es la fe en Jesús la que unifica los tres himnos y a las comunidades eclesiales respectivas. Nuestro autor subraya que la inspiración no se limita al contenido de los himnos, sino que se extiende también a la relación recíproca que existe entre ellos. Esto es así por el hecho de que la comunidad cristiana posee el mismo Espíritu Santo que ha inspirado los textos de dichos himnos. La comunidad los ha acogido, los ha conservado y los ha transmitido fielmente, adjudicándoles su cualificación y su función en el ámbito litúrgico, en un modo que trasluce claramente el sello imborrable de Pablo y de su escuela, sin por ello haber traicionado su propio origen litúrgico. Frente a otros planteamientos, más preocupados por los eventos del Jesús histórico, Luigi Orlando se remonta a los orígenes de la fe de la Iglesia en sus primeros momentos efervescentes. Estos momentos los encuentra claramente expresados en estos tres himnos de origen paulino. A pesar de la diferente exégesis de que es objeto cada uno de ellos, los tres nacen de una teología originaria y decisiva para los pronunciamientos posteriores, tanto en cristología como en eclesiología, como puede comprobarse en los escritos de Pablo, en los evangelios y en otras cartas del Nuevo Testamento. A cada uno de los himnos precede una introducción orientadora sobre el texto, seguida de consideraciones sobre el género literario empleado, la estructura del himno, las interpretaciones, datos como el autor, la lengua, la fecha de composición, el lugar en que fue redactado, el ambiente vital y la cristología que manifiesta. El uso del griego original es constante y le da al trabajo una magnífica altura científica que lo hace especialmente valioso.

Ignacio Jiménez

SODI, M. – BAROFFIO, G. – TONIOLO, A. (A CURA DI), *Sacramentarium Gregorianum. Concordantia,* Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2012, 608 p. ISBN 978-88-213-0846-8.

SODI, M. – BAROFFIO, G. – TONIOLO, A. (A CURA DI), *Sacramentarium Gelasianum. Concordantia,* Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2014, 792 p. ISBN 978-88-213-1160-4.

Las obras con las que se relacionan estas concordancias constituyen un punto de referencia obligado y esencial para conocer el desarrollo de las formas litúrgicas del Rito Romano. Ya se ha publicado la edición más antigua del Sacramentario Gregoriano y se completa dicha publicación con la concordancia de su contenido, así como con la publicación de la concordancia correspondiente al *Sacramentarium Gelasianum*. Las concordancias verbales figuran entre los instrumentos más útiles en el campo de la investigación de los códices y pretenden descubrir la tradición a la que pertenecen muchos libros, así como los innumerables fragmentos que pueden encontrarse por todas partes. Estos fragmentos ofrecen mucha dificultad a la hora de ser interpretados, debido a su lamentable estado de conservación en muchos de los casos. Para colmo de dificultades muchos de los fragmentos conservados (mal conservados) carecen de título de referencia, son acéfalos, lo que complica todavía más su interpretación. El texto base que se ha utilizado para la concordancia del *Sacramentarium Gregorianum* corresponde a la edición de 1985, ya que fue una edición que corrigió el códice en bastantes puntos, rectificando errores o anomalías gráficas que, al menos en parte, están recogidas en el aparato crítico. La importancia de una concordancia se deriva de que solamente un examen filológico-sintagmático permite descubrir los contenidos ocultos a la hora de escoger un determinado término en lugar de otro. Es un instrumento de gran

importancia, que permite descubrir la unidad y la riqueza bíblica, teológica y litúrgica que se hallan presentes en la celebración de la Eucaristía y del resto de los sacramentos conforme al Rito Romano.

Por su parte el *Sacramentarium Gelasianum* (que se remonta al siglo IX) consiste en una selección de textos litúrgicos, cuya concordancia se publica en el segundo de los volúmenes citados. Este texto muestra en su contenido la realidad de la liturgia romana, pero con la inclusión de diferencias de culto provenientes de otros lugares. Ha sido un texto que influyó notablemente en la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II, dada la gran riqueza que atesora entre sus páginas. Con la publicación de los sacramentarios más antiguos, así como con la de las concordancias que facilitan el conocimiento y uso de sus contenidos, se consigue alcanzar un horizonte bastante más orgánico de toda la tradición que transmiten las oraciones del rito romano. Los editores de estos textos y de estas concordancias consideran que estas publicaciones permiten captar un conjunto de aspectos, prácticamente inagotable, sobre la riqueza de la expresión orante de la Iglesia, en torno a la mitad del primer milenio. Esta riqueza pasó después a los libros litúrgicos del segundo milenio, para alcanzar su mayor vigencia en nuestros días por obra de la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II. El contenido de todos estos textos permitirá en el futuro ampliar las posibilidades teológicas del culto cristiano. Con estas dos concordancias se dota a toda persona interesada por la liturgia en general, y por la liturgia romana en particular, de dos instrumentos de trabajo de primera calidad en el campo de la profundización litúrgica.

Miguel Gutiérrez

SODI, M. – BAROFFIO, G. – TONIOLO, A. (A CURA DI), *Sacramentarium Veronense. Concordantia,* Librería Ateneo Salesiano, Roma 2013, 665 p. ISBN 978-88-213-0883-3.

Esta publicación se sitúa en la continuidad con la de la *Concordantia* del *Sacramentarium Gregorianum*. Ve la luz a causa de la enorme importancia que tiene el único ejemplar que se conserva en el Archivo Capitular de Verona. Varios factores han movido a los responsables de esta edición a llevarla adelante. El primero ha sido la experiencia adquirida por quienes han participado en este empresa, experiencia ya demostrada en el trabajo realizado en otras numerosas concordancias, además de en las concordancias del *Sacramentarium Gregorianum* ya citado. El segundo factor de peso consiste en que la liturgia, tras la reforma llevada a cabo por el concilio Vaticano II, pide que se den a conocer las fuentes litúrgicas del pasado, para colaborar de este modo mejor a la mejora de la liturgia en todos los sentidos. En el caso que nos ocupa es especialmente importante dar a conocer una fuente como ésta de difícil acceso, no solamente para el pueblo cristiano, sino incluso para los que están dedicados a la conservación y mejora de la liturgia católica. En esta ocasión se tiene en cuenta un tercer aspecto: la posibilidad de ofrecer un texto base, que fuera fiel, como es natural, a la edición crítica preparada por Leo Cunibert Mohlberg, pero revisada con vistas a que el texto latino resulte correcto y fluido. Este propósito, que ha sido llevado a cabo con éxito en esta edición, facilita la lectura del texto pero permite también una comparación directa con los textos que se utilizan en el Missale Romanum actualmente en uso, y que constituye el engarce más actual con la *traditio* que transmite la experiencia orante de las Iglesias a lo largo de dos mil años. La corrección que va unida a la fluidez del texto permite captar

de inmediato el significado de una oración, de un prefacio o de una bendición, cayendo en la cuenta de que la tradición milenaria sigue estando presente en los textos litúrgicos actuales, al mismo tiempo que se pueden advertir las variantes de los diversos textos que han pasado de una formulación concreta a otra diferente. Para una edición como la presente era necesario que incluyeran el texto completo del sacramentario, dejando constancia gráfica de las intervenciones que han llevado a cabo en el mismo. Pero nos advierten los responsables de la edición de algo que es fundamental en un trabajo científico: la edición crítica debe continuar siendo el punto de referencia indiscutible, como texto base al que se refiere todo el aparato crítico que se añade, así como la documentación bibliográfica. Esta publicación aparece en el 50 aniversario de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, del concilio Vaticano II, y pretende también servir de reconocimiento a los padres conciliares, que tuvieron el acierto de llevar adelante un texto de tan profundas repercusiones en la vida de la Iglesia Católica.

Miguel Gutiérrez

SORIA JIMÉNEZ, A., *Los principios de interpretación del Motu Proprio Summorum Pontificum,* Ediciones Cristiandad, Madrid 2014, 552 p. ISBN 978-84-7057-598-3.

El autor pertenece a una comunidad que se ha mantenido fiel a los grandes principios de la tradición litúrgica católica y que ha llevado a cabo una tesis doctoral sobre los principios de interpretación que deben aplicarse al motu proprio *Summorum Pontificum,* de Benedicto XVI, por el cual declaraba que el Misal Romano de 1962, revisado y promulgado por Juan XXIII y el Misal Romano de 1969, revisado y promulgado por Pablo VI, como consecuencia de la reforma litúrgica operada con el Concilio Vaticano II, son dos manifestaciones del único rito romano y no dos ritos romanos diferentes dentro de la Iglesia Católica. En este trabajo se puede encontrar una gran variedad y amplitud de fuentes y autores consultados, con una bibliografía que supera los mil seiscientos títulos, con lo que este trabajo ya empieza desde ahora a ser punto de referencia para el estudio del tema al que está dedicado. Lo que más importa al autor es fundamentar la continuidad litúrgica, así como los temas afines, basándose sobre todo en los textos de Joseph Ratzinger, antes de ser papa, y los textos suyos como Benedicto XVI. Este estudio se hace eco sobre todo de las personas que siguieron deseando poder usar el Misal Romano de 1962, incluso después de la instauración del Misal Romano de 1969, aprobado por Pablo VI. El autor muestra cómo este camino de integrar el Misal Romano de 1962 en la liturgia normal del rito romano, fue un camino que ya inició Juan Pablo II y que culminó Benedicto XVI en su motu proprio *Summorum Pontificum,* junto con la instrucción *Universae Ecclesiae,* para satisfacción de quienes añoraban poder seguir celebrando conforme a la liturgia tridentina en la versión renovada de Juan XXIII. El libro puede resultar apasionante para quien lea entre líneas. Quiero decir que, una cuestión es añorar un texto concreto de Misal Romano, como correspondiente a una devoción personal, y otra cosa aferrarse al Misal Romano de 1962 por rechazo implícito o explícito del Misal Romano de 1969. También es de considerar que, una cosa es mantener la continuidad en la tradición litúrgica de la Iglesia Católica, en concreto del rito romano, y otra muy diferente es rechazar de forma expresa o práctica el camino litúrgico que la Iglesia Católica ha seguido a partir del Concilio Vaticano II. Porque el valorar tanto el texto del Misal Romano de 1962 podría

llegar a interpretarse como valorar menos el texto del Misal Romano de 1969, lo cual implicaría una desafección clara hacia la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II, confundiendo esta reforma litúrgica con los abusos o desviaciones que se dieron a partir de ella, pero sin ser propiciadas por la misma. El autor no cae en esta trampa pero no sé si ha calculado suficientemente el riesgo de que otros fieles católicos puedan caer en ella. Eruditamente esta obra es de una gran calidad y sirve como base de investigación ineludible para los años venideros, algo que hay que agradecer profundamente a su autor. Pastoralmente tengo mis dudas de que su pretensión de valorar la vigencia del Misal Romano de 1962, concebida como un derecho de los fieles del que nunca se les debió privar, sirva para la unión de los ánimos en la liturgia, en lugar de para fomentar divisiones más basadas en la reivindicación del purismo litúrgico que en la esencia de la celebración eucarística.

Miguel Gutiérrez

## 4. Moral. Pastoral

ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N.(ed.), *En la salud y en la enfermedad. Pastoral y derecho al servicio del matrimonio*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2015, 252 p. ISBN 978-84-7057-606-5.

De nuevo en la Introducción se nos dice que: "La ayuda de la Iglesia a la familia, y de modo especial, a las familias en dificultad constituye, pues, un camino en el que se requieren opciones pastorales valientes". Pero ni la insistencia en la misericordia, ni las enseñanzas de la historia, ni la legislación canónica, ni los fracasos en el matrimonio, ni los procesos de nulidad, sobre los que se trata en los cinco capítulos del libro, posibilitan otra valentía que no esté de acuerdo con la enseñanza tradicional. Como se recuerda en la conclusión de un capítulo: "La mejor pastoral con los divorciados vueltos a casar es la que va a la raíz del problema: evitar la multitud de los fracasos con una mejor preparación al matrimonio y con un acompañamiento pastoral de las parejas y de las familias más serio, que muestre de ese modo el rostro materno de la Iglesia". Pero esto no evita que, en el corazón de la Iglesia, pueda haber otros muchos que sueñan con otras alternativas también evangélicas.

Eduardo López Azpitarte.

ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. (ed.), *Redescubrir la familia. Diagnóstico y propuestas*, Ediciones Palabra, Madrid 2015, 286 p. ISBN 978-84-9061-224-8.

El tema de la familia está siendo un tema discutido. El Papa Francisco lo ha planteado para su estudio en el Sínodo que terminará en el próximo octubre. Frente a la ilusión que ha despertado en muchos sectores para el análisis y reflexión sobre determinados problemas que le afectan, ha provocado también bastantes voces críticas por el miedo ante posibles cambios en la doctrina o pastoral de la Iglesia. Hay que reconocer que, hasta en el mismo Vaticano II, siempre se eliminaron estos puntos conflictivos. Y que las proposiciones ofrecidas por el Sínodo sobre la Familia no tuvieron después ninguna acogida en la Exhortación posterior de Juan Pablo II. Por eso, me alegró leer, en la presentación del editor: "que una misma partitura puede ejecutarse de diferentes maneras…Los autores de este libro hemos ofrecido la nuestra" (p.24), con el reconocimiento de que es posible "ofrecer otras versiones de la misma obra". El lector sabe, pues, lo que

encontrará en esta libro. Una presentación seria de la doctrina más tradicional, que dejará insatisfechos a los que buscan otras soluciones.

E. López Azpitarte.

AMORTH, G., *El diablo. Una investigación contemporánea,* San Pablo, Madrid 2014, 134 p. ISBN 978-84-2854602-7.

El padre Gabriel Amorth es un conocido exorcista de la diócesis de Roma, experto también en Mariología, que ha dedicado buena parte de su vida a luchar contra Satanás en el terreno del exorcismo y que intenta poner en guardia al lector, en estas páginas, contra las asechanzas del diablo. Por eso en estas páginas se pueden encontrar afirmaciones básicas, propias de la doctrina católica como la de que el diablo es un espíritu puro que vive en el infierno. Pero que no permanece confinado allí sino que actúa de un modo ordinario y extraordinario en el mundo de los humanos. Una de sus formas de actuación más contundente es la posesión demoníaca, contra la que luchan todos los exorcistas católicos autorizados para ello. En torno al fenómeno de la posesión se analizan los elementos que se presentan antes de la posesión, así como los que suelen seguir a la expulsión del mal espíritu. La fe, la oración y el ayuno son subrayados como especialmente importantes para luchar contra Satanás. El autor también pone en guardia al lector sobre las falsas creencias en torno a este tema. Como detalle pedagógico explica cómo habría que hablarles a los niños sobre este asunto, tomando como referencia las visiones del infierno que tuvieron los niños de Fátima. Esto habría que hacerlo subrayando al mismo tiempo que Dios es bueno pero que el demonio se ha hecho enemigo de Dios y, por tanto, enemigo del hombre. Hay que poner en guardia contra los aliados que tiene en diablo en todas partes, tales como las malas compañías, las lecturas o espectáculos nocivos y todo lo que pueda mover a desobedecer a Dios en la propia vida. Es importante también saber que el diablo no puede hacer daño a quien sirve a Dios, de ahí la importancia de llevar una buena vida cristiana. En la parte final del volumen se describe el rito del exorcismo tal como se practica en la Iglesia Católica y se concluye todo con citas del papa Francisco sobre la existencia y actividad del diablo.

Ignacio Jiménez

ANTONELLI, E., *Crisi del matrimonio & Eucaristia,* Edizioni Ares, Milano 2015, 64 p. ISBN 978-88-8155-654-0.

El autor es presidente emérito del Pontificio Consiglio per la Famiglia y es consciente de que nuestra sociedad se mueve en un contexto claramente postcristiano. Con esa conciencia por delante opina que la Iglesia debería concentrar sus energías en varios frentes. Por una parte debería atender a la educación teórica y práctica en el amor cristiano, de los adolescentes y los jóvenes, al objeto de hacerles comprender que el amor cristiano se manifiesta en el don de uno mismo a la otra persona, manteniendo al mismo tiempo la comunión con ella con respeto hacia las diferencias que ostente. Otro frente que debería atender de manera particular sería el de la preparación de los novios para el matrimonio, con la vista puesta en que sea válido y fructífero, a través de itinerarios adaptados a las diversas situaciones espirituales, culturales y sociales. El complemento de todo lo anterior debería ser la formación permanente de los cónyuges, con especial atención a las parejas más jóvenes, proporcionándoles encuentros periódicos que estén previstos en los progra-

mas pastorales anuales, ayudándose de agentes ministeriales idóneos (como podrían ser matrimonios preparados para esta tarea), dando especial importancia a las comunidades pequeñas, los movimientos y las asociaciones. Dicho todo lo anterior, el autor avisa de que su intención es aportar reflexiones útiles sobre el punto más conflictivo que tendrá que discutir la próxima asamblea del Sínodo: la posibilidad de admitir a la comunión eucarística a los divorciados que volvieron a casarse y viven en común. Pretende manifestar su pensamiento claramente, al mismo tiempo que se muestra receptivo a la hora de considerar puntos de vista divergentes de los que él expresa. A pesar de las pocas páginas utilizadas, el autor toca toda una serie de temas relacionados dicho punto: la coherencia y la perfectibilidad de la praxis pastoral que se ha seguido hasta ahora; la variedad de propuestas de cambio existentes y las objeciones en contra de ellas; la incapacidad de la llamada *ley de gradualidad* para sugerir criterios generales para la admisión a la Eucaristía de los divorciados vueltos a casar y que viven en común; el punto firme de la indisolubilidad del matrimonio cristiano; el carácter oblativo del amor respecto a la validez del matrimonio; la autenticidad evangélica para la fecundidad misionera. En sus consideraciones pueden encontrarse matices valiosos para sumarse a su enfoque del punto más polémico que trata o para disentir después de conocer la aportación de una persona experimentada en la problemática que puede suscitarse en el seno del matrimonio católico.

Trinidad Parra

AYMANS, W. (ed.), *Once cardenales hablan sobre Matrimonio y Familia*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2015, 206 p. ISBN 97898497057-615-7.

Hemos conocido muy bien las tensiones existentes en torno al Sínodo sobre la familia. Que el Papa se haya atrevido a plantear a la comunidad cristiana temas, que se consideraban intocables, ha hecho que se manifestara con mayor claridad la doble división existente desde el Vaticano II. Sobre todo, cuando se consideraba como más importantes el problema de los divorciados vueltos a casar o el de las personas con tendencia homosexual. En el libro que presentamos, se han recogido estos artículos que intentan subrayar con insistencia la absoluta imposibilidad de que los que rompieron su matrimonio y se comprometieron con otra persona pudieran acercarse a la confesión y comunión. Como se dice en la introducción, la exhortación apostólica *Familiaris consortio* de Juan Pablo II es la magna carta que tiene la Iglesia sobre el matrimonio y la familia en esta época. No existe ninguna posibilidad de dar un paso adelante. Prescindo si con este libro, como se ha dicho, se pretendía un ataque contra ciertas aperturas del Papa. Otros lo han hecho con un descaro y una agresividad manifiesta. Es lógico, por tanto, que al estar condicionados por esta problemática, las ideas y argumentos se repitan con mucha frecuencia. Los que quieran reforzar su visión más tradicional pueden encontrar aquí los argumentos más tradicionales. Sin embargo, no van a convencer con ellos a los que piensan en otras alternativas, que no van a eliminar tampoco las enseñanzas de Jesús. En el Informe final del Sínodo, todo el trabajo efectuado se entrega "en las manos del sucesor de Pedro" para que pueda ofrecer un documento sobre la familia. Cualquiera que conozca las proposiciones que los padres sinodales entregaron al Papa, en el sínodo sobre la familia de 1980, sabe muy bien que las más importantes no tuvieron ningún reflejo en el documento posterior.

Eduardo López Azpitarte

BOHIGUES FERNÁNDEZ S. – HERNANSANZ GÓMEZ, I., *Itinerario de maduración de la vida cristiana. Hacia un catecumenado post-bautismal desde el pensamiento del P. Luis Mª Mendizábal, SJ,* Monte Carmelo, Burgos 2015, 365 p. ISBN 978-84-8353-699-5.

En estas páginas de propone un itinerario de maduración de la vida cristiana para adultos mayores de 18 años, a partir del pensamiento del P. Mendizábal, para ayudar a vivir y testimoniar el amor experimentado de Cristo y preparar personas capaces de entregarse en la vida con la fuerza del Espíritu. Esto es lo que surge de la devoción al Corazón de Jesús, que puede descubrirse en esta páginas. En ellas se ha llevado a cabo un trabajo de sistematización de la doctrina del P. Mendizábal, lo cual fue llevado a cabo por medio de una tesis doctoral de Santiago Bohigues. Él considera que esta publicación no es un texto acabado ni definitivo, sino que consiste en una recopilación de documentos, que en su momento fueron utilizados para acompañar a personas y grupos. No tiene claro si algunos deberían ser resumidos, mientras que otros a lo mejor necesitarían ser ampliados. Cree que quienes los utilicen son libres de tomarlos tal cual están o adaptarlos según las conveniencias del momento o de las circunstancias. Como preparación a esta publicación se recomienda que el lector actualice sus conocimientos sobre la historia de la salvación, los sacramentos, el credo, el decálogo, el Padrenuestro y todo lo que es considerado básico en el Catecismo de la Iglesia Católica. También habría que tener en cuenta la espiritualidad ignaciana como principal en la mentalidad del P. Mendizábal, pero sin olvidar otros hitos de la espiritualidad católica como los Santos Padres, san Benito, san Bernardo, santo Tomás de Aquino, la espiritualidad franciscana o la espiritualidad carmelitana. Todo el contenido está organizado en meditaciones y convivencias que han ayudado a muchas personas a descansar en la misericordia de Dios. Se recogen en ellas las mejores aportaciones del P. Mendizábal a lo largo de veinte años, tal y como han sido acogidas y apreciadas por las personas que lo conocieron y se sintieron ayudadas por él. Se comienza iniciando a la oración a los que empiezan, ayudándose de la *lectio divina,* reservando algún rato al día para el contacto con Dios y con participación en la Eucaristía a ser posible. El texto que haya tenido más impacto en un lector determinado, luego deberá compartirlo con el grupo. Las reuniones grupales son semanales y en ellas se reservan cuarenta y cinco minutos para exponer el tema de meditación y otros cuarenta y cinco para compartir los textos bíblicos que han sido objeto de oración durante la semana. Siguen una serie de disposiciones, como la convivencia de revisión trimestral, siendo ayudados los miembros de los grupos por un sacerdote que podrá llevar adelante funciones de dirección espiritual. Son las personas que están detrás de esta publicación, en concreto Inmaculada Hernansanz y Santiago Bohigues, quienes avalan la bondad del método catecumenal que transmiten en estas páginas.

Miguel Gutiérrez

CARBAJO NÚÑEZ, M., *Economia francescana. Una proposta per uscire dalla crisi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2014, 220 p. ISBN 978-88-10-40615-1.

La evolución reciente de la economía ha estado dominada por el paradigma generado en la época moderna, tal como fue formulado por los economistas de las escuelas clásica y neoclásica y mantenido como trasfondo no cuestionado hasta hoy. Pero no faltan ya autores que se preguntan si no es hora ya

de proceder a una crítica a fondo de presupuestos hasta ahora no sometidos a crítica. Por esa vía está siendo grande el interés despertado por la escuela franciscana, que Stefano Zamagni y su equipo de la Universidad de Bologna están empleando como tema de investigación y como inspiración para la elaboración de manuales universitarios alternativos a los usuales.

Esta obra, de un franciscano español que enseña en Roma (Antonianum y Alfonsianum), busca ahondar en las fuentes de su propia tradición, el mismo Francisco de Asís y sus primeros compañeros. Su estudio se enmarca en un análisis valorativo de la crisis socioeconómica que ha azotado al mundo desde 2007 (capítulo 1) y en una presentación breve de algunas iniciativas actuales que buscan alternativas inspirándose en la economía franciscana (capítulo 5º y último).

Pero sin duda lo más interesante de este libro son los tres capítulos centrales, donde se estudian la experiencia personal de Francisco (capítulo 2) y la aportación económica de los primeros franciscanos (capítulo 3), para presentar luego una síntesis en cuatro principios aplicables a la economía (capítulo 4).

La piedra angular de todo es la experiencia de Dios que tiene Francisco: su conversión significa el reconocimiento de que la propia existencia es un don de Dios, supremo bien; de ahí brota como respuesta obvia la llamada al amor gratuito. La pobreza franciscana es, entonces, libertad para amar, y no tiene sentido ascético sino teológico; la comunidad es el lugar para vivir el amor a los demás.

Los primeros compañeros, que se vivieron sencillamente entre la gente, intentaron responder a los problemas económicos de esta desde su propia espiritualidad. La economía se sitúa así en sus verdaderas coordenadas: al servicio de la dignidad de las personas y de la comunidad. Un caso típico es la creación de los Montes de Piedad, una institución creada por los franciscanos, ya en el siglo XV en España y después en Italia: una institución de crédito y benéfica, que pretende poner al servicio de todos los recursos de todos, no con la pretensión de lucro sino de servicio.

Como síntesis, cuatro son los principios de esta economía, que algunos autores han llamado "economía civil", y que funcionó hasta que fue arrasada por la "economía política". El primero es el *principio de libertad*: la libertad es el paradigma interpretativo de todo cuanto existe, y es el ideal de la existencia humana; la economía tiene como razón de ser el facilitar esa libertad a todos. Segundo principio, el *principio de gratuidad*: parte del hecho de que Dios creó al mundo sin tener necesidad de él; por eso la lógica del don es la que debería presidir el comportamiento humano, y no la lógica de la eficiencia. El tercer principio es el *principio de fraternidad*: alude a la dimensión comunitaria de la persona y se traduce en una actividad económica basada en el principio de reciprocidad, alternativa al criterio de equivalencia que domina el mercado (interesa más la persona con la que se entra en relación que el objeto que se da). Por último, el *principio del bien común*: en un mundo donde se consuma la emancipación del individuo, característica del feudalismo, la atención al bien común quiere garantizar que el ejercicio de la libertad no sea perjudicial para nadie; se opone así a la concepción del bien común como sumatorio, que luego impondría el pensamiento utilitarista.

Ildefonso Camacho

CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *Escrutad. II Carta a los consagrados y las consagradas*

*en camino por los signos de Dios. Palabras del Magisterio del Papa Francisco,* San Pablo, Madrid 2014, 103 p. ISBN 978-84-285-4623-2.

Este texto nace con ocasión del Año de la Vida Consagrada, proclamado por el papa Francisco para todos los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica. Todo el documento se sitúa bajo el signo de la alegría evangélica tan querida para el papa Francisco. Se invita a todos los consagrados y consagradas a vivir al estilo del Evangelio, con la actitud de una Iglesia que sale a los caminos del mundo, movida por la libertad evangélica. Se anima a todos ellos y ellas a respirar el aire puro del Espíritu Santo, que permita que no vivan centrados en sí mismos, sino en Dios y en los demás. Se compara a la vida consagrada con un éxodo hacia el verdadero futuro de la humanidad en la vida futura. Se pide a todos una fidelidad creativa y una laboriosidad diligente. La vida consagrada sigue siendo considerada por la Iglesia como una herencia preciosa y un verdadero camino de gracia. Se exhorta a mirar hacia el concilio Vaticano II, como hito irrenunciable en todo lo referido a la renovación de la vida consagrada, con una exhortación a buscar de la mano de Dios el camino bueno para seguirlo siempre, conforme al consejo del profeta Jeremías. Todo consagrado debería honrar el carácter profético de su vocación, siguiendo en ello a Cristo bajo la inspiración del Espíritu Santo. Se anima a escrutar los horizontes de la vida consagrada para reconocer el fuego que ilumina y guía desde el cielo, de forma que la vida consagrada sea bendecida para la superación de la sequía que ahora padece. Esto será posible si se deja abierta la puerta al Espíritu Santo creador y renovador de todo. Para los nuevos tiempos de profecía al servicio de la Iglesia, se invita a todos los consagrados a colaborar en un discernimiento unánime sobre lo que Dios espera de ellos y ellas, de modo que sepan reconocer los signos de Dios y secundarlos dócilmente. En una primera parte de la exhortación se estimula a los consagrados a seguir el éxodo de la vida consagrada con espíritu de obediencia. En la segunda parte se anima a estar en atenta vigilia y se termina en la tercera parte con algunas consideraciones para la reflexión, haciendo especial hincapié en lo que se denomina como *las provocaciones del papa Francisco*. El texto termina con una referencia explícita a María, la madre de Jesús, como la consagrada por excelencia, capaz de iluminar los caminos de los consagrados hasta el encuentro con su Hijo.

Trinidad Parra

COTTIN, J. – PARMENTIER, É., *Évangéliser. Approches oecuméniques et européennes*, Lit Verlag, Münster 2015, 198 p. ISBN 978-3-643-90635-9.

Este volumen nace de unas jornadas de estudio que tuvieron lugar en la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Estrasburgo. Se partía de que el concepto *evangelizar* no goza en estos momentos de buena prensa, especialmente por el aspecto de conquista que ha mostrado en el pasado. No obstante es necesario reconocer que la evangelización (*nueva evangelización* para los católicos, *iglesia misionera* para los protestantes y *Emerging Church* en los medios anglófonos) forma parte de los fundamentos de la Iglesia, tanto bíblicos como comunitarios, especialmente como Iglesia de testimonio y de encuentro, para hacer posible que el mensaje de Jesús llegue a todos los pueblos, sin olvidar a aquéllos que se han descristianizado. Entre los elementos con los que hay que contar, y que justifican estas jornadas de estudio, está en primer lugar el abandono de los templos por parte de gran número de fieles,

en particular de los más jóvenes, a los que habría que ir a buscar, ya que ellos no se acercan por las iglesias. También hay que tener en cuenta que los futuros pastores no han podido estudiar, durante sus estudios, determinados problemas que han surgido después y para los que es conveniente proporcionar un complemento de formación que les permita hacerles frente con éxito. Además, desde el punto de vista de la catequesis protestante francófona se considera insuficiente el mejorar los sistemas pedagógicos de evangelización. Creen que debería abrirse la catequesis a fieles de todas las edades y de todo tipo de público, volviendo a centrarla en el corazón de la vida de la comunidad, que se manifiesta en el culto, la meditación bíblica y la oración. Esto tiene una especial relevancia por el simple hecho de que no existen ni niños ni adolescentes a los que impartir dicha catequesis. Habría que interesar en la fe cristiana a las familias y a cada persona, fomentando en ellas el deseo de reunirse, leer la Biblia, participar en una aventura comunitaria y espiritual, antes de ofrecer una pedagogía específica dirigida a la infancia o conjuntamente con ella. Los temas de reflexión que han surgido en las jornadas de Estrasburgo pueden resumirse en seis puntos conclusivos. En primer lugar, no se trata de reconquistar un *mercado* perdido, sino de mover a los fieles a reconocer (y a fomentar) en sí mismos una necesidad espiritual, de la que brote la evangelización, como salida del fondo del corazón. En segundo lugar, habría que combatir la imagen triste que ofrece hoy la Iglesia a los ojos de la sociedad, echando mano de las tres grandes imágenes bíblicas que la describen: la planta que crece, la casa que se construye y el cuerpo humano con todos los miembros que lo complementan. En tercer lugar, no hay que considerar las instituciones eclesiales protestantes tradicionales como obsoletas, puesto que la experiencia ha mostrado que iglesias jóvenes han fracasado en ocasiones debido a crisis o divisiones internas; habría más bien que complementar lo tradicional con lo actual. En cuarto lugar, puede fomentarse también la renovación de las Iglesias partiendo de experiencias muy personales pero capaces de producir tal fruto; lo importante es que propicien el crecimiento en las Iglesias protestantes del anuncio de la palabra y la participación sacramental. En quinto lugar, el pensamiento estructurador debe guiar todas las iniciativas nuevas, basándose en la Palabra de Dios considerada a la luz de la fe, que es la que hace crecer la Iglesia, y no el activismo o las prácticas taumatúrgicas, por espectaculares que puedan resultar. En sexto lugar, la evangelización proporciona la ocasión de redescubrir la noción de *catolicidad de la Iglesia*, ya que ninguna Iglesia concreta tiene la capacidad de identificarse ella sola como la Iglesia de Jesucristo, con lo que la evangelización debería ser llevada a cabo conjuntamente por el mayor número de Iglesias posibles, reunidas todas ellas bajo la inspiración del Espíritu Santo, que renueva y santifica al mismo tiempo al creyente, a la Iglesia y a la creación. Todas estas aportaciones deberían contribuir a una revitalización de la evangelización, tanto en el campo protestante como en el terreno ecuménico.

Miguel Gutiérrez

CREPALDI, G. (CON STEFANO FONTANA), *La Dottrina sociale della Chiesa. Una verifica a dieci anni dal Compendio (2004-2014)*, Edizioni Cantagalli S. l. r., Siena 2014, 101 p. ISBN 978-88-6879-120-9.

Diez años desde su publicación constituyen un periodo suficiente para hacer balance: es lo que hace en este libro Mr. Gianpaolo Crepaldi, que fue secretario del Consejo Pontificio Justicia y Paz hasta 2009, por tanto en el tiempo en

que el *Compendio* se elaboró, en un proceso que el mismo Crepaldi reconoce que fue largo y no exento de muchas dificultades. Pero se trata de un libro-entrevista, entrevista que conduce Stefano Fontana, director del *Osservatore Internazionale Cardinal Van Thuan* (sobre Doctrina Social de la Iglesia), del que Crepaldi es actualmente presidente.

Crepaldi presenta el *Compendio* como "un documento magisterial", "un acto del magisterio" de la Iglesia (págs. 48-49), y hace un balance de estos diez años transcurridos desde su publicación y un análisis de los retos que la Doctrina Social tiene planteados ahora. Todos ellos se pueden sintetizar en lo que él cree está en el origen de la Doctrina Social de la Iglesia, la secularización, un fenómeno que la Iglesia todavía hoy no ha llegado a analizar y comprender en todas sus dimensiones. La secularización moderna, que él identifica con el secularismo, se ha convertido en una "religión de la irreligiosidad", en una "religión de la antirreligión", porque la sociedad moderna y los Estados nacidos en ella se han empeñado en construir una sociedad, no sólo sin Dios, sino contra Dios. Aunque hay nuevos problemas hoy que ni siquiera se contemplaron en el *Compendio*, como es el caso de la globalización, la cuestión última sigue siendo la imposibilidad de construir una sociedad sin Dios.

En las reflexiones de Crepaldi (¿demasiado dirigidas y condicionadas por el enfoque de la entrevista y las preguntas que va formulando el que la conduce?) los temas clásicos de la Doctrina Social de la Iglesia quedan muy en un segundo plano, y ceden el lugar a la ética de la vida y a la negación de ésta en la sociedad actual: y es que, sin una afirmación rotunda de la vida como un bien intocable, carece de sentido entretenerse en cuestiones que son "posteriores".

El tono de la entrevista es polémico y no invita al diálogo. Parece que lo que preocupa a Crepaldi y a Fontana es dejar claras ciertas ideas y principios que hoy se discuten, como por ejemplo la ley natural o el concepto de naturaleza, por no hablar de la posibilidad de una ética sin Dios. Se critica con cierta dureza a autores como Karl Rahner o Johann B. Metz, a los que se acusa de haber puesto las bases de los que han cuestionado luego la Doctrina Social de la Iglesia. Hasta propuestas tan repetidas por el papa Francisco como son "la Iglesia en salida" o la invitación a "ir a las periferias existenciales" son analizadas con cautela y matizadas en su interpretación para que no se presten a confusión.

Ildefonso Camacho

DE ALMEIDA, J. A., *Nuevos ministerios. Vocación, carisma y servicio en la comunidad,* Herder, Barcelona 2015, 164 p. ISBN 978-84-254-3315-3.

El autor nos ofrece en estas páginas un ensayo que es a la vez teológico y pastoral, enfocado hacia los ministerios en la Iglesia, que necesitarían, según él, toda una reflexión a todos los niveles, inspirándose en la versatilidad que tuvieron los ministerios en la Iglesia primitiva. Según él sería muy conveniente (más bien necesario) que los ministerios no se redujeran al ministerio ordenado, sino que admitieran otro tipo de soluciones, capaces de conseguir para muchas comunidades que no tienen acceso a los sacramentos, ministros capaces de suministrárselos. Esto no sería posible si se mantiene la actual rigidez, propia del ministerio ordenado, que, en estas circunstancias, no cuenta con el suficiente número de miembros como para atender a todas las comunidades que lo precisan. A lo largo del texto se hace un recorrido histórico que va desde el concilio Vaticano II hasta la reunión de Aparecida, para recordar cómo no

se ha llevado a cabo la evolución ministerial flexibilizada que se esperaba naciera de la profunda renovación que supuso el concilio Vaticano II, ya que este concilio descubrió una diversidad ministerial que la Iglesia tuvo en el pasado y que se había perdido. La opción de Medellín a favor de las comunidades eclesiales de base supuso un verdadero aldabonazo en este campo, puesto que las considera como las células iniciales de la estructura eclesial, responsables de la riqueza y expansión de la fe, así como del culto, que es la expresión de la misma. Aunque se cita el documento de Pablo VI *Ministeria quedam* como lo que fue (un auténtico paso revolucionario), no salta a la vista en un primer momento la razón por la que se le atribuye la importancia que le reconoce el autor. Su importancia radica en que, junto con la supresión de las órdenes menores y del subdiaconado, Pablo VI estableció al mismo tiempo que los ministerios de lector y acólito pudieran ser ejercidos por fieles laicos. Lo revolucionario de la decisión consistió en abrir a los seglares dos tipos de ministerios previamente reservados para el clero. Durante toda esta etapa postconciliar hubo un florecimiento tal de nuevas formas de ministerios en la Iglesia, que suscitaron la alarma en los medios más tradicionales. En los años setenta los ministerios que se ejercían en Brasil (por ejemplo) fueron clasificados en trece categorías diferentes: ministerios de administración, de animación, de caridad, de coordinación, litúrgicos, misioneros, de oración, de la Palabra, de presidencia, de los sacramentos, pastorales, de derechos humanos, de promoción y defensa de la justicia. Otro documento importante de Pablo VI volvió a tratar el tema de los nuevos ministerios; fue la exhortación *Evangelii nuntiandi,* con la que dio la bienvenida a los nuevos ministerios, arrojando luz sobre la reflexión teológica y pastoral relacionadas con ellos. La *Christifideles laici* de Juan Pablo II la considera el autor, con razón, como una piedra en el camino. Este camino de retroceso respecto a los tiempos de Pablo VI se confirmó en la *Instrucción Romana sobre la colaboración de los laicos en el ministerio de los sacerdotes,* también de tiempos del papa Juan Pablo II. El mismo título subraya el punto de vista clerical según el cual el ministerio sería de competencia y responsabilidad de los sacerdotes. En Brasil, sin embargo, se siguió cultivando el camino de los ministerios tanto de clérigos como de laicos, hasta confirmar esta dirección en la reunión de Aparecida. El final del libro aterriza en un rápido balance y una propuesta que ayude a pensar sobre los posibles caminos a seguir. Dignos de subrayar son también en este sentido el prólogo de Víctor Codina S.I. y el epílogo de la laica Emilia Robles. Sería de desear que un trabajo tan inspirado como éste no cayera en saco roto, sino que contribuyera a la renovación profunda y creativa de los ministerios en la Iglesia Católica.

Antonio Navas

DUCHROW, U. – HOFFMANN, M. (HGB/ED), *Politik un Ökonomie der Befreiung. Politics and Economics of Liberation,* Lit Verlag, Berlin 2015, 322 p. ISBN 978-3-643-12973-4.

Ante las críticas que afirman que la reforma luterana sirvió para amparar el nacionalismo romántico o el imperialismo germánico, un grupo de teólogos han querido contemplar la reforma luterana desde un punto de vista doble que contemplaría la reforma como motor de radicalización, abordando los problemas planteados por la crisis actual a la luz de su impacto en la historia y de la orientación que surge de la Biblia. La perspectiva escogida se podría expresar como la búsqueda de la liberación en la vida por medio de relaciones interper-

sonales adecuadas, partiendo de la experiencia de la reforma y del contenido de la Escritura. Es importante por tanto para los colaboradores en este volumen partir de una perspectiva actual de la reforma, evaluando lo que puede significar su impacto histórico ante la amenaza global que sufre la humanidad, tanto de manera positiva como negativa. No pretenden limitarse a contemplar la reforma desde el punto de vista eclesial, sino que pretenden también descubrir su impacto sobre la propia cultura considerada como un todo. También les interesa descubrir la relación entre la reforma y la modernidad en sus comienzos, tanto positiva como negativamente, así como lo que la reforma puede aportar a un mundo del que está desapareciendo la modernidad y que está siendo puesto en peligro por los planteamientos postmodernos. Igualmente les interesa analizar el impacto de la tradición de la reforma en el capitalismo imperialista, así como el avance del protagonismo de la mujer tanto en el ámbito de la ciencia como en el de la tecnología y en el de la nueva mentalidad de corte individualista. El interés de estos autores prosigue intentando descubrir la forma en que la iglesias de la reforma se sitúan ante los movimientos emancipadores propios de la modernidad. Se analiza igualmente la forma en que la reforma se posiciona respecto a la integridad de otras culturas y religiones, subrayando la importancia de comprobar que se ha abandonado de hecho por completo el enfoque colonialista. Se preguntan del mismo modo si la tradición de la reforma contribuye en nuestros días a mejorar la vida de quienes siguen sus creencias y si contribuye realmente a la liberación por medio de la justicia. Al referirse a la liberación por medio de la justicia, la relacionan, como no podía ser por menos, con la acción liberadora de Dios en nuestros días por medio de la justicia. Con ello se preguntan los participantes en esta publicación si la tradición de la reforma será capaz de facilitar un nueva cultura de vida en las relaciones personales. Todos los estudios de esta obra bilingüe parten del hecho de constatar la crisis general vital de nuestros días. El contenido del volumen contiene 94 tesis sacadas del material aportado por cinco volúmenes. Los títulos de estos volúmenes son suficientemente expresivos: la liberación respecto a la justicia; la liberación de *Mammon;* política y economía de liberación; liberación de la violencia para poder vivir en paz; liberados para resistir y transformar. El conjunto está presentado como una iniciativa creativa que pueda dar pie a nuevos volúmenes que profundicen en el tema que es el eje de éste que se publica ahora. Aunque no han podido (por razones económicas) presentar todos los documentos en alemán e inglés, advierten de que se pueden encontrar en ambas lenguas en su propia página web, junto con algunos otros trabajos en español y en portugués. Todo el volumen constituye un intento interesante de aplicar lo mejor de la tradición reformada luterana a la solución de los problemas acuciantes que afligen a nuestro mundo.

Miguel Gutiérrez

DYCKHOFF, P., *Seguir a Jesús con Tomás de Kempis. La «Imitación de Cristo», hoy,* Mensajero, Bilbao 2015, 343 p. ISBN 978-84-271-3710-3.

Aunque después del Concilio Vaticano II, por razones no fácilmente explicables, la lectura entre los cristianos de la Imitación de Cristo de Tomás de Kempis ha descendido considerablemente, sigue siendo el libro más veces impreso en toda la historia después de la Biblia. En la actualidad se cuenta con más de tres mil ediciones, en unos cien idiomas. Nuestro autor ha intentado en estas páginas adaptar el texto a la sensibilidad contemporánea, a través de una

traducción que salve los obstáculos que presenta su estilo literario original. Como todo el mundo sabe, el original está escrito en latín. Es un libro lleno de sentencias, que no está pensado precisamente para ser leído de un tirón. Por eso Peter Dyckhoff nos da unos cuantos consejos sobre cómo utilizarlo: leer algo a menudo, a ser posible diariamente; con atención y sin precipitación, para que el libro pueda hablar con quien lo lee; detenerse en los pasajes en que uno se dé por aludido; no es recomendable leer más de uno o dos capítulos a la vez, ya que su densidad no lo aconseja; es recomendable tomar alguna de las enseñanzas que proporciona, procurando llevarlas a la vida práctica; la oración de entrega, que se expresa en sus líneas, ayuda a desarrollar mejor la vida activa y el bienestar general; una vez leído por completo es recomendable volver a leer pasajes del libro desordenadamente, ya que cualquiera de ellos conduce al amor que Dios nos tiene a los seres humanos y el que nosotros podríamos tenerle a Él. La traducción que nos ofrece Peter Dyckhoff incluye también una adaptación para el lector de nuestros días. Tras el propio texto de la Imitación de Cristo se da a conocer una serie de opiniones relevantes sobre la Imitación de Cristo; también se incluyen el epílogo a la sexta edición alemana y un ensayo titulado *Clave para acceder al tú de Dios y al tú del ser humano,* que pertenece a Irmgard Schmidt-Sommer. Habría que añadir que este libro solamente puede ayudar de verdad a quien busque con el mismo apasionamiento, lo que buscó su autor: una profunda espiritualidad, capaz de procurarle la tranquilidad interior. Se cita a este propósito un lema suyo que se hizo famoso: *He buscado la tranquilidad en todas las cosas, pero en ninguna parte la he encontrado, salvo en un rincón con un libro*. A este libro se le ha achacado en los últimos tiempos un exceso de espiritualismo, posiblemente olvidando que no es posible vivir una auténtica vida cristiana que imbuya al espíritu humano del amor de Dios, que es del que se sigue el amor al prójimo. Considero un verdadero acierto esta nueva edición-adaptación de la Imitación de Cristo, que podrá contribuir a la revalorización de un maestro de la vida espiritual que nunca debió descender en el aprecio de los cristianos.

Antonio Navas

FUENTES, M. A., *Salvar el Matrimonio o hundir la Civilización. Indisolubilidad, divorcio y sacramentos en debate. Aportes para el Sínodo de la Familia 2015,* Magthas Ediciones, Barbastro 2015, 280 p. ISBN 978-84-92970-11-7.

El autor comienza su libro con una *justificación* de por qué lo publica, indicando que éste es un libro de *circunstancias*. Circunstancias que presionan, en su opinión, para que se *desalinicen* el matrimonio y la familia, promovidas por diferentes corrientes ideológicas a las que sólo uniría el mismo propósito: desvirtuar la doctrina tradicional católica sobre el matrimonio y la familia. Considera que muchos de los que militan en semejante corriente ofrecen solamente débiles sofismas, referencias mutiladas, juicios infundados y cansinos *ritornellos* que se repiten hasta el cansancio *como vacíos mantras*. Al lado de estos grupos contempla otros en los que se han visto numerosos frutos, en conferencias, artículos, libros de buen nivel teológico, canónico, histórico y bíblico sobre el tema. Considera que ceder en un terreno como éste llevaría a la humanidad a no creer en los *valores incondicionados,* con lo que perderían su base nuestra cultura y nuestra civilización, socavadas por el relativismo deletéreo. Cree que el matrimonio es el puente ideal para que la Iglesia pueda testi-

moniar ante el mundo el valor de lo incondicional, por los dos polos en los que se sustenta: lo visible (institución natural) y lo invisible (el plano de la gracia sacramental. Cree que un matrimonio sacramental, que se vive para siempre, en las buenas y en las malas, traslada esta lealtad a otras relaciones humanas, como la patria, los amigos, las promesas, la vocación, las grandes decisiones o las grandes empresas. Llega a afirmar que *la sombra del divorcio ha alterado la época moderna con más fuerza que las dos guerras mundiales del pasado siglo*. Una afirmación contundente de muy difícil demostración. El contenido de estas páginas proviene de un Curso de Actualización Teológica para sacerdotes, que impartió el autor en San Rafael (Argentina), Arequipa (Perú) y Nueva York (EE UU). En el primer capítulo refuta las que él denomina *Controvertidas propuestas del Cardenal Kasper.* En el segundo capítulo expone las dos *Relationes* del Sínodo de la Familia de 2014. En el capítulo tercero se centra en el matrimonio, considerado desde el punto de vista de *plan del principio* de Dios para la especie humana. En el capítulo cuarto analiza la problemática existente entre matrimonio y castidad, con referencia a la castidad en los divorciados y al segundo matrimonio en las Iglesias Ortodoxas. El quinto capítulo desarrolla los conceptos de misericordia, verdad y justicia, respondiendo a todo lo que considera como mal enfocado por Kasper, con detenimiento especial en las cuestiones relacionadas con la epiqueya y la *oikonomía* católica. El capítulo sexto desarrolla el análisis de las propuestas de nulidad. En el capítulo séptimo, a la pregunta de si existe alguna posibilidad de dar la comunión a un divorciado vuelto a casar, que vive activamente como pareja, responde negativamente. El capítulo octavo incluye la ayuda pastoral que se puede prestar a los divorciados vueltos a casar civilmente, que se centra en un tipo de ayuda espiritual y afectiva que los ayude a abandonar la vida que llevan. El capítulo noveno está dedicado a un horizonte que el autor describe como *la familia bajo ataque;* ataque que atribuye principalmente a la masonería y al marxismo. Concluye con un epígrafe titulado *Dar la buena batalla,* en el que propone toda una serie de vías de reeducación familiar y social que logren devolver la familia al lugar en que Dios la quiso situar para el ser humano. Al mismo tiempo que es evidente su interés por preservar la doctrina y la tradición de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia, produce la impresión de interpretar los planteamientos del cardenal Kasper solamente desde un punto de vista negativo y perjudicial.

Ignacio Jiménez

GARCÍA IGLESIAS, L., *La devoción salesiana a María Auxiliadora,* Editorial CCS, Madrid 2015, 147 p. ISBN 978-84-9023-236-1.

El autor advierte que escribe sin ser miembro de la Familia Salesiana y que su pretensión es llegar precisamente a los de fuera, aprovechando el segundo centenario del nacimiento de Don Bosco para dar a la luz su libro. No ha utilizado los fondos documentales o impresos de la Familia Salesiana, sino los medios bibliográficos de su biblioteca particular. Ha sido consciente de que no ofrece un trabajo de investigador concienzudo, sino algo más modesto que tenga la capacidad para llegar a todo tipo de personas. Se siente satisfecho ya con el beneficio personal que ha recibido de este trabajo, emprendido como ha personalmente ha querido y sin miramientos hacia otro tipo de consideraciones. Deja constancia claramente de que este trabajo quiere ser una especie de correspondencia agradecida a cuanto recibe espiritualmente de los salesianos, por ser asiduo asistente a los cultos de las iglesias regentadas por ellos. Empie-

za por describir el papel de María en la infancia y adolescencia de Don Bosco, así como durante su etapa de clérigo y joven sacerdote. A continuación da cuenta de las referencias marianas existentes en los comienzos fundacionales de Don Bosco. Luego se detiene a relatar la historia del título de *María Auxilio de los Cristianos,* tan ligado a gestas importantes en la historia de la Iglesia como la batalla de Lepanto, la liberación de Viena del asedio de los turcos o la vuelta a Roma de Pío VII, y que fue el papa que instituyó la fiesta de *María Auxiliadora* para el día 24 de Mayo. Se dan las razones por las que Don Bosco asumió la advocación de *María Auxiliadora* para la Familia Salesiana, en lugar de la de la Inmaculada Concepción. También se narra la historia de la Basílica de María Auxiliadora en Turín. Luego se da razón de la iconografía con la que se representó esta advocación entre los salesianos. Como no podía ser menos se da cuenta también de cómo los salesianos han extendido la devoción a *María Auxiliadora* por todo el mundo, dejando constancia así mismo del papel de la Virgen para los salesianos al amparo de esta advocación. En el epílogo que cierra el libro se destaca a Don Bosco como el que dio el pistoletazo de salida a esta devoción, que encontró una extraordinaria continuidad en los miembros de su congregación. Hay un recuerdo para los lugares santos salesianos, así como para la adhesión de los salesianos a la Virgen María. Todo lo contenido en estas páginas será de gran agrado para todos los salesianos y salesianas del mundo, así como para el resto de los fieles que viven esta devoción animados por la Familia Religiosa Salesiana.

Ignacio Jiménez

GAUTHIER, J., *Diez actitudes interiores. La espiritualidad de Teresa de Lisieux,* Desclée De Brouwer, Bilbao 2014, 180 p. ISBN 978-84-330-2744-3.

*Desear amar a Jesús, soportar con dulzura nuestras imperfecciones, esperar en la misericordia divina, crecer en pequeñez, escoger la pequeña vía de la santidad, volver incesantemente al Evangelio, hacerlo todo por amor, abandonarnos a Dios en la oración, apagar la sed de Jesús* y, por último, *unirnos a Jesús en el sufrimiento*, son las diez sugerentes actitudes que el canadiense Jacques Gauthier, desde esta editorial, nos invita a vivir junto a la "pequeña Teresa", una santa que las encarnó vivamente en su corta vida, al dejarse hacer y deshacer en una *apertura confiada* a Dios, por Aquel al que deseaba y amaba, con el convencimiento interno de saberse amada por Él, a pesar de la espesa noche oscura de los últimos 18 meses de su vida, y sobre la que avanzó con las manos vacías pero confiadamente, asumiendo así el riesgo de la esperanza. El autor, laico y padre de familia, poeta y ensayista, escritor prolífico y profesor durante veinte años en la Universidad de San Pablo en Ottawa, bien remarca y advierte en la introducción de la obra, que la espiritualidad de Teresa, es decir, su vivir conforme al Espíritu o su ser conforme a la vida del Espíritu, no se resume en una práctica o virtud particular, sino en una intención fundamental del corazón en base a aquella confianza y al *ardiente deseo* de "vivir de amor", algo que, según ella, es lo único que le importa a Dios. El propio autor explica, como admirador confeso y estudioso de esta joven carmelita descalza francesa, que la presente obra es el resultado de la reorganización de la primera parte de una obra anterior de aquél, editada en 1997 y ya agotada. Con ello ha pretendido abordar expresamente la espiritualidad de Santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz, centrada en la persona de Jesús y diversificada en aquellas provocadoras actitudes interiores que sugiere el autor. Y, desde ahí, mostrar

su teología, caracterizada por él como de "espiritual", "práctica", "narrativa", "existencial" y "esperanzada" (o "esperante"). Sin haber dejado esta "doctora de la Iglesia" ningún sistema o tratado teológico sino a lo sumo algunas síntesis dispersas nada sistemáticas, J. Gauthier ha querido, a modo de desafío personal, captar y dar a conocer el hilo conductor de la espiritualidad de aquélla para comprenderla y mostrarla mejor. Más allá de ciertas catalogaciones de esta genial mujer por algunas expresiones suyas que pueden parecer anacrónicas, que la hacen también tributaria de su tiempo o bien mal comprendida, y más allá también del contexto legalista de las prácticas espirituales y de las ideas reductoras de entonces del Dios-amor, que Teresa purificó, el autor de este pequeño pero intenso libro, parece lanzar sondas de profundidad para "dibujar" el fondo marino, cordial, o dilucidar la hondura de una existencia (la de Teresa) que es en sí misma "teológica", el lugar de su misión en la Iglesia y en el mundo. Sus recuerdos, símbolos, alegorías, poemas, etc., muestran, a juicio del autor, la revelación de Dios en el "minievangelio" que conforma la vida de Teresa de Lisieux, desempolvando realidades que siguen siendo válidas hoy y susceptibles de ser vividas por todo el mundo, con independencia del estado y las circunstancias de la persona, como son la libertad evangélica, la sencillez de vida, el deseo de Dios, la experiencia de fe e intimidad con Dios, la hondura de la esperanza, la autenticidad y gratuidad del amor, el camino de interioridad, en definitiva, jalonado por lo anterior, y acrisolado por la muchas veces agridulce experiencia de pequeñez y finitud, que en la acogida serena y en la confianza amorosa, es transformada por Dios en esperanza, permitiendo atestiguar (como ocurrió en Teresa) que el amor tiene la última palabra. Es precisamente esta "pequeña vía" o camino de "confianza y amor", la piedra angular de la espiritualidad de esta gran mujer que, movida siempre por el deseo, la unifica, y a través de la cual unifica a su vez, como señala Gauthier, miseria humana y misericordia divina, pobreza interior y curación espiritual, "infancia" espiritual y dinamismo de confianza, viviendo el amor a lo pequeño y cotidiano, en el lugar de nuestros límites y debilidades, donde Dios nos espera. Las diez actitudes interiores que aúnan todo esto, estructuran y dan título a los diez capítulos de la obra. Estos son desarrollados con un lenguaje sencillo pero abrumador por la profundidad a la que apunta, y agradecidamente respetuoso, por lo demás, con la ortografía utilizada por Teresa en sus escritos, dejándola hablar a través de los numerosos textos transcritos e intercalados por el autor, en una jugosa selección de aquellos. Estupenda pues la nueva y atractiva obra de J. Gauthier que nos vuelve a recordar una joya de nuestra espiritualidad cristiana, siempre actual y siempre necesaria, sobre todo en este hoy tan necesitado de una "sanación" veraz del corazón que abra el presente y el futuro a la esperanza.

Magdalena Peña

*Instructionis Dignitas Connubii Synopsis histórica,* Gregorian & Biblical Press, Roma 2015, 287 p. ISBN 978-88-7839-305-9.

Transcurridos diez años de la publicación de la Instrucción *Dignitas connubii,* la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Gregoriana considera llegado el momento de hacer una primera valoración de lo que ha supuesto su aplicación durante este tiempo en los Tribunales de la Iglesia. Con ello pretende resaltar la ayuda que ha prestado este documento al desarrollo de los procesos de nulidad matrimonial, las potencialidades del mismo que todavía no han sido exploradas e incluso descubrir las cuestiones a las que podría no haber

sabido responder hasta el presente. Algunas de estas cuestiones ya se planteaban cuando la instrucción estaba en proceso de preparación, mientras que otras han surgido posteriormente. También consideran los expertos de la facultad que es un buen momento para dar a conocer a los canonistas y a los miembros de los tribunales el trayecto que se siguió durante su preparación, dado que, de los tres esquemas previos de la instrucción, solamente se conocían fragmentos, casi todos del esquema tercero. Tal trabajo se ha visto favorecido por el hecho de que la mayor parte de los miembros de las tres comisiones preparatorias estaban relacionadas (en diverso grado) con la Universidad Gregoriana y en particular con la Facultad de Derecho Canónico. Con tales expertos a disposición publica la facultad en estas páginas una sinopsis de los textos mencionados, que facilitará el conocimiento del desarrollo de cada una de las normas de la *Dignitas connubii,* además de descubrir la *mens* existente tras cada una de las disposiciones. El Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica ha permitido el acceso a los esquemas, poniéndolos a disposición y participando también en la presente edición. La síntesis cuenta con cuatro columnas, de las cuales la primera contiene el primer esquema aprobado por la comisión; la segunda, el primer esquema modificado, una vez incorporadas las aportaciones de las Conferencias Episcopales; la tercera columna presenta el nuevo esquema preparado por otra comisión diferente de la primera; la cuarta columna contiene el texto definitivo de la *Dignitas connubii* tal como fue publicado. Como publicación histórica y metodológica este volumen tiene un gran valor, por aportar a la *Dignitas connubii* todo el horizonte de pensamiento y de investigación que llevó a su redacción, lo que facilitará su mejor comprensión, así como los retoques que pudieran considerarse necesarios en el futuro.

Trinidad Parra

JIMÉNEZ-ORTIZ, A., *La fe en tiempos de incertidumbre. Teología para dar que pensar,* Madrid 2015, 475 p. ISBN 978-84-606-9822-7.

El presente trabajo, editado por su autor, responde a una doble finalidad, la de ser un manual para la docencia y la de ofrecer una visión sistemática de la fe de la Iglesia católica, que abarque las temáticas de un tratado de teología fundamental. El autor parte de la situación actual (Cap. 1: "Contexto social y la cuestión del sentido de la vida"), analizando la sociedad, la familia y la cultura en que vivimos; los problemas que se plantean al cristianismo y los cambios que se producen en torno al sentido de la vida. A partir del capítulo segundo ("Creer y comprender: fe y teología") desarrolla la fe cristiana, su contenido y dimensiones, y las posibilidades del lenguaje religioso para hablar de Dios, así como las exigencias que se plantean a la teología. El capítulo tercero, "Sobre el misterio de Dios", arranca del ateísmo y de la ambigüedad del resurgir religioso, se plantea el contenido de la fe en el dios cristiano y se centra en el Dios creador, abordando cuestiones importantes como las del mal y la teodicea.

El capítulo cuarto, "La revelación de Dios en la historia", se centra en el concepto de revelación, sus dimensiones, los planteamientos de los dos últimos concilios en torno a la revelación y cómo ésta se da en la tradición bíblica. El Dios creíble, revelado en la historia, es la conclusión y síntesis de este apartado. Se completa con el capítulo quinto, "Jesús el Cristo", en el que dedica un amplio espacio a la vida de Jesús. También se analiza a María desde los evangelios, el mensaje de la resurrección y el concepto de salvación. El capítulo sexto, "La Iglesia", parte del Espíritu para definir la identidad de la Iglesia, y

dentro de ella el laicado. Analiza también el papel del magisterio de la Iglesia y sus condicionamientos, así como dedica un espacio a reflexionar sobre la vida religiosa y el significado actual de los votos. El capítulo séptimo, "Los sacramentos de la Iglesia", define lo que se entiende por sacramento y estudia cada uno de ellos, con especial hincapié en el bautismo y la eucaristía. El capítulo octavo, "La evangelización como misión de la Iglesia", se centra en la problemática actual, en la necesidad de la inculturación y en la complejidad de la evangelización de los jóvenes. Reflexiona sobre las claves pastorales, el acompañamiento personal y en la oración, la transmisión de los contenidos de la fe, y la necesidad de la fortaleza y la perseverancia. El capítulo décimo, "A vueltas con el más allá", aborda la problemática tradicional escatológica: el significado de la muerte, la vida eterna, el purgatorio, la posibilidad de la muerte eterna y la parusía final de la historia.

El trabajo se completa con una amplia sección bibliográfica, índice de nombres y el índice general. Se trata de un trabajo de madurez en el que se sintetiza la obra del autor, con abundante erudición y notas a pie de página. El estilo es claro, pedagógico y ágil, lo cual facilita la lectura. Se prima la exposición y la visión global, más que la profundización en puntos concretos. Quizás la parte que más falla es la de debate y evaluación, ya que se da la prioridad a exponer la fe de la Iglesia. Las críticas y problematicidad de los contenidos de la fe reciben menos atención, aunque se mencionan sin profundizar. Es un útil manual de enseñanza que refleja la fe oficial de la Iglesia y que puede servir de complemento docente actualizado y enriquecedor del "Catecismo de la Iglesia católica" que promulgó Juan Pablo II.

Juan A. Estrada

KEENAN, J. F., *University Ethics. How Colleges Can Build and Benefit from a Culture of Ethics,* Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-NewYork-London 2015, VIII+281 p. ISBN 978-1-4422-2372-1.

El autor se muestra convencido de que, cuando una universidad se enfrenta a problemas serios que resolver, sólo raramente recurre a los principios éticos para resolverlos, incluso en el caso de que se trate de materias relacionadas con la ética. También cree que la mayor parte de los profesores de ética no se paran a comprobar si ellos mismos practican lo que intentan enseñar en las aulas. Ha comprobado que el enfoque ético se tiene en cuenta en sectores como la medicina o la enfermería, mientras este enfoque brilla por su ausencia en el ámbito universitario. Teniendo en cuenta que el número de adjuntos en las facultades es muy elevado, resulta también extraño que el resto de sus colegas docentes los consideren como si fueran mercancía, sin preocuparse por lo que viven o piensan. El saber universitario lo encuentra Keenan tan parcelado, que ve el trabajo que se realiza limitado a grupos cerrados, entorno a sus jefes propios y con una mentalidad más en consonancia con la Edad Media en la que nació la universidad, que con nuestro tiempo. Parece ser, a juicio de nuestro autor, que las condiciones de posibilidad de las estafas dentro de la universidad tienen mucho que ver con la ausencia de cualquier tipo de código ético. Los profesores no suelen interesarse éticamente por la vida de sus estudiantes, cosa que sí hacen todos los que luchan contra el racismo o las novatadas, o se asocian en fraternidades para llevar adelante ideales de vida que no ven defendidos en las instituciones. Quizás la única puerta de acceso a la universidad para la ética se encuentre en los temas de género. Todo lo relativo a las mujeres

(violaciones, discriminación laboral, igualdad de acceso a puestos de trabajo, etc.) es objeto continuo de reflexión y de discusión. Keenan piensa también que las universidades dejan que empeore progresivamente todo lo referente al mundo de la discriminación racial. Incluso la historia confirma hasta qué punto las universidades estadounidenses se beneficiaron en el pasado del tráfico de esclavos. En la actualidad, en los campus universitarios no existen ni culturas, ni comportamientos que promuevan la integración interracial. Entre los atractivos que encuentran en estas universidades los estudiantes que provienen del extranjero, no se encuentra precisamente la ética de la hospitalidad. Con este panorama el autor insiste en que todos los aspectos que conforman dichas universidades son considerados habitualmente como mercancía. Los colegios se están volviendo cada vez más inaccesibles para las rentas bajas, sin que la universidad estadounidense haga ninguna apuesta por la movilidad social, que permita a los menos dotados económicamente igualdad de oportunidades a la hora de ir a la universidad. Nuestro autor termina su estudio partiendo de la suposición de que él fuera el rector de una universidad. Las reformas pasarían a través de un comité ético, que fuera dando respuestas a todas las malformaciones indicadas a lo largo de estas páginas y que hacen que el futuro de la universidad estadounidense se presente problemático. Eso sí, recomendaría a dicho comité que contara con la colaboración de todos aquellos que se interesan por la ética en los campus a título personal: los que luchan por la igualdad de los sexos o contra los abusos de las novatadas; los empleados contratados últimamente; los miembros del servicio estudiantil que se preocupan también de temas diferentes al del estudio; los deportistas capaces de ver más allá de los campos de entrenamiento, interesándose por otros temas de la sociedad; incluso los padres de los alumnos, a la hora de expresar sus inquietudes en la primera visita que hicieran con sus hijos a la universidad. En estas páginas nos presenta J. F. Keenan todo un plan de regeneración ética de la universidad que, de ser viable, mejoraría en gran medida su validez y su servicio a la sociedad.

Ignacio Jiménez

MAZZEO, M., *Vía Lucis con los iconos. Vivir con Jesús,* Mensajero, Bilbao 2015, 126 p. ISBN 978-84-271-3708-0.

A semejanza del *Via Crucis* ("camino de la cruz") que, desde la Edad Media, como devoción popular cristiana, recorre los momentos principales de la Pasión y Muerte de Cristo a partir de la oración del huerto hasta la sepultura de su cuerpo, el *Via Lucis* ("camino de la luz") viene a complementar y completar a aquél, al celebrar la resurrección de Jesús y aquellos acontecimientos desarrollados tras ella, desde que María Magdalena encuentra el sepulcro vacío (aunque en esta obra se le anticipen los discípulos) hasta Pentecostés. De esta forma, se pretende continuar una historia que no acabó en el sepulcro ni tampoco en la mañana de la Resurrección, sino que se extiende durante siete semanas pascuales hasta que la Pascua de Cristo se consuma con la efusión del Espíritu Santo y su actuación, puesto que el "camino de la cruz" conduce siempre al "camino de la Luz" abierto con la Resurrección, y éste a su vez pasa inevitablemente por aquél. El Oriente cristiano siempre ha sabido poner de relieve esta segunda parte de la historia, central en nuestra fe, en claro contraste con la tradición de Occidente, más inclinada a vivir la Pasión y Muerte de Jesús. Con el *Via Lucis*, se pretende vivir, orar y caminar los cincuenta días que van desde Domingo de Pascua hasta Pentecostés, tan llenos de aconteci-

mientos inolvidables y transcendentales, de la mano de aquellos y aquellas que, según el testimonio de los Evangelios canónicos, se encontraron con este Jesús resucitado, en persona, y aprendieron a vivir de un modo nuevo, a compartir con él un camino nuevo, intenso en gratas sorpresas e incluso en desconciertos, aunque siempre inundado de un gozo inimaginable e indescriptible. En paralelismo estructural con el *Via Crucis* por tener como él catorce estaciones, no ocurre lo mismo en cuanto a los episodios que se incluyen en el *Via Lucis*, no existiendo todavía un acuerdo general y universal de la lista de dichas estaciones, sin duda por ser una devoción reciente aún. El *Via Lucis* de la presente obra se apoya en su itinerario básicamente en los textos evangélicos y en algún texto del magisterio del Papa Francisco (así como de Benedicto XVI) y de la Iglesia. Pero sobre todo, rescatando el gusto por los iconos de nuestros hermanos cristianos orientales, se le suma la gran originalidad de acompañar el camino con catorce luminosos iconos realizados con la finalidad de vivir este *Via Lucis* con ellos, porque Cristo es «imagen (icono) del Dios invisible» (Col 1,15), y en él también nosotros, hombres y mujeres, somos «imagen de Dios» (Gn 1,26-27; Gn 5,1), su icono viviente. Este camino vital pascual se desarrolla como una propuesta a la vez pedagógico-bíblico-espiritual pensada para ayudar a los creyentes de hoy a vivir la experiencia que vivieron los apóstoles, María de Nazaret, y las mujeres y los hombres que comieron con él tras la resurrección y se dejaron conducir por él a la experiencia del Espíritu y, con él, de la Misión, siendo así los primeros en acoger y anunciar el Evangelio. Para ello, tras un brevísimo prólogo y un más breve aún "rito introductorio", se van desplegando cada una de las catorce estaciones, que se cierran al final con un "rito de conclusión". A fin de facilitar este especial recorrido, tanto de forma individual como comunitaria, cada estación (una por cada capítulo) se estructura y desarrolla de forma fija, es decir, en primer lugar se nos asoma la imagen del icono, después el texto bíblico al que se refiere, a continuación una meditación y un canto para finalmente "orar con el icono" y concluir con unas invocaciones. Los iconos que aparecen aquí están impresos en el taller *Glikophilousa* de Crochi, Caulonia (Calabria), y se encuentran y pueden visitarse en el Eremitorio Santa Maria della Stella, Montestella, Pazzano, donde se celebra el *Via Lucis*. Sin casi ningún aparato crítico que pueda distraer de la finalidad de la obra y con un lenguaje accesible a todos, cercano y hondo, este pequeño librito de Michelle Mazzeo (religioso capuchino y profesor de diversas materias relacionadas con la espiritualidad bíblica, en el *Istituto Teologico Calabro di Catanzaro* y en la *Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale* de Nápoles) resulta delicioso para quienes deseen caminar todas las etapas del camino con Jesús, sin eludir ni disminuir ninguna, mediante el *Via Lucis* propuesto en estas páginas y a través de, podríamos añadir aquí, la "vía de la belleza" (*Via pulchritudinis*), que aportan los hermosos iconos que acompañan este inagotable "camino de la Luz".

Magdalena Peña

MONSERRAT, J., *El gran enigma. Ateos y creyentes ante la incertidumbre del más allá,* San Pablo, Madrid 2015, 448 p. ISBN 978-84-285-4712-3.

"El gran enigma" es la existencia del universo y las preguntas últimas que suscita sobre su origen, significado y finalidad. Monserrat recopila en este estudio muchos de sus trabajos y estudios, principalmente accesibles en revistas digitales como Tendencias21. El punto de partida es la inquietud metafísica del

hombre ante el universo y las distintas interpretaciones sobre él en relación con la pregunta por Dios. A partir de ahí, se presenta la hermenéutica cristiana y el significado de un Dios creador trinitario y de un Cristo mediador en armonía con el universal religioso. Tras esta introducción, se confronta la incertidumbre cultural actual con el dogmatismo religioso, abordando el problema de Dios desde el teísmo y el ateísmo de la época contemporánea.

El primer capítulo se centra en la incertidumbre filosófica y el análisis de la razón, la ciencia y la filosofía. La consistencia y estabilidad absoluta del universo, sus causas en el orden físico y biológico, y la emergencia evolutiva de la conciencia son los problemas que aborda la razón científico-filosófica. La nueva imagen de la materia, del universo, de la vida y del hombre marcan la nueva época y el paradigma contemporáneo. Los problemas científicos se vinculan a las preguntas metafísicas propias de una cultura crítica e ilustrada, pero no incompatibles con la ciencia.

El capítulo segundo, teísmo, ateísmo y religiones, plantea la creencia en Dios en el actual contexto existencial y de incertidumbre metafísica. Se analiza el silencio de Dios desde distintas perspectivas, cósmicas y antropológicas, así como el problema del mal, que conlleva tanto la respuesta atea, como la fe en un dios liberador y oculto. Desde ahí se analizan las grandes religiones. Hay un giro antropológico en la cultura y una mayor atención al juicio moral, junto al permanente argumento cosmológico, siempre vinculado a la incertidumbre sobre Dios y la explicación de su silencio. El ateísmo y la irreligiosidad rechazan la creencia en un dios liberador y oculto, que propugna el cristianismo y que se relaciona con las concepciones del hinduísmo, el budismo, el judaísmo y el islamismo.

El capítulo tercero se centra en el cristianismo, en el contexto universal religioso del hombre. Se estudia el significado del silencio divino, cósmico e histórico, los conceptos de creación, revelación y encarnación, la muerte de Cristo y la resurrección. Se ofrece una síntesis de la concepción cristiana de la vida. La predicación se centra en el dios revelado en Jesús de Nazaret, el dios trinitario, así como en el concepto de libertad, responsabilidad humana y pecado. A partir de ahí se explica el significado de la redención, el misterio de la encarnación y la teología de la muerte y resurrección de Cristo. El logos cristológico, la relación de la naturaleza y de la gracia, y el significado del Dios espíritu especifican el hecho histórico del cristianismo. Finalmente, el epílogo y un anexo plantean la autonomía y la salvación humanas a la luz del contexto cultural y de la situación de la iglesia en el mundo de hoy. Una referencia bibliográfica, así como una selección de artículos de Internet completan el volumen. Este se puede definir como una breve suma teológica de la concepción cristiana en el siglo XXI.

Juan A. Estrada

*Mosaicos de la Madre de Dios. Con mosaicos de M. I. Rupnik y del Taller del Centro Aletti,* San Pablo, Madrid 2015, 37 p. ISBN 978-84-285-4653-9.

La idea que ha dado lugar a la aparición de este libro ha sido la de subrayar una vez más el papel decisivo de la Virgen María en la historia de la salvación. El contenido se compone de doce textos sobre los diversos atributos de María como colaboradora en la Encarnación e intercesora a favor de la humanidad. Los diversos atributos de la Virgen son ilustrados con doce mosaicos que son creación del jesuita Marko I. Rupnik. Texto e imagen quieren ser complemen-

tarios pero no por el camino de la explicación sino por el de la complementariedad que ofrece la doble vía de expresión: las palabras y las imágenes. Se utilizan textos de la tradición siríaca, en particular de san Efrén, que tanto se caracterizó por su devoción a la Madre de Dios. Los textos que acompañan a las imágenes están esmaltados de pequeñas perlas que expresan las principales verdades de fondo de la vida espiritual. En el apéndice se incluye un artículo de Sebastian Brock, gran conocedor de la tradición siríaca y que enlaza de forma natural con los grandes autores de esta espiritualidad. Los mosaicos son sencillamente preciosos. En ellos podemos encontrar todo un camino espiritual que va desde la vocación de María hasta su presencia al lado de su Hijo junto a la cruz. No hay una unidad temática entre todos ellos, ya que cada uno de los mosaicos nos indica el lugar del mundo en el que se encuentra, unas veces en la República Checa, otras en Madrid, París o diversas ciudades de Italia. La belleza de los mosaicos hace que el texto crezca en hondura y brillantez al mismo tiempo, hasta el punto de constituir este libro un instrumento excelente para una contemplación reposada y serena, impregnada del gozo de los misterios que en ellos se representan.

Trinidad Parra

MURTAS, N., *La preparazione al matrimonio: origini, prassi e disciplina della Chiesa,* Università Pontificia Salesiana, Roma 2011, 912 p. Sin ISBN.

El autor de esta tesis doctoral considera que las circunstancias que vive en nuestros días la institución matrimonial han hecho más necesaria que nunca una preparación adecuada para la misma, al objeto de que no se vea arrastrada por los vaivenes que afectan a la sociedad actual. El resultado de sus investigaciones viene presentado en cinco partes. En la primera se estudian los documentos eclesiales existentes desde los orígenes hasta el nacimiento de la Escolástica, o sea, desde los siglos I al V, momento este último en que pasa a manos de la Iglesia la celebración pública del matrimonio, tanto religioso como civil. La segunda parte contiene toda la documentación emanada desde la primera Escolástica hasta el concilio de Trento. La tercera parte presenta los documentos producidos entre el Concilio de Trento y el Concilio Vaticano II. En la cuarta parte se examina todo lo relacionado con la normativa postconciliar que continúa estando en vigor. Para la quinta parte ha reservado el autor todo lo concerniente al desarrollo doctrinal, pastoral y normativo que ha visto la luz en la Iglesia Italiana en relación con el matrimonio. Todo lo que precede a la celebración del matrimonio, como preparación inmediata al mismo, viene denominado por el autor con el término clásico de *esponsales*. En cualquier caso advierte de que su trabajo no incluye en absoluto consideraciones sobre la atención pastoral a la vida matrimonial ya constituida sino que se limita al período preparatorio. También deja claro que su análisis del matrimonio parte del hecho de que no es una institución puramente humana, ya que sus raíces se insertan en el orden de la creación y de la naturaleza, con la finalidad y el sentido que Dios mismo le ha dado, con lo que levanta acta de que cuenta con la fe cristiana a la hora de abordar el problema que intenta ayudar a resolver. La realidad actual, que muestra la fragilidad a la que se sometido el matrimonio como institución, es lo que ha movido al autor a emprender esta investigación. Incorpora en la primera parte las tradiciones de muchos pueblos de la antigüedad, que ya prescriben un período preparatorio anterior a la celebración del matrimonio. Muchas de estas tradiciones fueron incorporadas a su pastoral

por la Iglesia, dotándolas de un sentido cristiano del que carecían. Entre las sociedades, cuya preparación al matrimonio describe, se encuentran el mundo hebreo, el mundo griego, el Oriente Próximo y el mundo romano. En ámbito cristiano presenta los testimonios pertinentes de los Padres Apostólicos y los Padres de la Iglesia, así como disposiciones disciplinares de los primeros sínodos o concilios locales y generales, junto con intervenciones del Magisterio, de la autoridad civil e incluso utiliza datos que emergen del arte funerario. A partir de esas bases sigue el autor el sendero de todas las intervenciones en el seno de la Iglesia, desde la primera Escolástica hasta la época posterior al Concilio Vaticano II. El método que ha utilizado para su estudio ha sido el histórico-jurídico. Siguiendo esta pauta ha consultado y expuesto sintéticamente todo lo relativo a normas, leyes, disposiciones o medidas disciplinares relacionadas con la institución matrimonial. En todo este recorrido están presentes la Biblia, la liturgia, la teología, los concilios, la normativa civil y la canónica. Tiene razón cuando afirma que un trabajo, de esta profundidad y sobre este tema, es la primera vez que ve la luz. No cabe duda de que constituye un verdadero hito, tanto para el ejercicio de la pastoral prematrimonial como para futuras investigaciones en torno al período de preparación para el matrimonio.

Ignacio Jiménez

NORIEGA FERNÁNDEZ, R., *Ética para la reina. Isabel de Castilla y Martín de Córdoba*, Ediciones Religión y Cultura, Madrid 2014, 586 p. ISBN 978-84-8536-4-64-0.

Roberto Noriega ofrece en este libro un estudio extenso y profundo, que se inscribe en el campo de la teología moral, y que toma como base el libro del agustino fray Martín de Córdoba *El jardín de las nobles doncellas,* que fue escrito por él para Isabel la Católica cuando todavía era infanta, pero con vistas al momento en que fuera reina, ya que, entre Isabel la Católica y Juana la Beltraneja, fray Martín de Córdoba se decantó a favor de la primera como futura reina. Roberto Noriega considera que el contenido de dicho tratado puede ser todavía de gran utilidad para personas que tengan que tomar decisiones éticas en los momentos en que se vean obligadas a conjugar las responsabilidades políticas y socio-económicas con las familiares. El mismo autor, fray Martín de Córdoba, debe ser considerado como un erudito muy valioso en su tiempo. Es autor que valora especialmente el papel de la mujer en la sociedad y en la familia, lo que lo hace especialmente interesante también por este concepto. Su tratado viene examinado en estas páginas centrándose en sus aspectos teológico-morales. Se recogen por ello los temas referentes a la teología moral general como los referentes a cuestiones particulares, buscando resaltar al mismo tiempo la conexión existente entre la moral familiar y la moral político-social. Como no podía ser menos, también se incluye en este estudio la aportación teológica de fray Martín de Córdoba, insertando *El jardín de las nobles doncellas* en el contexto del resto de sus obras. Nuestro comentarista, al considerar válidos, incluso para nuestro tiempo, muchos de los planteamientos de fray Martín de Córdoba, subraya especialmente tal validez para todo lo que se refiere al mundo femenino y en concreto para sus ámbitos familiar (privado) y político (público), puesto que también en nuestro días se dan frecuentemente conflictos que exigen una integración nada fácil de obtener. Para todo lo relacionado con el momento histórico en que nace el tratado de fray Martín de Córdoba remite al lector a cualquier buena enciclopedia, para situar esta obra en su

marco apropiado, con el propósito de que se la valore adecuadamente en su ámbito histórico específico. Todo el estudio está distribuido en tres partes. La primera de ellas está dedicada a la biografía del autor y al análisis de su obra, con un capítulo completo dedicado exclusivamente a su obra *El jardín de las nobles doncellas*. La segunda parte contiene un análisis teológico moral de dicha obra, considerando los fundamentos de la moral, la ética femenina para una doncella y futura esposa, añadiendo a lo anterior la ética política para la infanta y futura reina. La tercera parte incorpora un estudio comparado de las dependencias e influjos de fray Martín de Córdoba, situándolo en la tradición agustiniana de pensamiento jurídico-moral. Las conclusiones sintetizan adecuadamente todo el contenido del estudio. El apéndice es un auténtico regalo para el lector, ya que se le ofrece la transcripción del texto original de *El jardín de las nobles doncellas,* justamente cuando el lector está más preparado para apreciar su contenido. Este volumen aporta una valiosa investigación, tanto moral como histórica e incluso literaria, que enriquece el conocimiento de la literatura religiosa española del siglo XV.

Antonio Navas

PAUL, A. *Éros enchaîné. Les chrétiens, la famille et le genre*, Albin Michel, Paris 2014, 214 pp.

El autor es un conocido historiador y teólogo, que se ha especializado por sus conocimientos en los textos y doctrinas de la Antigüedad tardía greco-romana, judía y cristiana. Sus múltiples publicaciones sobre temas relacionados con la Biblia, como su enseñanza en el Instituto Católico de París –del que fue retirado en 1977- y en otros centros de estudio avalan su autoridad. No hay que extrañarse, por tanto, que algunas de sus opiniones hayan sido objeto de discusión por parte de otros autores. En la obra que recensionamos pretende demostrar cómo de los dos mitos existentes en Platón sobre el origen de los sexos, en la Iglesia ha prevalecido el de Timeo: la mujer viene después del hombre, en una situación de dependencia, peligro e inferioridad. La regulación del eros, defendido por autores más rigoristas, se infiltró en la conciencia de la Iglesia, confirmada después por los mismos autores cristianos, como Clemente de Alejandría. Su lectura parece justificar la opinión de Nietzsche cuando recuerda que el cristianismo habría dado de beber al *eros* un veneno, el cual, aunque no le llevó a la muerte, le hizo degenerar en vicio. Una acusación que se ha repetido con frecuencia. Aunque no todos estarán de acuerdo en la interpretación de los textos, no cabe duda que su análisis puede ayudar para repensar con un nuevo talante ciertos puntos de la ética sexual cristiana. No se puede negar que, en este campo, ha existido un rigorismo mayor que en otros temas morales.

Eduardo López Azpitarte.

PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *«La emergencia educativa y la Traditio de la Fe a las nuevas generaciones latinoamericanas». Actas. Reunión Plenaria. 25-28 de febrero 2014. Ciudad del Vaticano*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, 204 p. ISBN 978-88-209-9372-6.

En estas páginas se publican las Actas de la Reunión Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina, realizada en la Ciudad del Vaticano en Febrero de 2014. De esta reunión el papa Francisco destacó tres temas fundamentales: el primero, la importancia de la educación como transmisión de con-

tenidos, hábitos y valoraciones; el segundo, el cultivo de la *utopía* en la vida de los jóvenes, como antídoto contra el desencanto, pero sin perder de vista la memoria y el discernimiento de la realidad tal cual es; al tercero lo llamó la cultura del descarte, que hace que la juventud sea vulnerable a la seducción de las drogas, a pesar de sus efectos destructivos. Esta transmisión de la fe debería ser también, según el papa, *tradición y transmisión de esperanza*. Al comienzo del volumen se publica el discurso del papa Francisco, en el que se dirige a los Consejeros y Miembros de la Comisión. En las distintas conferencias que se tuvieron en esta reunión se llevaron a cabo algunas aproximaciones a la realidad de la juventud en América Latina, con especial atención a las cuestiones fundamentales que presentan la emergencia educativa y la *traditio fidei*. A continuación se abordan las responsabilidades, problemas y desafíos de la familia respecto a tales cuestiones. Luego se examinan la formación en la fe de las nuevas generaciones, los compromisos misioneros en los ámbitos tecnológicos y el protagonismo de los jóvenes como constructores de paz y justicia. En último lugar se plantean las exigencias y compromisos surgidos a partir de la Jornada Mundial de la Juventud que se tuvo en Río de Janeiro. Para obtener pautas prácticas que ayuden a la realización de toda esta tarea se tienen en cuenta las *Recomendaciones Pastorales* que surgieron como fruto de la reflexión llevada a cabo sobre la educación y la evangelización de la juventud latinoamericana. Como pórtico de toda esta documentación se ofrece el programa completo de la reunión, en el que constan tanto las conferencias como las celebraciones eucarísticas, los debates y aportaciones, las recomendaciones finales y la audiencia con el Santo Padre. Con todo ello se ha compuesto este volumen, de gran importancia pastoral a la hora de enfocar adecuadamente la evangelización de la juventud en América Latina.

Trinidad Parra

QUADRIO CURZIO, A. - MARSEGUERRA, G. (A CURA DI), *Solidarity as a "social value" paradigms for a good society*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, 571 p. ISBN 978-88-209-9568-3.

"Repensar la solidaridad": he ahí el encargo que hizo el papa Francisco a la *Fondazione Caritas in veritate - Pro Pontifice* con ocasión de su conferencia internacional celebrada en mayo de 2013. Como respuesta a ese encargo se desarrollaron tres actividades en los meses siguientes: en mayo de 2014 se celebró un encuentro internacional en el Vaticano sobre "Sociedad justa y futuro del trabajo: ¿pueden la solidaridad y la fraternidad tomar parte en las decisiones del mundo de los negocios?"; en septiembre de 2014 tuvo lugar un encuentro en Nueva York con la colaboración de la Fordham University sobre "Pobreza y desarrollo: una perspectiva católica"; por fin, en octubre de 2014 se concluyó en Dublín el trabajo "Un diálogo sobre las finanzas y el bien común", que partió de una consulta internacional iniciada en septiembre de 2013.

Este volumen recoge las principales intervenciones que se presentaron en los tres encuentros. Es difícil hacer una síntesis de ellas, aunque es posible encontrar algunas líneas de convergencia. Eso es lo que pretenden en la introducción (*Introduction: Solidarity and Community*) Alberto Quadrio y Giovanni Maseguerra, respectivamente presidente y secretario del Comité Científico de la citada fundación.

El primer punto de recurrencia en los distintos participantes es la denuncia del crecimiento de la desigualdad económica y la aparición de nuevas formas de

pobreza. Todo ello tiene que ver con la inestabilidad económica y la excesiva financiarización, unido al énfasis puesto en el corto plazo y en la rentabilidad basada en la volatilidad de precios en los mercados bursátiles. Las desigualdades se dan tanto entre países como en el interior de ellos. Relacionados con este problema de la desigualdad aparecen otras cuestiones relevantes: los movimientos migratorios, los atentados contra la libertad religiosa, la erosión de la cohesión social, el aumento de la violencia. Todo ello revela que la crisis ha dejado más en evidencia la ausencia de solidaridad que caracteriza a nuestro mundo.

Las propuestas que se hacen en las distintas intervenciones apuestan por una solidaridad no estática, que se limite a redistribuir la riqueza existente, sino dinámica y creadora de nueva riqueza. Para ello se subraya la necesidad de profundizar en el modelo trimembre, que tanto subrayara Benedicto XVI en *Centesimus annus* (mercado, Estado y sociedad civil): porque esas tres han de ser coordenadas indiscutibles y complementarias de toda la actividad económica.

En la obra se incluye la llamada "Declaración de 2015" (*A Reformed Market Economy: Entrepreneurship for Human Development*), págs. 61.-70, como la mejor expresión de los resultados de estos encuentros. En ella la iniciativa económica ocupa un lugar central e insustituible, pero se espera que se desarrolle bajo la inspiración de la solidaridad y bajo el deseo efectivo de colaborar al bien común de la sociedad.

Ildefonso Camacho

ROHR, R., *Compasión silenciosa. Encontrar a Dios en la contemplación,* Herder, Barcelona 2015, 123 p. ISBN 978-84-254-2023-8.

Richard Rohr intenta hacer comprender al lector las ventajas que supone el encontrarse con Dios en lo que él denomina como el silencio divino. El silencio divino es una realidad que impone demasiado respeto, cuando no temor, a muchas de las personas que intentan vivir la intimidad con Dios. Sin embargo para nuestro autor, el hecho de encontrar a Dios en las profundidades del silencio constituye una garantía de paz, así como una fuente interna de compasión hacia los demás. Esta experiencia del silencio se reconoce como experiencia del vacío, al mismo tiempo que de la unidad del ser. Su doctrina sobre la compasión silenciosa está basada en la contemplación y el vaciarse de sí mismo. Ambas cosas harían desembocar a la persona en una compasión radical, de especial inclinación hacia las personas que sufren en mayor grado la marginación social. En estas páginas incluye los elementos fundamentales de la tradición mística perenne en la Iglesia, como base de su pensamiento, pero no descuida el espíritu ecuménico que lo lleva a tender puentes interiores con otras tradiciones religiosas. Entre sus experiencias puede contar con haber sido el representante cristiano en un encuentro celebrado en Louisville (Kentucky), en Mayo de 2013, en el que se dieron cita musulmanes, hindúes, judíos, cristianos y budistas, con el añadido de que estuvo representando a los budistas el propio Dalai Lama. El mensaje de paz del Dalai Lama, hecho a base de paz, misticismo, mezcla de acción y contemplación, es fundamentalmente la misma misión que ha llevado a cabo Richard Rohr, puesto que ha dedicado su vida a atender a los miles de personas que han buscado la integración espiritual a través de su asesoramiento espiritual. Lo mismo que san Francisco de Asís, se muestra abierto a todos los signos de Dios que están presentes en la creación. En ese encuentro los participantes trataron de dar expresión y cauce al deseo que todos tenían de vivir juntos en verdadera armonía. Todos además coinci-

dían en que la mística es el medio por antonomasia para empastar sensibilidades religiosas diversas sobre el trasfondo misterioso del ser humano, común a todas las ideologías, incluso a las no religiosas. En el apéndice final ofrece nuestro autor una cronología del misticismo, especialmente orientadora para quienes se interesen por las grandes personalidades místicas que han surgido a lo largo de la historia.

Miguel Gutiérrez

SCHINDLER, D. L. - HEALY, N. J., *Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom,* The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2015, 477 p. ISBN 978-0-8028-7155-8.

La obra que comentamos está compuesta de varias secciones diferentes. En primer lugar ofrece una traducción nueva de la Declaración *Dignitatis Humanae* puesta en paralelo con la versión original latina. A continuación tiene un extenso ensayo de David Schindler comentando la declaración. Le sigue un breve ensayo de Nicholas J. Healy sobre la redacción de la Declaración durante el Concilio Vaticano II. Finalmente, la obra ofrece el texto de los cinco diferentes esquemas de la Declaración que se fueron sucediendo hasta llegar a su redacción final. Concluye con dos apéndices con las intervenciones de Karol Wojtyla y de Alfred Ancel durante la discusión en torno a la Declaración Dignitatis Humanae. En ese sentido, la obra quiere ser un estudio riguroso del sentido del documento conciliar fundamentado en un conocimiento hondo de su proceso de redacción y del sentido del texto.

Este libro hay que situarlo en el contexto de la controversia en torno a la interpretación de la Declaración *Dignitatis Humanae*. Esta controversia la comenzó ya en 1967 John Courtney Murray, el principal redactor de la Declaración. Murray afirmaba tras el final del concilio que el sentido último del texto de la Declaración implicaba entender la libertad religiosa como inmunidad de coacción en un sentido meramente jurídico. Para Murray la última redacción del documento, en la que él no pudo participar por enfermedad, hizo cambios en un sentido distinto que ponían en peligro el reconocimiento de la libertad religiosa, aunque el resultado final es correcto. Más tarde, en 2002, el jesuita Herminio Rico estudiaba la historia de la redacción y recepción de la Declaración defendiendo la posición de Murray y objetando que el magisterio de Juan Pablo II había impuesto implícitamente otra lectura de la Declaración.

El libro de Schindler y Healy se introduce en este debate proponiendo una interpretación de la Declaración que cuestiona la opinión de John Courtney Murray. En el ensayo de Schindler sobre la interpretación de la Declaración se intenta demostrar como la última redacción de la Declaración, en la que estaba ausente Murray y en la que influyeron Karol Wojtyla y Alfred Ancel, le da su sentido pleno. La versión final de la Declaración entronca con la visión medieval de la libertad que la conecta con la verdad. La libertad religiosa no sería por lo tanto, una afirmación meramente jurídica, sino que incluiría la afirmación de la verdad religiosa que esa libertad debe buscar. Una lectura así permitiría además hablar de una cierta continuidad con el magisterio pre-Vaticano con el que Murray creía que había habido una ruptura.

El detallado estudio del texto literal de la Declaración, así como las diferentes redacciones, se explica por el deseo de los autores de dar la mayor fundamentación posible a su tesis.

El libro me parece una obra de gran calidad y rigor que se atreve a introducirse en una controversia difícil que está en el corazón de diferentes tensiones de la Iglesia de hoy. La obra puede pecar de ser demasiado prolija al incluir tantas secciones diferentes. Tal vez hubiera bastado con el comentario a la Declaración y un breve estudio de la redacción del documento. En cualquier caso, los autores demuestran un gran rigor académico y auténtica erudición. Ciertamente es una aportación importante al estudio del Vaticano II y de la libertad religiosa en la Iglesia que obligará a otros académicos a situarse ante ella.

Gonzalo Villagrán

SCHOCKENHOFF, E., *La Chiesa e i divorciati risposati. Questione aperte,* Queriniana, Brescia 2014, 258 p.

El tema de los divorciados vueltos a casar lo había planteado el Papa a la Iglesia para ser estudiado en el Sínodo sobre la Familia. Se trata de analizar la posibilidad de que los que han vuelto a casarse por lo civil puedan acercarse de nuevo a la Eucaristía Llama la atención el rechazo tan grande que se ha levantado contra esta iniciativa, por parte, incluso, de algunos cardenales y obispos, como si se tratara de una doctrina, que pone en peligro la fe de la Iglesia y que no admite otra interpretación que la práctica actual. Somos muchos también los que creemos y deseamos una nueva interpretación, para superar este rigorismo, que nos acerque más al talante de Jesús. Es un problema que ha estado presente, desde los comienzos de la Iglesia, y que todavía no ha sido resuelto de manera definitiva. El libro que presentamos es un estudio serio y bastante completo sobre toda esta problemática. Junto a la praxis actual de la Iglesia y sus dificultades, se analizan otras propuestas con sus razones. La doctrina del evangelio sobre el divorcio, algo más compleja de los que algunos se creen. A lo largo de la tradición, se pueden observar las diferentes interpretaciones que se han dado en la historia. Es verdad que el amor auténtico tiene una nostalgia de perpetuidad, que puede purificarse por las crisis y dificultades, pero no siempre se puede evitar el fracaso. A Dios hay que encontrarlo más allá de nuestros fallos. La Iglesia, como comunidad de reconciliación, tiene que buscar los caminos para que todo pecador arrepentido pueda reconciliarse en la mesa del Señor. Un libro que debería ponerse también al alcance de la lengua española.

Eduardo López Azpitarte

SOLER SÁENZ DE VALLUERCA, Mª. DEL C., *La inmortalidad. Guía para agnósticos*, Monte Carmelo, Burgos 2014, 113 p. ISBN 978-84-8353-660-5.

Este libro se ofrece los que se preguntan por la muerte y su significado, mostrándoles que a lo largo de la historia de la humanidad siempre ha subsistido la fe en la inmortalidad y el sentimiento religioso. Por eso, la autora hace un breve recorrido por la Antigua Persia, Egipto y las mitologías, para centrarse luego en las religiones monoteístas y grandes personalidades proféticas, culminando en Mahoma. A partir de ahí plantea los contenidos del cristianismo sobre la Trinidad, Jesucristo y la resurrección. Concluye con unas breves páginas sobre moribundos que han tenido experiencias de la muerte y que "reviven", regresiones o recuerdos de otras vidas y la conclusión final de que el más allá existe. Este es el significado de su guía para agnósticos, escrita con un lenguaje pedagógico, casi catequético. Una bibliografía final completa el recorrido temático.

Antonio Sánchez

TAMARO, S., *Meditaciones sobre la Pasión,* Rialp, Madrid 2015, 103 p. ISBN 978-84-321-4498-1.

Este pequeño libro contiene un comentario espiritual a las catorce estaciones del Viacrucis. En la oración inicial la autora nos da una pista del enfoque de fondo de sus consideraciones sobre los últimos pasos de Jesús sobre la tierra. Parte de su visión de que el mundo se ha degradado en pocos años hasta extremos increíbles. Incluso niega a la humanidad la capacidad de reconocer lo que le falta, porque ya no echaría de menos (según su opinión) ni siquiera el agua que saciara su sed, aunque por otra parte considera que en toda la tierra existe un grito unánime pidiendo el agua que alimenta al espíritu humano. Cada estación tiene una misma estructura en la que destacan, después del título, dos invocaciones clásicas en latín (aunque de fácil comprensión), que muestran que la autora conoce la versión más tradicional del Viacrucis en la Iglesia Católica. A continuación se presenta el texto básico evangélico de cada estación, una oración relacionada con el contenido de la que corresponda y se acaba con la recitación del Padre Nuestro comunitariamente. También resulta curioso que, después de la recitación del Padre Nuestro en cada estación, se añade una estrofa del himno Stabat Mater, también en latín. Esto último habría requerido una traducción adjunta, ya que dicho himno es más difícil de entender por quien no conoce la lengua latina, pero este detalle no se le ha ocurrido a la autora. El texto termina con una bendición final para todos los participantes en el Viacrucis. El resultado es un libro de devoción dedicado al trayecto de Jesús desde la Vía Dolorosa al Calvario, para ayudar a la práctica de este ejercicio de devoción católico.

Trinidad Parra

VANHOYE, A., *Jesús, modelo de oración*, Mensajero, Bilbao 2014, 162p. ISBN 978-84-271-3635-9.

De forma clara y pedagógica, presenta Vanhoye una síntesis de su exégesis de la carta a los hebreos, concentrándola en una cristología. El punto de partida es, "Jesús, modelo de oración", centrada en la acción de gracias y la relación filial con el Padre Dios. Esta presentación se completa con la oración de súplica de la carta a los hebreos, el corazón sacerdotal de Jesús y la tematización de la novedad del sacerdocio de Cristo, centrada en la mediación y en la ofrenda existencial del mismo Cristo. A partir de ahí, se analizan los aspectos fundamentales del sacerdocio en el Nuevo Testamento desde la autoridad y misericordia, y se estudia el significado de la nueva alianza enclavándola en las riquezas del corazón de Cristo y en su ofrenda sacerdotal. Es un estudio teológico-espiritual, más expositivo que evaluativo, y que recoge la síntesis tradicional de anteriores escritos de Vanhoye. No aporta novedades exegéticas ni teológicas y está marcado por una clara orientación pastoral y pedagógica.

Juan A. Estrada

WIJSEN, F., *Christianity and Other Cultures. Introduction to Mission Studies,* Lit Verlag, Münster 2015, 267 p. ISBN 978-3-643-90579-6.

Frans Wijsen considera el cristianismo como una cultura más entre otras culturas. De ahí el título de su libro, que incluye el cristianismo en el ámbito de todas las demás culturas. No considera la cultura como un sistema com-

partido de pensamiento, sino más bien como una comunidad imaginaria, o bien como una manera de organizar la diversidad. Define la misión como una forma intercultural de comunicación cristiana, o una comunicación intercultural de la fe cristiana. La misionología no sería para él nada más que la teoría de la misión y en este libro considera equivalentes los términos *misionología* y *estudios sobre la misión*. La misión comprende para él la comunicación entre los cristianos occidentales y no occidentales en el seno del cristianismo (lo que pertenecería al ámbito del ecumenismo) y también la comunicación entre cristianos y no cristianos (esto referente a creyentes de otras religiones). Dando por supuesto que la misionología es una encrucijada de comunicación cristiana y que, por tanto, es una ciencia de la comunicación, considera que la misionología contiene cuatro perspectivas: la histórica, la empírica, la normativa y la estratégica. Enfocada así, tendría también cuatro subdisciplinas: antropología, historia, teología y pedagogía de la misión.

Desde luego parte de la experiencia que tuvo con el pueblo Sukuma de Tanzania que, como en otras partes de África y el mundo, afirman con rotundidad *que todas las religiones son válidas*. Eso explica que en sociedad como la sukuma, sus miembros puedan vivir dos sistemas religiosos simultáneos, profesando el cristianismo los domingos, mientras se considerarían fieles de las religiones indígenas los demás días de la semana, sin olvidar que también entre ellos los hay totalmente fieles al cristianismo o totalmente fieles a las religiones indígenas. También entre los africanos el autor comprobó la existencia de quienes no profesan ninguna religión, sino que se adhieren a algún tipo de socialismo o de humanismo de corte secular. Toda esta mezcla ha producido también un conjunto de creencias y prácticas de tipo intermedio, como síntesis curiosa entre el cristianismo y las religiones tradicionales africanas. En su tesis doctoral el autor utilizó la expresión *círculo pastoral,* que luego desarrolló como una espiral práctico-teológica, cuyo desarrollo podría describirse de la siguiente manera: adquirir conocimiento de la práctica que se ha demostrado como problemática; obtener datos de la práctica que se ha considerado problemática; llevar a cabo una evaluación de dicha práctica; demostrar las condiciones de posibilidad de una innovación respecto a la situación.

Con el tiempo el autor fue dándose cuenta de que había generalizado demasiado algunas experiencias que tuvo en Sukumaland. También pasó de creer que el Dios de la revelación cristiana y el Dios de la revelación africana eran independientes entre sí, para considerarlos más bien como interdependientes. También precisó que su postura inicial de inculturación debería ser corregida por otra que expresara mejor la realidad, o sea por el término interculturación. Quiere corregir la tendencia demasiado empírica que existe en la misionología en el círculo de Nimega, buscando más bien respuestas sobre si las prácticas de comunicación de la fe son auténticas. Siempre ha considerado los estudios religiosos y los estudios misionales como disciplinas diferentes, que colaboran la una con la otra pero sin mezclarse entre sí. Anima a los misioneros a buscar métodos válidos de misionar, inspirándose en los que han utilizado otros misioneros. En todo caso tiene especial interés en fomentar los estudios misionológicos como encrucijada cristiana de comunicación al objeto de proporcionar una base sólida a los trabajos misioneros concretos.

Miguel Gutiérrez

## 5. Derecho Canónico

GALLEGOS SÁNCHEZ, K., *Rahmenbedingungen kirchlicher Kommunikation*, Lit Verlag, Berlin 2015, 411 p. ISBN 978-3-643-12951-2.

"Las condiciones que enmarcan la comunicación eclesial. Una investigación canónica y de comunicación científica" es el título de esta tesis doctoral que se encuadra en un contexto interdisciplinar y de teología comunicativa.. El punto de partida es la importancia de la comunicación en la Iglesia, en cuanto comunidad salvífica y de fe, también sociológicamente como un sistema abierto. La primera parte del estudio se centra en distintas perspectivas de la comunicación: sus componentes, el espacio que la posibilita, su proceso y sus consecuencias, desde el doble paradigma del causalismo y el constructivismo. La meta fundamental a la que se tiende es a la integración. La segunda parte se centra en los aspectos jurídicos de la comunicación en la Iglesia: sus metas salvíficas, sus distintos actores y los derechos y deberes resultantes para las figuras eclesiales más representativas: el papa, el obispo, los clérigos y los laicos. Partiendo del actual código de derecho canónico se establecen los derechos y obligaciones de la recepción y de los diversos sujetos de ella, el espacio jerárquico y la comunidad. Los procesos de comunicación y sus efectos son analizados también desde la perspectiva jurídica, que sirve de mediación y concreción respecto a lo que se ha establecido en la primera parte.

Esta dinámica jurídica se concreta en la tercera parte en un modelo de comunicación de la fe que caracteriza a la iglesia católica y que tiene raíces teológicas. Es también el espacio en el que se analizan las diversas dificultades de la comunicación eclesial y las implicaciones del poder, así como los efectos de la conjunción entre la jerarquía y la comunidad eclesial. Una breve cuarta parte busca la concreción y análisis práctico de lo que se ha establecido a nivel teórico, "¿Hay posibilidades de cambio?". Es la parte en la que se establece un puente entre las teorías de la comunicación en su doble dimensión jurídica y sociológica con los planteamientos teológicos como los de la comunicación trinitaria, la necesidad de la inculturación, el significado de la verdad desde la dimensión escatológica, el papel teológico del derecho canónico y el significado del bien común para la intercomunicación eclesial. Es la parte más limitada del estudio a pesar de la importancia que tiene para dar consistencia a las anteriores. También se echa de menos un análisis detallado de algunas de las teorías filosóficas actuales sobre la comunicación interpersonal, aunque tiene referencias puntuales respecto de algunos autores y teorías. El estudio se completa con los índices temáticos, de personas y de citas, y con una selección bibliográfica, predominantemente en alemán.

Juan A. Estrada

HAERING, S. – REES, W. – SCHMITZ, H., *Handbuch des katholischen Kirchenrechts,* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg [3]2015, LXVIII+2172 p. ISBN 978-3-7917-2723-3.

Esta obra ha sido durante 30 años un clásico utilizado en la enseñanza, en los juicios, en asuntos de gobierno, en la formación permanente y en el trabajo de las comunidades. Esta tercera edición está notablemente remozada y ampliada por un equipo internacional de personalidades especialmente competentes en este campo. No sólo se han tenido en cuenta los aspectos relativos a la Iglesia

universal sino también a las Iglesias particulares. Esta nueva edición del Manual del Derecho de la Iglesia Católica presta especial atención a la realidad eclesial en Alemania, Austria, Suiza, Francia, Luxemburgo, Liechtenstein y el Tirol del Sur en Italia. En la primera parte se describen minuciosamente los principios del derecho, con atención a la historia, a la propia Iglesia, a los fundamentos filosóficos del derecho eclesiástico y a la teoría relativa al derecho canónico. Los fundamentos del derecho eclesiástico y las normas generales también se presentan en esta primera parte. En la segunda se incluye todo lo referido a la constitución y organización de la Iglesia Católica, partiendo de las bases de la fe hasta el desarrollo histórico de la institución. La tercera parte contiene todo lo referente a la misión de la Iglesia, considerada como un servicio en el terreno de la enseñanza y de la santidad, con atención a todo lo referente a la liturgia, a los sacramentos y a la acción caritativa de los fieles. La cuarta parte analiza el derecho que tiene la Iglesia de poseer bienes, así como el modo como debería administrarlos. La quinta parte contiene las sanciones que pueden aplicarse en el seno de la vida de la Iglesia, con enumeración de aquéllas que afectan al ámbito del derecho. La sexta parte describe todo lo relacionado con la defensa del derecho eclesiástico, partiendo de los fundamentos que lo legitiman y analizando los métodos que se siguen para conseguir la mencionada defensa. La séptima parte se detiene en todos los aspectos referentes a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y es en esta parte en la que se estudian pormenorizadamente las circunstancias específicas del derecho eclesiástico en los países antes citados. El gran valor de este volumen consiste en haber puesto al día, ampliándolo y mejorándolo, un instrumento innumerables veces reconocido como de una enorme utilidad para la marcha de la Iglesia en los aspectos jurídicos que la afectan. Para que su utilidad sea completamente aprovechable en todos los sentidos, se completa el libro con índices de cánones de personas y de palabras, con los que orientarse de un modo especialmente práctico en el momento de efectuar consultas concretas.

Ignacio Jiménez

MUÑOZ FITA, S. – CABEZAS CAÑAVATE, J. M., *La incardinación en los institutos seculares. Estudio genético del c. 715 a partir del Concilio Vaticano II y acercamiento a su aplicación y precisión en el periodo post-codicial,* Universidad San Dámaso, Madrid 2015, 154 p. ISBN 978-84-15027-70-6.

Los Institutos Seculares nacieron como una nueva forma de santificación del mundo, desde el interior del propio mundo. Pero, con el discurrir del tiempo, se plantearon cuestiones que tuvieron necesidad de ser clarificadas, como la cualidad de secularidad de unos institutos que contaban con presbíteros en su seno. En este estudio se trata de manera específica del problema que plantea la incardinación de los clérigos en los Institutos Seculares, problema que viene tratado en el canon 715 del actual Código de Derecho Canónico. La incardinación se refiere a la adscripción de un clérigo a una Iglesia particular, a una Prelatura personal, a un Instituto de Vida Consagrada o a otro tipo de sociedad que haya recibido dicha facultad de la Sede Apostólica. La relación que se establece entre el presbítero en cuestión y la entidad a la que se incorpora va más allá de los meros derechos y deberes que le son propios. Porque según el papa Juan Pablo II tal incorporación no se reduce a un vínculo puramente jurídico, sino que exige que este vínculo vaya acompañado de una serie de actitudes y opciones espirituales, así como pastorales, que acaban conformando de manera peculiar la figura vocacional de este tipo de presbíteros. Aunque el aspecto teológico no es el fun-

damental de este trabajo, no se deja completamente de lado, sino que se tiene en cuenta aunque sin hacerlo de manera profunda. La identidad íntima del sacerdote, como la de alguien que pertenece al ministerio ordenado, lleva incorporada la existencia de una misión, como corresponde a cualquier ministerio. Esto deriva de la participación del presbítero en la consagración misma de Cristo, por efecto de la recepción del sacramento del Orden. Aunque se le encargue cualquier tipo de ministerio, este encargo no es algo puramente extrínseco a la identidad del presbítero, sino que surge también de la misma esencia del sacramento recibido. Según esto, vocación y misión no son sino dos aspectos de una misma realidad, que lleva a cabo el Espíritu Santo en el interior del fiel. La acción interior del Espíritu y la complejidad de la reglamentación dispuesta por la Iglesia se entremezclan con frecuencia creando situaciones de compleja solución. La misión del presbítero es de índole universal, lo que supone que puede pasar a ejercer en otra comunidad, si bien deberá atenerse a las disposiciones reguladas por la Iglesia para dichos casos. La relación entre el presbítero y su comunidad de referencia es recíproca, lo que significa que la comunidad se vincula al presbítero de la misma manera que él se vincula a ella. Además de esta cuestión hay que tener presente la relación del presbítero con el obispo y con el presbiterio; relación que exige un análisis reposado por las implicaciones a que puede dar lugar. La regulación de todos los elementos mencionados no ha sido homogénea a lo largo de la historia de la Iglesia. Los diferentes contextos históricos han ido obligando a adaptaciones sucesivas, hasta llegar al momento actual de regulación de la relación entre el presbítero y su comunidad de referencia. Aunque en este estudio se parte del Concilio Vaticano II, se tiene en cuenta la legislación anterior, para poder apreciar mejor las nuevas perspectivas introducidas por los documentos del concilio. En distintos anexos se recogen algunos de los documentos utilizados por los autores, que son de indudable ayuda para alcanzar una comprensión adecuada de las conclusiones a las que se llega a través de este estudio. Estos anexos son de especial utilidad para el lector por la dificultad que existe para encontrarlos en la lengua original en la que fueron redactados. Las conclusiones a las que llegan los autores intentan compaginar la relación del presbítero tanto con su instituto secular como con su diócesis, sin menoscabo de la función de ninguna de las partes implicadas, aunque reconociendo que su punto de vista no es aceptado por todos en la Iglesia.

Ignacio Jiménez

## 6. Historia de la Iglesia

ALABAU MONTOYA, J., *Inquisición y frontera. La actuación del Tribunal del Santo Oficio en los antiguos Arciprestazgo de Requena y Vicariato de Utiel (en el obispado de Cuenca),* Diputación Provincial de Cuenca, Cuenca 2014, 465 p. ISBN 978-84-16161-32-4.

Para el estudio de la actuación del Tribunal de la Inquisición en lo que José Alabau denomina como *la comarca* (los territorios pertenecientes al Arciprestazgo de Requena y al Vicariato de Utiel), el autor ha hecho un seguimiento exhaustivo de todas las fuentes relacionadas con dicha actuación, llegando hasta el punto de rastrear (con resultado negativo) incluso la posibilidad de encontrar procesos hechos a naturales de la comarca en Barcelona, Córdoba, Logroño, Murcia y Aragón. La ventaja de hacer una investigación de este tipo en nuestro tiempo radica (como indica el propio autor) en la posibilidad de acceder a los

archivos de la Inquisición, algo que no fue posible en numerosas ocasiones en el pasado. Aparte toda la información derivada de los procesos en sí mismos, dicha documentación es una excelente fuente informativa sobre temas como edificios, parajes urbanos tanto agrícolas como rurales, expresiones populares, sobrenombres o motes, mobiliario, actividades lúdicas y profesiones, por no citar más que algunos de los capítulos de información que pueden encontrarse en ella. También es rica la documentación inquisitorial en información social, urbanística, toponímica, onomástica y costumbrista. El autor advierte que, por falta de espacio, muchos de los datos recopilados sobre estos capítulos no han podido ser incluidos en esta publicación. Otros aspectos menos neutros han dado a conocer todo un mundo de historias trágicas y amargas, de rencores vecinales, persecuciones, amenazas, castigos, penitencias, arrepentimientos, odios, sospechas, venganzas y, en una gran cantidad de casos, miedo al Santo Oficio y a todo lo que significó en la vida de España desde que fuera creado este tribunal. Se puede notar que las actuaciones del Santo Oficio eran las mismas en todo el territorio de la monarquía española, a pesar de que actuara en espacios geográficos diferentes, con características geopolíticas distintas y con ordenamientos político-institucionales propios. El secretismo usado en sus procedimientos lo hacía más propenso que los tribunales civiles a posibles abusos. El autor muestra cómo la Inquisición, incluso cuando actuaba a nivel mediocre o provinciano, lo hacía de forma silenciosa y discreta con características claramente obsesivas. El autor ha cuidado siempre que su lenguaje sea sencillo e inteligible para cualquier lector no iniciado en estos temas. Entre los asuntos que ha considerado faltos de interés para ser publicados en este estudio cita expresamente la organización interna del tribunal, su financiación o su administración. Ha procurado transcribir los textos antiguos, sin adaptarlos a la redacción moderna, convencido de que de esta manera el lector se verá más atraído por la versión original que por las adaptaciones al estilo del idioma de nuestros días. No obstante, al final de la obra se incluye la transcripción de algunos documentos considerados especialmente interesantes, al igual que cuatro cuadros nominales en los que se relacionan por orden alfabético los procesados, los comisarios, los familiares y otros cargos del Santo Oficio, naturales o vecinos de la comarca. El libro está estructurado en dos partes, de la que la primera está dedicada a la historia y funcionamiento del Santo Oficio, mientras que la segunda está dedicada a los delitos considerados como tales por el tribunal. En cualquier caso subraya con claridad cómo la Inquisición, en su deseo de erradicar hasta la más mínima sospecha de herejía, arremetió con frecuencia contra manifestaciones ingenuas o ignorantes, propias de campesinos analfabetos y con escasa formación religiosa. Aunque muchos de los acusados en estos casos no fueron condenados, no se pudo evitar su desprestigio social en el seno de una sociedad rural como la comarca. Excelente trabajo de investigación que se suma valiosamente a otras monografías que van mejorando progresivamente el conocimiento que ya se poseía sobre el Tribunal de la Inquisición en España.

Antonio Navas

ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, J. (A CURA DI), *1914-1962: L'Ordine Agostiniano tra la Grande Guerra e il Concilio Vaticano II,* Institutum Historicum Augustinianum, Roma 2015, 919 p. ISBN 978-88-99502-00-3.

Tras los dos volúmenes precedentes, dedicados a la supresión de Orden Agustiniana y a su restauración, en estas páginas se avanza en la investiga-

ción hacia los límites históricos más cercanos a nuestros días. Para componer este volumen sus colaboradores han trabajado a fondo con las fuentes, con las tradiciones e incluso con los recuerdos personales. Incluso en este congreso han querido correr el riesgo de acercarse demasiado a nuestros días, algo que muchos historiadores considerarían como un inconveniente serio para la objetividad; inconveniente que creo que han obviado con destreza y profesionalidad. Los claroscuros de la vida más reciente de la orden han sido reflejados en estas páginas, a través de las cuales puede percibirse que los agustinos que los vivieron nunca perdieron la esperanza en su propio futuro. Con esta actitud revivieron los valores agustinianos de comunión y fraternidad, en ámbitos como los de la parroquia o la familia cristiana, los colegios para jóvenes o las misiones propiamente dichas. En estas páginas se presta atención a temas como la diversidad cultural, el diálogo intercultural, la capacidad de individuos e instituciones, el apego a la tradición y la incorporación al cambio, la tendencia a replegarse sobre sí mismo o a abrirse al contacto con los demás. Los datos aportados por los investigadores provienen tanto de la historia oficial como de la cotidiana, la urbana, la periférica, la administrativa o la artística. La orden ofrece una configuración al mismo tiempo única y variada, como fruto de su compleja composición internacional e intercultural. El congreso presenta los trabajos básicamente por orden cronológico, sin ningún tipo de organización temática. Los temas en sí mismos ofrecen una variedad realmente notable, ya que se ve que se ha concedido a los investigadores plena libertad dentro de un marco temporal, porque lo que no cabría buscar en el volumen otro tipo de unidad que el de la ocasión que se ha presentado a los expertos de exponer los temas en los que se consideraban más versados, sin tener que preocuparse de relacionarlos con la temática de los trabajos de sus colegas en el congreso. Con esta publicación el Instituto Histórico Agustiniano ha contribuido grandemente a esclarecer y ampliar los conocimientos que ya se poseían, tanto de la propia orden, como de la Iglesia Católica y de todo el entorno en que se movieron los agustinos durante la primera mitad del siglo XX.

Antonio Navas

ARANDA DONCEL, J., *La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri de Córdoba. Estudio histórico y artístico de un edificio singular,* Ministerio de Defensa, Madrid 2014, XXXIII+402 p. ISBN 978-84-9781-967-1.

Es una verdadera satisfacción comprobar, a través de esta publicación, que el Ministerio de Defensa se embarcó hace tiempo en una valiosa obra de restauración y conservación cultural, no sólo de un edificio que ocupa con fines militares, sino de la historia de ese mismo edificio, en asuntos que no tienen nada que ver con la vida castrense y sí con la vida cultural de la ciudad de Córdoba. Para ello han interesado últimamente al historiador cordobés Juan Aranda Doncel, para realizar el estudio histórico y artístico del edificio que es hoy la Subdelegación del Ministerio de Defensa en Córdoba, pero que no tuvo ese uso desde el principio. El edificio mencionado parte del conocido como Palacio de los Venegas, palacio que fue adquirido por el canónigo Luis Belluga y Moncada para el establecimiento de la Congregación del Oratorio de san Felipe Neri en la ciudad. Las necesidades pastorales de la Congregación del Oratorio llevaron a la construcción de un templo bajo la advocación de Nuestra Señora de los Dolores. El presente estudio trae a la luz los efectivos humanos de la congregación y el gobierno de la comunidad a lo largo del siglo

XVIII, sin olvidar el capítulo de recursos económicos, en donde destacan los apuros que siempre sufrió la congregación en este campo. La labor pastoral de los filipenses y su influjo en la sociedad cordobesa son destacados, subrayando aspectos específicos de los oratorianos, como la devoción a la Virgen de los Dolores y a san Felipe Neri, así como la dedicación al esplendor de la liturgia y al fomento de la música sacra. También encontramos en este volumen un estudio sobre el proceso de formación de la biblioteca del Oratorio de san Felipe Neri, junto con un examen del fondo librario filipense conservado. El autor sigue la trayectoria de la congregación hasta el primer tercio del siglo XIX, momento en que el Oratorio fue suprimido y se desamortizaron sus bienes. A partir de ese momento, la entrega del edificio para usos militares ha resultado ser una bendición para él, ya que las fuerzas armadas empezaron por acometer obras de conservación de la fachada del Palacio de los Venegas para continuar con una restauración ejemplar del templo filipense. Al final nos encontramos en estas páginas con una descripción artística de un edificio singular, mezcla de estilos renacentista y barroco, el primero presente en el Palacio de los Venegas, mientras que el segundo fue utilizado en el edificio dedicado al Oratorio de san Felipe Neri. Las fuentes documentales (entre las que abundan las fuentes manuscritas) indican la calidad de un gran trabajo de campo en este terreno y, junto con la estupenda bibliografía, respaldan la competencia y valía del estudio llevado a cabo por Juan Aranda Doncel. Para que no faltara nada, el formato de la publicación hace honor a la presentación propia de un libro de arte, con abundantes ilustraciones de una gran calidad. Todo ello contribuye que haya que valorar altamente una obra que enriquece el patrimonio cordobés y de la orden oratoriana, con referencias incluso a ciudades cercanas en las que también trabajaron pastoralmente los miembros de la congregación del Oratorio de san Felipe Neri.

Antonio Navas

ARANDA DONCEL, J., *Los Agustinos Recoletos en Andalucía. El convento de san Nicolás de Tolentino de la villa de Luque (1626-1835),* Editorial Augustinus, Granada 2015, 515 p. ISBN 978-84-85096-83-1.

La extensión de la recolección agustiniana por Andalucía empezó por lo que se conoce como Andalucía Oriental, con los conventos de Granada y Santa Fe. En la Andalucía del Guadalquivir, la fundación del convento de la villa de Luque se anticipó incluso a la del de Sevilla en algunos años. El autor abarca todos los elementos vitales que están presentes en la vida de una comunidad religiosa. Examina la fundación del convento, enmarcándola en el proceso de expansión de las órdenes religiosas, sobre todo la de los agustinos recoletos en Andalucía y durante el siglo XVII. Entre las personalidades relevantes estudiadas encontramos priores, profesores y estudiantes, y se atiende también a la economía conventual y a la presencia apostólica en la villa, que luego se extendería especialmente por el sur de la provincia de Córdoba. Entre los elementos artísticos de interés en el convento resalta el estudio del edificio de la iglesia conventual. Todo ello abarcando un período de tiempo de algo más de dos siglos. De este estudio se desprenden datos de gran trascendencia religiosa, social, económica y cultural. Al no haber demasiados estudios de este tipo en la orden de los agustinos recoletos, esta investigación supone al mismo tiempo un gran logro y un gran estímulo. Las vicisitudes de la orden de los agustinos recoletos, así como su influencia en la población cercana a Luque, han quedado

plasmadas en diez capítulos. Se empieza describiendo el proceso de expansión de las órdenes y congregaciones religiosas en Andalucía a lo largo del siglo XVII, hasta llegar a la fundación del convento de la villa de Luque y resaltar su influencia pastoral en la diócesis de Córdoba. La parte más brillante de la historia, la que se refiere a su andadura a los largo del siglo XVII, se narra a continuación; brillantez que tiene su continuación en los acontecimientos vividos a lo largo del siglo XVIII. En los últimos capítulos se describen las dificultades y escollos que tuvieron que superar los agustinos recoletos en el primer tercio del siglo XIX, incluyendo la exclaustración forzada de 1835, con el consiguiente cierre del convento. Aparte la valía del trabajo científico, ya reseñada, el libro viene ilustrado con un complemento gráfico que ilustra también visualmente su contenido.

Antonio Navas

AURENHAMMER, H. – BOHDE, D. (HRSG.), *Räume der Passion. Raumvisionen, Erinnerungsorte und Topographien des Leidens Christi in Mittelalter un Früher Neuzeit,* Peter Lang, Bern 2015, 483 p. ISBN 978-3-0343-1535-7.

El tema de la Pasión de Cristo es uno de los más sobresalientes en la cultura europea. Dicho tema solamente puede ser abordado con competencia, si se hace de forma interdisciplinar, analizando las peregrinaciones, procesiones y otras prácticas relacionadas con dicho tema. Los coordinadores de esta serie de investigaciones han constatado que este tipo de manifestaciones tienen mucho que ver con la imaginación de los peregrinos o de las personas con las que ellos tuvieron contacto. Entre los enfoques que han interesado a los autores de los estudios, presentados en un congreso celebrado en la Universidad Wolfgang Goethe de Frankfurt, están los siguientes: cómo escenifican los fieles los lugares de la pasión en Tierra Santa; cómo se los imaginan estos fieles desde lejos; qué ambiente prefieren las personas para recordar la pasión de Cristo. Los fenómenos descritos en estas páginas abarcan desde la era constantiniana hasta 1600 aproximadamente. Las descripciones de los peregrinos sobre la situación de los lugares santos (Cenáculo, Getsemaní, Gólgota) acabaron inspirando las procesiones o los viacrucis en otros lugares. De esta manera, caminos o senderos de paso podían transformarse en un momento dado en la *Via Dolorosa,* mientras que algunas colinas podrían servir para la recreación de los Lugares Santos. Este tipo de zonas híbridas es el que interesa principalmente a los autores de los trabajos que se publican en este volumen. Para este tipo de *identificación* no es necesaria en absoluto la semejanza de tales zonas con el original. Junto con esto los autores que trataron de la pasión de Cristo animaron a sus lectores a contemplar los sufrimientos de Jesús con los ojos del corazón. El volumen está dividido en seis partes, la primera de las cuales se refiere a los *Loca sancta,* con atención especial al Gólgota, tanto en su realidad como en la de la imaginación occidental. La segunda parte estudia la *re-escenificación* de la pasión, aludiendo a lugares concretos como las murallas de la ciudad de Nüremberg, sin dejar de lado las referencia a la topografía de los lugares santos. La tercera parte está dedicada a las representaciones, la liturgia y las procesiones. La cuarta parte está dedicada al libro como vehículo especialmente útil en el mundo de las devociones piadosas, con alusión a la celebración de la pasión en el contexto de la historia de la salvación. La quinta parte estudia los espacios figurativos de la imaginación respecto a la crucifixión de Cristo en artistas como Jacopo Bellini, Giovanni Belllini y Antonello da Messina; además se

analiza el ámbito peculiar de los espectadores en los relatos de la pasión. La sexta parte está dedicada al estudio de dos lugares de especial significación entre las representaciones artísticas de la pasión: la Capilla de la Santa Cruz, de Karlstein, y los frescos de Pordenone representando la pasión, en la catedral de Cremona. Posiblemente la razón económica haya impedido que la excelente colección de ilustraciones gráficas con que se completa el volumen, se hayan impreso en blanco y negro, en lugar de en color. Estas ilustraciones transportan al lector a otros tiempos y otras culturas, de la mano de una serie de trabajos de investigación de gran calidad.

Ignacio Jiménez

BENGOA, J. M., *Historia General de la Orden de Agustinos Recoletos. Tomo XIII (1891-1894),* Editorial Augustinus, Madrid 2015, 669 p. ISBN978-84-85096-69-5.

Este volumen es un monumento a la continuidad histórica de la Orden de Agustinos Recoletos, ya que la desaparición del autor de sus primeros doce volúmenes no ha impedido encontrar un sucesor en el padre José Manuel Bengoa para este tomo XIII. El resultado es un libro denso, que llama la atención por su extensión, por el hecho de referirse solamente a un plazo de tres años. Pero es que el autor no ha querido pasar nada por alto y ha examinado con profundidad las estructuras de gobierno, los recursos económicos, la formación académica y espiritual de los frailes, al igual que sus campos y métodos apostólicos. Se asiste a los largo de estas páginas a la vida que se da en las casas de la orden, con las ilusiones, realizaciones y fracasos de los miembros de sus comunidades. Se narran con veracidad las luces y las sombras de estos tres años, con especial atención a las Filipinas y Colombia, reconociendo también que no siempre los superiores de la orden supieron dar con el camino correcto a la hora de mejorar la formación de los religiosos o de reconducir el apostolado de acuerdo con el propio carisma. El lugar en el que se inspira prioritariamente el autor es el de las fuentes originales, como corresponde a un buen historiador. Esto garantiza exactitud y cercanía a los acontecimientos, aunque siempre con una cierta escasez de documentos producidos por la base, como suele suceder en casos semejantes. Por el contrario, la información oficial es muy abundante y abarca capítulos, definitorios, actas de visita, proyectos, contratos, estadísticas, cuestionarios, comunicaciones varias y datos extraídos de la correspondencia privada de los superiores. Lo más valioso de una historia de este tipo consiste en que retrata de una manera especialmente acertada lo que es la vida de cada día, vivida como lo hacen las personas corrientes. En estas páginas se pueden encontrar sus luces y sombras, aciertos y equivocaciones, éxitos y frustraciones. Eso sí, todos los protagonistas de este relato tenían conciencia de ser siempre frailes, misioneros, pastores o educadores. El propio autor atribuye, al menos parte del mérito de una obra tan valiosa como ésta, a la abundancia de documentación con la que se ha encontrado y que le ha permitido reconstruir la vida de estos tres años con gran minuciosidad. El contenido de esta historia lo considera su autor un servicio a un patrimonio común que debe ser conocido, respetado, conservado y amado, como patrimonio espiritual que es, carisma, estilo de vida y herencia recibida. José Manuel Bengoa tiene gran interés en que este patrimonio histórico y carismático continúe siendo cultivado cada día de una manera mejor para el servicio y el beneficio de la comunidad. Antes de entrar en el relato propiamente dicho nos presentas las siglas utilizadas, así

como las fuentes manuscritas, la bibliografía y las abreviaturas. Todo empieza con el relato del capítulo provincial de 1891, del que se incluyen en apéndice las actas, elecciones, determinaciones y nombramientos. A continuación se narra la visita provincial a las distintas comunidades, con apéndices sobre la inauguración de una iglesia en Manila, el decreto de visita de un arzobispo y la relación de los religiosos fallecidos en el trienio 1891-1894. Un capítulo entero está dedicado a la economía, con apéndices interesantes que contienen un informe presentado al definitorio provincial, un proyecto de arreglo parroquial y la percepción de estipendios. Otro capítulo está dedicado a ministerios significativos, entre los cuales se nos describe la vida de una misión viva, la labor en un par de seminarios o el trabajo en una encomienda. Varios capítulos posteriores están dedicados a fundaciones concretas, un capítulo por cada fundación. Luego se estudian las obras pías de la provincia en Filipinas, una peregrinación española a Roma, las misiones de Colombia y un provincialato concreto con su visión sobre las comunidades y sus ministerios, este último provincialato también en Colombia. En conjunto una obra muy bien estructurada y muy bien realizada, que será de gran interés a todo historiador que se interese por los temas que trata, sea por razón de la tierra, de la orden, de la lglesia Católica o de la sociedad en general.

Antonio Navas

BLAIR KAISER, R., *Inside the Jesuits. How Pope Francis is changing the Church and the World,* Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-London 2014, XIII+224 p. ISBN 978-1-4422-2901-3.

El autor fue jesuita durante diez años y subraya el hecho de que uno de los últimos generales de la orden lo ha reconocido como jesuita, por conservar lo que él llama el ADN de la Compañía de Jesús. Opina que el papa Francisco tiene ese mismo ADN y que, al revés de lo que muchas personas puedan pensar, no fue elegido papa *a pesar de* ser jesuita sino *precisamente por el hecho de serlo*. Para él esto es claro, porque considera que los cardenales no son *idiotas* (según sus propias palabras) y se dieron cuenta de que hacía falta alguien con este ADN que diera otro rumbo a la Iglesia Católica. Un rumbo que la cambiara de comportarse como si fuera un museo para convertirse en una Iglesia misionera. Subraya, como no podía ser por menos, lo programática que resultó su elección del nombre de Francisco, por todo lo que san Francisco de Asís supuso para la Iglesia: amor a la pobreza, huida del fasto, abandono de las riquezas de su familia para vivir humildemente, diálogo con el mundo musulmán y amor por la naturaleza. Cree que esa tendencia hacia el *más,* tan propia de la Compañía de Jesús, la lleva en la sangre, como demostró al ser elegido arzobispo de Buenos Aires, situando hasta una docena de parroquias nuevas en los suburbios más abandonados de la ciudad, a los que acudía regularmente. Esa misma tendencia la ha dejado plasmada de forma evidente en su exhortación apostólica postsinodal *Evangelii gaudium,* en la que puede verse con claridad hacia dónde desea que camine la Iglesia, en seguimiento del Evangelio de Jesús. El papa Francisco ha traído a la Iglesia Católica un estilo gozoso, relacionado profundamente con el aprecio que siempre ha experimentado el carisma jesuita por todo lo auténticamente humano. Son muchos los que opinan que él está logrando que se disfrute en la Iglesia lo que se esperaba que se pudiera disfrutar a partir del Concilio Vaticano II y que acabó frustrándose en gran medida. El papa Francisco tiene la convicción de que se ha estorbado

en gran medida la labor que el Espíritu Santo inició con el concilio. En lugar de las condenas de los dos papas anteriores respecto al mundo actual, muestra verdadero aprecio por él, da gracias a Dios por él y busca mejorarlo aprovechando el espíritu del Concilio Vaticano II. En ese mismo sentido muestra un gran aprecio por cuanto hay de bueno en otras religiones, siguiendo una tradición jesuita que tantos quebraderos de cabeza y sinsabores ocasionaron a teólogos de la Compañía de Jesús como Jacques Dupuis, por defender el papel del Espíritu, que no se limita a actuar solamente dentro de la Iglesia Católica. Igualmente ha mostrado un acercamiento personal a teólogos de la liberación como Leonardo Boff o Gustavo Gutiérrez, al mismo tiempo que ha mostrado su deseo de redactar una encíclica sobre ecología. Se hace también mención en estas páginas de una serie de jesuitas pioneros, con el mismo ADN que el papa, y que colaboraron a la preparación del clima que hizo posible el Concilio Vaticano II. Al igual que otros jesuitas tiene claro que la mejor manera de ayudar a los demás es enseñarlos a ayudarse a sí mismos. Tiene también presente que le gustaría que la Iglesia se dejara llevar por el Espíritu, como le ha sucedido a él mismo, siempre pegada al pueblo, no por encima de él, sino formando parte de él. Todo el libro va a ser especialmente valioso para las personas a las que haya llegado ya el mensaje de este papa que, siéndolo en el pleno sentido de la palabra, no ha dejado de ser jesuita en su interior.

Antonio Navas

CARPIFAVE, A., *Un Concilio nella rivoluzione. Religione e política nella Russia del primo '900,* Edizioni Dehoniane, Bologna 2015, 366 p. ISBN 978-88-10-41707-2.

Este volumen contiene la historia del Concilio local de Moscú, que tuvo lugar entre 1917 y 1918, precisamente en el momento político más convulso de la historia rusa del siglo XX. La importancia de este concilio puede entreverse si se tiene en cuenta que el patriarca Alejo II (1929-2008) afirmó que, tras recobrar la libertad perdida, lo que más importaba a la Iglesia Rusa era actualizar el Concilio de Moscú hasta sus últimas consecuencias. A través de las páginas del concilio se pueden percibir los efectos de la revolución, que se van entrecruzando con la marcha del propio concilio. La decisión más importante de esta asamblea consistió en la reposición del patriarcado, después de 200 años en que la Iglesia Rusa estuvo gobernada por el estado a través del Santo Sínodo y del *Oberprokuror* estatal. Esta decisión trascendental ayudó enormemente a que la Iglesia Rusa no sucumbiera al exterminio al que la tenía destinada el régimen soviético. Una idea de la persecución que tuvo que sufrir la Iglesia Ortodoxa Rusa puede darla el número de canonizaciones llevadas a cabo por el patriarca Alejo II, tras reunirse en un concilio con los obispos, y que fueron un total de 1154 nuevos santos, de los cuales 867 canonizados a título de mártires. Porque la Iglesia Rusa pasó, de ser gobernada por el estado, a ser negada y perseguida por el estado. Junto con la reposición del patriarcado el Concilio de Moscú subrayó la importancia de los monjes y los laicos en la Iglesia, como miembros activos e indispensables para la conservación de la fe y de la catolicidad de la misma. Este fortalecimiento del monacato y del papel de los fieles fue uno de los elementos más importantes para el éxito de la resistencia de la Iglesia Rusa frente al estado ateo perseguidor. Otro aspecto importante que salta a la vista es el papel del estado por encima de la Iglesia, en el período anterior a la revolución de Octubre, con el zar a la cabeza como *Ungido del Señor*. Esto planteó

el problema de sus exequias, precisamente porque no podían negarse al *Ungido del Señor*, y no por razones políticas, sino religiosas. Además, tanto él como toda su familia, asesinados injustamente, fueron considerados como mártires, que habían participado por ello de una manera relevante en la pasión del Señor. A través del desarrollo del concilio se van a dar a conocer los teólogos de mayor relieve y que luego serán conocidos también en Occidente. Estos teólogos subrayarán de modo particular la diferencia de concepción eclesial entre la Iglesia Rusa y la Iglesia Católica o las Iglesias salidas de la Reforma. Basándose en un profundo conocimiento de los Padres de la Iglesia y de los primeros concilios, toda la teología elaborada en el Concilio de Moscú se decide por la sinodalidad como forma de gobierno, con un patriarca que gobierne de forma sinodal, teniendo en cuenta la *catolicidad (sobornost)* de la fe, que tiene valora adecuadamente la indispensable aportación de los monjes y de los laicos. También se describen en estas páginas las vicisitudes por las que pasó la recepción del concilio, teniendo en cuenta la diferente situación de la Iglesia Rusa bajo el régimen soviético y la que comenzó a tener en el exilio, en régimen de libertad. El volumen se completa con varias tablas cronológicas sobre los acontecimientos en el seno de la Iglesia Ortodoxa Rusa, la serie de los patriarcas de Moscú y todas las Rusias, la serie de acontecimientos políticos y la que describe las represiones religiosas en la URSS. Volumen de extraordinario interés histórico y ecuménico, por cuanto todo lo que sea conocer más a fondo el alma de las Iglesias cristianas las acercará mejor hacia la unión.

Antonio Navas

CATLOS, B. A., *Muslims of Medieval Latin Christendom, c. 1050-1614,* Cambridge University Press, Cambridge 2015, XIX+628 p. ISBN 978-0-521-71790-8.

Este volumen parte de la opinión generalizada, y errónea, de que, mientras las comunidades judías formaban una minoría compacta en el seno de la comunidad cristiana medieval, los musulmanes habrían sido un conjunto de personas dispersas a lo largo de su geografía, siendo así que también constituyeron comunidades sólidas que subsistieron en algunos casos durante un siglo o dos e, incluso en algún caso aislado, durante cinco siglos. Por eso este estudio, buscando las raíces y las comunidades que hicieron posible el nacimiento de la cultura y la sociedad modernas de Europa, intenta descubrir la historia de los musulmanes residentes en la Cristiandad Latina, examinando la experiencia que vivieron una serie de comunidades regionales, así como las circunstancias que contribuyeron a su supervivencia o a su desaparición. También se aborda el estudio de musulmanes, cristianos y judíos, que vivieron en la Europa medieval, fijándose especialmente en cómo se veían los unos a los otros, cómo estructuraban sus mutuas relaciones, cómo se implicaban los unos a los otros políticamente, económicamente, culturalmente o socialmente, al mismo tiempo que se presta atención al impacto que produjeron en el desarrollo de la cultura y la sociedad europeas. De estas páginas brota la evidencia de la enorme variedad de experiencias que tuvieron dichas comunidades, tanto a nivel interno como a nivel de integración con los cristianos que los dominaban, junto con su capacidad para sobrevivir y mantenerse. No cabe atribuirlo todo a las condiciones ideológicas o a la cultura religiosa cambiante de la Europa premoderna. Del presente estudio se deduce que la experiencia de tales comunidades está influenciada por todo un conjunto de factores, locales

o regionales, pragmáticos o idealistas, que pueden proporcionar lecciones valiosas para nuestra comprensión de la diversidad religiosa y cultural, tanto del mundo de la Edad Media como del mundo contemporáneo. Aquí no se narra la historia de los vencedores (como tantas veces se afirma que sucede en los relatos históricos) sino de la historia de los vencidos o de los sometidos a un poder que consideraban ilegítimo, infiel o incluso demoníaco. La existencia de las minorías musulmanas (por cierto muchísimo más numerosas que las judías) propició un gran movimiento de aculturación, adaptación e innovación, que funcionó como un desafío y un estímulo para los cristianos que vivían en contacto con ellas. A pesar de todo lo dicho hasta ahora, estas comunidades musulmanas en el seno de la Cristiandad Latina han sido de poco interés para los historiadores, lo que resulta incomprensible a los ojos de nuestro autor. Pero partir de los años setenta se produjo en los investigadores un gran interés por el tema, lo que facilitó el presente trabajo por la gran cantidad de estudios, artículos y monografías publicadas al respecto. Con estos materiales el autor ha podido reconstruir con gran detalle los entresijos de la sociedad mudéjar, aunque sin tener a mano datos sobre las particularidades concretas de las diferentes comunidades y esta circunstancia fue la animó a Brian A. Catlos a realizar este estudio. En la primera parte de las dos en las que se divide el volumen se analizan las diásporas estáticas, o sea, las comunidades musulmanas establecidas dentro de las fronteras de la Cristiandad Latina. En la segunda parte se examina lo que el autor denomina como *vivir en el pecado,* correspondiendo a la mentalidad de los musulmanes que tenían que vivir en tierra de infieles. Termina este estudio con consideraciones sobre si hubo convivencia, intolerancia, o si habría que plantear las cosas desde otro punto de vista. Además de una excelente bibliografía, el volumen incorpora un glosario de términos relacionados con el mundo musulmán, de gran utilidad para el lector. En conjunto, un gran esfuerzo de investigación, que aporta una profundización seria sobre las relaciones entre musulmanes y cristianos en la Cristiandad Latina durante la Edad Media.

Antonio Navas

CAUCANAS, R., *Relations islamo-chrétiennes en Méditerranée. Entre dialogue et crispation,* Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2015, 261 p. ISBN 978-2-7535-3555-8.

El autor de este estudio ha partido de su conocimiento de la realidad social de la ciudad de Marsella, que cuenta con un 30% de población musulmana, para completarlo, pero ha sabido escapar de la tentación de localismo, para presentar un estudio de alcance mediterráneo, que se ha extendido hasta las relaciones políticas y culturales, además de las religiosas que estaban previstas inicialmente para el trabajo. El material procedente del Secrétariat de l´épiscopat pour les relations avec l´islam es completamente inédito y ha resultado mucho más importante de lo que se presumía, tanto por la calidad de los fondos como por la profundidad de la experiencia que se refleja en dicha documentación. El valor de la investigación sube de tono cuando se tiene en cuenta la maestría del autor que la ha llevado a cabo, en la que hace gala de un impresionante aparato crítico. El término *diálogo* es objeto de un examen concienzudo por parte del autor, que distingue hasta cinco niveles en el modo de ejercitarlo, de una manera que resulta al mismo tiempo precisa y convincente. Para que no faltara nada ha incorporado a este punto de su trabajo la evolución histórica del término, que prepara adecuadamente al lector para lo que va a conocer a

continuación. Se descubren numerosos datos sobre cómo se forjó y se transformó en los años treinta el concepto de *diálogo,* con inflexiones y variantes que conviene tener en cuenta. Este concepto no se hará realidad sino después de haber superado una etapa, que no puede considerarse todavía como dialogal, sino como de *encuentro* entre el cristianismo y el islam. El diálogo se mostrará como indispensable tras la Segunda Guerra Mundial, cuando ambas orillas del Mediterráneo parecen tener un peso semejante en la escena política. Por supuesto que este nuevo diálogo incluirá los intentos de reconciliación entre los colonizadores y los colonizados. Todo desemboca en un nuevo paradigma de relaciones internacionales, que busca el diálogo como conjunto de relaciones políticas, económicas y culturales entre Europa y el mundo árabe. Ante el fracaso de este diálogo, se abrirá paso a nivel mundial el nuevo concepto del *enfrentamiento de las culturas*. Los acontecimientos de Septiembre de 2001 más bien suscitan una gran agresividad contra el islam, con lo que el diálogo es rechazado explícitamente. En esta situación acaban predicando en el desierto los partidarios, aun entonces, de un diálogo interreligioso. Las llamadas *primaveras árabes* suscitaron esperanza y entusiasmo en muchos espectadores de tales acontecimientos, pero esta visión positiva no tuvo eco en la Iglesia Católica, con lo que quedaron aislados dentro de ella los que proponían continuar con el diálogo entre cristianismo e islam. El futuro de estas relaciones entre cristianismo e islam, tanto a nivel religioso como político o económico se presenta imprevisible pero, para afrontarlo, cuenta el lector en estas páginas con un punto de partida digno de ser tenido muy en cuenta.

Antonio Navas

CHAUVARD, J.-F. – MERLOTTI, A. – VISCEBLIA, Mª. A. (A CURA DI), *Casa Savoia e Curia Romana dal cinquecento al risorgimento,* École Française de Rome, Rome 2015, 564 p. ISBN 978-2-7283-1082-1.

Este estudio, que es el resultado de la colaboración entre la Reggia di Venaria, l´École française de Rome y l´Università di Roma La Sapienza, versa sobre las relaciones entre la corte de Saboya y la corte pontificia durante una Edad Moderna prolongada en el tiempo, hasta la realización de la unidad italiana, y pretende servir de punto de partida para nuevas investigaciones en el futuro. La ocasión para esta iniciativa la ofreció el 150 aniversario de la unidad italiana, que se llevó a término en un ambiente de serio enfrentamiento entre el estado saboyano y la Santa Sede, sobre todo en el campo cultural e ideológico, aunque sin dejar de lado los aspectos políticos y militares. Además es bueno tener en cuenta que durante la Edad Moderna los enfrentamientos entre la Casa de Saboya y la Santa Sede fueron duros y no escasos. Los aspectos polémicos, así como los diferentes enfoques existentes sobre la unidad italiana y sus consecuencias, hacen todavía más oportuno el volumen actual. Se ha pretendido repensar en estas páginas la historia a la luz del debate actual, incluyendo temas que pertenecían en exclusiva a la historia religiosa del pasado. En el momento de la unificación italiana la monarquía saboyana estaba al frente de un estado que contenía en su interior elementos de estabilidad y de solidez capaz de servir de punto de apoyo firme a los anhelos de unificación italianos. Se han tenido en cuenta numerosas fuentes desconocidas o poco consultadas hasta la fecha. Como consecuencia se valoran las dimensiones religiosas y sacras del estado saboyano, subrayando el papel que tuvo la Santa Sede en la formación de la imagen del duque como un buen príncipe católico, para centrarse en un

segundo momento en la relación que se estableció entre Saboya y la Santa Sede en el campo internacional. En esta parte se aprovecha una gran cantidad de material de archivo, procedente de la rica documentación vaticana que se conserva en la sección correspondiente a la nunciatura de Saboya. Tras la tormenta que supuso el período revolucionario el país buscó consolidarse sobre los pilares considerados más importantes: el trono, la aristocracia, el ejército y la Iglesia. Se ofrece, a partir de este momento, un análisis histórico-jurídico sobre la forma en que funcionaba el concordato entre el Reino de Cerdeña y la Santa Sede en el período previo a la realización de la unidad italiana. Se analiza también la evolución, tras la toma de Roma, de un gobierno compuesto casi exclusivamente por eclesiásticos, a otro acorde con la condición de una corte secular, que se vería obligado a cohabitar con el soberano destituido, el papa, recluido en el Vaticano. También se analiza la evolución de la nobleza romana en su adaptación al final del dominio temporal pontificio. Todo esto con un soberano al mismo tiempo católico y excomulgado, que tuvo que hacer frente a la adaptación del calendario litúrgico, así como a las ceremonias de bautismo, matrimonio o funerales. En conjunto esta publicación constituye una gran aportación a la historiografía de la Edad Moderna, con la aportación estelar de un estado como el saboyano, que pasó de piadoso, o incluso religioso a laico, y un estado clerical llamado a la desaparición, como era el Estado Pontificio.

Antonio Navas

DAL BELLO, M., *El secuestro de Pío XII. La conspiración de Hitler,* Ciudad Nueva, Madrid 2015, 204 p. ISBN 978-84-9715-316-4.

Lo primero que hay que agradecer a Mario Dal Bello es que, en apoyo de la versión novelada de los hechos que nos presenta, haya incluido una selecta bibliografía, incluso mayor de lo que podría esperarse en una obra de divulgación. Ante la posibilidad de que Hitler llevara a cabo el rumor que se extendió en un momento dado, de que pensaba secuestrar al papa, tras invadir previamente la Ciudad del Vaticano, Pío XII, secundado por monseñor Montini, tuvo gran cuidado de eliminar documentos comprometedores que pudieran resultar útiles al nazismo en sus campañas antijudías y anticatólicas. Cualquiera que conozca la historia sabrá que, tanto la república revolucionaria francesa, como Napoleón, secuestraron en su momento a los papas Pío VI y Pío VII, de manera que Hitler tenía un modelo en el que inspirarse si hubiera considerado semejante iniciativa más provechosa que perjudicial para su causa. Precisamente por el hecho de que este supuesto plan nunca se llevó a cabo, todavía hoy las conjeturas pesan más que los hechos comprobados y en eso nuestro autor se muestra como un historiador serio (aunque sea a través de un relato novelado), sin dejarse llevar de fantasmagorías sin base, para no fomentar el morbo que alimenta al lector de noticias sensacionalistas. Toda la trama se mueve en el campo de las intrigas políticas, al igual que en la esfera de los servicios secretos y, dado que la documentación de estos servicios suele aparecer con bastante retraso, todavía son muchas las cuestiones a las que no es posible dar una respuesta con fundamento documental. El libro hace alusión, como no podía ser menos, a la campaña contraria Pío XII, que lo considera el papa que no denunció públicamente el holocausto; se aporta también como contrapeso el dato de rabinos que ya empiezan a considerar a Pío XII como «justo entre las naciones», en contra de la campaña de descrédito a que se vio sometido. De gran interés son la serie de notas explicativas que se ofrecen después del

relato y antes de la bibliografía. En suma, una historia novelada, con base en documentación fiable, de ejecución amena y que llega a introducir al lector en la trama oculta del nazismo en su empeño por eliminar obstáculos para lograr el poderío mundial.

Antonio Navas

DAL COVOLO, E. – SFAMENI GASPARRO, G. (A CURA DI), *Costantino il Grande alle radici dell'Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studio in occasione del 1700º aniversario della Battaglia di Ponte Milvio e della conversione di Costantino,* Librería Editrice Vaticana, Città del Vatidano 2014, 296 p. ISBN 978-88-209-9514-0.

Con este volumen se entrega a la publicación el resultado de las investigaciones llevadas a cabo con ocasión del Congreso Internacional sobre Constantino el Grande, celebrado en la Ciudad del Vaticano en Abril de 2012. Todo ello ha sido fruto de varios años de trabajo sobre esta figura de tanta trascendencia en la historia tanto de lo que entonces era considerado Occidente como de lo que era denominado Oriente. Se ha tomado como referencia el aniversario 1700 de la Batalla del Puente Milvio y de la conversión de Constantino, por la extraordinaria importancia que tuvo para el cristianismo el hecho de que se incorporara a sus filas la persona que ostentaba la máxima autoridad en el Imperio Romano. Entre los temas esclerotizados por el pasado, y que han tenido en cuenta los expertos al presentar sus estudios, figuran aspectos como el de la sinceridad o el oportunismo político en la decisión de Constantino de convertirse. El contenido del volumen se estructura en tres partes. La primera de ellas está dedicada a la Iglesia y el Imperio Romano en el momento inmediatamente anterior al año 312. La segunda parte tiene como eje la Batalla del Puente Milvio, mientras que la tercera parte analiza la conversión y el bautismo de Constantino. Como pórtico de los trabajos se reflexiona sobre la actitud de Constantino, más propenso a mantener dentro del imperio la concordia entre sus súbditos, que a apoyar la ortodoxia de la fe, como pudo comprobarse en algunas de sus iniciativas respecto a la Iglesia. Sin embargo este intervencionismo del emperador también permitió a la Iglesia definir sus estructuras internas y organizar su propia acción misionera con el apoyo del poder político. Se analiza con especial interés la educación de Constantino, por la importancia decisiva que tuvo en la formación de la inteligencia y la mentalidad del futuro emperador Lactancio. El punto más destacado de su actitud lo constituyó el sustituir la religión imperial (incapaz ya de mantener la cohesión del imperio) por la religión cristiana, en la que vio los elementos necesarios para mantener dicha cohesión, lo que llevó consigo enormes cambios en la relación entre el cristianismo y el estado. La gran sorpresa para Constantino fue descubrir la división que existía en la Iglesia por la aparición del arrianismo; de ahí sus intentos por buscar una concordia inadmisible para quienes se movían en el terreno teológico y no político. En este intento fallido por conseguir la concordia siempre consideró que el papel del obispo de Roma era especialmente importante y significativo. No obstante los privilegios que concedió a la Iglesia y a los obispos, no los incorporó a la administración imperial, lo que libró a la Iglesia de no pocos inconvenientes. Algo que los cristianos no comprendieron adecuadamente fue su postura de tolerancia hacia todos los cultos existentes en el imperio, respetando así las respuestas diversas que podía dar la mente humana a la búsqueda de la verdad. Esta fue la verdadera razón de que mantuviera

la legitimidad del culto pagano y no cayera en la tentación de hacer del cristianismo la religión oficial o única del imperio. En cuanto a su persona parece que mantuvo un cierto sincretismo religioso que afectó incluso a su muerte y sepultura. Todo el conjunto arroja luz histórica sobre numerosos aspectos interesantes y polémicos de la vida y la personalidad de Constantino, con la repercusión inevitable de llevar esta luz a las entrañas del Imperio Romano y la Iglesia de su tiempo.

Antonio Navas

DALARUN, J. – FIELD, S.L. – LEBIGUE, J.-B. – LEURQUIN-LABIE, A.-F., *Isabelle de France soeur de saint Louis. Une princesse mineure*, Les Éditions Franciscaines, Paris 2014, 505 p. ISBN 978-2-85020-331-2.

Isabel de Francia fue hermana de san Luis IX, rey de Francia y era más joven que él. Realmente es muy poco conocida aunque, una vez asomados a su vida, tendría más razones para la popularidad piadosa que otras santas como Isabel de Hungría o Inés de Praga. Tuvo la oportunidad de casarse con el hijo del emperador Federico II del Sacro Imperio Romano Germánico pero decidió consagrar a Dios su virginidad, aunque siguió viviendo en la corte para conseguir la aprobación de la Regla de las Hermanas Menores, con las que pretendía seguir los pasos de san Francisco de Asís en la vida religiosa, pero de manera independiente de la orden fundada por santa Clara de Asís. Estuvo siempre unida a la comunidad de Longchamp, monasterio femenino fundada por ella con la ayuda de su hermano, del que nunca quiso ser abadesa, por su gran amor a la humildad. Su biografía es muy útil también para conocer muchos de los entresijos del reinado de san Luis rey de Francia. En estas páginas se ofrece al lector una presentación biográfica de la propia princesa, junto con la totalidad de las fuentes medievales relacionadas con ella, pero traducidas al francés moderno para mayor comodidad. En estas fuentes pueden distinguirse todos los géneros literarios que se utilizaron en la época que le tocó vivir y arrojan mucha luz sobre la época que podríamos denominar como *el siglo de san Luis*. Junto con estas aportaciones históricas se relata todo lo relacionado con la espiritualidad de Isabel y las circunstancias peculiares que adornaron su vida, sobre todo teniendo en cuenta que siempre prefirió ser rebelde a sumisa o convencional. A pesar de las dificultades que cualquier mujer tenía entonces consiguió redactar la Regla de Longchamp, sirviéndose para ello de san Buenaventura, como excelente seguidor del estilo de vida de san Francisco de Asís, pero también recurrió a los mejores teólogos de la Universidad de París. Su pretensión fue fundar una orden femenina calcada sobre el modelo de la propia orden franciscana masculina, no a semejanza de otras órdenes femeninas, ni siquiera la que fundó santa Clara. Lo curioso es que la Regla que ella redactó, y que fue aprobada por Inocencio IV (después de que ella rechazó la que le había sido propuesta por el papa Alejandro IV), tuvo una enorme influencia en la regla definitiva que siguieron los monasterios de las clarisas. Esta iniciativa la llevó a buen término a pesar de que el Cuarto Concilio de Letrán prohibía innovar la vida religiosa con nuevas reglas, lo cual da idea de su valía como persona capaz de llevar adelante grandes proyectos espirituales incluso contra opiniones de altas autoridades eclesiásticas. A pesar de ello siempre fue fiel a su vocación virginal, pero sin profesar ni siquiera en Longchamp, aunque vivió su vocación en contacto constante con la abadía que fundó hasta el final de su vida. Como posible santa, su culto no progresó más allá de la propia abadía de Longchamp,

pero su santidad, su espiritualidad y su libertad de espíritu bien merecen este estudio, que le hace justicia, aunque sea tantos siglos después de su muerte.

Antonio Navas

DAVY-RIGAUX, C., *La musique d'Église et ses cadres de création dans la France d'Ancien Régime*, Leo S. Olschki Editore, Firenza 2014, XIII+218 p. ISBN 978-88-222-6310-0.

En estas páginas se publican los resultados de un seminario de investigación inscrito en el programa *Muséfrem,* que congregó a musicólogos, historiadores, especialistas del libro y liturgistas. Toda una serie de cuestiones son abordadas a través del estudio de los contextos de las producciones musicales, a saber: textos de prescripciones; cuadros ceremoniales o litúrgicos, procesos de fijación de modelos establecidos por la práctica al uso o por imperativos comerciales. También se busca definir los márgenes de creatividad y adaptabilidad que fueron explorados por los compositores y los intérpretes, algunos de los cuales alcanzaron tal grado de innovación, que pusieron en cuestión el propio estatuto de lo que era considerado como música de iglesia. Se han llevado a cabo en el pasado gran número de estudios, sobre todo en el contexto de la Capilla Real, al objeto de conocer mejor la realidad de la música de iglesia en Francia. Baste para ello comprobar los estudios dedicados a Henry Du Mont, André Campra, Michel-Richard de Lalande o Jean-Joseph Cassanéa de Mondonville. Pero todavía se sabe poco de las prácticas musicales o de los procesos de creación de este tipo de música en las catedrales, colegiatas, parroquias o monasterios del reino, a pesar de que todas estas instituciones eran los lugares por excelencia en los que podían formarse, tanto teórica como prácticamente, los compositores y los intérpretes. El proyecto *Muséfrem* aspira a explorar estos nuevos campos bajo el patrocino de la *Agence National de la Recherche* de France. En estos estudios el enfoque principal se ha interesado por el proceso de formación de tales profesionales de la música, muchos de los cuales comenzaron su carrera como niños de coro. Siempre hay que tener en cuenta que este tipo de música está muy condicionado por las exigencias propias de las ceremonias litúrgicas. Entre estos condicionamientos hay que tener en cuenta: el calendario litúrgico; la duración estimada de la pieza; los efectivos musicales y vocales de los que se podía disponer; las limitaciones formales, textuales o de espacio litúrgico, sin olvidar una cualidad muy importante para este tipo de música, que era el *decoro*. La música de iglesia puramente funcional irá dejando paso a una institución conocida como Concierto Espiritual, que aparece a principios del siglo XVIII, y que se desembaraza de la exigencia de funcionalidad litúrgica estricta mantenida hasta entonces. A la propia flexibilidad que se concedía a los compositores vino a unirse el apoyo de reyes como Luis XIV, que ensalzó el papel de los músicos hasta el punto de referirse a ellos como a *maestros creadores,* de los que se suponía que deberían ser capaces de este título por la calidad de la música que debería ser interpretada en la presencia del rey. Esto llevó a que se estableciera una cierta rivalidad entre los nobles y entre las propias iglesias, por el deseo que tenían de prestigio (en el primer caso) o de atraer a los fieles (en el segundo). En todo caso estos estudios muestran con suficiente claridad que las exigencias del ceremonial litúrgico no consiguieron decir la última palabra en el ámbito de la música de iglesia en Francia.

Ignacio Jiménez

DEMPSEY, G. T., *Aldhelm of Malmesbury and the ending of Late Antiquity,* Brepols, Turnhout 2015, XIII+358 p. ISBN 978-2-503-55490-7.

Aldhelm de Malmesbury, en afirmación del autor, es infinitamente menos conocido que Beda el Venerable, entre otras razones por el horroroso latín en que están redactadas sus obras. A eso achaca el práctico desconocimiento a que se ha visto sometida su figura, que empezó a oscurecerse a raíz de las preocupaciones que produjeron las invasiones normandas en las islas británicas y cuyo oscurecimiento ha durado prácticamente un milenio. En el capítulo primero se presenta a Aldhelm desde el punto de vista intelectual, en el seno del mundo de los sabios de su tiempo. En el capítulo segundo se intentan demostrar las razones de su hostilidad hacia los sabios irlandeses en su empeño por hacerse con el mundo intelectual de la Antigüedad tardía. El capítulo tercero muestra el uso que hizo Aldhelm de las diversas fuentes a las que tuvo acceso sobre las vidas de las vírgenes mártires y de las personas de su entorno; éstas últimas esgrimiendo en algunas ocasiones argumentos discutibles. El capítulo cuarto presenta a Aldhelm como un paradigma de las contribuciones mutuas o intercambios entre las dos emergentes culturas cristianas de la primitiva Irlanda cristiana y de la primitiva Inglaterra anglosajona, todo ello enmarcado en el campo más amplio de la cultura Latina de su tiempo. Todo el capítulo cuarto consigue situar adecuadamente a Aldhelm en el seno de su cultura eclesiástica y de la sociedad en la que vivió, para iluminar desde dentro las realidades de su tiempo y lugar, el porqué de que decidiera escribir y, sobre todo, el porqué se sintió impelido a llevar adelante su teología social de la virginidad en el modo en que lo hizo. Con todo ello Aldhelm queda enmarcado dentro de la corriente principal de los estudios de la Antigüedad tardía, adornado con los elementos estéticos de Roma, así como con la literatura patrística cristiana. Con todo lo expuesto en estas páginas el autor subraya que los últimos estudiosos de la figura de Aldhelm han llegado a la conclusión de que la figura más sobresaliente del siglo XI, entre los sabios del mundo anglosajón, fue Aldhelm de Malmesbury y no Beda el Venerable. Aldhelm llegó con sus obras a más personas porque, mientras Beda dirigía sus obras a otros monjes como él mismo, Aldhelm se interesó directamente por las necesidades y preocupaciones de la naciente sociedad cristiana aristocrática, todavía imbuida de sus creencias más tradicionales, así como de sus modelos de conducta acordes con su cultura pagana y bárbara todavía reciente. En el ámbito de la nueva cultura aristocrática cristiana subrayó la valía de los monjes y monjas célibes, como modelos de particular heroísmo. Con ello intentó informar a dicha sociedad sobre cómo vivir una vida cristiana, siguiendo los valores ínsitos en el pasado de su sociedad. En lugar de exaltar, como los antiguos poetas ingleses, a figuras heroicas de las leyendas germánicas, él exaltó los relatos legendarios de la cristiandad primitiva, sobre todo las *passiones* de las vírgenes mártires, especialmente las que murieron por preservar incólume su virginidad. Junto con estos modelos, propone como premio a obtener la corona del martirio en los cielos, en lugar de obsequios tales como espadas de oro aquí en la tierra. También se podía ver en el trasfondo de sus relatos que los monjes y monjas muertos por su fe y su virginidad, compartieron la experiencia de verse sometidos a autoridades que ejercieron la violencia contra ellos. Todo ello lo redactó Aldhelm en latín, pero con una estructura interna germánica, copiada de la tradición oral de su pueblo. Con este estudio se revaloriza notablemente una figura como la de Aldhelm de Malmesbury, tan importante para conocer las raíces de la cultura cristiana en el mundo anglosajón.

Miguel Gutiérrez

DUNN, G. D. [ED.], *The Bishop of Rome in Late Antiquity,* Ashgate, Farnham (Surrey) – Burlington 2015, XI+273 p. ISBN 978-1-4724-5551-2.

El editor advierte al lector que la forma en que los papas ejercen hoy el ministerio petrino, reclamando un primado universal que lo sitúa por encima de los demás cristianos e incluso de cualquier autoridad civil, no siempre ha sido la forma en que han gobernado la Iglesia Católica. Por eso el estudio que coordina se centra en un período de tiempo que va desde los comienzos del siglo IV (desde los tiempos de Constantino) hasta los comienzos del siglo séptimo (con la muerte de Gregorio el Grande). Este período de tiempo fue especialmente convulso y resulta especialmente interesante ver cómo resolvieron los papas de esa época sus responsabilidades o prerrogativas, tal y como nos ha sido legado desde el pasado a través de su correspondencia. En nuestro tiempo la figura papal, que se mantiene después de 2000 años, es objeto de un especial interés, tanto por sus intervenciones en el seno de la Iglesia Católica, como por la manera en que se sitúa respecto a otras iglesias cristianas, algunas de las cuales consideran que esta figura es el principal motivo de división con la Iglesia de Roma, por su pretensión de poseer el primado universal de jurisdicción. Observando la historia es fácil comprobar que una cosa es que el papa reclamara ese poder y otra muy distinta que consiguiera ejercerlo, sobre todo por la resistencia, en primer lugar, de las iglesias ortodoxas orientales y posteriormente de las iglesias protestantes occidentales. El autor se pregunta en este libro durante cuánto tiempo han reclamado los papas ese primado universal de jurisdicción. Esta reclamación papal es analizada en estas páginas en el contexto de la antigüedad tardía. En muchos casos la respuesta a la pregunta planteada depende de la perspectiva en la que se sitúa la persona que hace dicha pregunta. La polémica suscitada en campo protestante por la definición de la infalibilidad del papa en el Concilio Vaticano I ha llevado a profundizar históricamente en este tema, con la conclusión de que los obispos de Roma reclamaron siempre para su sede el primado universal de jurisdicción, si bien no siempre tuvieron la posibilidad de que se le reconociera ese poder. Los colaboradores de este volumen creen que se puede reconstruir la mentalidad pontificia existente en la antigüedad tardía, sin dejarse influenciar por la problemática surgida a raíz de la definición conciliar de la infalibilidad pontificia. Lo que no tiene ninguna duda es que la sede de Roma fue objeto de muy alta consideración en la antigüedad tardía, por parte de las restantes iglesias, como puede comprobarse en la documentación de los concilios, en especial Nicea I y Constantinopla I. Entre otros argumentos jugaba a su favor el hecho de poseer los sepulcros de los santos apóstoles Pedro y Pablo. Constantinopla, Milán o Ravenna albergaron temporalmente la corte imperial y, sin embargo, esta circunstancia nunca logró quitar importancia a la Iglesia de Roma como una iglesia privilegiada entre el resto de las iglesias. El tema de este volumen ha sido objeto de gran atención durante los últimos años, como lo prueba la abundante bibliografía que se incluye en este libro. Los trabajos que aquí se nos ofrecen nacieron de un par de sesiones tenidas en 2011 en la International Conference on Patristic Studies, en la Universidad de Oxford. Algunos estudios fueron presentados en esas reuniones, mientras otros han sido compuestos expresamente para completar el contenido de esta edición. Geoffrey G. D. Dunn confía en que estas páginas contribuyan a un mejor conocimiento y aprecio del papel del obispo de Roma en la antigüedad tardía, por la gran importancia de conocer bien esta época para comprender mejor la evolución posterior del ministerio del obispo de Roma.

Antonio Navas

FERLAN, C., *I gesuiti,* Il Mulino, Bologna 2015, 200 p. ISBN 978-88-15-25432-0.

Se hace alusión en la introducción a los acontecimientos, en cierto sentido sorprendentes, que se han dado en el ámbito de las relaciones entre la Santa Sede y la Compañía de Jesús. La historia de estas dos instituciones está llena de tensiones y desencuentros y en tiempos de Juan Pablo II acababa de pasar por uno de sus momentos más difíciles. Pasar de ahí a la elección como papa de un jesuita no era fácilmente predecible. Este hecho ha movido a nuestro autor a componer un relato sintético de la historia y las vicisitudes de la Compañía de Jesús, en un momento en que muchos lectores se estarán preguntando qué hay en la cabeza de un papa que ha sido formado y preparado para el trabajo apostólico como jesuita. Claudio Ferlan reconoce lo arriesgado que resulta hacer una selección de temas en un asunto tan complejo, y con un alto grado de suposición, por su parte, de lo que pueda realmente interesar a los lectores, tanto sobre la mentalidad del papa, como sobre la forma de vivir y entender la fe los jesuitas. En general el relato sigue un orden cronológico, con alguna excepción, como es el caso de las misiones de la Compañía de Jesús, en donde el autor ha preferido la presentación temática. Dentro de lo que supone un trabajo tan sintético, ha dedicado mayor espacio tanto a los orígenes de la Compañía, como a los tiempos más recientes. Los orígenes transmiten la mentalidad de Ignacio de Loyola y su modo de concebir la orden fundada por él. Los últimos cincuenta años manifiestan la adaptabilidad propia de la orden, siguiendo en esto la sensibilidad del propio fundador, y con un horizonte universal, que abarca toda la tierra, sin miedos ni complejos. Tres aspectos fundamentales han sido privilegiados en esta investigación: el modo de proceder, la obediencia y la identidad. El modo de proceder, término usado por los primeros jesuitas, lo sintetizaban diciendo que el jesuita debe obrar con el corazón, con el espíritu y con la práctica. Este enfoque equivalía a una síntesis entre las normas escritas que se deberían observar y la flexibilidad necesaria a la hora de adaptarse a las condiciones cambiantes del mundo en que vivieran. La primera gran realización de esta síntesis se encuentra en el propio Ignacio de Loyola, que excluyó la enseñanza como apostolado en un primer momento, para cambiar de opinión a la vista de las necesidades de la Iglesia del momento y de las solicitudes que recibió para que los jesuitas atendieran este campo. En estas páginas se encuentran más ejemplos de esta flexibilidad jesuita, que muchos consideran simplemente incoherencia. Claudio Ferlan recuerda con humor cómo la incoherencia mayor puede ser el que un jesuita (que, por el hecho de serlo, debería resistirse a aceptar dignidades eclesiásticas) haya llegado a ser papa. Esta flexibilidad debería estar siempre unida a la obediencia, que pide una gran disposición a aceptar las órdenes del superior pero que, antes de obedecer, permite e incluso recomienda, que se discuta en ambiente de discernimiento para encontrar mejor la voluntad de Dios. La unión de obediencia y discernimiento ha hecho que la Compañía de Jesús nunca haya sido un grupo compacto y homogéneo; además ha sido acusada con frecuencia de adaptarse a las circunstancias por pura conveniencia, en lugar de hacerlo por necesidad de llegar a la realidad tal cual se presentaba. Esta diversidad entre los sujetos de la orden ha hecho, y sigue haciendo, que sus miembros estén presentes en numerosos campos de la ciencia y, algunas veces, con posiciones claramente contradictorias. Quizás el término que mejor explique la forma de entender la obediencia por parte de los jesuitas sea el de *obediencia negociada,* que ha conformado realmente el comportamiento de la Compañía a lo largo de su historia. Ignacio de Loyola consideró también muy importante la información de lo que hacían los jesuitas para ir enriqueciendo y

renovando la pastoral. De ahí su atención a todo lo que fuera documentación, correspondencia o archivos. Toda esta documentación fue de especial utilidad a la hora de la restauración de la Compañía de Jesús, para enlazar adecuadamente con el espíritu original de la orden. Es importante subrayar que este volumen consigue el fin que se había propuesto. Los que lo lean van adquirir un conocimiento básico de la Compañía de Jesús, sobre todo del alma que la anima, que les permitirá comprende mejor tanto a la orden ignaciana como al actual papa Francisco.

Antonio Navas

FIRPO, M., *Juan de Valdés and the Italian Reformation,* Ashgate, Farhnam (Surrey) – Burlington 2015, XVI+261 p. ISBN 978-1-4724-3977-2.

Este volumen contiene la traducción al inglés de la *Introducción* al *Alfabeto cristiano,* junto con otras obras publicadas e inéditas de Juan de Valdés, además de un libro pequeño sobre *Riforma protestante ed eresie nell´Italia del cinquecento. Un profilo storico*. Estas traducciones las ha enriquecido el autor con estudios propios, con vistas a producir una edición que funcionase como un todo coherente. El autor ha intentado hacer ver hasta qué punto las doctrinas derivadas de la rebelión de Lutero se difundieron y establecieron al sur de los Alpes. Pero no sólo eso, sino que también examina el modo en que fueron cambiando, sobre todo al mezclarse con otros movimientos religiosos o legados culturales específicos. Su perspectiva está más de acuerdo con los términos *Italian Reformation,* preferible a aquellos otros de *Reformation in Italy,* que daría la impresión de que las reformas protestantes lograron en la península italiana más asiento del que de hecho lograron. Hay autores que consideran que durante el siglo XIX, la pertenencia prácticamente masiva de los italianos al catolicismo, les impidió de hecho sumarse a los logros económicos y de progreso que lideraban en ese tiempo la Gran Bretaña de la reina Victoria y la Alemania del canciller Bismarck. Creen también que Italia perdió su gran oportunidad durante el siglo XVI, en que estuvo sometida a potencias extranjeras y estuvo dividida en pequeños estados que fueron languideciendo progresivamente al ser incapaces de sacudirse el dominio de papas y sacerdotes, lo que la hizo establecerse en una especie de Contrarreforma sin fin. Pero otro tipo de autores creen que la celebración del Concilio de Trento y el logro de la reforma católica situaron a Italia como punto de referencia inevitable en la historia de la Iglesia y de la modernidad occidental. Unos y otros tienden a ignorar que el cuadro que presentan, positivo o negativo, no lo fue en tal grado, en ninguno de los dos aspectos, como para ignorar las lagunas, retrocesos o abusos que se produjeron al mismo tiempo que se llevaban adelante las reformas religiosas, tanto en campo católico como en campo protestante. El papel de Juan de Valdés en el movimiento de reforma italiano, con sus características erasmianas, sirvió de gran inspiración tanto a cristianos corrientes como a prelados católicos. Eso sí, fue condenado tanto por el Santo Oficio, en Roma, como por los pastores calvinistas de Ginebra, al ser considerado desde el punto de vista católico y calvinista como un hereje enormemente peligroso, inventor de todo tipo de nuevas herejías, y que llegó a influir seriamente en la mente de personajes tan relevantes como Reginald Pole o Giovanni Morone, a los cuales les faltó un pelo para haber sido elegidos papas. En estas páginas se hace especial hincapié en distinguir entre el pensamiento de Juan de Valdés y el movimiento valdesiano, que evolucionó hacia formas tan diversas que, en algunas de sus manifestaciones ya rechazaban incluso los fundamentos más básicos de la fe

cristiana. La gran variedad de discípulos que militaron en las diferentes ramas de valdesianismo explican el hecho del mapa tan complicado que resulta del análisis de los movimientos de reforma protestante en Italia y que nuestro autor ha logrado diferenciar y describir con gran éxito.

Trinidad Parra

GARCÍA PINILLA, I. J., (COORD.), *Disidencia religiosa en Castilla la Nueva en el siglo XVI,* Almud Ediciones, Toledo 2013, 310 p. ISBN 978-84-941120-1-0.

Como se advierte en la introducción, en el título se utiliza el anacronismo de Castilla la Nueva como equivalente en la práctica al reino de Toledo, pero añadiéndole poblaciones tan importantes como Madrid o Alcalá de Henares, que también estaban en la órbita de dicho reino, debido a su importancia intrínseca como focos de disidencia en la zona. En la época en que Cisneros fundó la Universidad Complutense el erasmismo era considerado por unos como una promesa de renovación espiritual, mientras que otros lo consideraban como una amenaza para la integridad de la fe. A partir de la Junta de Valladolid de 1527 cambia el clima, hasta entonces favorable a los erasmistas, y éstos son considerados sospechosos y empiezan a ser perseguidos. Personas de tanta influencia en la corte como Constantino de la Fuente, acabaron siendo objeto de la intervención de la Inquisición, hasta el punto de que Constantino murió en una cárcel inquisitorial antes de que se terminara su proceso. El primer capítulo está dedicado a la matriz de la disidencia en Castilla en el siglo XVI, en forma de herejía judaizante y controversia con los conversos. El segundo capítulo describe el influjo que ejerció la Universidad Complutense en la sociedad hispana, desde su fundador Cisneros hasta Fonseca y Carranza. A continuación se examina el campo de los alumbrados castellanos, estudiando el movimiento de los alumbrados y la percepción de una herejía; el libro de los alumbrados y la construcción de una herejía; el fantasma converso y el fenómeno de los conventículos. El protestantismo hispano, por su parte, llevaba las de perder frente a la Inquisición porque la gran masa del pueblo español los rechazaba, tanto por herejes como por antiespañoles. Un capítulo está dedicado a Juan de Vergara, padre de la crítica histórica en España. Otro capítulo está dedicado a Juan de Valdés, que se extrañó a Italia y formó parte del movimiento evangélico napolitano con un grupo propio que se disolvió con motivo del establecimiento en Italia de la Inquisición romana. El siguiente estudio está dedicado a Juan Díaz, hebraísta protestante y pariente de los hermanos Valdés, que se interesa de manera particular por la correcta administración en la Iglesia, considerando fundamental para esto que existan un príncipe (o funcionario público) piadoso y un ministro (o pastor) fiel. A continuación el caso de Constantino de la Fuente da pie para analizar la relación entre el irenismo y la herejía a mediados del siglo XVI en Castilla. Constantino tuvo un ideal unitario de la Iglesia, fundado en san Agustín, que resultó inadecuado para un momento en que la Iglesia Católica intentaba delimitar con claridad las diferencias más que las coincidencias con las demás confesiones cristianas emergentes. El último de los trabajos está dedicado al protestante Juan de Luna, autor de la segunda parte del *Lazarillo de Tormes,* así como su posible vinculación con los Álvarez Zapata, que huyó de España siendo fraile agustino, por razones que nuestro autor no ha conseguido desvelar. Todo el libro aborda un tema apasionante, muy bien desarrollado, y apoyado por una bibliografía de gran calidad.

Antonio Navas

GUITTON, J., *Pablo VI secreto,* Ediciones Encuentro, Madrid 2015, 159 p. ISBN 978-84-9055-095-3.

La primera edición de este libro fue publicada en 1979, algo que conviene tener en cuenta a la hora de asomarse a su contenido. Jean Guitton fue amigo personal de Pablo VI. Antes que eso había sido su cronista, su presentador en sociedad de sus palabras y sus acciones. Él mismo reconoce en su introducción que, teniendo tantos datos sobre Pablo VI, sacados de todos sus pronunciamientos de palabra y por escrito, habría tenido que hacer una auténtica obra de marquetería para dotarlos de una unidad de presentación que orientara al lector potencial. Por eso pensó que la mejor manera de dar a conocer a Pablo VI por dentro, aprovechando que lo conocía como pocas personas, sólo podría llevarlo a cabo con una serie de entrevistas personales con él, en las que el formalismo quedara en segundo lugar y se diera un mayor espacio a la expresión espontánea. A cambio Pablo VI le pidió que lo informara, poniéndolo al corriente de las opiniones de los que tenían ideas falsas sobre su persona, o se situaban a considerable distancia de él. Llegó incluso a pedirle que defendiera su memoria después de su muerte, lo que indudablemente dio lugar al libro presente en que Jean Guitton nos muestra las interioridades de Pablo VI, con la veracidad y la fiabilidad de quien lo conoció en la intimidad y fue un buen amigo suyo. La muerte de Pablo VI le dio pie para cumplir el encargo que el papa le había hecho. Sus encuentros comienzan en 1950, cuando monseñor Montini era arzobispo de Milán, y acaban en Septiembre de 1977, once meses antes de su muerte, momento en que lo encontró menos preocupado por la muerte de lo que era habitual en él, incluso alegre y bromista. Nos muestra en estos encuentros esa sensibilidad especial que fue patrimonio de Pablo VI durante toda su vida. Con un poco de imprecisión histórica afirma Jean Guitton que Pablo VI fue *el único papa que había amado a Francia*. En realidad se suma a una serie de pontífices que tuvieron verdadera debilidad por esta *hija primogénita de la Iglesia,* que proporcionó a la Iglesia Católica más sinsabores de los que se pueden contar en esta breve presentación. Jean Guitton llega a formular una hipótesis realmente sugerente: ¿es que Pío XII lo nombró arzobispo de Milán y no cardenal porque consideraba que su carácter indeciso lo hacía poco apto para ser elegido papa? No hay que olvidar que Juan XXIII, que lo conocía a fondo y, a pesar de ello lo nombró cardenal, comparaba a monseñor Montini con Hamlet. Eso sí, cuando salía de su indecisión, era capaz de adoptar una actitud firme, que podría considerarse incluso como inflexible. El sentido tan agudo que tuvo de su responsabilidad, y la carga que eso supuso para su conciencia, brillan en estas entrevistas al mismo tiempo en que mostraba su confianza en Dios, junto con la convicción de que lo ayudaría siempre a llevar adelante de manera acertada el gobierno de la Iglesia.

Antonio Navas

KIM, S. C. H. – KIM K., *A History of Korean Christianity,* Cambridge University Press, New York 2015, XII+361 p. ISBN 978-0-521-19638-3.

En este momento la tercera parte de los coreanos se confiesan cristianos, lo que supone que las iglesias cristianas juegan un papel cada vez más influyente en los acontecimientos políticos y sociales que tienen lugar en la península coreana. Este estudio contiene una historia integral y oportuna de las diferentes denominaciones cristianas que existen en Corea: católi-

cos, ortodoxos, protestantes de diversas tradiciones y también los recientes movimientos de nuevas iglesias. En este mundo tan diversificado los autores prestan atención también a la diáspora cristiana coreana, así como a los movimientos misioneros que tienen su origen en la península, incluyendo enfoques innovadores a la hora de describir la realidad cristiana en Corea del Norte. Se subrayan en este libro los desafíos a los que se enfrentan las iglesias cristianas coreanas en un país que ha recibido una herencia cultural multirreligiosa, en una Corea del Sur que está experimentando un rápido crecimiento por su importancia en la economía mundial, mientras que Corea del Norte está en estado precario y amenazando la paz mundial. Los autores presentan esta historia como una oportunidad para quienes se interesan por el cristianismo a nivel mundial, al igual que quienes están interesados en los estudios sobre Corea y las misiones. No hay más que ver el lugar estratégico que ocupa Corea en el Extremo Oriente, como el cruce principal entre China y Japón, para comprender lo importante que es su futuro para la paz mundial o para ser causa de algún conflicto internacional. Los dos autores de esta historia subrayan que Corea ha sido muy poco estudiada, mientras que China y Japón han sido objeto de numerosas investigaciones. A pesar de las tradiciones confucianistas y budistas, la expansión del cristianismo, en formas muy diversas, ha producido un fuerte impacto en Corea y en los coreanos, sin excluir de esta influencia a la propia Corea del Norte. La evolución del cristianismo en Corea es fundamental para comprender la realidad actual de la península y puede proporcionar medios capaces de resolver el conflicto entre el norte y el sur. Estas páginas intentan explicar cómo es posible que el cristianismo haya crecido rápidamente hasta un 30% en un país con antiguas religiones asentadas en su territorio, por el hecho de que este fenómeno no tiene ninguna comparación posible con la marcha del cristianismo en el resto de Asia. Los cristianos coreanos han sabido integrar su fe en su cultura tradicional y han sabido relacionarse fructíferamente con la pluralidad religiosa, sobre todo en Corea del Sur. La potencia de esta nueva Iglesia se ha manifestado en la creación de una amplia diáspora, junto con un gran impulso misionero que actúa en otras partes del mundo. El pasado del cristianismo en Corea fue de origen misionero pero los nuevos cristianos supieron integrar la fe en su cultura y consiguieron que los propios misioneros extranjeros colaboraran en esta labor. Esto puede percibirse leyendo entre líneas los relatos del pasado, que son de procedencia claramente misionera. Muy importante es constatar que, durante los tiempos más convulsos del pasado, la Iglesia como institución no ha podido funcionar con normalidad, siendo los laicos los que han sacado adelante su fe en medio de enormes dificultades. Los autores han tenido que integrar también dos visiones de la historia de la Iglesia en Corea: la católica y la protestante, que parecían ignorarse mutuamente. Como la historia antigua de Corea presta atención sobre todo a los hombres, nuestros dos historiadores se han esforzado por completar la visión del pasado prestando especial atención a las mujeres. La estructura del libro consta de seis capítulos cronológicos, que se ajustan a la historia nacional del país y no al de ninguna iglesia en particular. No se ha descuidado la atención debida a la Corea tradicional, especialmente al Budismo y al Confucianismo, con lo que se ha completado un volumen con sólida base para investigaciones futuras pero ya con la hondura interdisciplinar de dos historiadores que se han mostrado receptivos a los aspectos más dispares de la sociedad coreana.

Antonio Navas

LÓPEZ GARCÍA, B., *Tomás Malagón Almodóvar,* Almud Ediciones, Toledo 2014, 85 p. ISBN 978-84-941120-2-7.

Tomás Malagón fue un sacerdote ejemplar al servicio de la HOAC. Esta biografía está compuesta por una persona, Basilisa López, que lo conoció personalmente, y que se imbuyó de su espiritualidad y de su empeño por la formación de militantes cristianos en el mundo obrero. Él, junto con su amigo Guillermo Rovirosa, acabó siendo apartado de la HOAC por calumnias, incomprensiones e intereses mezquinos. En el ámbito de la HOAC se le conocía, y se le conoce todavía, por don Tomás. Supo mantenerse en pie a pesar de los cambios vertiginosos que se operaron en la sociedad española, apoyado en su confianza profunda en el Dios de la historia. Tras la guerra civil, intentó todos los caminos posibles para la reconciliación con la Iglesia de quienes se consideraban sus enemigos irrenunciables. Se le considera con toda razón el alma de la consolidación actual de la HOAC. Murió imprevistamente, lleno de confianza en Dios y proyectos de futuro, tras regresar a la Comisión Nacional como colaborador, sin resquemor por el ostracismo anterior que sufrió. Fue hombre de diálogo, de síntesis y un adelantado de la modernidad, precursor de la teología política e incluso de la teología de la liberación. Su obra supuso la ruptura con el obrerismo católico tradicional, lo cual trajo consigo la incomprensión del catolicismo más conservador. Incluso un antiguo amigo suyo, alcalde de Puertollano y socialista, reconoció en una conferencia algo tan contundente como esta frase suya: *muchos de los que ahora estamos en partidos políticos y cargos de responsabilidad en sindicatos o ayuntamientos, se lo debemos casi todo*. Dicho de otra forma, *casi nada* como reconocimiento de un cura católico que amó profundamente a la clase obrera, a pesar de los sinsabores que le procuró este amor.

Miguel Gutiérrez

MAGAZ, J. Mª. (ED.), *Los riesgos de la fe en la sociedad española,* Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2014, 201 p. ISBN 978-84-15027-62-1.

El centenario de la muerte de Marcelino Menéndez y Pelayo, en 2012, ha servido de alguna manera de inspiración para este interesante trabajo en colaboración, con el que se intenta reflexionar sobre las desviaciones que ha sufrido la fe católica en la sociedad española, así como sobre el papel jugado por el catolicismo en la historia de España. Marcelino Menéndez y Pelayo era de la opinión de que el catolicismo había jugado un papel extraordinario en la Historia de España, así como en la conciencia nacional de ser español. Como su figura fue exaltada por el bando vencedor después de la guerra, hay quien casi lo considera franquista, siendo así que fue una persona de profundas convicciones católicas y muy interesado por todo lo que fue constituyendo el pasado de España como nación. Quienes colaboran en los trabajos presentes en este volumen no intentan reivindicar sus ideas como si todavía tuvieran vigencia en su totalidad. Solamente quieren hacer justicia a lo que supuso su figura en el mundo intelectual español, respetando el momento en que vivió, sin intentar juzgarlo desde parámetros de nuestro tiempo. De entre sus ideas la que merece que sea tenida en cuenta, al menos como tema de reflexión, es la de que la idiosincrasia española es producto de una simbiosis entre clasicismo y catolicismo. Junto con sus planteamientos, hay estudios en estas páginas que muestran con claridad los aspectos en los que su pensamiento se ha visto su-

perado. Entre los temas que se presentan merece destacarse el que reconsidera la visión tradicional histórica del adopcionismo hispano, considerado por su autor como el mal llamado adopcionismo hispano. También están presentes las sectas místicas y los alumbrados de los siglos XVI y XVII. La opinión de Marcelino Menéndez y Pelayo sobre la relación entre los españoles y la herejía, es objeto de un estudio específico. Igualmente se estudia la situación de los protestantes españoles a partir de la Constitución de 1876. El último de los estudios está dedicado a reflexionar sobre la fe y la heterodoxia en España. A través de todos estos estudios es fácil llegar hasta las raíces de las desviaciones que sufre la fe en este momento en la sociedad española, considerando como una herejía que lo invade todo la religión de la política y la propia ciencia, que degenera hasta convertirse en cientificismo, que aspira a sustituir a la moral, la filosofía y la teología. Por supuesto que su pretensión va en primer lugar contra el cristianismo, como representante histórico en España de estos sectores, al que intenta sustituir, por el hecho de que el cientificismo los desea gestionar en exclusiva.

Ignacio Jiménez

MARÍN CARA, A., *Almería y los jesuitas. Cien años en compañía 1911-2011*, Editorial Universidad de Almería, Almería 2015, 707 p. ISBN 978-84-16027-74-3.

La pretensión de este trabajo es la de contribuir al conocimiento de la vida religiosa de los jesuitas en su relación con la sociedad almeriense, durante los cien años que discurren entre la primera década del siglo XX y la primera década del siglo XXI. Estas páginas son fruto de una excelente tesis doctoral, adaptada para la publicación, incluso recortada en su extensión, en las que se puede encontrar todo cuanto pueda resultar de interés al lector respecto a los jesuitas y su quehacer en la sociedad de Almería. Ya la relación de siglas y abreviaturas avisa de la cantidad de fuentes a las que ha recurrido el autor y que han hecho posible la realización de un trabajo de esta envergadura. El contenido está organizado en cuatro capítulos, de los cuales el primero está dedicado a los antecedentes de esta historia, el momento fundacional y la etapa de asentamiento de los jesuitas en Almería, entre los años 1877 y 1929. El segundo capítulo está dedicado a las vicisitudes por las que pasaron los jesuitas de Almería en el período que comprende la llegada de la Segunda República y la Guerra Civil, entre los años 1929 y 1939. El tercer capítulo está dedicado a la labor de los jesuitas en Almería durante el régimen franquista, comprendiendo los años 1939-1978. En el cuarto capítulo se enlaza con el momento presente, con un título significativo de la evolución en los planteamientos de la comunidad jesuita de Almería, que se desplaza desde el centro hasta la periferia, con los acontecimientos que sucedieron entre 1975 y 2011. En sus conclusiones Marín Cara destaca los aspectos más significativos que aparecen en la historia de este siglo de presencia de los jesuitas en Almería. Entre las virtudes que descubre está la capacidad de adaptación y superación, teniendo en cuenta la escasez de medios con que contaron habitualmente, y evolucionando en sus planteamientos desde un tipo de pastoral selectiva a una apertura a cualquier tipo de personas. Dentro de la adaptabilidad subraya el autor el paso a la periferia de la ciudad, abandonando el centro, para hacerse cargo de parroquias (algo más bien escaso dentro del panorama pastoral jesuita). En este nuevo ambiente tuvieron que aprender a trabajar con tipos de personas y de situacio-

nes que resultaban novedosos para ellos. Como resultado de este nuevo campo de apostolado los jesuitas almerienses se vieron abocados a una conversión interior en la que tuvieron la gallardía de reconocer sus propios errores, para superar las contrariedades con las que se encontraron. Como consecuencia de estas nuevas experiencias y actitudes los jesuitas de Almería contaron cada vez más con seglares a la hora de llevar adelante su trabajo apostólico, sin por ello prescindir de colaboradoras tan valiosas como las religiosas que se unieron a los proyectos pastorales. Entre las instituciones con las que más colaboraron cita el autor a Manos Unidas, el Teléfono de la Esperanza, Intermon, Anesvad, Entreculturas y el Proyecto Hombre. Toda esta nueva orientación dejó claro a la sociedad almeriense que los jesuitas se inclinaban decididamente por las clases menos favorecidas. Como fuente y raíz de toda esta evolución, se cita con justicia la elección como General de la Compañía de Jesús, del padre Pedro Arrupe, que puso al servicio de la orden su carisma renovador de forma tan eficaz como para notarse tan fuertemente en una comunidad pequeña como la de Almería. El volumen se completa con seis apéndices documentales, una breve cronología de los jesuitas en Almería durante este período, el catálogo de fuentes y bibliografía consultadas, una relación de memorias personales, un índice onomástico y una galería fotográfica ilustrativa del contenido. En suma, un excelente trabajo, de gran ayuda a investigadores y público en general, que se constituye en punto de referencia para quien desee ahondar en aspectos de la estancia de los jesuitas en Almería durante el período estudiado aquí y como estímulo para nuevas investigaciones que tomen ésta como referencia.

Antonio Navas

MARTÍNEZ CUESTA, A., *Historia de los Agustinos Recoletos, Vol. II. El Siglo XIX,* Editorial Augustinus, Madrid 2015, 1097 p. ISBN 978-84-85096-52-7.

Con este segundo volumen se continúa la historia de los Agustinos Recoletos, de la que ya se publicó el primer volumen, que abarca desde el siglo IV hasta los umbrales del siglo XIX. Este segundo volumen se centra en un siglo XIX realmente agitado. La enorme crisis que se produjo en la vida religiosa española a raíz de la Guerra de la Independencia y sus secuelas, también tuvo su reflejo en la congregación, a la que le tocó gustar el trago más amargo con la desamortización en España y en Colombia. Por si faltaba algo, también les tocó sufrir a los Agustinos Recoletos las inclemencias de la revolución filipina. En estas páginas se puede seguir con detenimiento el desenvolvimiento institucional, geográfico y apostólico de la congregación en cada uno de los tres países citados: España, Colombia y Filipinas. En los dos primeros capítulos se narra el hundimiento de la congregación en España, a raíz de la Guerra de la Independencia, las Cortes de Cádiz y la desamortización, así como la suerte que corrieron los conventos y los religiosos. El capítulo tercero describe el gobierno interno, en circunstancias realmente excepcionales. Los capítulos cuarto y quinto narran los avatares de la provincia colombiana y de sus misiones, con abundancia de contrariedades. El volumen cierra con cinco capítulos dedicados a la provincia filipina, que fue la única superviviente durante varias décadas. El autor tiene la intención clara de dar a conocer con su trabajo las raíces y la misión propia de la congregación en la Iglesia Católica. El volumen se completa con una cronología, una lista de los Superiores de la Recolección, otra de los Vicarios Generales, otra de los Comisarios Apostólicos, así como con índices de ilustraciones, mapas, nombres y conceptos, para rematar con el

índice general. La presentación es inmejorable, con un complemento gráfico en el que destaca la calidad de las ilustraciones, así como la de los mapas, que ayudan sobremanera a seguir el relato de los acontecimientos vividos por los Agustinos Recoletos durante el siglo XIX. Creo que el autor puede considerarse satisfecho de estar llevando a cabo un servicio impagable a la congregación de los Agustinos Recoletos, así como a la historia de España, de Colombia, de Filipinas y de la Iglesia Católica.

Antonio Navas

MARYKS, R. A. – WRIGHT, J. (ED.), *Jesuit Survival and Restoration. A Global History, 1773-1900,* Brill, Leiden-Boston 2014, XXI+530 p. ISBN 978-90-04-28238-4.

La catástrofe que supuso la supresión de la Compañía de Jesús en 1773 por obra de Clemente XIV, no fue una hecatombe total por varias razones. Hubo lugares como Canadá o China en donde los jesuitas fueron desapareciendo progresivamente. En Prusia y en Rusia se los sostuvo en sus puestos al margen del breve de supresión, por conveniencias educacionales y pedagógicas de los gobernantes de esos países. Los jesuitas españoles, exilados en bloque, primero a Córcega, luego paulatinamente a los Estados Pontificios, contribuyeron de manera significativa a la vida intelectual y cultural de la península italiana. Incluso en los casos en los que hubo mayor dispersión, la tendencia a la solidaridad y a mantener las señas de identidad de la orden propició la posibilidad de que ésta pudiera resurgir en el futuro. No obstante, cuando llegó el momento de la restauración en 1814, por obra de Pío VII, las circunstancias del mundo habían cambiado de tal modo que surgieron dudas sobre si la Compañía de Jesús sería capaz de adaptarse a los nuevos tiempos. Las continuas alteraciones sociales y políticas se hicieron sentir de manera dramática en la restauración de la orden, como puede comprobarse con lo que tuvo que sufrir en España: restaurada en 1815, fue suprimida en 1820; volvió al país en 1823 para ser suprimida de nuevo en 1835; volvería del exilio en 1848 para ser exiliada una vez más en 1868 y retornar en 1875. La misma situación en Francia era algo menos inestable, aunque siempre amenazada por sucesivas olas revolucionarias. En Alemania el peor enemigo de la Compañía de Jesús fue el movimiento del *Kulturkampf,* del canciller Otto von Bismarck, que llevó a cabo su supresión. Este nacionalismo se hizo notar también obstaculizando su labor en los países industrializados como Gran Bretaña y Bélgica, sin dejar de lado a Francia y a Alemania, los Estados Unidos y el Japón. El cambio de peso de las potencias a nivel mundial tuvo serias consecuencias sobre la estabilidad de los misioneros en todo el mundo y, por supuesto también de los misioneros jesuitas. Aunque los jesuitas de la restauración pusieron un gran empeño en mantener su identidad, tuvieron suficiente flexibilidad como para adaptarse a situaciones de separación entre la Iglesia y el estado y la libertad religiosa, como sucedió en los Estados Unidos, a pesar de que esa postura era considerada inadecuada en el resto de la Iglesia Católica. La Compañía de Jesús demostró en los Estados Unidos un dinamismo superior al del resto de la orden en otros países del mundo. De tal manera que, en un contexto mayoritariamente protestante y de recelo hacia la orden, los jesuitas estadounidenses supieron establecerse y expandirse a pesar de todas las dificultades. La gran dificultad de fondo la experimentaron los jesuitas ante el dilema que se les planteaba de ser fieles a su tradición o de abrirse a los nuevos tiempos que iban sobreviniendo. Por eso un tema que se plantea,

a nivel historiográfico, es si se puede hablar con propiedad de restauración en una Compañía de Jesús que tuvo que recuperar sus señas de identidad al mismo tiempo que se adaptaba a los nuevos aires de una sociedad nueva que emergía a borbotones. Fue de gran trascendencia para el futuro de la Compañía el que las nuevas experiencias vividas en la enseñanza y en las misiones pesaron tanto o más que las reflexiones abstractas sobre los problemas planteados. La Compañía aceptó nuevos retos en nuevas zonas del mundo, en ocasiones con tal osadía que todavía se echa de menos el que el período posterior a 1814 no haya tenido la cantidad de estudios que merecerían los logros de la Compañía desde entonces hasta el presente. La primera parte de este volumen incluye los trabajos dedicados al contexto histórico. La segunda parte al papel de Polonia, Lituania y el Imperio Ruso en la supresión y en la restauración. La tercera parte analiza la evolución de la orden en la Europa central y occidental. La cuarta parte está dedicada a Asia, con especial atención a China. La quinta parte narra la andadura de la Compañía de Jesús en ambas Américas y la sexta parte los intentos que realizó en África. Con todo ello se completa un excelente estudio sobre la restauración de la Compañía de Jesús en el mundo, dejando apuntados gran cantidad de temas que esperan a ser profundizados por los historiadores en el futuro.

Antonio Navas

MATA, S., *Monseñor Óscar Romero,* Ediciones Palabra, Madrid 2015, 540 p. ISBN 978-84-9061-244-6.

Santiago Mata subraya en su introducción el hecho de que los mártires son de Dios, porque muchos de ellos lo han sido en circunstancias completamente opuestas e incluso imprevisibles. Para ello aduce los ejemplos del jesuita Miguel Pro y de monseñor Óscar Romero. El primero fue fusilado por un régimen que podría denominarse como de extrema izquierda; monseñor Romero fue asesinado por elementos de un régimen de extrema derecha. Ambos dieron su vida por Cristo; el padre Miguel Pro tuvo que esperar 60 años hasta ser beatificado por Juan Pablo II, mientras que monseñor Óscar Romero tuvo que esperar 35 años hasta que se reconociera su condición de mártir de la fe. Con su muerte en testimonio de la fe monseñor Óscar Romero se convirtió en el primer obispo mártir de América. Sólo estuvo tres años al frente del arzobispado de San Salvador, pero en esos años se convirtió en la voz de los sin voz. Fue el Parlamento Británico quien lo propuso como candidato al Premio Nobel de la Paz en 1979, un año antes de su muerte, asesinado mientras celebraba la Eucaristía. Se vio entre la espada y la pared de quienes le pedían por una parte que mirara para otro lado, y de quienes pretendieron de él que se aliara políticamente con la guerrilla. Entre estos dos fuegos recibió la palma del martirio, por ser honesto, ya que cuando fue nombrado arzobispo de El Salvador, muchos que creían conocerlo pensaron que sería una mera marioneta del régimen dictatorial que gobernaba el país en ese momento. Nunca fue subversivo, pero nunca dejó de predicar con insistencia la caridad cristiana, la conversión y el perdón, como elementos de la auténtica revolución cristiana, que libera del pecado y de las injusticias sociales. Nuestro autor relata primero, como es normal, su infancia, sus estudios en Roma (con especial afición por los autores espirituales), su ordenación sacerdotal, su labor como sacerdote y publicista en San Miguel y su puesto como secretario de la conferencia episcopal, hasta acabar siendo ordenado obispo *para proclamar los derechos de Dios y de los hombres*. La última

parte de la biografía está dedicada al período de su vida como arzobispo de San Salvador, con la tremenda impresión que le produjo el asesinato del jesuita Rutilio Grande, al que conocía personalmente y con el que le unía una gran amistad, las tensiones dentro de la jerarquía salvadoreña, a la hora de elegir entre la fortaleza o la prudencia, hasta que desembocó en una postura muy similar a la del dominico Antonio de Montesinos, y que le acabó costando la vida. Además de la bibliografía que completa esta semblanza de monseñor Romero, las 63 siglas que abren el volumen, para que el lector no se pierda en la selva de asociaciones salvadoreñas del momento, muestran bien a las claras la seriedad del trabajo realizado por Santiago Mata en esta biografía de monseñor Óscar Arnulfo Romero, beatificado por el papa Francisco como confirmación de la veneración que sienten hacia su persona los católicos salvadoreños y muchos otros católicos del mundo, que veneran su memoria como mártir de la justicia y de la caridad hacia los más excluidos, como diría el propio papa Francisco, que ha utilizado tantas veces este término para referirse a los más pobres.

Antonio Navas

NUVOLONE, F. G., *Colman, Columba, Giona: destino singolare d'un Sole d'Irlanda, fondatore dell'Abbazia di Bobbio. Nuova biografia di San Colombano (615-2015),* Edizioni Pontegobbo, Bobbio-Modena 2015, 197 p. ISBN 978-88-96673-47-8.

El autor busca, con esta biografía sobre San Columbano, profundizar en sus propias raíces familiares y culturales. A esto se vio animado por el párroco de su pueblo, que lo impulsó con más entusiasmo que materiales útiles en ese primer momento. Convencido de que la documentación más antigua se había perdido, se llegó hasta Bobbio para investigar en los archivos diocesanos, a través de los cuales lo guió un excelente archivista, en un momento en que los archivos diocesanos de Bobbio todavía no estaban bien organizados. Él le ayudó a superar una auténtica selva imponente de documentos desordenados, referentes a la Abadía de Bobbio, a la diócesis y a sus personajes más relevantes. De esta manera tuvo lugar su encuentro con la figura de san Columbano y de Giona di Susa, así como con la impronta social que dejaron tras de sí. Giona compuso en el siglo IX una vida de san Columbano y sus discípulos, que salió a la luz, en edición diplomática del manuscrito de Metz, con ocasión del congreso sobre san Columbano, que tuvo lugar en 1965. La revista *Columba* fue una plataforma a través de la cual se pudieron publicar investigaciones de origen archivístico o de intercambios culturales nacionales e internacionales. El centro de todos estos estudios era la Abadía de Bobbio, con su papel civilizador y sus grandes personajes, entre los cuales figuraba por mérito propio san Columbano. Junto con este trabajo de archivo y documental, Flavio Nuvolone ha incorporado todos los datos válidos de las biografías de san Columbano existentes hasta el momento. Con todo, no se ha querido constreñir dentro de los límites de una biografía específicamente científica. Quiere llegar sobre todo al creyente o curioso que se interese, no por un icono o un fantasma, sino por una persona encarnada entre su gente y en su historia, que intentó responder a las exigencias fundamentales de la persona y de los pueblos. Lo que va a prevalecer, por tanto, en esta biografía es la preservación para el lector del espíritu columbiano. Todo esto lo va a contemplar a través de incidencias en su vida que son realmente notables: funda monasterios en el reino merovingio, teniendo que enfrentarse con los obispos y los soberanos de

la Galia; es expulsado del territorio por el ejército y se traslada al norte, hasta el Rin, Constanza y Bregenz; pasa luego a Lombardía hasta llegar a Bobbio, en donde construye la abadía y vive en parte una vida de ermitaño. Esta biografía va a contribuir a dar a conocer a uno de los personajes más egregios de la historia del monacato y de la evangelización en occidente, verdadera fuente de inspiración para quien se sienta tan apasionado como él por la difusión del Evangelio.

Ignacio Jiménez

RAGUER I SUÑER, H. (A CURA DE), *Arxiu de l'Església catalana durant la guerra civil. II/1 Gener-Juny de 1937,* Publicacions de l'Abadia de, Barcelona 2014, 231 p. ISBN 978-84-9883-660-8.

En este volumen se continúa la publicación de los documentos relacionados con la Iglesia Catalana entre 1936 y 1939, que empezó a publicar el padre Hilari Raguer en el año 2003. El volumen anterior comprendía el período que va desde Julio a Diciembre de 1936, mientras que éste comprende desde Enero hasta Junio de 1937. La importancia del período al que se refieren estos documentos salta a la vista, tanto por el desarrollo de la guerra en los diferentes frentes como por la instalación de la Delegación de Euskadi en Cataluña, los intentos de reconocimiento del gobierno de Burgos por parte de la Santa Sede y por los informes del cardenal Vidal i Barraquer a la Santa Sede, relacionados directamente con Cataluña o referidos a otros temas. Entre estos temas destaca la preparación, por parte del cardenal Isidro Gomá, de la carta colectiva del episcopado español, que Vidal i Barraquer no quiso firmar. Al final del volumen se cuenta con un índice de nombres y un resumen de los documentos. Ambas cosas permiten constatar la riqueza de temas que pueden encontrarse en estos documentos, así como la gran cantidad de personas que aparecen en ellos, de una manera o de otra. No es necesario subrayar la importancia de la documentación publicada en estas páginas, tanto para la historia de la sociedad española como para la historia de la Iglesia, tratándose de un período tan sensible de la historia más reciente de España.

Antonio Navas

ROCHE, J. T. – JENSEN, J. M. (EDS.), *The Second Crusade. Holy War on the Periphery of Latin Christendom,* Brepols, Turnhout 2015, XII+338 p. ISBN 978-2-503-52327-9.

Las últimas investigaciones sobre la Segunda Cruzada han convencido a los editores de esta publicación de que el actual momento es ideal para presentar las últimas investigaciones sobre este fenómeno histórico de mediados del siglo XII. En lugar de concentrarse en las raíces del movimiento que dio origen a las cruzadas, su enfoque atiende más bien a ofrecer los acontecimientos y eventos discutidos o recientemente descubiertos, así como los conceptos asociados con dicha empresa, en un contexto ideológico, cronológico, geopolítico y geográfico más amplio que el utilizado hasta la fecha. Tras una lista de mapas y de abreviaturas para comodidad del lector, la introducción describe los principales debates relacionados con el tema, así como los nuevos horizontes de investigación que se abren para el futuro. A partir de ahí el volumen se articula en tres partes. La primera está titulada *La Segunda Cruzada y la Guerra Santa*. En ella se aborda el tema del año jubilar, con sus indulgencias correspondientes

para quienes participaran en la cruzada, todo ello reforzado por la personalidad arrolladora de Bernardo de Claraval. También se analiza todo lo relacionado con el Reino Latino de Jerusalén, la historia nicena y la antioquena, junto con la identidad regia de quienes fueron reyes en Jerusalén en ese momento. Como respuesta a la invasión de los occidentales, se narra la respuesta musulmana de Damasco, en términos de Jihad o Guerra Santa. La segunda parte se centra en los impactos periféricos que produjo esta cruzada, sobre todo en los que fue provocando a lo largo del itinerario en su marcha hacia Tierra Santa. Aquí se presenta, entre otros, el impacto producido en el reino de Polonia, en Escandinavia y en toda la región correspondiente al Atlántico Norte. Otro de los asuntos abordados en esta segunda parte se refiere al rey Conrado III en su relación con el Imperio Bizantino, con un comportamiento propio de un aliado leal, con intentos de sellar tal lealtad con matrimonios de miembros pertenecientes a las dos dinastías. La tercera parte estudia todo lo relacionado con la expansión de las fronteras. En este lugar se describe todo lo relacionado con la reconquista, apoyada por la Segunda Cruzada, en la zona oriental de la península ibérica, con atención específica a la expansión cristiana en el valle del bajo Ebro. Respecto a la captura de la ciudad de Lisboa, no parece que fuera planeada con anterioridad por el rey Afonso de Portugal, sino que aprovechó la llegada de los caballeros ingleses (en ruta hacia Tierra Santa) para pedirles ayuda en ese momento para la conquista de la ciudad. Otro escenario de esta Segunda Cruzada se sitúa en el norte de Europa, en donde la campaña de los Sajones contra los Wendos es considerada a la luz de las intervenciones de sus protagonistas principales. Esta tercera parte termina con un estudio de la *Primera Cruzada Sueca* contra los finlandeses, contemporánea también de la Segunda Cruzada. Todo este mosaico de estudios completa, desde diferentes puntos de vista, gran parte de lo sucedido a propósito del lanzamiento de la Segunda Cruzada, que fue convocada por el papa Eugenio III, para contrarrestar la caída de Edesa y el peligro grande de que cayera también Jerusalén. En este estudio pueden contemplarse numerosos entresijos de esta iniciativa papal, a la que respondieron los reyes cristianos, no solamente por fidelidad a sus sentimientos religiosos, sino también motivados por sus intereses políticos y estratégicos. Estos príncipes tenían que contar también con personajes tan influyentes como Bernardo de Claraval, verdadero animador de esta Segunda Cruzada y, en cierto sentido, más decisivo en toda esta empresa que el propio papa Eugenio III.

Antonio Navas

Ros, C., *Pío XII versus Hitler y Mussolini,* Monte Carmelo, Burgos 2014, 530 p. ISBN 978-84-8353-659-9.

Este libro pretende responder, con documentación fehaciente, a la enorme cantidad de calumnias que se vertieron sobre Pío XII a raíz de la aparición de la obra *El Vicario,* de Rolf Hochhuth, que no es más que un conjunto de infamias contra el papa sin fundamento ninguno, pero que dio pie a toda una campaña de desacreditación de su memoria que todavía no se ha extinguido, a pesar de la respuesta contundente desde diversos sectores, mostrando lo falso de tales acusaciones. Todo el libro consigue del lector una lectura interesada, cuando no apasionante, empezando por los tiempos en que Pacelli fue secretario de estado del papa Pío XI. Todo el libro, fundamentado todo él en documentación fiable, como se puede comprobar por su valiosa bibliografía y por las notas a pie de página, está redactado en un estilo ágil, de tipo periodístico, muy atrac-

tivo para cualquiera que se asome a sus páginas. Entre los testimonios a favor de la persona y del comportamiento de Pío XII figuran algunos rabinos judíos de relieve, que no han temido afirmar que todo lo que hay a favor de Pío XII ha sido analizado desfavorablemente para perjudicar su memoria, mientras que lo que pudiera hallarse en su contra, se ha procurado magnificar, dándole una importancia que en la realidad no tenía. Por supuesto que aparecen en el libro los nombres de este tipo de historiadores llenos de prejuicios, que más que contar lo que sucedió buscaron condenar al objeto de sus ataques. Incluso se indica cómo hay historiadores de lengua inglesa, de entre los críticos hacia la memoria de Pío XII, que han reconocido no haber consultado la documentación publicada por la Santa Sede relacionada con esos años desgraciados por no conocer lenguas como el francés, italiano, alemán o latín, que son las que más abundan en la redacción de dichos documentos. Cualquier lector que se interese por este estudio podrá ser de opinión favorable o contraria al comportamiento de Pío XII durante la Segunda Guerra Mundial hacia el nazismo y el fascismo. Pero ninguno de esos lectores se sentirá indiferente ante un estudio como éste, basado en documentos que no admiten discusión y redactado con la soltura y la amenidad de un periodista consumado.

Antonio Navas

ROSA, M., *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla reforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria,* Carocci Editore, Roma 2014, 295 p. ISBN 978-88-430-7358-0.

Giovanni Lami, al frente de las *Novelle letterarie* de Florencia, intentará durante aproximadamente treinta años, relacionar la crítica de Muratori, que propiciaba la reforma de la Iglesia, con la que él consideraba *sana doctrina agustiniana,* eso sí en polémica con jesuitas como Pichon y Berruyer y en apoyo de agustinianos como Bellelli y Berti, que seguían las pautas de su maestro, el cardenal agustiniano Noris. En estos años se establecen lazos con el jansenismo francés y el jansenismo holandés (sobre todo en su realidad presente en la Iglesia de Utrecht), pero con características propias del jansenismo italiano: un policentrismo de grupos y de personalidades aisladas, que responde a condiciones culturales, políticas y religiosas que reflejaban la fisonomía diversificada de cada uno de los estados italianos, lo que constituía al mismo tiempo la fuerza y la fragilidad del movimiento. Igualmente resalta en el jansenismo italiano una postura ambivalente, por una parte anticurial y antirromana y por otra mediadora entre los jansenismos francés y holandés y la Santa Sede, en un intento (que resultaría fallido) de hacerlos llegar a un entendimiento con Roma, como se pudo comprobar tras la ruptura que sobrevino entre los jansenistas italianos y la Santa Sede como consecuencia del Sínodo de Pistoia. También propusieron el modelo del *buen obispo,* opuesto al modelo tridentino, que era considerado como demasiado funcionarial y poco pastoral, para seguir el modelo de los obispos franceses (fueran jansenistas o galicanos), con vistas a potenciar la autonomía y las responsabilidades de los obispos dentro del ámbito diocesano. Además favorecieron la vida comunitaria parroquial en oposición a la pastoral de las órdenes religiosas, a las que acusaban de fomentar sobre todo una espiritualidad de corte externo. Sus iniciativas para limitar la labor pastoral de los religiosos sería aprovechada más adelante por las autoridades civiles para llevar reformas estatales en el mismo sentido. A raíz de la desaparición de Benedicto XIV el jansenismo italiano apoyará el esfuerzo por reformar

la Iglesia Católica entera, en sentido jansenista, mostrando entusiasmo antes las tesis episcopalistas de Febronio y adhiriéndose a la Iglesia de Utrecht a través de cartas de comunión. Desaparecidos los jesuitas (sus adversarios más directos) mantuvieron una relación oscilante con la cultura ilustrada, a la que ven en ese momento como una amenaza preocupante. Centrarán sus esfuerzos reformadores en una serie de campos como la formación del clero; la práctica religiosa de los fieles a través de la formación, las reformas litúrgicas y devocionales, imbuidas de austeridad y claridad; la reforma de la música sacra, desprovista de la pompa barroca; los catecismos; la lectura de la Biblia y de textos patrísticos, así como selecciones de textos de espiritualidad, inspirada sobre todo en el jansenismo francés. Todo este esfuerzo alcanzó a la mayor parte de los clérigos y laicos del conjunto de la península italiana. Respecto al ámbito político se respeta a los soberanos ilustrados y se compagina la tolerancia con la piedad ilustrada. Tras las alteraciones producidas por la invasión francesa de la península, será motivo de comentario la Constitución Civil del Clero, de Francia, para examinar las posibilidades de reforma que podría ofrecer. El autor confiesa que ha sintetizado todo lo posible un trabajo de casi cincuenta años, sin recargar el aparato científico, en aras de un planteamiento acorde con un trabajo de síntesis, que es como él ha concebido su obra.

Antonio Navas

SCHRÖDER, CH., *Armenfürsorge und katholische Identität. Südbaden und die Saarregion im historischen Vergleich (1803-1870),* Lit Verlag, Münster 2014, 360 p. ISBN 978-3-643-12020-5.

Este volumen corresponde fundamentalmente a una tesis doctoral presentada por el autor en la Facultad de Teología de Tréveris, en Alemania. Se centra en una zona concreta de Alemania, que son las regiones de Südbaden y del Saar, como parte de un proyecto ambicioso de investigación, que intenta hacer luz sobre la *atención a los pobres y la identidad católica en la primera parte del siglo XIX* que, a su vez, forma parte de un proyecto más amplio que se interesa por la relación que ha existido entre la condición de extranjero y la pobreza, junto con las formas de inclusión y exclusión que se han dado desde la antigüedad hasta nuestros días. El contenido del libro empieza cuestionando, en su introducción, si la caridad es una función fundamental de la Iglesia, relacionando esta consideración con actitudes diversas dentro del catolicismo, tales como la ilustración o el ultramontanismo. Dentro de la misma introducción se muestran los caminos metodológicos seguidos, así como la forma en que el autor ha seleccionado las fuentes en las que se ha inspirado para su trabajo. La segunda parte ya está dedicada a la región de Südbaden, contemplada bajo la acción caritativa de los católicos de la zona, con estudios específicos de las ciudades de Freiburg, Konstanz, Breisach, Überlingen, Donaueschingen, Bonndorf y Meßkirch. La tercera parte va dedicada a la región del Saar, con estudios especiales sobre las ciudades de Saarlouis, Wallerfangen, Merzig, St. Wendel, Ottweiler, Saarbrücken junto con St. Johann y Wadern-Dagstuhl. Tras los estudios pormenorizados, tanto de ambas regiones como de cada una de las ciudades principales de las mismas, se presentan las conclusiones que resultan de la comparación entre la región de Südbaden y la de Saar, con especial atención a las formas de inclusión o exclusión que han emergido a la luz en el campo de la atención a los pobres por parte de los católicos. El estudio se cierra con la exposición sintética de que el cuidado de los pobres formaba parte de

la identidad de los católicos del siglo XIX como un componente esencial de su fe. En cualquier caso, no sólo no se puede afirmar que los católicos de estas regiones se vieran influidos en esta actitud suya por planteamientos propios de ideologías políticas, sino que, por el contrario, algunas de estas ideologías se vieron influidas a su vez por el interés que mostraban los católicos en atender a los pobres. Las diferencias que se constatan en el modo de atender a los pobres por parte de los católicos, provienen de diversas formas de interpretar la propia fe en el seno de la Iglesia Católica y no de influjos ideológicos o políticos ajenos a ella. Esta actitud católica contribuyó incluso a la erección o modernización de estructuras civiles que atendieran eficazmente a los necesitados. En cualquier caso queda claro que, a lo largo del siglo XIX, la identidad religiosa de los católicos no puede comprenderse adecuadamente sin tener en cuenta que formaba parte indisoluble de ella la preocupación por los pobres, actitud con la que contribuyeron eficazmente a las mejoras sociales en su país a favor de los más necesitados.

Antonio Navas

SERRA ESTELLÉS, X., *Inventari dels arxius parroquials de la ribera,* Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2014, 318 p. ISBN978-84-95269-63-8.

Esta obra es el volumen XIII 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 Ribera con poblaciones tan notables como Algemesí, Almussafes, Alzira, Carcaixent, Cullera o Sueca. En este volumen se ha añadido un elemento que el coordinador de la serie considera muy conveniente: en lugar de contar con la brevísima introducción histórica que acostumbraba a situar ante cada uno de los archivos de los pueblos inventariados, ha preferido copiar literalmente las notas de un obra muy conocida en ambientes eclesiásticos, la *Guía Pallarés,* publicada en 1963. El autor fue un presbítero eximio, buen historiador, y su obra sigue siendo de gran utilidad todavía hoy. Estas notas de la *Guía Pallarés* podrán contribuir a saciar la curiosidad de la gente joven o no tan joven, ya que les llamará la atención ver cómo se encontraba su pueblo hace cincuenta años. En este momento, en que internet contribuye enormemente a la comunicación, pueden resultar entrañables datos como *que hay teléfono y telégrafo en la localidad,* o bien *que no tiene reloj de torre ni de sol*. Al llevar a cabo este inventario también se ha podido constatar su utilidad, incluso su urgencia, por el hecho de que, tras visitar el archivo de una localidad en un momento dado, y volver al cabo de cierto tiempo, se pudo constatar en muchas ocasiones pérdida de documentos, en algunos casos en modo cuantioso. El pasar los archivos de mano en mano no ha contribuido precisamente a su mejor conservación. Sin embargo el trabajo que se pretendía llevar a cabo en este volumen, ha dado la posibilidad a su autor de recuperar documentos e incluso libros. En otros casos el libro se ha perdido definitivamente y esto ha sucedido con más frecuencia con el material perteneciente a los últimos años. Se tienen en cuenta los archivos con más de cien años de antigüedad, como especialmente valiosos y se ha animado a las parroquias a que reúnan las fuentes históricas, con una excelente respuesta por su parte. El autor considera que la mejor manera de preservar los archivos, especialmente

los de menor entidad, sería integrarlos en el Archivo Diocesano. Pero ante esta propuesta se encuentra con reacciones tan absurdas como la de pensar que se les está robando el patrimonio documental. Todos los archivos inventariados se encuentran en buenas condiciones, ya sea que sigan en las parroquias o en el Archivo Diocesano. Y 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*.

Antonio Navas

TENE, R., *Changes in Ethical Worldviews of Spanish Missionaries in Mexico. An Ethical Transition from Sight to Touch in the 16th and 17th Centuries,* Brill, Leiden-Boston 2015, XI+162 p. ISBN 978-90-04-28454-8.

El conquistador Cortés pidió a Carlos V que enviara frailes de vida ejemplar para que sirvieran de ejemplo a los nativos con vistas a su conversión. El estudio de Ran Tene se centra precisamente en este grupo de personas, de tanta influencia en la marcha de los acontecimientos tras la conquista inicial. Estos frailes, por el mero hecho de acudir a lo que se les pedía, se convirtieron en una ventana abierta a dos culturas. Para los nativos eran los destructores de la religión azteca; para los españoles eran los mejores conocedores de esa religión. Tuvieron el cuidado de transmitir sus impresiones, pensamientos y experiencias en crónicas, libros de historia, relaciones y memoriales. Los historiadores actuales siguen asomándose a estos escritos cuando intentan conocer a fondo la cultura de los indígenas. El autor aborda aquí la tarea de mostrar con precisión su tarea como agentes de evangelización, así como el de propagadores de la visión cristiana del mundo. El libro se basa en los textos históricos escritos por los misioneros de Méjico. El principal protagonista del libro es el franciscano Juan de Torquemada, superior de los franciscanos en el país y autor del libro *Monarquía indiana,* publicado en Méjico en 1615. Lo que más interesa del contenido de estas páginas es el cambio de mentalidad misionera que se produjo en los frailes entre mediados del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. El enfoque, por ejemplo, que dieron al símbolo de la cruz, evolucionó desde la esperanza de obtener la curación al contemplarla, a servir de ayuda y alivio a sufrimientos interiores. Como propiciar la conversión implica un proyecto de educación e instrucción, el uso diferente que hicieron de las cruces da pistas sobre la manera que tuvieron de mostrar la presencia de Dios en el Nuevo Mundo. El enfoque de esta investigación se centra en analizar la relación que existió entre el objeto de su transmisión y la naturaleza de dicha transmisión. El término de conquista espiritual, usado por los misioneros como lo más natural del mundo, tiene un tinte indudable de imposición, que supone la existencia de quien se impone y de quien es sometido. Dos pilares sustentan el argumento fundamental que se desarrolla en este libro: el pilar histórico, que muestra las transformaciones que se produjeron en el Nuevo Mundo; el pilar conceptual que se caracteriza por el análisis de los dos modelos éticos utilizados por los misioneros durante medio siglo aproximadamente. Una aspiración profunda de estos misioneros fue la que los hizo adherirse al realismo. Comprendieron que los conceptos abstractos tenían mucho menor recorrido en la mente de los nativos que los comportamientos reales, como el hecho de la veneración de las

grandes cruces repartidas por los campos. A través de estos símbolos los indígenas comprendían que existía la justicia y que existía un orden en el mundo. Por eso se pasa del mundo del concepto al del tacto, como algo real que fundamenta la visión cristiana del mundo, con gran ventaja sobre el mundo de las ideas. En conjunto se aprecia en este estudio la evolución pastoral de los primeros misioneros franciscanos de Méjico, siempre con el trasfondo de la religión azteca que pretendían reemplazar por la cristiana, adaptándose paulatinamente a la idiosincrasia de estos pueblos tan desconocidos para ellos.

Antonio Navas

VACCARO, L. (A CURA DI), *Dal Mediterranio al Mar della Cina. L'irradiazione della tradizione cristiana di Antiochia nel continente asiático en el suo universo religioso*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, 582 p. ISBN 978-88-209-9354-2.

Este libro dedicado a la irradiación de la tradición cristiana de Antioquía, muestra también cómo tal tradición se encontró con la multiplicidad de experiencias religiosas que existen en el continente asiático. El padre Yousif, uno de los invitados más deseados en el encuentro, no pudo acudir a él por su trabajo inaplazable con la enorme cantidad de refugiados que se están dando en estos años. Este encuentro manifiesta la voluntad de sus organizadores de favorecer la información, el conocimiento y la capacidad de hacerse cargo de lo que ocurre, con especial atención a las generaciones jóvenes, como primera modalidad indispensable de participar solidariamente con las poblaciones y las Iglesias que están viviendo momentos de su historia que pueden ser considerados como entre los más angustiosos que han vivido estas comunidades cristianas. El testimonio del padre Yousif deja en evidencia el papel ineludible del derecho supremo a la libertad religiosa, como vía para caminar unidos en la construcción de una cultura europea y mundial, capaz de promover la dignidad de la persona humana y el bien común de todos los pueblos. Un papel fundamental en la organización del encuentro y en la publicación lo ha jugado la Fondazione Ambrosiana Paolo VI, especialmente interesada en el derecho a la libertad religiosa, como fundamento y garantía de todos los otros derechos de la persona y de las comunidades, de acuerdo con el magisterio postconciliar, especialmente de los papas Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco. Ejerce como pórtico del volumen un trabajo sobre la historia religiosa como instrumento de conocimiento y vía hacia la comunión. El resto del contenido está organizado en tres secciones. La primera de ellas está dedicada a las tradiciones de la Iglesia de Antioquía y su irradiación en el continente asiático. Como temas interesantes vale la pena citar el valor de Antioquía como metrópoli cristiana, su expansión evangélica hacia oriente, su presencia en Persia, la invasión islámica que sufrió, sus contactos con el espiritualismo sufí, las Iglesias de matriz antioquena en la *casa* del Islam, la expansión misionera en el Asia Central, los cristianos de santo Tomás y el papel de Tamerlán en la islamización del Asia Central. La segunda sección está dedicada a las Iglesias de matriz antioquena en su relación con el occidente. Destacan entre otros temas algunos de los sirios orientales en su unión con Roma, las misiones protestantes en Oriente Próximo, el camino que se recorrió desde la colonización a la romanización en la India como encuentro entre Oriente y Occidente y las jerarquías episcopales en relación con sus sedes y la reconstrucción de los catálogos episcopales. La tercera sección está dedicada a las Iglesias de matriz antioquena en el Próximo

Oriente en la edad de los nacionalismos. Destacan sobre todo temas como la identidad asiria de una parte de la Iglesia sirio-oriental, con el genocidio de 1915 y la diáspora consiguiente; el Baghdad College como signo de excelencia en la enseñanza, como muestra del éxito de la colaboración entre Oriente y Occidente; los cristianos antioquenos que promovieron el arabismo a finales del siglo XIX; los maronitas y el Líbano como modelo de un espacio común de libertad; la ideología islamista y la situación de los cristianos en el Próximo Oriente y se termina con un repaso a las Iglesias de antigua tradición antioquena ayer y hoy. Un volumen realmente valioso, especialmente para lectores occidentales, que no suelen estar muy al tanto de la vida y logros de este tipo de Iglesias de Oriente, que siguen evangelizando a través de enormes dificultades, que soportan en muchos casos desde hace siglos.

Antonio Navas

WADDELL, M. A., *Jesuit Science and the End of Nature's Secrets*, Ashgate, Farhnam (Surrey)–Burlington 2015, X+214 p. ISBN 978-1-4724-4972-6.

El descubrimiento de América, al mismo tiempo que las noticias que llegaban del lejano Oriente, movieron a muchos pensadores a buscar las causas profundas de cuanto sucede en la naturaleza, al mismo tiempo que ponían en cuestión las propias bases de la ciencia en Occidente. Fueron los escépticos antiguos, que negaron la capacidad humana para adquirir determinados conocimientos o que, incluso, negaron la capacidad humana para alcanzar cualquier conocimiento fiable, los que estimularon la mente de los investigadores, a partir de comienzos del siglo XVI, que es cuando estas obras de los escépticos antiguos se dieron a conocer en Occidente. La enorme conmoción que supuso el empezar a desconfiar de los sentidos humanos, para apoyarse solamente en la razón, así como la aportación de elementos artificiales que mejoraran la percepción sensorial (como las lentes para la vista), hicieron evolucionar la ciencia en Occidente, hasta asomarse a lo que hoy conocemos como ciencia moderna, a finales del siglo XVII. No es cierto que la ciencia progresara sobre todo de la mano de los puritanos, como afirmó Robert Merton, sino que colaboraron en ello muchas ramas religiosas de la época con gran cantidad de investigadores. Lo que sucedía es que los científicos católicos siempre tenían más dificultades para dar a conocer sus logros al gran público, por la presión que ejercía sobre ellos la doctrina oficial de la Iglesia Católica. En el campo católico fueron precisamente los jesuitas los principales protagonistas en el avance de la ciencia en muy diversos terrenos. La gran red de instituciones educativas europeas de la Compañía de Jesús, fueron el soporte adecuado para el desarrollo de las ciencias. Es difícil saber cuándo alguno de los numerosos jesuitas que sobresalieron en el campo científico manifiesta un comportamiento piadoso por convicción propia o por lo conveniente que esta actitud era para no incurrir en la censura de la orden o de la Santa Sede, sobre todo cuando se veían obligados a separarse del aristotelismo impuesto por las autoridades de la Iglesia Católica. En todo caso ninguno de estos jesuitas científicos se situó respecto a la ciencia en una postura marginal o ambigua, como lo demuestra el que se atrevieran a cuestionar los principios fundamentales de su filosofía común, atreviéndose a preguntarse sobre la certeza y la utilidad de los sentidos a la hora de estudiar los arcanos de la naturaleza. Estas páginas presentan las ideas de algunos jesuitas relevantes, cuyas publicaciones intentaron

desvelar los secretos de la naturaleza, desterrando sus resultados del ámbito de la filosofía natural, tal y como se concebía hasta entonces. Utilizaron una metodología innovadora que condujo a una visión del mundo libre de ofuscamientos e inseguridades. El autor intenta descubrir hasta qué punto el uso de los sentidos y la imaginación, en la experiencia de los Ejercicios Espirituales, uso con el que se familiarizan los jesuitas ya desde el noviciado, pudo constituir un soporte favorable al estudio concienzudo de la naturaleza. Los jesuitas de los siglos XVI y XVII, ante la falta de respuesta que podía ofrecer el aristotelismo de la época, estaban convencidos de que poseían el derecho de ordenar y definir el mundo, al mismo tiempo que estudiaban el modo de llevarlo a cabo. La espiritualidad ignaciana familiarizaba a los jesuitas con lo visible y lo invisible en el campo espiritual. No era nada difícil que trasladaran también esta facilidad para observar lo invisible en el campo de la naturaleza. Esto no fue un privilegio de algunos jesuitas aislados sino una actitud básica de cualquier jesuita fiel a la formación espiritual recibida. Durante décadas jesuitas relevantes lidiaron con cuestiones profundas relacionadas con el conocimiento, la observación y la experiencia. Uno de sus mayores esfuerzos consistió en explorar los caminos para transmitir a grupos amplios experimentos que dichos grupos no podían comprobar por sí mismos. En este intento estaban acompañados por los estudiosos de la naturaleza que intentaban comunicar a sus contemporáneos europeos los hallazgos del Nuevo Mundo. Los jesuitas que son presentados en este libro son intelectuales europeos; no se incluye a ninguno de sus compañeros de Asia o de América, y además se tiene en cuenta su estrecha relación con la curia jesuita de Roma. La mayor parte de los estudios que se incluyen en esta obra se centran en tres personajes: Niccolò Cabeo, Athanasius Kircher y Gaspar Schott, por estar entre los jesuitas más influyentes fuera del ámbito de la Compañía de Jesús. Todos ellos se beneficiaron del trabajo previo llevado a cabo por el jesuita Christopher Clavius. Tuvieron la gran habilidad de contribuir al avance de la ciencia sin que se les acusara de transgredir los límites del aristotelismo de la época. Todo este volumen tiene un valor añadido, como es el de dar a conocer el papel fundamental que puede suponer para el avance de la ciencia un tipo de espiritualidad como la ignaciana que, por sí misma, tendía a impulsar a quienes la profesaban, al conocimiento de lo que no se ve en el mundo de lo que se ve.

Antonio Navas

XENIO T., *Paolo VI. Una biografia,* Istituto Paolo VI – Edizioni Studium, Brescia – Roma 2014, 563 p. ISBN 978-88-382-4279-3.

El Instituto Paolo VI de Brescia es ampliamente conocido por su dedicación a utilizar documentos procedentes de archivos, por dar a luz ediciones de fuentes y por prestar una especial atención a la figura del papa Pablo VI, hijo preclaro de esa tierra. El trabajo de documentación dura ya más de treinta años, prestando un servicio inestimable a la investigación y con la mira puesta en publicar en su día una biografía valiosa del papa Montini.

Ésta es la biografía que ahora nos presenta el instituto, en la cual se recorren las principales etapas de las vivencias humanas y eclesiales de Giovanni Battista Montini. Se parte en ella desde los orígenes familiares y el ambiente de Brescia en el que se crió inicialmente, hasta su importancia como el papa que continuó y llevó a término el concilio Vaticano II y que promovió toda una

cadena de reformas en la Iglesia que, hoy por hoy, son consideradas como normales pero que, en su momento, supusieron una gran clarividencia espiritual por su parte, para ayudar a la Iglesia a soltar al menos parte del lastre que se le había ido acumulando a través de los siglos. Como fundamento de esta biografía hay que contar con el trabajo llevado a cabo de recogida de documentos y de ediciones de fuentes, junto con estudios históricos y teológicos, no sólo provenientes del Istituto Paolo VI de Brescia, sino también de otros centros de estudio o de investigadores que ejercen en otras instituciones. El haber sido gran amigo de tener correspondencia epistolar ha ayudado mucho, a los responsables de esta edición, a reconstruir los años de su juventud. En cuanto a los años de su madurez, esta biografía toca un montón de temas y acontecimientos de importancia, que han tenido lugar durante una buena parte del siglo XX, por el hecho de estar relacionados de alguna manera con el papa Montini.

La parte espiritual de su personalidad también es puesta de relieve, mostrándolo como una persona de gran inteligencia y de gran fuerza de voluntad junto con una alta tensión espiritual, a pesar de la apariencia que tenía de una cierta fragilidad corporal. Desde su juventud se mostró preocupado por intentar encontrar respuesta a los interrogantes planteados por la cultura de su tiempo a la fe cristiana, tomando decisiones arriesgadas, sabedor de que el riesgo que corría le pasaría factura con seguridad a lo largo de su vida. Todo su trabajo con la asociación juvenil católica italiana FUCI transmite el mensaje claro de que la educación le interesaba muchísimo, siguiendo su impulso interior de abrir la cultura contemporánea a la fe, especialmente en el espíritu de los jóvenes. Pablo VI fue un papa que creyó muchísimo en el diálogo; esta creencia lo llevó a soportar situaciones especialmente delicadas, cuando sus interlocutores no estaban a la altura de lo que deberían haber hecho o sido, al igual que cuando era incomprendido porque quienes estaban en su entorno y no se hacían cargo de la importancia que tiene para la Iglesia adaptarse constantemente al tiempo en que le toca vivir. Por eso supo dialogar con los regímenes comunistas, utilizando en modo muy acertado los cauces diplomáticos, e intentó incluso un diálogo con las Brigadas Rojas, para intentar convencerlos de que respetaran la vida de Aldo Moro. Se dedicó así mismo a llevar a cabo las reformas propiciadas por el concilio Vaticano II, hasta donde le fue posible. Fruto de esta tensión suya reformadora son instituciones eclesiales, como su empeño por aplicar adecuadamente la reforma litúrgica, la creación del sínodo de los obispos, la revisión de las directrices episcopales para el gobierno de las diócesis, la renuncia a la corte pontificia, la supresión de los cuerpos militares, amén de impregnar todo su gobierno de una sobriedad realmente ejemplar. Él fue quien inició los viajes apostólicos que luego se convertirían en una actividad pastoral normal de la Santa Sede. Internacionalizó la Curia Romana y creó el Secretariado para los No Cristianos y el Secretariado para los No Creyentes. Incluso algún lector se sorprenderá comprobando que fue él quien dio el disparo de salida a las Jornadas Mundiales de la Juventud. Dejó tras sí además una Jornada Mundial de Oración por la Paz, al igual que otra Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones. Es posible que el largo pontificado de Juan Pablo II haya contribuido a dejar un poco en la sombra los que supuso la obra de Pablo VI en la Iglesia, en las Iglesias, en el mundo de la increencia y en el mundo en general. Esta biografía contribuirá sin duda alguna a hacer justicia a su memoria, ya que es, sin discusión alguna, uno de los grandes papas del siglo XX.

Antonio Navas

## 6. Filosofía

ADAMS, D., *Cultura de la paz: una utopía posible*, Editorial Herder, Barcelona 2015, 427 p. ISBN 978-84-254-1545-6.

En realidad esta edición castellana incluye tres libros distintos que el autor compuso en un intervalo de dos años: *The History of Culture of War* (2008), *World Peace through the Town Hall: A Strategy for the Global Movement for a Culture of Peace* (2009) y *I Have Seen the Promised Land: A Utopian Novella* (2009). Cada uno de estos escritos ha pasado a ser una de las tres partes de la obra en castellano. Cultura de la guerra y cultura de la paz es la dialéctica en que se mueve todo el libro. Pero estos dos términos quieren expresar algo más de lo que normalmente entendemos por guerra y paz (sobre todo si paz equivale a mera ausencia de guerra).

Trabajar por una cultura de la paz ha sido el horizonte que da sentido a la vida de David Adams, que se ocupó desde 1992 en la UNESCO de promover la *Declaración y el Programa de Acción sobre una Cultura de la Paz* y hoy coordina la *Culture of Peace News Network*.

La guerra y la cultura de la guerra son dos fenómenos, en modo alguno naturales o biológicos, sino claramente culturales. Por eso el análisis de la primera parte de la obra es de carácter histórico, con un recorrido que va desde la prehistoria hasta hoy. Y ese estudio muestra cómo la guerra ha evolucionado hasta convertirse en monopolio del Estado. ¿Existe una alternativa a la cultura de la guerra, cuya utilidad está directamente relacionada con la unidad y el poder del Estado? Adams cree que sí, y a ello dedica las partes segunda y tercera de su obra.

La parte segunda contiene una propuesta estratégica. Excluye la noción clásica de paz como ausencia de guerra entre Estados-nación y busca como base una forma alternativa de poder político. La cultura de la paz consiste en un proceso, y en él tienen su propio papel, tanto los individuos en sus comportamientos cotidianos, como la sociedad civil a través de sus múltiples iniciativas y los gobiernos locales. Todo ello se articula, además, en un movimiento global que actúa en red y que supone una democracia participativa a todos los niveles.

Esa es la propuesta estratégica de Adams. Pero hay todavía una propuesta utópica, que se desarrolla de forma más breve en la tercera parte. La llama "novela utópica" o "páginas de un diario del futuro". Efectivamente está escrita en forma de un diario que se localiza en los años 2026 y 2027. Describe un mundo distinto, donde la ONU juega un papel diferente como marco último de esa democracia participativa.

David Adams ha dedicado mucho tiempo a la cultura de la paz. Cuando se leen estas páginas se tiene la impresión de que sabe de lo que está hablando, sabe lo que es la realidad actual pero quiere que este realismo no le haga prisionero de ella. Trabajar por la cultura de la paz es una tarea a largo plazo.

Ildefonso Camacho

BROWN, W., *Estados amurallados, soberanía en declive*, Herder, Barcelona 2015, 208 p. ISBN 978-84-254-3361-0.

De esta profesora de la Universidad de California solo ha llegado al lector español otro título: *La política fuera de la historia* (Madrid, 2014). Pero ella comenzó a publicar ya en 1988 pero ocupándose de temas muy distintos de

enfoque feminista: por eso era considerada como representante del feminismo teórico al tiempo que se la conocía ya como activista política. En esto estriba la originalidad de su pensamiento: en su convicción de que no se puede tratar la política al margen de la cuestión del género. Y el punto de confluencia entre ambos ámbitos es el de las relaciones disimétricas de poder. Visto así el poder, se entiende mejor la complejidad que se oculta tras términos a primera vista tan acabados como humanismo, democracia formal o Estado de derecho.

Política y psicología se entrelazan en este libro, que toma como punto de partida –tal como sugieren el título y sobre todo la imagen escogida para la portada– la realidad de los muros como instrumento que sirve para delimitar y para separar. La obra describe las muchas "vallas" que perviven o se levantan en la sociedad globalizada, y se detiene en analizar dos de las más significativas hoy: el muro de seguridad de Israel, para aislarse del mundo palestino, y el muro que separa a Estados Unidos y México, para defender al primer país de la invasión del sur. La multiplicación de muros en la sociedad global es una paradoja que choca contra quienes fantasean hablando de un mundo sin fronteras y socavan la soberanía del Estado-nación subrayando que son las grandes empresas, el mercado o los organismos internacionales los que realmente toman las decisiones.

De los cuatro capítulos de la obra, los dos primeros se mueven en el terreno de la política: de la teoría política y de la historia de las instituciones políticas. En ellos se pretende identificar lo que es la esencia del muro a través de la historia, aunque sean variadas sus formas y la utilización que se ha hecho de ellos, para adentrarse luego en la relación entre soberanía y cerramiento y mostrar cómo los avatares del poder terminan minando la soberanía estatal. Los dos capítulos restantes se mueven, en cambio, en el ámbito de la psicología y estudian cómo todo muro es una respuesta a algún tipo de amenaza. Es aquí donde la psicología ilumina a la política analizando cómo estamos ante amenazas tanto para la identidad y los poderes del Estado y como para los individuos, siempre como consecuencia de ese declive de la soberanía estatal que tanto marca a nuestro tiempo. Y este fenómeno se puede descubrir tanto en el discurso político (capítulo 3º) como en el nivel más profundo en que se mueve el psicoanálisis (capítulo 4º).

Ildefonso Camacho

BYUNG-CHUL HAN, *El aroma de nuestro tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Herder, Barcelona 2015, 163 p. ISBN 978-84-254-3392-4.

La relación del ser humano con su propia temporalidad es problemática. Ésa es la cuestión que aborda en este ensayo el filósofo coreano Byun-Chul Han, quien diagnostica una 'crisis temporal contemporánea' en nuestro mundo globalizado. Nuestra relación conflictiva con la temporalidad se manifiesta en la creciente conciencia de una 'aceleración del tiempo', pero sobre todo en una 'disincronía' generalizada, entendida ésta como una fragmentación, atomización y dispersión temporal de fondo. En la disincronía de una temporalidad hecha añicos, rasgada en retales biográficos, el tiempo vivido queda aplanado, nivelado, cada instante resulta igualado con cualquier otro y se difuminan el ritmo y el rumbo de la trayectoria biográfica irrepetible. En el primado de la experiencia temporal disincrónica, pues, se torna imposible conferir sentido a la propia existencia.

La temporalidad fragmentada contemporánea hace más aguda la vivencia de un tiempo (nuestro tiempo) y de una vida (nuestra vida) que se nos escapan, pues en la disincronía 'nada se concluye' y 'todo se experimenta como efímero y fugaz'. La misma muerte se convierte entonces en un instante más entre otros y es reducida a 'un final a destiempo'. Incluso la posibilidad de una vivencia de la muerte como consumación de un sentido unificador biográfico (como en el *amor fati* de Nietzsche o el ser-para-la-muerte de Heidegger) queda así virtualmente invalidada.

En (aproximadamente) la primera mitad del escrito, el autor coreano desarrolla un estudio a la vez histórico y sistemático de los síntomas y causas de la actual disincronía. Es en los capítulos subsiguientes, empero, donde reflexiona sobre la viabilidad de una recuperación de la temporalidad humana auténtica. Acudiendo a referencias asiáticas, en constante apoyatura y diálogo con importantes pensadores occidentales (señaladamente Heidegger), la argumentación desemboca en una contemplación del final del tiempo como duración narrativa, una contemplación que no tiene por qué redundar en un insípido vacío temporal.

Más allá de la teleología y de la teología, e incluso más acá de la literatura (con el caso paradigmático del sentido del gusto como soporte de la huella biográfica del tiempo perdido en Proust), cada biografía irrepetible posee su propio 'aroma' temporal e incluso cada etapa y vivencia biográfica contiene el destilado de su 'olor' inigualable. Sacando partido de la distinción heideggeriana entre 'pensar calculador' y 'pensar meditativo', el autor busca salida en una transformación de la *vita activa* que la vuelva susceptible de acoger y sostener en su seno una renovada *vita contemplativa*.

Byun-Chul Han (nacido en 1959 en Seúl, Corea del Sur) ha estudiado Filosofía en la Universidad de Friburgo, además de Literatura Alemana y Teología en la Universidad de Múnich. Es profesor de Filosofía y Estudios Culturales en la Universidad de las Artes de Berlín. Tiene también traducidos al español otros ensayos en la misma editorial: 'La sociedad del cansancio', 'La sociedad de la transparencia', 'La agonía del Eros', 'En el enjambre' y 'Psicopolítica'.

Este libro puede ser asimismo leído, finalmente, como una ocasión para interpretar sus contenidos en un ejercicio de dialogicidad contrastativa inversa, es decir, para examinar los desarrollos de un autor asiático cuyas reflexiones ensayan una mediación cultural a través de la traducción de ideas enraizadas en las tradiciones orientales clásicas de pensamiento a los registros del lenguaje filosófico contemporáneo occidental.

Antonio Miguel Morillas

CAPIZZI, N. – CONDORELLI, O. (A CURA DI), *Processi di formazione del consenso. Atti del Convegno di Studi organizzato dallo Studio Teologico S. Paolo di Catania de dal Dipartimento Seminario Giuridico dell'Università degli Studi di Catania. Catania 18-19 aprile 2013,* Studio Teologico S. Paolo, Catania 2013, 269 p. ISBN 978-88-99070-02-1.

Los trabajos que se presentan en este volumen son fruto de la colaboración entre el Studio Teologico San Paolo de Catania y el Dipartimento Seminario Giuridico de la universidad estatal de la misma ciudad. Los campos que se tratan son el teológico, el moral y el jurídico, buscando la manera de analizar la forma en que se entrelazan los procesos de formación del consenso. Cada uno de estos campos tiene autonomía propia pero su ámbito de influencia se

entrecruza con el de los otros a la hora de impulsar la acción práctica de las personas. Se presentaron catorce trabajos, pero falta uno que no llegó a tiempo para la publicación, sobre el tema dela persuasión y la manipulación ideológica en los procesos de la formación del consenso. En todos estos trabajos se ha dado cuenta de las dimensiones y las dinámicas fundamentales que interesan al tema, con un examen histórico de la cuestión, atendiendo también a los perfiles teóricos y sistemáticos. Las primeras tres relaciones se enfocan desde el punto de vista jurídico, dedicadas a las dinámicas fundamentales, las dimensiones históricas y las dimensiones jurídicas. El temor, como uno de los fundamentos de la sociedad política, ha sido objeto de análisis en su papel de instrumento necesario para garantizar el orden social o como dimensión primordial, en sentido contrario, por la que el estado tiene la obligación de liberar a los individuos. Junto a la solidaridad en el temor se constata también la solidaridad en la confianza y hermanamiento recíprocos, que permiten ver lazos de unión entre el cristianismo y la democracia. El constitucionalismo islámico es analizado, por una parte en la influencia que ha recibido del constitucionalismo occidental, pero dejando bastante claro que el modelo de constitucionalismo islámico no es asimilable al constitucionalismo de los países occidentales. Son objeto de reflexión también los perfiles internacionales de los mecanismos de formación del consenso. Las constantes y las variantes en la doctrina canónica de la norma respecto a la razón, la autoridad y el consenso, son objeto de un estudio pormenorizado. También encontramos un estudio sobre el principio de autodeterminación y los intereses metaindividuales, intentando resolver los problemas éticos que plantea la búsqueda de un equilibrio entre las instancias de autodeterminación individual y la dimensión pública que tiene por objeto dar voz a los intereses metaindividuales. El tratado de Baltasar Gómez de Amescua sobre el poder en sí mismo ofrece la posibilidad de examinar la viabilidad de un canal permanente de comunicación entre la cultura jurídica y la teológica. Relacionado con esto se presenta también un estudio sobre los aspectos eclesiológicos que caracterizan el consenso en las Iglesias Orientales. Se examina igualmente el consenso en relación con el *sensus fidei* y con las *universitas fidelium* como sujeto del consenso. Toda una sección de los trabajos está dedicada a las dimensiones eclesiales del consenso. El volumen proporciona así un conjunto de trabajos iluminadores de una temática tan compleja como importante para la vida social, tanto en el estado como en la Iglesia.

Miguel Gutiérrez

CASTELLOTE CUBELLS, S., *Francisco Suárez, Teoría sobre el espacio. De la inmensidad y la infinidad de Dios, al «Espacio imaginario» y los «Mundos posibles»,* Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2015, 299 p. ISBN 978-84-95269-66-9.

En sus Disputaciones Metafísicas Francisco Suárez trata el tema de la infinitud e inmensidad de Dios, que son en estos momentos temas muy debatidos, sobre todo porque este asunto está enmarcado en el espacio imaginario en el que podrían residir Dios y los espíritus. Si a esto se añade la teoría de los mundos posibles, podremos comprender que Francisco Suárez se anticipó en su tiempo a temas que hoy se consideran de candente actualidad. La proporcionalidad y la analogía son instrumentos que utiliza Suárez para preguntarse si no cabría pensar en una teología espacial, de manera semejante a como se concibe una física espacial, que permitiera dar a conocer la omnipresencia y la inmensidad

de Dios en el mundo, junto con una angelología espacial y una antropología espacial que permitieran dar una respuesta a cuestiones como *dónde está Dios, dónde están los ángeles* o dónde está el alma humana. Este tipo de estudios inciden inevitablemente en la trascendencia o inmanencia de Dios, junto con la posibilidad o imposibilidad de que Dios pueda crear otros mundos posibles y diferentes en el espacio imaginario. Podría ser que existieran infinidad de universos que se rigieran por leyes semejantes a las que rigen en el nuestro o que, por el contrario, tuvieran leyes que nada tuvieran que ver con las nuestras. La posibilidad real de que Dios creara (o haya creado) otros mundos, viene exigida para poder comprender mejor la inmensidad de Dios. Estos mundos posibles no serían de *potentia absoluta* de Dios, que permite pensar en que Dios es capaz de crear todo lo que sea posible, sino de *potentia ordinata* de Dios, por la que podría crear Dios otros mundos en los que rigieran leyes diferentes, con seres inteligentes que las descubriesen y desarrollasen, de modo diferente al que se usa en nuestro mundo. Salvador Castellote advierte de que en estos temas a Suárez le gustaba subrayar que procedía filosóficamente, sin compromisos teológicos, actitud que favorece el que las conclusiones a las que llega puedan ser de utilidad general, sin hipotecas religiosas. Suárez ya comprendió, a pesar de contar con las aportaciones de Aristóteles, que el filósofo griego no poseía todas las respuestas en estos temas y por ello decide profundizar por su cuenta en ellos filosóficamente. El estilo de Suárez es escolástico-renacentista, lo que supone que, para resolver alguno de los temas que trata, hay que conocer los temas precedentes que ya ha tratado en otro lugar y que da por conocidos. El procedimiento escolástico es austero y preciso, sin concesiones a la sensibilidad, aunque a través de las páginas de Suárez podemos vislumbrar sus convicciones profundas, como resultado de sus estudios y de su experiencia interior. Su pertenencia a la Escolástica tardía le hace prestar atención a conceptos muy utilizados en la Escolástica primera. Así estudia el *ubi* como categoría predicamental, el *ubi* como lugar intrínseco y extrínseco, el *ubi* como lugar de lo espiritual, la razón y la naturaleza del *ubi* espiritual, el *ubi* espiritual y el corporal, las propiedades del predicamento *ubi,* el *situs* como categoría y los sujetos y especies del predicamento *situs*. Tras la bibliografía complementaria, el estudio concluye con una transcripción del manuscrito inédito que ha dado lugar a este estudio, y que corresponde a un discípulo de Suárez. Con ello se lleva a término un volumen de gran valor sobre temas filosóficos suarecianos, a propósito de la inmensidad e infinidad de Dios y sus posibles consecuencias respecto al espacio imaginario y a otros mundos posibles.

Ignacio Jiménez

CULLETON, A. S.O - HOFMEISTER PICH, R. (edited by), *Right and Nature in the First and Second Scholasticism - Derecho y naturaleza en la primera y segunda escolástica. Acts of the XVIIth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Phiosophie Médievale. Porto Alegre, Brazil, 15-18 September 2010*, Brepols Publishers, Turnhout, 2014, 476 p. ISBN 978-2-503-55458-7.

Aunque el título de la obra menciona la Primera y la Segunda Escolástica, el tema central es la Segunda, aunque no faltan las referencias a la Primera. Porque, al fin y al cabo, aquélla no es sino una reactualización de ésta en un contexto nuevo: no en vano hemos pasado del mundo medieval a los siglos XVI y XVII, época que es considerada la edad de oro de la Segunda Escolás-

tica con un protagonismo muy destacado de la Universidad de Salamanca y de los autores españoles.

El *Corpus Aristotélico* (lógica, física, metafísica, pero también ética y política) es el punto de partida, pero a través de su recepción medieval y de los comentaristas de esta época. Y entre ellos Santo Tomás ocupa un lugar de especial relieve. Suele considerarse que la Segunda Escolástica comienza cuando se empieza a comentar la *Summa Theologiae* de éste en lugar del tradicional *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo. La Segunda Escolástica hereda todos los recursos conceptuales y metodológicos de la Escolástica medieval, pero tiene que aplicarlos a nuevas situaciones y retos derivados de un escenario radicalmente otro y marcado por la división de Europa, las guerras de religión y la Reforma, el descubrimiento del Nuevo Mundo, las nuevas formas de relaciones jurídicas, sociales y económicas con estos pueblos, la fragmentación del poder político, el encuentro y la confrontación con religiones distintas del cristianismo. No faltó tarea a los teólogos de Salamanca, pero también a los de Coimbra y Évora, para captar estas situaciones inéditas y buscar las respuestas adecuadas a los problemas que planteaban. Y de toda esa problemática destaca la filosofía del derecho y las teorías jurídicas, aunque todavía estén enmarcadas en la teología y en la filosofía.

Los 21 estudios recogidos en este volumen, que fueron presentados en el Coloquio de Porto Alegre en 2010 citado en el título de la obra, son un reflejo fragmentario de toda esta problemática. Una buena y clarificadora ambientación la ofrece el primer trabajo (de R. F. Pich) sobre el sentido de la ley natural en Santo Tomás y su legado para la Segunda Escolástica. Los restantes trabajos se ocupan de temas que adquirieron una actualidad especial en aquellos dos siglos: el derecho de gentes y sus distintas interpretaciones; el concepto de ley y las condiciones para que una ley sea justa en relación con la obligación moral de cumplirla; el poder político, su alcance y las condiciones de su ejercicio; el derecho a la guerra y las condiciones para su desarrollo.

Sin embargo, no se espere un estudio sistemático de cada uno de esos temas. Estamos más bien ante trabajos que se circunscriben a algunos autores, bien sean los clásicos y más conocidos (Vitoria, Molina y Suárez, sobre todo), bien a otros (por ejemplo, Sepúlveda, Las Casas o el franciscano Alfonso de Castro). Tampoco faltan comparaciones de la Escolástica con autores de otras corrientes (a destacar la crítica de Suárez a Marsilio de Padua, la comparación del mismo Suárez con Locke en cuanto a la concepción del poder político, o la crítica de Molina a las tesis de Maquiavelo).

Estas indicaciones permiten comprender lo que se puede esperar de una obra que recoge estudios muy concretos de autores y que no buscan una sistematización. Coinciden en el interés por la filosofía escolástica, en este caso más allá de los límites temporales de la Edad Media, y se interesan sobre todo por los nuevos conceptos relacionados con el derecho y la naturaleza, con la ley natural y el derecho natural.

Ildefonso Camacho

*El Sutra del Loto,* Herder, Barcelona 2015, XLII + 348 p. ISBN 978-84-254-3419-8.

Cae en nuestras manos la versión española de la inglesa *The Lotus Sutra and its Opening and Closing Sutras* (Soka Gakkai, 2009), magníficamente realizada ésta por el prestigioso especialista en chino clásico, Burton Watson

desde la traducción china del año 406 que hiciera Kumarajiva, monje procedente del Asia Central que viajó por India y recaló finalmente en China. Un trabajo que hiciera en colaboración con monjes chinos sobre un texto sánscrito muy próximo al original según se cree. Es la traducción más fiable de las tres versiones chinas que aún se conservan y la de mayor claridad y elegancia. Todo ello confiere a esta versión un gran prestigio hasta hoy. Casi todos los capítulos combinan verso y prosa. A diferencia de la versión inglesa, en el presente volumen integrado por 28 capítulos, no se incluyen los dos pequeños sutras que abren y cierran el texto principal, el del *Loto*, aunque ambas traducciones están basadas en el texto chino de aquel monje. Se tiene además en cuenta, para ayudarse en la interpretación, la lectura japonesa del *Myōhō-renge-kyō narabi ni kaiketsu*, obra compilada y editada por Soka Gakkai, publicada en Tokio en el 2002, la cual fue adoptada por Nichiren en el S.XIII (fundador del budismo Nichiren en Japón y uno de los grandes reformadores y "patriarcas" del budismo japonés del S.XIII, desde que el budismo llegara al Japón, en el S.VI). Éste a su vez basó su interpretación en comentarios sobre el *Sutra* del gran erudito chino, Tiendai o Tendai, del S.VI (gran comentarista del *Sutra del Loto* y fundador de la escuela budista Tendai). Así mismo, tanto la versión inglesa como la española que aquí se valora, conservan la magistral combinación de la fidelidad a las ideas por las que este texto sagrado es tan importante y aquella elegancia literaria de Kumarajiva. Esta traducción española ha buscado aportar un texto asequible y fácil al lector o lectora hispanohablante. Para ello se acompaña de una necesaria, generosa e interesante introducción que pone al corriente del rico contexto religioso y la estructura formativa e ideológica de este Sutra. Los sutras forman parte del canon de budismo desde la muerte de Buda (históricamente Siddharta Gautama, que alcanzó la iluminación, conocido también por su nombre honorífico Shakyamuni). La idea del Buda histórico y el Buda eterno, que existe desde siempre y para siempre e identificado honoríficamente como "el Que Así Llega", constituye uno de los tres tesoros de las ideas budistas, junto a la Ley y la Orden o comunidad de creyentes budistas, pasados, presentes y futuros. A partir del siglo I se compilaron nuevos sutras correspondientes a los textos budistas del Mahayana o budismo reformado, como el *Sutra del Loto*. Se pretendía así, entre otras, acercar el mensaje budista a la población laica y reafirmar la superioridad del budismo Mahayana sobre el budismo temprano o Theravada, la otra gran escuela. La traducción al chino de estas escrituras supuso entrar en conjunción con los valores e ideas del Taoísmo y del código ético confuciano, posibilitando que el budismo dejara de ser tan especulativo y pasara a expresarse con mayor concreción y expresión intuitiva y directa, acentuando la relación del individuo con la familia y la sociedad, aspectos estos muy valorados en el país nipón. El *Sutra del Loto* se le considera el rey de los textos sagrados del budismo. Escrito previamente en algún dialecto indico medio, fue redactado finalmente en sánscrito budista medio y traducido al Chino, como otros textos budistas del Mahayana, siguiendo la expansión histórica del budismo desde sus orígenes en la India. Literalmente denominado "*Sutra del Loto de la Ley prodigiosa*", ha tenido siempre gran influencia tanto en el plano religioso por su valor humanista y trascendente, como cultural en el extremo Oriente, siendo objeto de honda veneración a lo largo de los siglos. Recopila textos religiosos, antología de sermones, florilegio de parábolas, galería de imágenes, etc, que han hablado a personas de todas las épocas, lugares y circunstancias vitales. Es también la escritura más comentada del budismo y se caracteriza a grandes rasgos por un mensaje universalista y unificador,

la gran belleza de sus imágenes y su carácter elusivo y abierto, como historia que ensalza en todas sus páginas un sermón que nunca tiene lugar (porque no hay palabras que puedan expresar su verdad pero sí apuntar en su dirección), y como texto que invita siempre a ser interpretado y transformado para impregnar sutilmente todos los corazones rompiendo ataduras racionales y convencionalismos espacio-temporales. Por ello, sus valores siguen hoy nutriendo las creencias de personas de todo el mundo. Buscar en este sutra una exposición metódica y lógica o considerarlo un cuento de hadas o un relato de ficción en un mundo multidimensional, sería un gran error. Sin aparato crítico pero con un útil glosario junto a la ya comentada introducción, se contribuye así a poner un grano de arena para saber mirar estas páginas y recorrerlas, dejando fluir el texto con la humildad del agua que sabe adaptarse a todas las formas.

Felicidad Prieto

GARCÍA CUADRADO, J. A., *La cultura de la palabra. Escritos de lógica medieval y renacentista,* Eunsa, Pamplona 2015, 296 p. ISBN 978-84-313-3073-6.

Este estudio está dedicado a la importancia del *logos* en la filosofía occidental, en su doble acepción como razón y como palabra. Porque el *logos* lanza a la búsqueda de lo trascendente, lo sobrehumano y lo divino. La razón permite que se llegue a conocer el orden del cosmos como reflejo del orden divino, mientras que la palabra permite manifestar el orden del cosmos, del que el hombre está llamado a participar de algún modo. No tiene nada de particular, por tanto, que la teología medieval considerara al *logos* como una participación de la divinidad. El culmen se da en que el *Logos* de Dios se haga hombre para que el hombre pueda conocer mejor a Dios. Con esto nos encontramos con la novedad cristiana frente a las divinidades paganas, por el hecho de que Dios entra en la historia humana, hasta el punto de que se le puede tocar, por haberse hecho de carne y hueso. Las ciencias medievales que permitieron adentrarse en el camino hacia la lengua fueron la lógica, la gramática y la retórica. Todas ellas trabajaban sobre el mismo objeto: la palabra. La lógica se ocupaba de las reglas universales del pensamiento, la gramática era el arte de hablar y escribir con corrección y la retórica se ocupaba de la formación de discursos excelentes. Pero en la tradición monástica y escolástica no fueron utilizadas de la misma manera estas tres disciplinas. La tradición monástica (siglos XI y XII), miraba fundamentalmente hacia el pasado, o sea, a lo genuino del Evangelio y a las aportaciones de los Santos Padres. El acento principal lo ponía la tradición monástica en la gramática. Por el contrario la Escolástica pondrá el acento en la lógica. Los escolásticos recurrieron más a los filósofos, buscando reflexiones que no tenían por qué partir de la experiencia ni servir de utilidad para la misma. Se buscaba un modelo de ciencia rigurosa, a base de un absoluto rigor argumentativo. A los escolásticos les importaba principalmente penetrar mejor en el misterio divino, partiendo del supuesto de que en Dios hay un *logos,* un orden y una sabiduría, de las que podría participar el ser humano. Con este planteamiento los escolásticos llevaron hasta el límite las posibilidades de la razón, intentando construir una teología positiva, sin ignorar por eso la necesidad ineludible de una teología negativa. En este marco medieval, nuestro autor se centra en tres temas representativos de las tensiones de la cultura de la palabra, tal como fue cultivada en la Edad Media y en el Renacimiento. Los tres temas son la recepción del *Peri hermeneias* de Aristóteles, la teoría de la suposición y la reacción humanista a la lógica escolástica decadente. Como ad-

vierte el propio autor, los trabajos presentados en esta publicación vieron la luz a lo largo de un período de tiempo de veinte años, sobre la base de una investigación que comenzó cinco años antes. Se han revisado el estilo y el contenido, y se ha actualizado la bibliografía. Esta procedencia de los diversos trabajos permite que haya repeticiones, que el autor no ha querido obviar, para respetar la índole de los trabajos originales. Al contraponer los modelos monástico y escolástico, no pretende en ningún momento contraponerlos, sino aprovechar ambos de manera complementaria, ya que ninguno de los dos sería capaz de agotar las formas en las que puede expresarse la racionalidad.

Trinidad Parra

GARRIDO ZARAGOZA, J. J., *San Agustín. Breve introducción a su pensamiento,* Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2015, 201 p. ISBN 978-84-95269-64-5.

Juan José Garrido nos avisa en su introducción a este estudio sobre san Agustín, que se centra fundamentalmente en la parte filosófica de su pensamiento, dejando de lado la parte teológica, por tratarse de un terreno en el que él no se mueve personalmente como experto. Considera que lo fundamental de la ideología filosófica de san Agustín se encuentra ya en el libro de las *Las Confesiones,* en particular en su capítulo X, aunque también admite que ese pensamiento siguió desarrollándose posteriormente a lo largo de sus obras hasta alcanzar su plenitud. Su interés en que el alumno tome contacto con los clásicos lo lleva a reproducir el texto completo de ese capítulo X del Libro de *Las Confesiones*, al que precede su correspondiente comentario. El libro se abre con un estudio sobre las relaciones entre el cristianismo y la cultura clásica, subrayando la utilización de ella que llevaron a cabo los Padres de la Iglesia, por su utilidad para la transmisión de la fe, frente a otras corrientes de pensamiento, del género iluminado, tales como el gnosticismo o el fideísmo. También, como no podía ser menos, se presenta el influjo que el cristianismo acabó teniendo sobre la cultura clásica, a partir de ser asimilada y utilizada en beneficio de la fe. Respecto a san Agustín, se presenta una visión sucinta de su vida, con especial atención a tres etapas en la evolución de su pensamiento: el momento maniqueo, el momento escéptico y el momento neoplatónico y cristiano, para acabar con una visión sintética de su pensamiento, que retrata las características más sobresalientes de su mundo de ideas. A continuación se ofrece una presentación específica de libro X de *Las Confesiones,* que precede a su texto íntegro traducido, en cuya presentación el lector se encuentra con tres partes diferenciadas, que llevan los siguientes títulos: *lo que sé de mí, lo que de mí ignoro* y *el mediador.* Como conclusión de esta inmersión en el capítulo X de las Confesiones el lector recibe una bibliografía selecta que le permitirá profundizar tanto cuanto desee en el tema de este capítulo y de su contenido ideológico. Estas páginas vienen completadas con tres ensayos sobre san Agustín. El primero de ellos está dedicado a la dimensión protréptica de *Las Confesiones,* con el descubrimiento de la filosofía neoplatónica por parte de su autor. El segundo ensayo está dedicado al *De Beata Vita* de san Agustín, con descripción de los dos caminos hacia la sabiduría y una síntesis del contenido de este texto, obra de juventud, en el que Agustín muestra su convicción de que la vida feliz consiste en el perfecto conocimiento de Dios. En relación con este libro Juan José Garrido hace algo semejante a lo que hizo con el Libro X de *Las Confesiones,* pero esta vez con el Capítulo I o Prólogo del *De Beata*

*Vita,* del que hace un comentario previo, para después reproducir el texto mismo de san Agustín. La última parte del estudio es una de las más importantes en el pensamiento de san Agustín, ya que está dedicada a la libertad y la necesidad tal y como el santo las concebía. En esta parte se analiza su visión sobre el libre albedrío en el contexto del problema del mal, con inclusión de algunas objeciones y con el rechazo frontal de todo determinismo. En la última parte de esta parte final se analizan los conceptos de libertad, gracia y predestinación, a la luz del pensamiento agustiniano, con incidencia sobre temas tan candentes como la libertad y el origen del bien, el pecado original y la necesidad de la gracia o todo lo relacionado con gracia, libre albedrío y libertad, con un apartado especial para la libertad enfrentada con la necesidad. El autor consigue así su objetivo de introducir al lector en los núcleos fundamentales del pensamiento filosófico de san Agustín, que son los que él analiza, aunque tengan como trasfondo temas teológicos, ayudando así al mejor conocimiento de uno de los más egregios Padres de la Iglesia de Occidente.

Antonio Navas

GERHARDT, V., *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche,* C.H. Beck, Munichs $^{3}$2015, 358 p. ISBN 978-3-406-66934-7.

Las tres ediciones que ha tenido este estudio de 2014, titulado "El sentido del sentido. Ensayo sobre lo divino", muestran el interés que ha despertado. Desde la introducción, en la que se critica el planteamiento de Nietzsche, se plantea nuestra necesidad de sentido para el mundo en el que vivimos. Una necesidad que va más allá de sentidos puntuales y que alcanza a la totalidad del mundo y de la vida, teniendo en Dios su meta última englobante. Lo divino, más que un Dios personal, es el horizonte último y pleno en el que se da significado al todo y a la persona dentro del mundo (Cap. 1: "No podemos olvidar lo total"). Ese significado global se actualiza en cada una de sus partes (Cap. 2), en contra de la modernidad que ha separado fe y saber, y desconfía de la exigencia de sentido del todo. Gerhardt acentúa la tensión entre corporeidad y razón, así como la diversidad de significados del sentido (Cap. 3). Los capítulos cuarto y quinto están dedicados a la vinculación entre fe y saber, al sentimiento como mediación de sentido y a la concepción de lo divino como el significado último del sentido de la vida. Subraya el carácter libre de la fe en lo divino y que al concebirlo como un Dios personal se da un sentido último a las exigencias y búsquedas de cada persona. De ahí, la definición de Dios como "Sentido (último) del sentido".

El capítulo sexto se centra en el mensaje cristiano sobre Dios y el hombre, en el que se encuentra un significado último a la vida humana. No hay que identificar a Dios con el más allá del sentido que encontramos en la vida, porque Dios se comunica en esta y sólo desde el presente y el pasado podemos aventurarnos a un sentido final. La trascendencia divina hay que comprenderla desde una inmanencia en la que experimentamos y buscamos el sentido global de nuestra propia existencia. Unas breves reflexiones finales sobre el deísmo en Darwin y el ideal último de sentido completan este estudio. juntamente con una breve bibliografía final. Se trata de un libro denso en el que el autor expresa su propio itinerario personal. Quizás la mayor objeción que se le puede hacer es que hay muchas repeticiones de una misma experiencia y discurso que se ofrecen en cada capítulo.

Juan A. Estrada

LEAMAN, O. (ED.), *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy,* Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sydney 2015, XL-VIII+507 p. ISBN 978-1-4725-6944-8.

En este volumen se ha pretendido presentar las vidas y obras de los mayores pensadores filosóficos existentes en el mundo islámico, considerando el concepto de pensador filosófico de una manera amplia y no estricta. También se ha proporcionado al lector un elenco de fuentes bibliográficas que le permitan ampliar lo que encuentre en este libro si así lo desea. Con esta publicación se conecta con la tradición islámica de composición de diccionarios biográficos, aunque en el caso de esta obra se han aplicado criterios modernos. En todo caso son tenidos en cuenta los pensadores filosóficos del mundo islámico que ya han fallecido, no los que continúan con vida. El editor deja constancia de que la definición de *filosofía islámica* está sometida a controversia y quizás habría que considerarla como una definición claramente controvertida. De cualquier manera él subraya que la filosofía no tiene por qué tener ningún tipo de contaminación religiosa, ya que la filosofía trabaja con armas racionales, como la lógica, al igual que otros aspectos más técnicos de la filosofía. Incluso puntualiza el hecho de que al pensamiento filosófico en el mundo islámico no contribuyeron solamente los filósofos de profesión, sino que dicho pensamiento recibió aportaciones de científicos, teólogos, juristas o médicos. Además los filósofos del mundo islámico (como sucedía en general en la antigüedad) no vivían exclusivamente de la filosofía como profesión. Normalmente se dedicaban a otros menesteres y venían a completar su existencia y su modo de expresión con los legados filosóficos que transmitieron a la posteridad. Lo importante es (y así lo ha tenido en cuenta nuestro editor) que el biografiado, tuviera la profesión que tuviera, haya aportado a la humanidad contenidos de especial importancia filosófica. Por esta complejidad de la vida, habitual en las sociedades pretéritas, figuran entre los pensadores filosóficos sujetos que se dedicaron preferentemente a la gramática, la teología, el derecho o las tradiciones del Profeta, pero que transmitieron un legado filosófico al mismo tiempo, insertado en su manera de vivir y de pensar. La mayoría de las voces del diccionario son breves y dan detalles sobre lo que conocemos de la vida del autor, sus obras, sus principales ideas, los influjos que recibió de otros pensadores, así como el influjo que él produjo en autores posteriores. Siempre acompaña una información bibliográfica de gran utilidad. Un par de escuelas filosóficas destacan en el mundo islámico. La primera de ellas, inspirada en la filosofía griega, es la de influencia peripatética en la que algunos autores rechazan la mística como impropia de la filosofía, mientras otros la consideran como el conocimiento que ahonda más profundamente en la realidad de la naturaleza y de la humanidad. La escuela iluminacionista es directamente contraria a la escuela peripatética y considera que la realidad puede ser conocida según grados de luminosidad y no en términos de esencia. Otro aspecto que es relevante desde el punto de vista del editor es el que puntualiza que los autores citados aquí no tuvieron siempre una actitud rebelde o disidente respecto a la religión. Entre ellos los hay que evolucionaron así pero otros se mantuvieron dentro del mundo religioso islámico, incluso con aportaciones notables a ese ámbito. Como antes se ha mencionado, el mundo islámico tiene una gran tradición en la composición de diccionarios biográficos y eso ha favorecido el trabajo del editor y sus colaboradores por haber constituido para ellos una fuente de gran valor. En la primera parte del volumen se ofrece un esquema histórico de las

vicisitudes por las que ha pasado el Islam. Luego se dan consejos para el mejor uso de este diccionario enciclopédico, se proporciona una bibliografía general y una lista de colaboradores. En la parte final se añade un glosario básico muy útil para interpretar términos islámicos usados a lo largo del texto. Como resumen, subrayar la utilidad de una obra como ésta, soporte y germen de ulteriores investigaciones y publicaciones.

Antonio Navas

LLANO, A., *Humanismo cívico*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2013, 413 p. ISBN 978-84-7057-604-1.

Nos encontramos con una reedición, oportuna y muy notable, de un ensayo publicado hace una década, a pesar de lo cual el texto responde a lo que hoy había que escribir sobre los sutiles y profundos aspectos del *humanismo cívico* que nos interpela a todos. El autor, que es un profesor de metafísica, está convencido y se esfuerza en demostrar que este humanismo cívico no es un tema tan inocente o tan inoperante como a primera vista podría parecer. Durante estos años el autor ha ido observando un cambio de mentalidad en el pensamiento cultural y político. Reconoce que el silencio que acompañó a las ideas que proponían sus páginas hace diez años se fue cambiando poco a poco por un interés creciente. Y, efectivamente, el tema que se desarrolla en torno al humanismo cívico ha adquirido gran actualidad en la coyuntura presente. Aunque, a primera vista, el título no es ambicioso y no incita publicitariamente a una inmediata lectura, simplemente expresa el tema que, efectivamente, apenas empezamos a hojear el libro, habla de humanismo cívico. Una breve explicación que nos introduce suavemente en el tema y enseguida entramos en la problemática que desde este concepto desea plantearnos el autor. Y antes de introducirnos en la lectura, los títulos de los capítulos se encargan de ir captando nuestro interés, como focos orientadores: Empieza con los principios fundamentales de una filosofía política, la razón pública, que desglosa en temas fundamentales introductorios como ética y política, la libertad, la libertad posmoderna. Pasa al segundo gran tema, democracia y ciudadanía, con su ética característica y los problemas más acuciantes del momento, sociedad del bienestar, trabajo, empleo. Aquí ya insinúa una crítica que acometerá más tarde, como la paradoja del empleo. El capítulo cuarto está dedicado a una visión del humanismo dentro de la preocupación crítica, también con sus paradojas. Finalmente, unos títulos abiertos a la positividad y el futuro sobre la empresa y el humanismo empresarial. El final es una eclosión de propuestas humanistas, pedagógicas, luminosas y llenas de un optimismo posible.

La prologuista, Teresa Gutiérrez, tiene el acierto inicial de hablarnos de fascinación. Gracias a ella entramos inmediatamente en materia. Alejandro Llano nos define provisionalmente lo que entiende por la palabra que da título a este escrito. El *humanismo cívico* es una concepción teórica y práctica de la sociedad que potencia el protagonismo de las personas que toman conciencia de su condición de miembros activos y responsables, pero evita los conceptos utópicos e inviables. Naturalmente arranca del supuesto de que no se puede hablar de humanismo cívico sino en y desde un ámbito democrático. No obstante, en la propia democracia moderna se ha extendido un efecto paradójico que parece negar los cauces adecuados para que el humanismo pueda discurrir y desarrollarse. El autor trata de buscarlos a lo largo de las más de 400 páginas de este escrito; puede aún «irrumpir» en el sistema político-económico, vita-

lizándolo y flexibilizándolo, alejándose de todo lo que pudiera parecerse a un manifiesto o un programa de actividad política. Más que de un libro de política en general, se trata de un estudio de filosofía política y ciencias sociales.

En un libro lleno de frases y párrafos luminosos y sugerentes no es fácil escoger aquellos que sirvan mejor de breve exposición del conjunto. En este escrito, además, me he encontrado con frases y párrafos a los que no querría dejar de aludir. Ya en el primer «encuentro» he podido leer esta frase orientadora: «La democracia moderna ha abierto una era de actividad y libertad social sin precedentes en la historia de la humanidad. Mas es precisamente el posible atasco de ese extraordinario impulso el que se halla ahora en cuestión». Es este, el primer tema, al azar, una visión luminosa para convertirse, de hecho, en el centro de interés al ponerme a estudiar estas páginas. La curiosidad me hace detener la mirada en una de las primeras. Abro al azar: Página 22. Leo: «El individualismo posesivo de la 'primera modernidad' ya no da más de sí. Su fijación en los ejes *Estado-mercado, Estado-nación/individuo* y *público/privado* arrojó excelentes resultados en sus primeros pasos hacia la búsqueda de una mayor igualdad, de una competitividad más dinámica y de un sentido universal de la ciudadanía». Página 23: «La moral puramente *procedimental*, al estilo de Rawls, resulta insuficiente para activar los recursos éticos de una sociedad que, como la nuestra, precisa de ellos como un alimento de primera necesidad».

Sigo en la introducción. En ella me encuentro con un adelanto del proyecto de esta obra. Los dos primeros capítulos se ocupan de unas cuestiones críticas generales o introductorias, preferentemente éticas y políticas. Quiere, ante todo, detectar las grietas del sistema, pero observando a través de ellas cómo están ascendiendo iniciativas de responsabilidad ciudadana y de humanismo civil. Al recorrer este capítulo primero, me entretengo a cada paso por la acumulación de temas atrayentes que invitan a la reflexión. El autor podría parecer en algún momento un filósofo moralista. Previene al lector. Reconoce que podría sugerir la tesis mantenida «una especie de moralismo, según el cual la política se reduciría por completo a la ética». Y se propone deshacer esa apariencia rescatando el conocimiento moral del objetivismo deontologista de los últimos dieciocho años. Los dos capítulos siguientes contienen un desarrollo de esta intención. Efectivamente, en el segundo capítulo, cuyo enunciado general, *La razón pública*, junto con otros enunciados, como razón práctica y razón política, evocan los mesurados pasos de Kant, de los que el profesor Llano mantiene algunos elementos lógicos. Tras una dura crítica del racionalismo subsistente, que califica de filosofía separada, y del cientifismo, que considera como «degeneración absolutizante del verdadero espíritu científico», en favor de lo que llama *el mundo vital*. Tras estas y otras consideraciones expone los pasos precedentes para una filosofía crítica, y una metodología adecuada. Al fundamento de la realidad no podemos acceder sin más. Hace falta un trabajoso aprendizaje «que se alimenta, nos guste o no, de una larga tradición de pensamiento».

Los dos últimos capítulos constituyen la parte más decididamente dirigida a la actualidad y los posibles futuros que se pueden esperar de ella. Las grandes corrientes de filosofía política han quedado ya expuestas y el profesor enfoca su pensamiento hacia un futuro que ya es presente. También aquí se da un buen espacio a la crítica de la realidad, de las corrientes de pensamiento menos filosóficas, más pragmáticas, de lo han sido hasta ahora pero que son ya y serán las que se impongan en un inmediato futuro. Habla consiguientemente de pragmatismo y relativismo como marcadores todavía de la estructura de la

mentalidad occidental. El escrito se convierte a veces en un mosaico de descubrimientos, críticas y breves exposiciones sobre directivas sociopolíticas emergentes. Ciertamente, no es una realidad que alimente el optimismo. La misma Unión Europea es presentada como un claro exponente de la interna escisión entre el pragmatismo mecanicista de la estructura político-económica y el subjetivismo del ámbito «que convencionalmente llamamos 'cultura', donde rige la arbitrariedad individualista», etc. El autor, en general echa de menos una moderna filosofía política con una base metafísica y ética, para poder establecer discriminación adecuada «entre lo humano y lo no humano».

Encuentro una crítica bastante a fondo, valiente, cuando en el capítulo tercero, *Democracia y ciudadanía*, partiendo de la última obra de E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, asume una crítica inicial que es filosófica y cultural, sobre la desorientación del hombre contemporáneo, cuya causa inicial la encuentra en «la renuncia al conocimiento de la verdad en toda su envergadura», con lo que el hombre «se vuelve incapaz de hacerse cargo de las cuestiones decisivas de la existencia». La crítica se hace fuerte cuando ataca la insolidaridad de los países ricos e incluso de cicatería en las ayudas a los países menos desarrollados o a la ambigüedad de respuesta ante los genocidios que se perpetraron en la antigua Yugoslavia. Ataca igualmente la visión individualista de los derechos humanos, que lleva a concebirla como un título de reivindicaciones «frente a otros». En varios momentos destaca el extremo al que se ha llegado en la contraposición de *lo público* y *lo privado*, que ha dejado al individuo, desprovisto de su identidad social frente al Estado.

Bueno, me dejo sin comentar numerosas ideas que son verdaderas tesis para un humanismo moderno y encomiendo la lectura de los dos últimos capítulos, llenos de aportaciones para un tiempo nuevo, después de *La modernidad*, o «segunda modernidad», que es lo que hemos vivido. Escojo el resumen de esta frase del autor, que es el mejor resumen de este notable escrito: el *humanismo cívico* exige la idea de hombre como un ser esencialmente digno, intocable, «pues es un ser personal, consciente y libre, promotor nato del bien común social y requerido por el bien común trascendente».

Enrique Borrego

MOOREN, T., *Wenn Religionen sich begegnen. Glauben und anders glauben in einer globalen Welt,* Lit Verlag, Münster 2014, 189 p. ISBN 978-3-643-90593-2.

Este estudio sobre las consecuencias que pueden darse cuando las diferentes religiones entran en contacto, tiene presente el hecho de que, tanto la religión como la globalización pueden ser consideradas como necesarias o como subversivas, dependiendo del punto de vista desde donde sean contempladas. La religión, por ejemplo, es definida como la dependencia total de un Ser trascendente, como el opio del pueblo, como la raíz última de la violencia en el mundo o como la mayor fuente de paz que existe. Por su parte la globalización puede ser considerada como el vehículo adecuado para la aplicación de los valores éticos universales o como la amenaza de asfixia que produce el conjunto de las tradiciones locales, que se han ido desarrollando a lo largo de siglos o milenios, en su relación con el mundo y con la vida de las personas, lo que explica la causa de la fuerza explosiva que desarrolla. Tanto la religión como la globalización están conectadas con el poder. El poder religioso puede resucitar en la mente los fantasmas de la violencia, sobre todo cuando oímos hablar de

fundamentalismo o radicalización en relación con ella. La globalización también intenta utilizar el poder en beneficio propio y tanto ella como la religión pueden acabar asociándose con un poder o una opresión brutales. Muchas personas opinan que las religiones monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e Islam) están relacionadas con la violencia, sin distinguir adecuadamente si sus textos sagrados promueven solamente la violencia o incluso la legitimizan. Se considera también como una misión, en determinados sectore, la de integrar las tres grandes religiones monoteístas junto con el budismo, el colonialismo y las conquistas militares para constituir con todo ello una nueva religión globalizada. En la medida en que dichas religiones se han dejado contaminar por todo ello, han atraído sobre sí el descrédito de la humanidad. La religión está presente por todas partes, incluso en los lugares en los que se niega su existencia. En Leningrado existía una cátedra sobre monoteísmo y ateísmo, mientras en California se asociaban los creyentes siguiendo la pauta de las organizaciones religiosas. En este volumen se consideran las religiones como fruto de un proceso que se ha dado a través de las experiencias de la humanidad, no interesa ningún tipo de definición teórica, sino constatar los distintos lugares en que se han producido, las distintas lenguas que han utilizado o los distintos sistemas sociales en los que se han desarrollado. No hay que esperar, por tanto, que estas páginas proporcionen un conocimiento sistemático del fenómeno religioso, sino que las diferentes experiencias analizadas serán las que den lugar a las conclusiones pertinentes. A lo largo de estas páginas el autor se enfrenta con el misterio de la vida y de la muerte, misterio que la humanidad se ha esforzado siempre por desentrañar. Y todo esto recogiendo todo lo que de positivo y negativo puede encontrarse en la existencia humana, ya que la fe se halla presente tanto en lo que produce felicidad como en lo que produce desgracia. De esta manera nos encontramos con un conjunto de realidades, datos y sugerencias en torno a las religiones, de gran trascendencia para quienes se pregunten por el fenómeno religioso, tanto en su esencia como en sus manifestaciones diferentes, analizando realidades concretas religiosas que han existido a lo largo de la historia.

Ignacio Jiménez

PIHLSTRÖM, S., *Taking Evil seriously,* Palgrave Mcmillan, Londres 2014, 140 p. ISBN 978-1-137-41265-2.

Se puede hablar de este libro como de una anti-teodicea, que se opone a la concepción hegeliana del progreso como respuesta al problema del mal, lo que W. James llama "Moral Holiday". El autor rechaza las teodiceas que amortiguan el problema del mal y propone una perspectiva pragmática desde la que hay que abordar el mal existente y ver las formas de limitarlo. No acepta la propuesta de asumir lo positivo y lo bueno como punto de partida, que, a su juicio, sólo lleva a minusvalorar el mal, visto como mera carencia o como parte fragmentaria de un todo positivo. El acercamiento a lo negativo es básico para la ética pragmática, para la misma metafísica y una teoría realista del conocimiento. El recurso escatológico, en una línea convergente con la de Kant en la razón práctica, tampoco es aceptable, y menos si se asume una vida eterna en la que pueden convivir víctimas y victimarios. La idea de recompensa no podría ser determinante si se quiere mantener una ética que supere a la meritocracia. La postura que asume el autor es la de un dios sufriente que acompaña al ser humano en la lucha contra el mal, desde la cercanía a Hans Jonas y a W. James. Siempre tienen prioridad las víctimas, que descalifican

cualquier teodicea que justifique el mal o le dé un significado positivo. Resalta el planteamiento de Unamuno sobre el sentimiento trágico de la vida y la postura de Dostovieski que rechaza cualquier visión global que pase de largo ante el sufrimiento de los niños.

Juan A. Estrada

SÁEZ RUEDA, L., *El ocaso de Occidente,* Herder, Barcelona 2015, 413 p. ISBN 978-84-254-3442-6.

El autor de la presente obra es profesor de filosofía en la Universidad de Granada, especialmente conocido por sus reflexiones sobre la ontología crítica, el pensamiento de la diferencia y el nihilismo.

Sáez Rueda parte de un hecho que le resulta indiscutible y que profetiza con gallardía: "Occidente está enfermo" (p.13). Esta enfermedad la entiende como una falta de lucidez espiritual, que impide que la cultura actual se muestre generadora y creativa de un suelo nutricio que alimente la condición errática del ser humano.

Esta tesis da lugar a dos partes fundamentales de articulación de la presente obra. La primera de ellas, *Vida y génesis de la cultura,* acomete la labor de responder de dicha categoría, cultura, en un sentido que va más allá de lo antropocéntrico y que encuentra en la *natura naturans* una categoría articuladora. Así, la cultura es una urdimbre generadora que se manifiesta en continuo movimiento, y cuya cualidad no es el orden, sino la *caósmosis*, es decir, una fuerza rectora que nunca está dada, sino a la manera de dable problemático, donde confluyen dimensiones heterogéneas y desordenadas.

La segunda parte, *Crisis y enfermedad de Occidente,* discierne el carácter de este ocaso y lo comprende como *génesis autófaga*. En efecto, el dinamismo de nuestra cultura provoca unas inercias que se vuelven contra sí misma, en una suerte de auto-devoramiento que cercena todas sus potencialidades. Esta inercia fundamental se podría concretar en muchas patologías civilizatorias que, el propio autor, a lo largo de las páginas de este libro, intenta desgranar. En este sentido, el autor aborda reflexiones interesantes sobre filosofía y patología, con incursiones interdisciplinares que tienen en cuenta elementos de la sociología, de la filosofía política y de la antropología. Dichas patologías abordan temáticas tales como la administración del vacío, la deuda infinita, la necedad, el fin del autoextrañamiento, la agenesia cultural y civilizatoria, etc.

En la urdimbre que sostiene la reflexión de Sáez se pueden sentir reconocidas muchas y diversas corrientes inspiradoras de su pensamiento. Creemos que tienen una importancia relevante, en el trascurso de la reflexión, dos autores significativos, de finales del siglo XX: G. Deleuze y M. Foucault.

Serafín Béjar

SCHRÖDINGER, E., *Nature and the Greeks* and *Science and Humanism,* Cambridge University Press, Cambridge 2014, X+172 p. ISBN 978-1-107-43183-6.

Esta publicación contiene dos obras de Erwin Schrödinger, publicadas en 1954 y 1951 respectivamente. Roger Penrose, en su introducción, justifica esta nueva edición en la evidencia de que ambas obras son de completa actualidad, como si no hubiera pasado el tiempo por ellas. Además ambos volúmenes están relacionados entre sí, puesto que los temas que abordan están relacionados con la naturaleza de la realidad y con los modos en los que la realidad ha sido per-

cibida desde el punto de vista humano desde la antigüedad. Como producto de uno de los grandes pensadores del siglo XX, ambas obras son del mayor interés al objeto de conocer mejor las honduras de su pensamiento. Schrödinger fue famoso por la conocida ecuación que legó a la ciencia, como gran físico que fue, de acuerdo con los principios de la mecánica cuántica, como explicación de los constituyentes básicos que gobiernan toda la materia existente. Además de su dedicación a la ciencia Schrödinger profundizó en cuestiones arduas de filosofía, de historia humana y de otras cuestiones de relevancia social. En todas sus obras comienza discutiendo temas de importancia social relacionados con el papel de la ciencia y de los científicos en la sociedad. Estaba convencido de que la verdadera razón de cultivar la ciencia reside en la importancia social que tiene para la humanidad y también tenía claro que la influencia de la ciencia en la sociedad no siempre era positiva. Su mayor tema de reflexión lo constituyó descubrir la verdadera naturaleza de la realidad física, el lugar reservado a la humanidad en esa realidad y la cuestión histórica de cómo habían abordado este asunto los grandes pensadores del pasado. Aun reconociendo la enorme diferencia entre los logros de la ciencia en nuestros días y los que disfrutaron los griegos de la antigüedad, Schrödinger estaba convencido de que la humanidad no debería nunca perder la referencia a su pensamiento, puesto que llegaron a honduras mentales no fácilmente repetibles en nuestros días. En ambos libros Schrödinger se muestra preocupado por la naturaleza continua de nuestra visión del tiempo y del espacio. Intenta, por ello, encontrar las raíces de esta arraigada manera humana de pensar, buceando en el pensamiento de la antigüedad griega. En todo caso sigue siendo una cuestión ardua llegar a la visión continua del tiempo y del espacio, partiendo de una base discontinua de partículas que, para colmo, no dan muestras de ningún tipo de individualidad propia. Desde cualquier punto de vista los planteamientos de Schrödinger son una excelente base para proseguir en la resolución de este enigma.

Ignacio Jiménez

SORRENTINO, V., *Cupio dissolvi. Senso della vita e abbandono. Impressioni,* Armando Editore, Roma 2015, 127 p. ISBN 978-88-6677-869-1.

El autor de la presente obra es profesor de Filosofía política en la Universidad de Perugia y estudioso de autores como H. Arendt y M. Foucault.

El título de la misma, *Cupio dissolvi,* es una expresión latina tomada de la carta de San Pablo a los Filipenses 1,23; aunque el autor la refiere, al comienzo de su obra, a San Agustín. Con ella, Pablo expresa su deseo de partir para estar con Cristo. Así, la "partida" sería una metáfora para expresar la realidad de la muerte. Éste sería el significado más ajustado, aunque algunos autores traducen como "deseo de disolverse". En todo caso, se trata de una referencia a la muerte.

Pues bien, aquí encontraríamos el hilo temático de esta pequeña obra, a la manera de una fenomenología de la muerte, que se ofrece al lector como búsqueda del "sentido". En efecto, "muerte" y "sentido" serían los dos aspectos que se hayan interrelacionados a lo largo de la reflexión de Sorrentino. Es importante hacer notar que no estamos ante una obra sistemática, con un hilo argumental bien delimitado, sino más bien ante una serie de impresiones que, dentro del campo semántico que hemos subrayado, pretende provocar al pensamiento. De hecho, el propio autor hace notar, ya en el título de la obra, este carácter no sistemático de su reflexión, con el calificativo de "impresiones".

Las reflexiones de Sorrentino tienen un fuerte poder evocador porque transitan tres ámbitos de significado fuertemente atrayentes: el filosófico, el literario y el religioso. En efecto, encontramos una abundancia de textos, aducidos a lo largo de la reflexión, que abarcan autores filosóficos (como Nietzsche y Heidegger), literarios (Rilke y Dostoevskij) y religiosos (haciendo mención de numerosos textos bíblicos, especialmente del libro del Eclesiastés).

Los capítulos que componen el libro, carentes de numeración, aparecen al comienzo, a la manera de sumario: la oscuridad, la luz; la pulsión mística; el mundo que habitamos; el olvido; sentido y objetivo; amor vs. voluntad; belleza, éxtasis y compartir; el abandono; el dominio y el origen de la vida; la vida sin Dios y, por último, la luz, la oscuridad.

Abundando en el contenido, el autor se plantea la cuestión de la muerte y el sentido desde una visión de la realidad entendida como oscuridad. La oscuridad no es ni la noche, ni el día, sino el espacio en que ambas dos se alternan, como constituyendo el conjunto de lo real. Así, la oscuridad queda asemejada al misterio, es decir, aquella linde que hace intuir un más allá de lo visible. Por tanto, la oscuridad es el espacio que, velando y desvelando, se constituye como condición de posibilidad de la aparición de lo imprevisible y lo inesperado. O de otro modo, la realidad está constituida por lo visible y por el necesario invisible, el constitutivamente invisible.

Podemos percibir aquí cierta conexión con el pensamiento de Heidegger y su giro de la pregunta a la escucha. En efecto, el sentido, desde esta perspectiva de revelación, no es para Sorrentino un dable (a la manera de una conquista), sino un dado (a la manera de regalo y ofrecimiento). Esto contrasta fuertemente con la sociedad de la competitividad, donde todo se mide en objetivos, como forma de afirmación de uno mismo. De ahí la tendencia a neutralizar la muerte en nuestro mundo actual; justamente, porque ella acaece como la destrucción de este inmenso esfuerzo inane. Es interesante hacer notar que, a partir de lo dicho, Sorrentino establece una distinción entre el sentido y el objetivo, o el significado, de la vida de una determinada persona. En efecto, una persona podría haber alcanzado notables logros en su vida, y haber vivido, sin embargo, una existencia carente de sentido. Por esta razón, y abundando en la tradición mística, el autor establece el "abandono" como categoría concomitante a la de sentido: el sentido de la vida no reside en el "hacer/alcanzar", sino en el "dejarse". Desde aquí, podemos conectar de nuevo la reflexión con el título propuesto: *cupio dissolvi*.

En definitiva, se trata de una obra que, en perspectiva fenomenológica, articula elementos que pueden ser estimulantes para el pensamiento: manifestación y ocultamiento, desvelar y velar, visible e invisible, aparición y desaparición, muerte y sentido.

Mª Carmen Lara y Serafín Béjar

TIZÓN, J. L., *Psicopatología del poder. Un ensayo sobre la perversión y la corrupción*, Herder, Barcelona 2015, 244 p. ISBN 978-84-254-3434-1.

Lo que pretende Jorge L. Tizón en estas páginas es utilizar una serie de conocimientos psicoanalíticos, psicológicos y antropológicos, que es el terreno donde se ha desarrollado su vida profesional, para ayudar a entender lo que está pasando a nivel social y psicosocial. Piensa muy en primer plano en España, pero como un caso particular de la situación general del mundo. Ese paso, siempre complejo y problemático, desde el ámbito psicológico individual al

ámbito social se concreta en las diez tesis del capítulo 11 (el penúltimo): en ellas se explica cómo la crisis económica actual no es en el fondo sino una crisis política propiciada por los poderes económicos dominantes. Y ese es un tipo de poder corrupto y venal.

Buena parte de la obra se ocupa del análisis de esos mecanismos psicológicos en acción. Para ello se toma como clave de interpretación las emociones, a las que se quiere revalorizar después del desprestigio de que han sido víctimas en los últimos siglos frente al dominio indiscutible atribuido a la razón. Piensa el autor que es la derecha ideológica (el neoliberalismo), y no la izquierda, la que ha sabido manejar las emociones para configurar el mundo de modo que resulte incrementado su poder. El miedo hábilmente promovido –y añade el autor que "de-simbolizado" y "de-sublimado"– es el que explica que la sociedad no se movilice en las presentes circunstancias de crisis. Porque se ha ido configurando así una sociedad perversa, basada en el predominio de una posición esquizoparanoide que tiende a parcializar la realidad, a impedirnos contemplar la realidad total, en todas sus dimensiones. Es el paradigma de una relación interpersonal perversa (que se califica como intrusiva) el que sirve como instrumento para interpretar la realidad social.

A pesar de este análisis, la obra no acaba en el escepticismo ni en el pesimismo (cf. el capítulo conclusivo). Piensa su autor que "otro mundo es posible", a pesar de que el miedo nos impide siquiera imaginarlo. Su propuesta alternativa es radical y utópica: democracia real o barbarie uniformizada basada en la perversión, la cual tiene la capacidad de disfrazar esa barbarie de bienestar. Detrás de esta propuesta se percibe el eco de los movimientos de indignados, que se multiplican hoy y que encontrarán en este libro un apoyo para sus reivindicaciones, las cuales aparecen formuladas en sus manifestaciones más concretas en diversos pasajes de la obra.

Ildefonso Camacho

TRAWNY, P., *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Herder, Barcelona 2015, 172 p. ISBN 978-84-254-3705-2.

El profesor alemán Peter Trawny, de la Universidad de Wuppertal, es especialista en el pensamiento de Martin Heidegger (1889-1976) y ha sido editor de diversos volúmenes de la *Gasamtausgabe* ('Obra Completa') de este autor, entre los cuales se incluyen los treinta y cuatro 'Cuadernos negros' *(Schwarze Schreibhefte)* recientemente aparecidos, inéditos hasta 2014 y escritos entre 1930 y 1970. Ha estudiado, además, la obra de otros pensadores como Ernst Jünger o Hannah Arendt.

En esta monografía, Trawny explora la tesis de un encubierto 'antisemitismo de Heidegger' que se dejaría apreciar de manera novedosa en los primeros de aquellos cuadernos, en concreto los elaborados entre los años inmediatamente anteriores y posteriores a la II Guerra Mundial. Esta tesis lleva aparejado el corolario de que ese antisemitismo (vinculado a la idea de la conspiración de un supuesto 'judaísmo mundial' que amenazaría a la identidad de los demás pueblos y culturas) afecta a la filosofía heideggeriana de la historia del ser con implicaciones de largo alcance, que se extienden más allá de su etapa de acercamiento al nacional-socialismo: el 'antisemitismo radicado en la historia del ser', según Trawny, 'contaminó' la filosofía de Heidegger en su conjunto. Estudiando las expresiones antisemitas de esos escritos, el autor ofrece una 'gran narrativa' del esenciarse histórico-epocal del ser en la obra completa de

Heidegger, en la que las culturas griega y germánica aparecen como protagonistas principales y la cultura judía como la gran antagonista. Todo ello cobra mayor singularidad, paradójicamente, dada la estrecha relación que Heidegger mantuvo durante años con destacados intelectuales de ascendencia judía como Hannah Arendt, Edmund Husserl, Karl Löwith, Hans Jonas, Leo Strauss, Emmanuel Levinas o Paul Celan.

El predicado 'antisemita' aplicado a Heidegger, empero, no implica la acusación de una complicidad ideológica directa de éste con el holocausto, aunque es también notable el hecho de que en los 'Cuadernos negros' no se hace mención alguna al respecto. Sí apunta a la sospecha de que consideraba que 'la historia del mundo y de la patria' se encontraba amenazada por una negación (semita) de la historia que redundaba en la pérdida del mundo y de la patria. La oscura topología heideggeriana del 'primer comienzo' y el 'otro comienzo' de la historia se coloca ahora a la luz de una decisión fundamental por el helenismo (y germanismo) de la filosofía en contra del judaísmo (y cristianismo) de la religión. El radicalismo de su pensamiento habría precipitado, así, a éste más allá de la noble meta del pensar cuando tanto insistía en la 'purificación del ser'. Sólo tiempo después, toda vez que la diferencia ser-ente leída como 'producción sistematizada' y 'otro comienzo' dejó de resultarle una alternativa, desaparecería la posibilidad de una personificación del 'judaísmo mundial' como enemigo de la historia y, con ello, las alusiones a una eventual 'salvación alemana de Occidente'.

A juicio de Trawny, en cualquier caso, a partir de ahora "quien quiera filosofar con Heidegger ha de tener claras las implicaciones antisemitas de determinados rasgos de su pensamiento". Esta nueva vuelta de tuerca sobre el 'caso Heidegger', en definitiva, está llamada a suscitar otra intensa polémica acerca de las modulaciones e implicaciones de la filosofía de esta ineludible figura del pensamiento contemporáneo.

Antonio Miguel Morillas

YUSTA SAINZ, J. – SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J. (DIRS.), *Diccionario de filósofos españoles. Siglo XX,* Monte Carmelo, Burgos 2015, 943 p. ISBN 978-84-8353-718-3.

Los autores de este libro (autor y autora) se han movido a componer este diccionario, tras constatar que en las historias de la filosofía raramente se encontraban con autores españoles. Por ello se embarcaron en realizar este diccionario, que incluye a los filósofos españoles a partir de la fecha de 1931. También los movió la curiosidad de conocer más en profundidad el pensamiento español de los últimos tiempos. Igualmente se sentirían muy satisfechos si este puente tendido a los filósofos españoles sirviera para evitar de una vez por siempre las páginas horribles de la historia española. Aspiran a que el lector supere las divisiones de la guerra civil que todavía están presentes en la sociedad española, sintiéndose orgulloso de pertenecer a un pueblo que tiene motivos para mirarse como realidad valiosa en el marco de la comunidad mundial. La estructura de cada presentación es siempre la misma (lo cual ayuda al lector a encontrar lo que va buscando), con una introducción biográfica en la que se resaltan las cualidades que hacen que el filósofo en cuestión haya sido considerado valioso, a continuación se mencionan las obras a las que dio vida, para terminar con los elementos más destacados de su pensamiento. Al final de cada presentación figura el nombre de la persona que ha hecho la síntesis del filósofo

concreto presentado. Los codirectores son conscientes de que no han podido ser exhaustivos (faltarán nombres en los que ellos no han reparado), pero también tienen claro que todos los filósofos citados merecen la consideración de tales y figurar en estas páginas. En conjunto el volumen es una excelente obra de consulta y de orientación, que en muchos casos incluso proporcionará al lector un primer conocimiento sobre alguien de quien no sospecharía siquiera la existencia.

Trinidad Parra

## 7. Historia

ALCALDE, Á., *Los excombatientes franquistas. La cultura de guerra del fascismo español y la Delegación Nacional de Excombatientes (1936-1965),* Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2014, 411 p. ISBN 978-84-16028-63-4.

El autor intenta con su libro analizar, por un lado, la historia de la principal organización de excombatientes de la dictadura franquista, que fue la *Delegación Nacional de Excombatientes de FET-JONS* y, por otro lado, la cultura de guerra que los veteranos de guerra mantuvieron viva en España durante décadas, todo ello contemplado con la misma perspectiva empleada para estudiar los fascismos europeos. En estas páginas se puede comprobar cómo el régimen de Franco pudo aprovechar en beneficio propio el encuadramiento, los discursos, las representaciones y los mecanismos de gestión de privilegios sociales de los excombatientes marcados por la experiencia de la guerra civil española. Constatado el hecho de que los excombatientes franquistas siguieron manifestándose en público muchos años después de desaparecer Franco, el autor ha considerado que valía la pena estudiar los orígenes y las causas que dieron pie a sus lealtades, prestando atención a sus emblemas y describiendo sus avatares a lo largo del tiempo. El autor considera importante prestar atención a estos excombatientes como un medio eficaz de desvelar los secretos de la historia y de conseguir una mejor comprensión de todo lo que supuso en España el régimen de Franco. Aunque reconoce que no es fácil ponerse de acuerdo a la hora de precisar los elementos componentes de dicho régimen, sí advierte que su larga duración se debió en gran parte al hecho de estar precedido por una sangrienta guerra civil. Se intentan explicar en estas páginas los apoyos sociales que obtuvo, y mantuvo, el régimen de Franco, recogiendo las opiniones de los historiadores que se han interesado por el tema, para llegar finalmente el autor a sus propias conclusiones. Constata el autor que estudios realizados en otros países sobre los excombatientes han llegado a la conclusión de que en todos los casos tuvieron un tremendo influjo en la evolución posterior a las guerras en las que tomaron parte. Una de las conclusiones que aparecen en este libro da como resultado poder afirmar que el fracaso de la paz europea a medio plazo, así como el surgimiento de movimientos fascistas y dictaduras, tuvieron algo que ver con el desafío que plantearon los excombatientes tras la Primera Guerra Mundial. Esta obra es la primera monografía dedicada al estudio histórico de los excombatientes franquistas de la guerra civil española y con ella se aspira a ahondar en el conocimiento profundo de lo que fue la dictadura de Franco. Se estudia la manera en que el nuevo estado hizo frente a los problemas que planteó la desmovilización de cientos de miles de soldados, al igual que los mecanismos, instituciones y estructuras que posibilitaron su integración en el

régimen. No se deja de lado el papel del partido único FET-JONS en el proceso. El impacto sobre los excombatientes durante los años de la guerra fría y del desarrollismo español también tienen lugar en estas páginas. De todo ello se deduce cuál fue la importancia innegable que tuvieron los excombatientes franquistas como apoyo social a la dictadura de Franco, cuya cultura de guerra llegaron a desarrollarla como una cultura propiamente política.

Antonio Navas

BOUDON, J.-O. (ED.), *De l École Française de Rome au Journal La Croix. Jean Guiraud, polémiste chrétien,* École Française de Rome.

Este estudio sobre Jean Guiraud ha sido posible tras la publicación del inventario completo de sus archivos, depositados en los Archivos Nacionales de París, que ha permitido a Jacques-Olivier Boudon coordinar un volumen que sirve para redescubrir las múltiples facetas de una personalidad compleja. Era originario de una familia republicana, que se hizo adulto cuando se construía la República. Fue un producto puro de la clase meritoria republicana, que hizo sus estudios en la Escuela Normal Superior de París, que pasó por la Escuela Francesa de Roma y se convirtió más tarde en profesor de historia en la universidad de Besançon. Fue un especialista en historia de la Edad Media, con especial atención al fenómeno de los Cátaros y, desde su juventud se mostró como un católico convencido que convirtió su vida en un verdadero combate en defensa de los intereses religiosos, centrando su atención particularmente en la familia y la educación. En un primer momento se dedicó a la política en defensa de sus ideales. Luego se convirtió en el redactor jefe del periódico *La Croix,* durante el período que transcurrió entre las dos guerras mundiales, lo que hizo de él una personalidad relevante en el seno de la Iglesia Católica en Francia. Su postura se inclina de manera decidida hacia la defensa de un catolicismo intransigente que, después de todo, era la postura mayoritaria de los católicos franceses durante la primera mitad del siglo XX, algo que los autores o pensadores católicos más rompedores solían ignorar con frecuencia. Cuando se lee a Jean Guiraud se tiene la oportunidad de comprender por qué el régimen de Vichy pudo parecer aceptable a un gran número de católicos franceses, ya que él veía en este régimen algunos de los planteamientos religiosos que siempre defendió. Tuvo una clara tendencia hacia el clericalismo y fue un ardiente defensor del orden moral, la escuela privada y las congregaciones religiosas. Su mentalidad está más cercana a la de la *Action Française* que a la del *Sillon*. Los papeles que han dado lugar a las comunicaciones que se presentan en este volumen fueron entregados a los archivos públicos franceses por uno de sus yernos, consciente de su responsabilidad a la hora de proteger la memoria familiar. De esta manera uno de los trabajos presenta la historia y la clasificación del fondo Jean Guiraud, para pasar luego, en sucesivos trabajos, a mostrar su ascenso en la escala social, su juventud, el fruto de los años que estuvo residiendo en Roma, alguno de sus logros en historia medieval y en relación con la historiografía como ciencia, la influencia de su personalidad en el Franco Condado, su relación con la unión de asociaciones católicas de cabezas de familia, su labor en defensa de la escuela católica, su trayectoria como redactor jefe de *La Croix,* para terminar con una conclusión aportada por J.-O. Boudon, en que se recogen sintéticamente algunas de las principales aportaciones de los colaboradores en esta publicación. Una vez jubilado Jean Guiraud dedicó la mayor parte de su tiempo nuevamente a las investigaciones históricas. Volu-

men muy interesante para conocer muchos de los entresijos de la vida política y religiosa de Francia durante los años de su vida, sobre todo teniendo en cuenta el gran protagonismo que Jean Guiraud ejerció en estos campos.

Antonio Navas

BROAD, J. – SCHUURMAN, A. (edited by), *Wealth and Poverty in European Rural Societies from the Sixteenth to the Nineteenth Century*, Brepols, Turnhout 2014, 253 p. ISBN 978-2-503-54516-5.

Este libro es el volumen décimo de la serie "Rural History in Europe", la cual pretende recuperar la realidad del mundo rural en sí mismo como algo que trasciende las fronteras nacionales y superando la tendencia a analizarlo siempre desde la cultura urbana. En este sentido, el título escogido para esta obra puede despistar: su procedencia se explica porque fue el tema de la conferencia celebrada en Torun (Polonia) en 2007. Pero de ella se han seleccionado para su inclusión aquí solo aquéllos que se centraron en la cultura material y en el estándar de vida de las sociedades rurales. Por tanto, no se busquen en estas páginas datos sobre la renta o el nivel de riqueza de los europeos en las sociedades rurales preindustriales. Lo que los autores estudian son los hábitos de consumo (cultura material). Y lo hacen ofreciendo una panorámica muy variada, en la que se incluyen sociedades particulares de lugares muy distintos de Europa: Dinamarca, las islas Cícladas en el mar Egeo, el sur de Bohemia, Praga, Cataluña, Hungría, Lieja, Inglaterra.

La aportación más significativa de la obra es el método seguido para el estudio de la cultura material y los hábitos de consumo en la Europa rural: los inventarios de bienes, que normalmente se hacían a la muerte de las personas. Este método fue iniciado en los años 1950 y 1960, y su rápida difusión explica que ya en 1980 se celebrara en Wageningen (Holanda) la primera conferencia internacional sobre el tema. Y es precisamente un profesor de la universidad de aquella ciudad, Anton Schuurman, uno de los dos editores de este volumen. Él mismo se encarga, en el estudio introductorio y en el que cierra el volumen de presentar una reflexión sobre los pros y contras, las evidentes limitaciones, de esta forma de aproximación a la realidad de la pobreza y riqueza y resume la historiografía disponible hasta el momento, poniendo de relieve las diferencias en sus conclusiones.

El tratarse de estudios sobre sociedades muy particulares tiene el valor de lo analítico, de lo particular. Generalizar las conclusiones siempre es una tentación, y encierra peligros indiscutibles. A. Schuurman previene de ello en el estudio que cierra el volumen, en el que reconoce que el mundo rural jugó pun papel importante en el proceso europeo de modernización, pero de forma distinta según lugares y tiempos.

Ildefonso Camacho

CÁMARA, S., *La Unión Ibérica,1859,* Ediciones 19 y Asociación Extremeño Alentejana, Badajoz 2014, 148 p. ISBN 978-84-617-0332-4.

En este libro se plantea el problema de una hipotética unión de Portugal y España en una sola nación o en un solo país. Se analizan los modos utilizados en la historia para unir dos pueblos diferentes y se llega a la conclusión de que la mayoría de ellos han resultado nefastos. Así la unión de dos coronas en una, la conquista, la decisión de unirse por resolución de los parlamentos o las cortes. Ninguno de esos métodos ha funcionado e incluso ha aumentado la animad-

versión de un pueblo contra el otro. En estas reflexiones se piensa que la unión debería realizarse antes por las costumbres que por las leyes, fomentando la convivencia amigable entre españoles y portugueses, olvidando agravios pasados y robusteciendo los lazos comunes mediante el comercio, la industria, la alianza social o incluso aludiendo al propio pasado común de la monarquía visigótica. Estas ideas, vertidas a mediados del siglo XIX, se consideraron de alguna manera como de aplicación factible, normalmente lenta, pero real. Los acontecimientos posteriores no han mostrado que se haya dado ningún paso destacable en ese sentido. Y eso a pesar de que se citan hasta diez testimonios que sumar al de los protagonistas de este libro, siempre en la dirección de lo conveniente y beneficiosa que sería la unión de toda la península ibérica. En un momento dado se plantean tres objeciones, a las que se ofrecen tres respuestas. Las objeciones serían que Portugal perdería su independencia, pasando a ser una provincia de España; que Portugal perdería su situación de paz y libertad para acabar asociándose a las discordias civiles sangrientas que se daban en España; que Francia e Inglaterra se opondrían a la unión ibérica. El autor cree que la pérdida de la independencia de Portugal se vería contrarrestada con el mantenimiento de las prerrogativas propias a nivel local y regional, al mismo tiempo que vería aumentada notablemente su riqueza por las transacciones comerciales con España. También cree que la lucha del pueblo español es contra la tiranía y que sería una bendición para Portugal unirse a españoles que han luchado por sus libertades, contrarrestando así la apatía portuguesa del momento, que no mostraba alterarse ni siquiera ante algunos actos serios contra su soberanía. Para el autor supone también un argumento a favor de la unión el que Francia e Inglaterra se opongan, ya que sólo esta circunstancia la avala como muy conveniente. Además cree que esta unión de los dos pueblos contribuirá a que ambos se sacudan el yugo de la tiranía proveniente de los gobiernos reaccionarios. El volumen se completa con una propuesta de entente integradora entre España y Portugal, presentada ante el parlamento español, concretada en una proposición de ley que fue aprobada sin ninguna dificultad y con una biografía de Sixto Cámara. Como curiosidad editorial, este volumen es doble, publicado íntegramente en español y en portugués. Estas páginas son un testimonio curioso de un momento concreto en que se apostó con fuerza por la unión de Portugal y España. Posiblemente fue el ideal, más que el sentido de la realidad, el que produjo este movimiento integrador, que siempre puede ser tenido como punto de referencia para el futuro, aunque la realidad de la Unión Europea, en la que están integradas ambas naciones, haya cambiado sustancialmente los elementos en que se basaba la propuesta de los partidarios de la unión.

Antonio Navas

CLIVAZ, C. – MIMOUNI, S. C. – POUDERON, B. (ÉDS), *Les judaïsmes dans tous leurs états aux I^er^-III^e^ siècles. Les judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins*. Actes du Colloque de Lausanne 12-14 Décembre 2012, Brepols, Turnhout 2015, 460 p. ISBN 978-2-503-55465-5.

Un trabajo como éste, sobre un tema que ha sido tratado abundantemente se justifica por las perspectivas nuevas que han aparecido en los últimos diez años, especialmente en lo concerniente a la idea que se tenía del judaísmo en los primeros siglos de nuestra era. La evolución interna del judaísmo hasta el punto de producir una situación dominante de los rabinos en el seno de la comunidad, podría considerarse unida al ascenso de la posición de los fariseos frente a los saduceos, esenios y zelotes, pero no está claro que la sociedad judía haya llegado demasia-

do pronto a esta homogeneización. Los editores ya han propuesto anteriormente otro cuadro histórico diferente, en un escenario con tres perspectivas: la primera, la de un judaísmo sinagogal, que subsiste tras la destrucción del Templo de Jerusalén y que aglutina a la clase de los sacerdotes y de los notables, todos los cuales convierten la sinagoga en su lugar privilegiado para el culto; La segunda, la del movimiento propiamente cristiano, con judíos y griegos en su seno; la tercera, la de un movimiento rabínico, que aglutina a los discípulos entorno a sus maestros. La diferencia entre estos tres escenarios es clara en cuanto al número; mientras que el judaísmo sinagogal ha sido enormemente mayoritario, los otros dos grupos han sido minoritarios. También parece probable que, entre los siglos II y IV, el judaísmo sinagogal ni se desjudaizó ni se paganizó, aunque sufrió la influencia del mundo romano en mayor medida que el cristianismo o el rabinismo. De todo lo dicho debería concluirse que, tras la catástrofe del año 70 después de Cristo, no se produjo una especie de judaísmo único, sino diversos judaísmos, unos mayoritarios y otros minoritarios, a todos los cuales habría que prestar una atención diferenciada. Hay que olvidarse por tanto del supuesto enfrentamiento entre un cristianismo monolítico y un rabinismo monolítico, ya que hay que procurar estudiar más bien los diversos movimientos cristianos y rabínicos entre los siglos II y IV. Conceptos como el de herejía o el de canon intentaron dar una cohesión totalmente unitaria tanto en un campo como en el otro, sin conseguirlo en ninguno de los dos casos. Especialmente útil resulta en este campo prestar atención al diálogo que se produjo entre todos estos grupos. Todas estas consideraciones han motivado a los organizadores del presente coloquio para estudiar una vez más las diversas formas de judaísmos surgidas a partir del año 70 de nuestra era. Tras una introducción en la que se presentan las principales observaciones epistemológicas y metodológicas, el conjunto de los trabajos están organizados en tres partes: la primera está dedicada al judaísmo sinagogal; la segunda presta atención a los movimientos cristianos; la tercera, a los movimientos rabínicos. Se cierra el volumen con una conclusión que estudia los estilos de autoridad existentes en el mundo judeo-romano entre los siglos II y V, con atención específica al modo de ejercerla entre los rabinos, en el patriarcado o en las comunidades sinagogales. Toda esta publicación sobresale por un planteamiento histórico impecable, en el que se deja de lado la tendencia (tantas veces comprobada en los historiadores) de incidir en el tópico o recurrir a la simplificación fácil, para atender a la diversidad real que existió en el judaísmo posterior al año 70, sin intentar concretar excesivamente con etiquetas una realidad que fue mucho más compleja de lo que posteriormente se ha pensado durante mucho tiempo.

Antonio Navas

DADSON, T. J., *Los moriscos de Villarrubia de los ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada,* Iberoamericana-Vervuert, Madrid–Frankfurt am Main $^{2}$2015, 863 p. ISBN 978-84-8489-885-6 / 978-3-95487-423-1.

Este estudio, que se presenta ahora en su segunda edición, fue en su momento un auténtico revulsivo a la hora de tratar la expulsión de los moriscos de España. Las pocas críticas adversas que obtuvo estuvieron motivadas más por la ignorancia o los prejuicios que por un conocimiento fundado del tema. Numerosos investigadores jóvenes han seguido la ruta iniciada por Trevor J. Dadson, confirmando que, lo que se creía una excepción dentro de la historia de la expulsión de los moriscos de España, fue una realidad mucho más amplia y numerosa de lo

que la historiografía más antigua afirmaba. Como dice el propio autor, estamos ante una obra triple, en la que se narra la historia de los moriscos de Villarrubia de los Ojos del Guadiana y la de dos de sus condes más relevantes: D. Diego de Silva y Mendoza y D. Rodrigo de Silva y Sarmiento. Precisamente la dedicación del autor al estudio de la figura de Diego de Silva y Mendoza durante treinta años lo llevó a estudiar uno de los lugares de su condado, Villarrubia de los Ojos, a raíz de encontrar en el archivo particular de los condes de Salinas un legajo de papeles que decía por fuera *Cosas tocantes a los moriscos*. Para la historia de la expulsión de los moriscos de Villarrubia de los Ojos y de sus varios intentos por volver (que fueron bastantes veces coronados por el éxito por la complicidad de sus convecinos), el autor ha estudiado el contexto de la villa principalmente desde el siglo XV al siglo XVIII, incluyendo como era de esperar todo lo que pudiera saberse de la actividad de los moriscos villarrubieros. También amplió el estudio a la zona más amplia del Campo de Calatrava, por la importancia que tenía la villa en su entorno, por ser lugar de señorío. Precisamente esta circunstancia hizo que la villa se convirtiera en centro de la resistencia a la expulsión, por parte de todos los moriscos de la zona. El resultado de este estudio muestra una España con mucho más ambiente de coexistencia y convivencia apacibles, que lo que transmite la Leyenda Negra contra España, tal como se difundió por todos los países europeos enemigos de la monarquía católica. En Villarrubia se creó un ambiente de convivencia en el que la raza y la etnia no fueron obstáculos para conformar una sociedad plural en la que cabían todos, viviendo en paz unos vecinos con otros, a pesar de estar rodeados de unas condiciones enormemente negativas que, precisamente por eso, resaltan más todavía los valores humanos de la población de Villarrubia de los Ojos. Esta población no ofreció una resistencia meramente pasiva a las autoridades, sino que se embarcó en una resistencia activa (culminada con un éxito notable) que buscaba salvar las vidas y las haciendas de sus conciudadanos moriscos, a los que respetaban y apreciaban, hasta hacerlos volver a su villa. El episodio de Sancho Panza y su amigo el morisco Ricote es un prólogo perfecto para todo lo que se encuentra después en estas páginas. Porque resulta una coincidencia magnífica el que tanto Sancho como Ricote sean manchegos, al igual que los vecinos de Villarrubia de los Ojos del Guadiana. De esta manera todo el libro es, para su autor, un merecido homenaje a la gente de bien y, en este caso particular, a los villarrubieros de bien, que supieron oponerse a una medida tan injusta como cruel. El libro se completa con tres extensos apéndices documentales, que contienen los documentos más importantes encontrados por el autor, o bien otros de su elaboración personal, de gran utilidad para el lector: tablas y gráficos sobre el antes, el durante y el después de las expulsiones. Excelente estudio, precursor de otros muchos en el mismo sentido y pionero de un cambio de mentalidad histórica sobre lo que sucedió de verdad entre el pueblo a raíz de la abominable orden de expulsión de los moriscos de España.

Antonio Navas

DEL VALLE CALZADO, A. R., *El poder de la propiedad. Élites y desamortización en la España interior (Madrid y Castilla-La Mancha),* Almud Ediciones, Toledo 2015, 287 p. ISBN 978-84-942952-2-5.

El autor se ha especializado en el tema de la desamortización. En su momento estudió tanto la desamortización de Mendizábal como la de Madoz en la provincia de Ciudad Real. Más adelante pensó que valdría la pena atacar un estudio más ambicioso y así nació el proyecto que ha desembocado en este li-

bro. Su estudio se articula en torno a tres grandes ejes: conseguir plasmar una síntesis regional; dar cauce a la necesidad de enlazar la desamortización con la evolución económica y regional; por último, realizar una rigurosa sociología de los beneficiarios, con especial incidencia en el papel de los grupos de personas más destacadas en la desamortización madrileña y en la castellano-manchega. Para ello ha tenido en cuenta que la investigación de base es esencial, ya que sin ella no es posible formular una síntesis posterior. Este estudio aporta una plena integración de lo ocurrido en Ciudad Real en el contexto regional y nacional, con un estudio actualizado y riguroso de una de las provincias en las que más tierra se desamortizó de toda España. Para que esta síntesis regional pueda integrarse en un ámbito más amplio, presta también atención a la historia agraria. Le han interesado especialmente los problemas de la propiedad de la tierra, dejando de lado la desamortización de bienes urbanos, convencido de que estos últimos necesitan otro tipo de metodología y otro tipo de perspectiva. El período de tiempo en el que se sitúan las investigaciones comprende todo el siglo XIX y la primera mitad del XX. Incorpora así mismo a su investigación la visión de Castilla que tenían los regeneracionistas. Todo esto encuadrado en una Castilla en la que campaban a sus anchas realidades como el individualismo, la inercia, el hambre, la incultura, la usura, la falta de capital o el sistema fiscal injusto. Las clases populares vivían resignadas, por su incapacidad para asociarse y defender sus intereses, junto con la desamortización de los bienes municipales, que tampoco les favorecía. Todo esto explicaría la gran crisis de una Castilla, tan gloriosa en su pasado, como exhausta en su presente. La desamortización en Castilla acabó beneficiando a los ricos, mientras los pobres tuvieron que seguir trabajando duramente para los demás, perdiendo la esperanza que les habría dado el haberse respetado la propiedad municipal, con beneficios que hubieran llegado realmente a manos del pueblo. Para completar el estudio sobre la desamortización, al análisis puramente económico se suma la observación de la historia social. Así queda claro que el protagonismo de la desamortización cimentó una sociedad basada en la desigualdad, donde la propiedad proporciona poder, prestigio y fuerza, mientras a los demás sólo les queda la miseria. Como método completa su trabajo con una perspectiva sociológica microanalítica o microhistórica. Con esto se llega a una investigación a fondo de las minorías desamortizadoras. El papel de estas minorías permite a los grupos políticos una cierta autonomía, y tampoco el estado se ve exento de su influjo. Por ello el autor se interesa por averiguar cuál fue el papel de los diferentes sectores de la burguesía madrileña que apoyaron las medidas desamortizadoras para luego beneficiarse de ellas. Esta atención hacia los grupos de presión madrileños no hace que nuestro autor deje de lado la atención a los grupos de presión castellanos. Su preocupación principal consiste en conocer los cambios y continuidades provocados por la desamortización en relación, tanto a la estructura de la propiedad y sistemas de explotación, como a las transformaciones sociales y políticas.

Ignacio Jiménez

*Estados y mercados financieros en el Occidente cristiano (siglos XIII-XVI). XLI Semana de Estudios Medievales. Estella 15-18 de julio de 2014,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2015, 533 p. ISBN 978-84-235-3386-2.

Este libro nace como resultado, una vez más, de la colaboración entre el Gobierno de Navarra y el Comité Científico de la Semana de Estudios Medievales de Estella. En este caso la semana de estudios está dedicada a la reflexión

sobre el mundo financiero de la Europa bajomedieval. El trasfondo de este tema de investigación lo constituyen las dificultades sociales y económicas que está afrontando Europa en los últimos años. Dificultades que tienen una clara raíz, al menos en cierta medida, de tipo financiero y fiscal. De hecho el vendaval financiero de los últimos años está poniendo a prueba la propia existencia de la Unión Europea, ante los escollos que encuentra para su euperación. Ante estas dificultades se ha podido constatar la ausencia de cohesión política y social, que ha permitido a los particularismos políticos emerger como supuesta solución a los problemas. La situación que se vive es dramática, como lo demuestra el conjunto de términos y conceptos referidos a la economía europea, que han llegado a ser de uso corriente para el ciudadano medio: crisis financiera, quiebras bancarias, pacto de estabilidad, déficit presupuestario, contención del gasto, deuda, dinero, prima de riesgo, por citar solamente los de uso más frecuente. Esta es la crisis actual que ha movido a la Semana de Estudios Medievales de Estella a volver su mirada hacia el pasado, para llegar a conclusiones rigurosas sobre los acontecimientos del pasado, basándose en los hechos y documentos fiables de los que se dispone. En todas las aportaciones se pretende recalcar la conexión existente entre los problemas detectados en el ámbito medieval con los problemas que afectan al presente y que no dejan de tener conexión con los hechos pasados. Los estudios se abren con una exposición sobre lo que se puede conocer como antiguo o nuevo en la investigación sobre fiscalidad y poder político en la Baja Edad Media hispánica. A partir de ahí se analizan los estados, mercados y crecimientos económico; las finanzas y la usura; la fiscalidad de los soberanos y las finanzas públicas en el estado de los Visconti-Sforza; el rey, el préstamo y el impuesto en la Baja Edad Media; Inglaterra y el mundo financiero en sus relaciones con los estados del continente; las crisis financieras y de censos en Aragón, junto con las medidas para evitar la bancarrota; el mercado de la deuda pública en la Cataluña de los siglos XIV-XV; los circuitos comerciales y los flujos financieros en Castilla a finales de la Edad Media e inicios de la Modernidad; Granada y Castilla, contempladas a la luz de las rentas del rey y los arrendadores de la corona; la consolidación fiscal y los balances financieros en la Navarra de los últimos Evreux; la hacienda de los Estados Pontificios en los inicios de la Modernidad; el crédito exterior y la fiscalidad extraordinaria en la Castilla de Carlos V. Todos estos temas aportan una contribución bien fundada a lo que fueron los mercados financieros en el Occidente cristiano en la Baja Edad Media, así como a las vicisitudes por las que pasaron y que podrían dar alguna luz para superar las tribulaciones económicas de la Europa de nuestros días.

Antonio Navas

FERNÁNDEZ GRACIA, R. (COORD.), ANDUEZA UNANUA, P. – AZANZA LÓPEZ, J. J. – GARCÍA GAÍNZA, Mª. C., *El arte del Barroco en Navarra,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2014, 477 p. ISBN978-84-235-3369-5.

Los autores de este estudio son conscientes de que el Barroco no ha sido un arte especialmente apreciado en Navarra, en donde el arte medieval era más valorado, en parte también por corresponder a una época de independencia del reino, anterior a la incorporación a la corona de Castilla. En general los críticos de arte de Navarra han tendido a considerar el barroco más como una monstruosidad que como un producto de la estética. Por si faltaba algo, el gusto por lo neoclásico propició en su momento la desaparición sistemática de retablos,

piezas de exorno, púlpitos e incluso órganos. Fue a partir de 1975 cuando se empezó a caer en la cuenta de que Navarra poseía un legado barroco notable, no tan bueno como el renacentista, pero sí digno de ser apreciado en su justo valor. La propia revista *Príncipe de Viana* publicó gran número de trabajos sobre arte medieval y renacentista, mientras que apenas si recogía en sus páginas trabajos sobre arte barroco antes de los años ochenta. Una obra que contribuyó a descubrir y valorar el patrimonio barroco de Navarra fue la preparación y publicación del *Catálogo monumental de Navarra,* que facilitó el conocimiento de obras de arte en las que nadie había reparado. Hasta 1998 no se publicará un estudio valioso sobre la arquitectura religiosa del barroco y sólo en 2004 se publicó un trabajo sobre arquitectura señorial en Pamplona y en toda Navarra en general. Importantes han sido también las fichas catalográficas que acompañan a los catálogos de algunas exposiciones y otros eventos que han puesto de relieve la importancia de piezas realmente singulares. En estos momentos se puede decir que el barroco se halla ya presente en las síntesis que se hacen sobre el arte navarro. Entre los eventos que contribuyeron a la llegada del espíritu barroco a Navarra figura la celebración de la Fiesta del Corpus, en la que el barroquismo de su concepción festiva se manifestaba a través de bailes sacros, música dentro y fuera de la catedral, aromas de incienso y otras semillas aromáticas, altares ricamente decorados en las calles, colgaduras, tapices y reposteros, todo lo cual entraba por los sentidos y era de gusto del gran público. Toda la adaptación que se fue produciendo en la celebración de actos oficiales se puede comprobar consultando algunos libros tan valiosos como el *Libro Ceremonial* del ayuntamiento de Pamplona, que es un verdadero arsenal de datos. Se dieron en Pamplona todos los impactos sensoriales del nuevo gusto, entre los cuales hay que citar la grandilocuencia, el ornato, la desmesura, la extravagancia, los cortinajes que celan la vista. Todo ello con la función de conmover, impresionar, enervar y provocar sensorialmente al individuo. Los sermones y la música fueron aliados perfectos de las artes visuales con vistas a conmover al auditorio y promover conductas cristianas. En Navarra se produjo el voto inmaculista, tan característico de la época, y se importaron las procesiones de Semana Santa, que recorrían las calles en las tardes del Jueves y del Viernes Santo, como muestra externa del culto divino. Las instituciones del reino y los ayuntamientos se adaptaron a los nuevos gustos en sus ceremoniales. Este volumen se abre con un capítulo dedicado a aspectos generales del Barroco en Navarra. El siguiente capítulo se dedica a la arquitectura civil, religiosa y efímera. En el siguiente se estudian los géneros escultóricos. Otro capítulo está dedicado exclusivamente a la pintura y el último de todos está centrado en las artes suntuarias. Todo el volumen está enriquecido con una colección de imágenes de gran calidad gráfica, que completan deliciosamente el excelente texto de los autores de esta obra de colaboración de todos ellos.

Antonio Navas

FERRER ALBELDA, E. – PEREIRA DELGADO, A. (COORD.), *Hijas de Eva. Mujeres y religión en la Antigüedad,* Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla 2015, 190 p. ISBN 978-84-472-1608-6.

Los estudios que se presentan en este volumen son fruto de la colaboración entre el departamento de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Sevilla y el Servicio de Asistencia Religiosa de la misma universidad, puesto que ambas entidades organizan cada año un seminario que intenta analizar

tres aspectos básicos: el marco geográfico que constituyen el Mediterráneo y el Próximo Oriente; el marco cronológico referido a un período de tiempo que lleva por nombre la Antigüedad en sentido amplio y el marco teórico-metodológico centrado en temas analizados con la ayuda de metodologías de análisis histórico-arqueológico, antropológico o filosófico. Los estudios aquí presentados tienen en común el interés por el papel de la mujer en diversas religiones del Mediterráneo antiguo, bien como entes divinos femeninos, como representaciones antropomórficas de fenómenos de la naturaleza, o también como reinas divinizadas, sacerdotisas o simples fieles. Salta a la vista en este conjunto de trabajos que la presencia femenina fue mucho más destacada en el ámbito doméstico y de la piedad popular que en los ámbitos oficiales, como era de esperar. Estos trabajos intentan contribuir también a proporcionar a las mujeres una mayor visibilidad de la que han tenido hasta el presente en los estudios históricos, pero en ningún caso siguiendo directrices prefijadas. El hecho de que no haya habido directiva ninguna en este sentido, ha dado como resultado que los diferentes colaboradores en este seminario hacen gala de una gran diversidad de opinión, fruto de la libertad que se les ha otorgado para hacerlo. Los trabajos son nueve en total; de ellos tres están datados en la primera Edad del Hierro, uno en la Iberia prerromana, otro en la Pérgamo helenística, dos en Roma y dos en el Cristianismo naciente, en un momento cronológico que comparte con los cultos paganos de la Roma imperial, todos ellos de gran calidad científica, incluyendo algunos de ellos material fotográfico valioso como complemento al texto. Ya hace dos décadas que las dos instituciones colaboradoras apoyan la investigación sobre historia de las religiones antiguas, fijándose en este caso, con competencia, en el papel jugado por las mujeres de la Antigüedad en el campo religioso, tan incrustado en todas las sociedades antiguas, aunque se entienda por antigüedad un considerable número de siglos.

Trinidad Parra

GARCÍA-ARENAL, M. – WIEGERS, G. (ED.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora,* Brill, Leiden-Boston 2014, XII+492 p. ISBN 97890-04-25920-1.

Los editores de este volumen han coordinado el trabajo de numerosos especialistas que han analizado la expulsión de los moriscos que tuvo lugar en los reinos de España, en donde el impulso que movió a aquellos gobernantes tuvo mucho que ver con una imagen monolítica de la sociedad, basada en principios religiosos y en la conciencia de que, de no preservar esa uniformidad religiosa, la comunidad católica se vería castigada por Dios. A esto se añadía la desconfianza hacia la cultura morisca, por ser una cultura diferente, dispuesta a sobrevivir y con raíces en el pasado islámico de la península. En el fondo se agitaba constantemente la cuestión de la *pureza de sangre,* cuestión que ya existía en los reinos de España desde dos siglos antes y que se resumía en el fondo en que un descendiente de musulmanes no podría ser nunca un buen cristiano. Esto se demostró con el tiempo como un planteamiento totalmente falso, ya que se dieron casos en que moriscos cristianos no fueron detectados como tales, mientras que sujetos que contaban en su haber con la pureza de sangre, fueron considerados sospechosos, a pesar de su comportamiento intachable. Y es que el miedo a la contaminación religiosa y cultural hizo pensar a los gobernantes que sólo una erradicación total de la población morisca podría garantizar la uniformidad de la sociedad española, aunque esto se demostró

después como una empresa imposible. Además de que se hace notar en el libro que no se conocen con exactitud las causas que provocaron esta expulsión masiva, todavía resulta más complicada la posible explicación, si se tiene en cuenta que otras minorías, como los gitanos o los judeoconversos, nunca fueron víctimas de ningún decreto de expulsión. Los trabajos presentados en este volumen en colaboración están distribuidos en dos partes. En la primera parte se abordan aspectos relacionados con la preparación del edicto de expulsión, los debates a que ello dio lugar y el modo en que se llevó a cabo. Se hace un estudio cuantitativo del número de los expulsados; se encuadra este hecho en el contexto de la política mediterránea de Felipe III; se analiza todo lo referente a la retórica de la expulsión, así como el debate religioso que se produjo en España; se muestra el papel que jugó Roma en la cuestión de la expulsión; así mismo se tiene presente la influencia que ejercieron en este sentido las órdenes religiosas; tampoco se deja de lado el plan frustrado para expulsar del reino a los judeoconversos; cierra esta primera parte un relación de los moriscos que consiguieron quedarse en el país o que retornaron a partir de 1609. La segunda parte del volumen está dedicada a la diáspora de los moriscos. Se estudian las rutas seguidas hacia el destierro, junto con el modo en que se financiaron; situación en que se vieron los moriscos que emigraron a Francia; cuál fue el destino de los moriscos que emigraron a la zona de Gálata, frente a Estambul, en el Imperio Otomano, a partir de 1609; el paso de la mayoría de los moriscos granadinos a Marruecos; la emigración de los moriscos andalusíes hacia Argel a lo largo de los siglos XVI y XVII; la presencia de los moriscos en Túnez; los escritos polémicos producidos por los moriscos con motivo de la expulsión de 1609-1614; termina el volumen analizando la relación entre los judeoconversos y los moriscos en la diáspora. En total un conjunto de trabajos bien realizados y coordinados, que iluminan considerablemente una de las páginas más desconcertantes y desagradables de la historia de España.

Antonio Navas

ITÚRBIDE, J., (ED.), *Cuando las cosas hablan. La historia contada por cincuenta objetos de Navarra,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2015, 395 p. ISBN 978-84-235-3385-5.

Este volumen tiene una gran originalidad. Parte del hecho incontestable de que muchos de los objetos que se hallan en los museos acaban pasando desapercibidos para la mayor parte de los visitantes, que no perciben todo lo que encierran de historia e incluso de vivencia interior. Nuestro editor, que ha coordinado el contenido de estas páginas, nos hace caer en la cuenta de que, cuando uno se fija en unos de esos objetos y se anima a hacerle preguntas, tales objetos nos pueden hablar sobre su origen, su utilidad, quién lo hizo, cómo y para qué, por qué lo hizo de esa manera y no de otra, por qué empleó esos materiales y no otros, cuándo dejó de ser útil, y por qué y cómo ha llegado hasta la urna del museo en la que se encuentra. En estas páginas se da la palabra a medio centenar de objetos, que se convierten en emblemas de la historia, puesto que resumen corrientes de pensamientos, cambios de mentalidades, revoluciones tecnológicas y encrucijadas en las que las gentes buscaron una salida hacia el progreso o la libertad. Estos cincuenta objetos provienen de los museos, archivos y colecciones de Navarra y por ello contribuyen especialmente a la historiografía navarra. Se parte del hecho de que Navarra ha sido siempre un territorio particularmente abierto a las influencias externas y, por ello mismo, a

los cambios rápidos, como muestra su situación geográfica, a caballo entre las dos vertientes de los Pirineos, ya la posibilidad que le confiere el ver discurrir por su tierras el importante río Ebro, que comunica el Cantábrico con el Mediterráneo. Estos cincuenta objetos han dado pie a los editores y autores para hacer un interesante recorrido por la historia de Navarra, ya que reflejan datos valiosos sobre la realidad histórica de esta comunidad. Pero esta atención a la historia regional tiene una proyección sobre la historia de Occidente, que da en el fondo el verdadero sentido y la verdadera dimensión a la realidad local. La obra está inspirada en un libro de Neil MacGregor, director del British Museum, *A History of the World in 100 Objects,* publicado en 2010, que supuso un verdadero estímulo para los responsables de esta publicación, por su extraordinaria forma de aunar el rigor científico con la divulgación, complementando de modo admirable la observación de lo inmediato con la síntesis clarificadora, en un equilibrio del que el editor de este volumen se considera admirador. En estas páginas han colaborado 26 autores de procedencia y formación diversas: unos pertenecen al mundo académico, otros al de la comunicación, evitando por razones pedagógicas a los más expertos en cada materia, por la conocida dificultad de todos los expertos a la hora de evitar la exposición exhaustiva, que desorienta más que ilustra. La bibliografía que completa cada uno de los capítulos ayuda a que las notas a pie de página no estorben demasiado la fluidez del relato. Al final del volumen se pueden encontrar las fichas técnicas de los cincuenta objetos pero durante la exposición textual se evita la minuciosidad inherente a ese lujo de detalles. Se evitan así las descripciones farragosas que podrían mover al lector a permitir que el libro se le cayera de las manos. Para que no le faltara nada a un libro concebido con tanta calidad pedagógica, las ilustraciones que acompañan a cada objeto son un auténtico alarde y un regalo para la vista.

Antonio Navas

MARRODÁN, J. (DIR.) – ARALUCE, G. – GARCÍA DE LEÁNIZ, R. – JIMÉNEZ, Mª., *Relatos de plomo. Historia del terrorismo en Navarra 1987-2011,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2014, 567 p. ISBN 978-84-235-3374-9.

El director del proyecto inicia este nuevo volumen sobre el terrorismo en Navarra subrayando la diferencia que existe entre conocer las cifras de catástrofes, accidentes o atentados, y conocer a alguna de las víctimas porque se convive con ellas, se las trata y se las quiere. Por eso este nuevo volumen se abre con el relato de varias personas víctimas de atentados, con sus nombres, apellidos y circunstancias personales y familiares. El director sigue pensando que, para una reconciliación social posterior a una etapa terrorista, es indispensable contar los hechos tal y como sucedieron, para que la verdad brille por sí misma, sin interpretaciones o excusas de los hechos reprobables que fueron llevados a cabo por quienes quisieron imponer sus ideas por medio del terror. En ningún caso han intentado, ni él ni sus colaboradores, alimentar venganzas o resentimientos; eso sí, se han sumado a la opinión más aceptada universalmente de que, para que haya reconciliación, antes debe brillar por encima de todo la verdad de lo sucedido. Se trata de poder mirar hacia el futuro con esperanza, sin llevar a cuestas la pesada carga de una etapa nefasta, sin haber esclarecido los hechos y sin que la verdad se imponga, como condición indispensable para un futuro sin rémoras del terrorismo sufrido en Navarra. Con estas páginas se intenta combatir al principal aliado del crimen: el olvido. Los interesados en

hacer justicia a los ojos de la sociedad deben interesarse por contar todo lo que pasó, incluso minuciosamente, ahora que todavía hay numerosos testigos de la barbarie sufrida. Esa minuciosidad ha sido llevada a cabo conscientemente en esta publicación, como medio eficaz para establecer las bases de una nueva realidad social. Con todo, los colaboradores en el proyecto reconocen que no han conseguido recabar datos exhaustivos de todos los atentados llevados a cabo en Navarra. En general se constata que en los años noventa el terror decayó en Navarra. Las crónicas que se relatan empiezan con el año 1987 y se prolongan hasta 1990 en un capítulo dedicado al auge y a la caída del terror. El siguiente capítulo está dedicado a lo que el director del volumen considera como el prólogo de la derrota, que se extiende desde 1991 a 1998. Dentro de lo que es el tercer capítulo se narran acontecimientos sucedidos en los que él considera como años de ruido, que van desde 1999 a 2002. Por último, el capítulo cuarto nos narra los últimos asesinatos, llevados a cabo entre 2003 y 2011. El volumen se completa con un apartado dedicado a índices y documentación, en el que se pueden encontrar los siguientes materiales: calendario de atentados, bibliografía, relación de fotógrafos, índice onomástico, índice de lugares, mapa de atentados en Pamplona, mapa de atentados en Navarra, índice general, agradecimientos, colofón. Como ya sucedió con el primer volumen sobre el terrorismo en Navarra, los autores del libro se han sentido responsables ante la historia de ofrecer a las víctimas del terrorismo la compañía y el calor que tantas veces les ha faltado. Además pretenden romper la pretensión de los etarras de no escuchar el *relato de los opresores,* dándoles la oportunidad de enterarse de tanto dolor como han causado. Aspiran también a llegar a lectores interesados en saber lo que ocurrió realmente, con detalle, en aquella Navarra de los últimos años del siglo XX y los primeros del siglo XXI. No puede haber propósito más noble que el que ha guiado a estos autores a hacer resplandecer la verdad (dura verdad) por encima de las soflamas de quienes confiaron al terrorismo la defensa de sus ideas, sin tener en cuenta el dolor absurdo e insoportable que provocaban. Toda una publicación digna de una institución que se respete a sí misma, como es en este caso el gobierno de Navarra, al dar a luz este segundo volumen sobre el terrorismo sufrido en su tierra.

Antonio Navas

MIRANDA RUBIO, F., *La encrucijada liberal. El final de la ocupación napoleónica en Navarra,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2014, 290 p. ISBN 978-84-235-3375-6.

Este estudio histórico dedica una primera parte a la salida de los franceses de Navarra, partiendo del declive de su ocupación y llegando hasta la liberación del territorio, con especial referencia al bloqueo de Pamplona. En la segunda parte podemos encontrar las ideas que circularon por Navarra en aquella ocasión. Se comienza por narrar los cambios políticos que se llevaron a cabo durante la ocupación francesa, luego se describen las nuevas instituciones doceañistas (durante el período que va desde Junio de 1813 a Mayo de 1814) y se termina esta segunda parte con la vuelta de las viejas ideas absolutistas, también durante el año 1814. Entre 1810 y 1813 Navarra dependió directamente del emperador, lo que trajo consigo el incremento de la presión fiscal sobre los navarros de manera alamamante. El final de la ocupación francesa y el establecimiento de las tropas aliadas se combinaron para dejar en Navarra una enorme secuela de infortunios: reformas tributarias al alza, falta de alimentos,

alza de precios, devastación de cosechas y apropiación de útiles de labranza, con lo que la recuperación de los campesinos resultaba imposible. El hecho de que la legislación napoleónica marginara las instituciones del antiguo reino de Navarra precipitó la crisis del Antiguo Régimen en la zona. Así Navarra tendrá en 1813 un nuevo régimen de corte liberal, inspirado en las Cortes de Cádiz de 1812, con el que se suprimieron todas las instituciones forales, que habían sobrevivido de manera interina durante el período de la ocupación francesa. Este gobierno liberal duró solamente ocho meses, y tuvo por mayor preocupación hacer frente a los gastos de la guerra al mantenimiento del ejército aliado en el territorio. Cuando llegue el trienio constitucional, algunas de las nuevas disposiciones políticas favorables que se consigan provendrán de las propuestas por el primer liberalismo navarro de 1813. Para componer este libro el autor ha consultado fondos archivísticos muy amplios de diferentes instituciones: Archivo General de Navarra, Archivo Histórico Nacional, Instituto de Historia y Cultura Militar, Archivo Municipal de Pamplona, Archivo Diocesano de Pamplona y Archivo Municipal de Tudela, entre otros. En el libro se da cuenta de la relación existente en este momento histórico entre Navarra, España y la Europa coaligada contra Napoleón. Este contexto más amplio ayuda a comprender mejor, como efecto complementario, la realidad navarra hasta el punto de hacerla más inteligible. Tanto el período de la ocupación, como el de la retirada francesa, como los años que siguieron a dicha retirada, están narrados con gran precisión, apoyados en un acervo documental de alta significación histórica. Lo mismo hay que decir de las ideas política y parlamentarias que se barajaron durante estos años en Navarra.

Antonio Navas

MÚGICA, M. (COMPILADOR), *Con letra aguda y fina. Navarra en los textos de Julio Caro Baroja,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2014, XIV+727 p. ISBN 978-84-235-3379-4.

Julio Caro Baroja siempre se interesó por el ser humano en todas sus facetas, con especial atención a los sujetos más humildes. Con ello daba la espalda a la historiografía convencional, que se ha dedicado sobre todo a investigar todo lo relacionado con los eventos políticos. Él quiso al final de su vida que se le calificara como historiador social pero, en realidad, tocaba con competencia otros campos como la etnología, la historia narrativa, la antropología, la sociología o la lingüística. Quería que todas las conclusiones de sus trabajos poseyeran una base empírica, huyendo de *ensayismos* (el término es suyo) vacíos y carentes de base. Podría decirse de él que, fuera de época, era un personaje como los grandes del renacimiento, abierto al saber universal. A pesar de su marcada vocación universitaria procuró mantenerse al margen del mundo académico oficial. No obstante, su prestigio y su fama internacional corroboraron la calidad intelectual de su obra, sin el apoyo innecesario de las instituciones universitarias. Gran parte de su obra versa sobre Navarra o sobre temas relacionados con ella. Con motivo de la restauración del carnaval de Lanz, compuso un largo documental etnográfico, reeditado numerosas veces, en el que recogió una visión amplia y completa de las costumbres y modos de vida de la sociedad tradicional navarra, con vistas a evitar su desaparición. El compilador de esta antología reconoce que su trabajo fue preparado, sin saberlo por el propio Julio Caro Baroja, ya que él mismo hizo una selección de lo mejor publicado por él, en dos obras monumentales dedicadas a Navarra: *Etnografía histórica de Na-*

*varra (1971) y La casa en Navarra (1983)*. Sobre esa base, que ya exigió una selección a su autor, Matías Múgica ha añadido otros textos de muy diferente procedencia, tomados a su vez de obras muy diversas de Julio. El resultado es subjetivo, como corresponde a cualquier antología, pero Matías Múgica asevera que no es arbitrario, ya que ha buscado que no quedara fuera de ella nada realmente importante, teniendo en cuenta que ha dado preferencia a los textos relacionados con Navarra. Para no hacer el trabajo infinito, ha suprimido el contenido de la mayor parte de las notas de Julio, porque son tan amplias como para constituir un volumen de amplitud similar al del texto principal. De entre esas notas ha dejado de lado las que se refieren a referencias bibliográficas, prestando especial atención a las que aportan información relevante de otro tipo. La cuestión del índice tiene el inconveniente de encasillar la obra del autor desde el punto de vista del compilador pero tiene la ventaja de poder orientarse en la antología para, desde ahí, llegar a otro tipo de indización si se desea. Para el índice ha seguido fundamentalmente la estructura de un libro y un proyecto del propio autor. Se ha tenido en cuenta el dar a conocer de qué edición se ha servido el compilador en cada caso, para servir mejor al erudito o al estudioso. Para cuando se cita un texto *sobre la marcha,* se incluyen en corchetes y en cursiva las aclaraciones pertinentes para que el lector no se desoriente. El libro está completado por ilustraciones correspondientes al texto en el que se insertan. En suma, un excelente trabajo para dar a conocer de manera sintética lo que pensó y sintió Julio Caro Baroja sobre Navarra.

Trinidad Parra

NARANJO OROVIO, C., *Historia mínima de las Antillas hispanas y británicas,* El Colegio de México, México 2014, 343 p. ISBN 978-607-462-646-9.

En esta historia, dedicada a la evolución histórica de las Antillas hispanas y Antillas británicas, no se incluye a Cuba, que es objeto de otro estudio en la misma colección. La historia comienza con la llegada de Cristóbal Colón a las Indias, sin detenerse en el origen de los pueblos y culturas originarios, ni en su organización social, que se remiten a otro estudio por separado. Este estudio se ha fijado especialmente en los temas que han vertebrado sus procesos históricos como: rivalidad europea, piratería, corso, esclavitud, plantación azucarera, población, migraciones, colonialismo, lucha por la independencia y constitución de estados nacionales. Las diferencias existentes en las diferentes Antillas condicionó su desigual desarrollo y conformación. Fueron emplazamientos claves para dominar el comercio atlántico y defender los intereses comerciales de cada país, al mismo tiempo que se convirtieron en piezas fundamentales de las luchas imperiales europeas, en objeto de intercambio y de litigio, cosas ambas que fueron en aumento a medida que crecía la rentabilidad de sus tierras, punto éste que al principio no gozó de demasiada estimación entre sus descubridores o colonizadores. Por supuesto tuvo también mucha importancia la política de plantaciones llevada a cabo en las islas y que buscaban sobre todo abastecer los mercados europeos. Entre los cultivos de más importancia sobresale el del azúcar, que tuvo una gran influencia en que se produjera la vertebración de sociedades marcadas por la esclavitud. El cultivo del azúcar explica el comercio que se generó con ella, el hecho de contribuir a generar sociedades atlánticas, así como el fomento de coyunturas, procesos, dependencias y guerras. Este cultivo provocó reformulaciones de sistemas políticos y financieros, impulsó leyes comerciales y económicas, estableció alianzas y forjó una cultura po-

pular. Los grandes potentados del azúcar consiguieron importantes cotas de poder y de participación política, al mismo tiempo que dicho cultivo contribuía a que la esclavitud se mantuviera viva hasta finales del siglo XIX. Estas islas gozan de una gran heterogeneidad étnica y cultural, pero que tiene un poso subyacente común. Hay islas en las que se hablan varias lenguas, como fruto de la dominación a la que se han visto sometidas y lo mismo puede decirse de la práctica religiosa, en la que el catolicismo convive con el protestantismo o el hinduismo. En nuestros días los procesos de mestizaje y transculturación de las Antillas siguen vivos, continuando la migración rural hacia las ciudades. En conjunto, una presentación muy lograda de la historia de las Antillas hispanas y británicas, capaz de suscitar interés hacia otras historias mayores o hacia procesos subsiguientes de investigación.

Antonio Navas

*Navarra en la mirada de Julio Caro Baroja. Exposición conmemorativa del centenario de su nacimiento. Museo de Navarra. Pamplona. Octubre 2014-2015,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2015, 105 p. ISBN 978-84-235-3383-1.

Esta publicación corresponde a una exposición conmemorativa del centenario del nacimiento de Julio Caro Baroja. Se inicia con una presentación, una semblanza de Julio Caro Baroja, un comentario sobre las relaciones entre Julio Caro Baroja y Navarra, para completarlo todo con una descripción de la trayectoria que siguió el protagonista de la exposición a través de su vida. A continuación se divide este catálogo en cuatro partes, correspondientes a las cuatro estaciones del año. La primera que aparece es el invierno, con descripción de los videos, el kaiku, la yunta, el carnaval de Ituren y Zubieta, el carnaval de Lantz y los volantes de Valcarlos. En la primavera encontramos la descripción de nuevos videos, las layas, la primavera festiva, pastores, almadieros, el traje roncalés y Ballesteros de Cintruénigo. En el verano vuelven las descripciones de videos, el juego del guante, la siega, la fiesta, los danzantes de Muskilda, la alpargatería, el hilado y la cordelería. En el otoño continúan las descripciones de videos, la huerta, paloteado de Cortes, los carboneros, los trabajos del bosque, la sidra, las castañas, los ritos funerarios y las palomeras de Etxalar. Todo el catálogo está presentado de manera muy pedagógica y contiene una gran cantidad de ilustraciones de gran calidad.

Miguel Gutiérrez

NUGROHO, W., *Das andere Gesicht des Islams in Indonesien, Die «soziale Frömmigkeit» der Naqshbandiyya Haqqâniyya und ihr Engagement für den Aufbau einer toleranten Gesellschaft,* Lit Verlag, Münster 2015, 370 p. ISBN 978-3-643-12964-2.

Indonesia es el cuarto país del mundo en población y contiene un total de 336 etnias diferentes. En el terreno religioso casi toda la población indonesia profesa una de estas seis religiones: islam, protestantismo, catolicismo, hinduismo, budismo y confucianismo. El islam es mayoritario e impregna de forma particular la vida del país. Pero los musulmanes no tienen por evidente que Indonesia sea por ello automáticamente un estado islámico, al contrario de lo que sucede en Malasia. Sukarno, su primer presidente, fundamentó el país en los cinco principios básicos nacionales, que consideraban a la sociedad

indonesia como un estado nacional y no como un estado religioso islámico. Su concepto básico era el de que un estado nacional equivale a una comunidad de personas que ocupan un territorio geográfico determinado y conviven en él. Este punto de vista sigue siendo considerado como fundamental hasta nuestros días. Dado que los habitantes de Indonesia pertenecen a diferentes etnias y religiones, su sentido de identidad se refiere sobre todo a la madre patria común que es Indonesia. Este sentimiento de patria común a todos se expresó en el pasado de una manera evidente en la lucha contra el colonialismo. Dentro de esta concepción de nación única caben por derecho propio todas las diferencias étnicas, culturales y religiosas existentes en el país, conforme al lema *unidad en la diversidad*. Los atentados de Bali y las declaraciones de los islamistas radicales, que los llevaron a cabo, de que lo suyo no era terrorismo sino sólo *reacción contra los enemigos del Islam,* han tenido como consecuencia que las demás religiones del país se sientan amenazadas por un islam agresivo, que no correspondería a la idea que tienen muchos musulmanes de sí mismos como *don para toda la humanidad*. La mayoría de los musulmanes indonesios se consideran pertenecientes a la corriente moderada del islam, que armoniza las tradiciones religiosas con los aspectos positivos de la vida moderna. Profesan una decidida tolerancia respecto a otras religiones y a otros grupos islámicos de diferente signo. Aspiran a la justicia y el bienestar en el seno de la sociedad. Los grupos islámicos más progresistas se decantan claramente también hacia todo lo que favorezca la justicia social, la igualdad de los sexos, así como la pluralidad cultural y religiosa. Este islam progresista es fruto sobre todo de reflexiones en el seno de instituciones occidentales, mientras que el islam moderado se inserta en la tradición del sufismo, que se extendió por Indonesia a partir del siglo XIII. Este islam moderado se manifiesta en el ámbito académico, en organizaciones sociales islámicas, en grupos independientes y en iniciativas personales. La orden Naqshbandiyya Haqqâniyya ha construido un planteamiento inclusivista en su enseñanza y en la praxis ética de su religión, que propicia la cooperación interreligiosa con musulmanes de otra mentalidad, así como con no musulmanes, con vistas a construir una sociedad amistosa y tolerante. Esta actitud proviene de las bases de la orden y aspira a poder solucionar por la vía del entendimiento los problemas cotidianos. Este estudio podría ser de gran interés a la hora de establecer contactos y vías comunes de actuación con todo el islam moderado que hay en el mundo, al ofrecer un ejemplo de la viabilidad, incluso religiosa, de un planteamiento de este tipo.

Antonio Navas

REED, H. H. – DADSON, T. J., *La princesa de Éboli cautiva del rey. Vida de Ana de Mendoza y de la Cerda (1540-1592),* Centro de Estudios Europa Hispánica – Marcial Pons Historia, Madrid 2015, 539 p. ISBN 978-84-15963-60-8.

Los autores de esta biografía son conscientes de lo polémica que puede resultar, precisamente por ser polémica la misma figura histórica de doña Ana de Mendoza y de la Cerda. No obstante, convencidos de que mucho de lo que se afirma de ella ha tenido más que ver con suposiciones maliciosas que con comprobaciones históricas, procuran en este estudio dar una imagen menos apasionada y más objetiva de la princesa de Éboli, que la que corre habitualmente entre la gente, que lo mismo la llama *la tuerta* que *la puta;* lo primero era evidente para quien la conociera, mientras que lo segundo siempre se ha apo-

yado más en conjeturas que en pruebas históricas que estuvieran refrendadas por una documentación que fuera fiable. Esta biografía intenta iluminar todos los sucesos de la vida de Ana de Mendoza a la luz de la nueva documentación disponible, entre la que hay que contar como especialmente valioso el conjunto de cartas que acaban de ser publicadas, a pesar de que no corresponden a su epistolario completo. Los autores han puesto especial interés en no inventar nada y en no crear nuevas ficciones, mitos o leyendas. Intentan atenerse en todo de un modo estricto a la verdad histórica, con el propósito de ofrecer un retrato de Ana de Mendoza lo más verdadero y objetivo posible. Ambos son conscientes de que el episodio vivido con santa Teresa de Jesús en su villa de Pastrana influenció negativamente su fama a los ojos de los historiadores interesados especialmente por el mundo religioso. El desencuentro claro entre ella e Isabel de Santo Domingo, priora del convento de Pastrana, tuvo mucho que ver con dos concepciones muy diferentes de la vida enclaustrada, que tenían que chocar sin más remedio, por ser tan dispares los puntos de partida, en esta materia, de Teresa de Jesús y de Ana de Mendoza. El trato extraordinariamente duro que sufrió por parte de Felipe II, con un emparedamiento físico en un aposento los dos últimos años de su vida, tampoco han dejado claros los últimos móviles que provocaron este comportamiento del rey para con ella. Eso sí, a pesar de semejante situación, siguió en contacto con el exterior, como mujer indómita que era, y como madre preocupada por el futuro de sus hijos. Esta biografía no aclara todos los enigmas que rodean la vida de la princesa de Éboli, pero va a contribuir sin duda a un conocimiento más desapasionado y objetivo de su persona.

Antonio Navas

RODRÍGUEZ MARTÍN, N., *La capital de un sueño. Madrid en el primer tercio del siglo XX,* Asociación de Historia Contemporánea – Centro de Estudios políticos y constitucionales, Madrid 2015, 573 p. ISBN 978-84-259-1653-3.

Esta obra es producto de una tesis doctoral, lo que ya indica por sí mismo que es una obra ampliamente fundamentada en cuanto a las fuentes y la documentación. Se muestra en ella la evolución que sufrió el Madrid del primer tercio del siglo XX en su empeño por convertirse en una gran metrópoli europea, pasando de ser una vieja ciudad burguesa a un conjunto metropolitano rodeado de nuevas y populosas barriadas, de manera semejante a lo que había sucedido con Londres durante el siglo XIX. Tales cambios se vieron favorecidos por el crecimiento de la población y la intensificación de la movilidad interior, tanto en distancia como en cantidad, con el resultado de que todo ello afectó a las sensaciones y hábitos de vida de sus habitantes. También fue cambiando la fisonomía de la ciudad el gran número de inmigrantes que iban acudiendo a ella cada vez en mayor número. A esto se fue uniendo el incremento de población en los pueblos del entorno, como Chamartín de la Rosa, Vicálvaro, Vallecas o los Carabancheles, que acabaron incorporándose a la nueva urbe madrileña. La llegada de la electricidad a la capital le permitió un impulso económico nacido de la nueva producción industrial, ausente hasta ese momento. Al mismo tiempo que iba desapareciendo el mundo de los oficios tradicionales, el sector servicios resultó ya consolidado en vísperas de la Segunda República. El despliegue llevado a cabo por la banca llevó a Madrid gran cantidad de escribientes, contables, secretarios, taquígrafos, amén de todo tipo de oficinistas. El sector terciario creció enormemente debido al aumento espectacular de los empleados

en los servicios de Madrid, así como del número de funcionarios. La neutralidad observada durante la Primera Guerra Mundial posibilitó a toda España, y también a Madrid, saltar del mercado nacional al internacional. Junto con la publicidad se desarrollaron muchas agencias de representación comercial y de importación, que empleaban a cientos de viajantes y corredores de comercio, que daban a conocer los productos, tomando como sede Madrid, tanto para sus actividades nacionales como para las internacionales. La llegada a la capital de obreros y de trabajadores de cuello blanco fomentó una forma diferente de entender la vida y las relaciones sociales. En la ciudad se desarrollaron nuevos hábitos de conducta, así como nuevas actitudes ante el trabajo y el tiempo libre. El futuro se proyectó con nuevas expectativas y deseos, al mismo tiempo que nacían nuevas opiniones sobre el mejor modo de desarrollar el presente que les había tocado vivir. La autora se hace eco de un artículo del periódico The Times, artículo de Marzo de 1933, en el que se explicaban los planes urbanísticos que tenían para Madrid las autoridades republicanas del momento. También se hace eco de los Coloquios de Historia Madrileña, que se tuvieron en los años 80, y cuyo contenido fue publicado en varios volúmenes. Se incorporan igualmente las aportaciones más recientes del *Grupo de investigación Historia de Madrid en la edad contemporánea,* patrocinado por la Universidad Complutense de Madrid. Todo indica que el espíritu de consumo se había instalado en la capital ya en vísperas de la guerra civil. Los tres años de asedio que sufrió durante la guerra y el advenimiento del régimen franquista trajeron consigo un profundo viraje social, económico y cultural. Uno de los elementos más valiosos con los que ha contado este trabajo ha sido la utilización de las hemerotecas, muchos de cuyos ejemplares se encuentran digitalizados y han facilitado en no poca medida el trabajo de la autora. Un amplio despliegue gráfico da todavía más vida al contenido de estas páginas, que permiten conocer de manera muy completa la evolución de la ciudad de Madrid durante el primer tercio del siglo XX.

Antonio Navas

VAN DE POLL, E. W., *Messianic Jews and their Holiday Practice. History, Analysis and Gentile Christian Interest,* Peter Lang, Frankfurt am Main 2015, 323 p. ISBN 978-3-631-65882-6.

La colección *Edition Israelogie* no busca simplemente investigar el Judaísmo a través de la diversidad de sus manifestaciones, sino que pretende incluir en estos estudios los resultados obtenidos por la exégesis a la hora de analizar tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Esta serie pretende presentar sistemáticamente la relación entre el judaísmo y el cristianismo, con el propósito de enriquecer el desarrollo de la doctrina cristiana, hasta el punto incluso de modificarla doctrinalmente si llegara el caso, por influjo de la herencia religiosa judía. El autor considera que en la sección introductoria a la teología sistemática deberían estudiarse el judaísmo, los estudios orientales y semíticos, los estudios religiosos, la historia y los campos cercanos a estos estudios, como son las humanidades, la ética, la lingüística y la filología. De esta manera el judaísmo no debería reducirse a ser un asunto marginal en el terreno de la eclesiología, puesto que esto supondría *desheredar al judaísmo* respecto a su posible influencia en el desarrollo teológico cristiano. Se busca por tanto construir una teología de Israel que sea relevante y que no dependa necesariamente de la eclesiología cristiana. Porque el autor considera que es

fundamental para los elementos principales de la fe cristiana el avanzar en la reflexión teológica sobre el judaísmo. Apunta por tanto a que las fiestas judías contribuyen a expresar la identidad de los fieles judíos en cuanto sujetos pertenecientes al pueblo elegido. Los judíos mesiánicos desarrollan una novedosa tradición festiva. A través de sus fiestas se inculturan en el contexto actual del judaísmo. Dichas fiestas no propician solamente la conciencia de ser judío, sino que contienen un trasfondo misionológico que favorece la difusión del evangelio. La dimensión vertical de las fiestas de los judíos mesiánicos no debería disociarse de su dimensión misionológica. El punto que consideran más importante es el de lograr una relación viable con toda la comunidad judía. En el contexto de la Iglesia estas prácticas festivas no deberían ser consideradas como separatismo eclesial. Los cristianos *gentiles* deberían reconocer la necesidad que tienen de percibir un *modo judío de expresar* el evangelio, del que ellos carecen. El autor llega a creer que el comportamiento festivo de los judíos mesiánicos podría servir como ejemplo de una comunicación del evangelio en contextos como el de las iglesias evangélicas o los musulmanes. Estas vivencias litúrgicas podrían ayudar al resto de los cristianos a la búsqueda y a la reflexión teológicas, comprobando al mismo tiempo que no están dotadas de ninguna intención reformadora. En todas estas celebraciones se percibe un mensaje triple: hemos encontrado la salvación en Jesús, el Mesías de Israel; el hecho de que Jesús sea el Mesías consolida la realidad de Israel como pueblo elegido y del que formamos parte; se celebran las fiestas de Israel para subrayar que Jesús no sólo no amenaza nuestra identidad sino que la mejora. No cabe duda de que todo el libro está lleno de sugerencias de gran utilidad en torno a la comunidad mesiánica, junto con cuestiones abiertas que podrán abrir ventanas al futuro.

Miguel Gutiérrez

VÁZQUEZ DE PRADA, V., *Mercaderes navarros en Europa (siglo XVI)*, Gobierno de Navarra, Pamplona 2015, 391 p. ISBN 978-84-235-3391-6.

Valentín Vázquez de Prada advierte al lector, con gran honestidad, que le ha sido prácticamente imposible encontrar fuentes de información directa, como habrían sido la correspondencia de los mercaderes o los libros comerciales de aquellos mercaderes que conocía por su investigaciones, primero en los archivos de Brujas y Amberes, luego en Barcelona y finalmente en Navarra. Tampoco se habían conservado los protocolos notariales de la época investigada por él, con lo que se veía privado de datos precisos de primera mano sobre la realidad mercantil, la vida, la familia o los aspectos sociales de los mercaderes. Tuvo que conformarse con los procesos judiciales que, como fuentes indirectas, le aportaron bastante poco, entre otras razones porque las partes en litigio suelen presentar pruebas documentales que tienen que ver solamente con el litigio y por ello mismo resultan parciales. Si a esto se añaden los frecuentes falseamientos e intentos de engaños, el fondo de la cuestión no llega a quedar claro en la mayoría de los casos. Eso sí, estos procesos judiciales aportan otro tipo de datos: las cartas o las hojas de libros mercantiles se redactan conforme a la realidad y al momento en que se producen, incorporando acciones y usos de carácter comercial, mercancías, monedas circulantes y su valor, impuestos existentes y otros datos parecidos, de indudable valor para un estudio histórico. Con todo el autor cree que ha conseguido ofrecer al lector un panorama suficientemente satisfactorio del comercio y los comerciantes navarros durante el

siglo XVI, que es un tema totalmente desconocido antes de esta publicación. Está claro que no puede por ello recoger los nombres de todos los mercaderes navarros del siglo XVI porque algunos no recurrieron a la justicia y de otros se han perdido los procesos en los que se vieron inmersos. La misma identificación de las personas se hace muy difícil, cuando no imposible porque los pleiteantes eran conocidos por los que intervenían en el proceso y por ello no aportaban casi más datos que los meros nombres y apellidos. Además la gama de nombres y apellidos era muy corta, con lo que se podían encontrar varias personas con los mismos nombres y apellidos sin ningún otro dato que los identificara. Por si faltaran dificultades, las segundas nupcias contribuían a la repetición de los apellidos hasta un extremo rayano en lo desesperante, sobre todo si se tienen en cuenta también los cambios de apellidos producidos por el cambio de situación social del mercader en cuestión. Los pocos detalles que se han podido encontrar los han aportado en muchas ocasiones los familiares o testigos llamados a declarar, sobre todo cuando hablan de sus relaciones con el encausado. Todo esto ha negado a nuestro autor la posibilidad de construir árboles genealógicos. La esperanza que lo anima es que, con el tiempo, salgan a la luz nuevas fuentes que puedan ayudar a completar lo que él inicia en este momento con tantos inconvenientes en su contra. El libro abarca los dos últimos decenios del siglo XV y todo el siglo XVI. Está estructurado en seis capítulos, en el primero de los cuales se ofrece un panorama general sobre los comerciantes, el comercio, las mercancías y la economía de Navarra, a grandes trazos. Se dan datos sobre la mentalidad de los mercaderes, las mercancías con las que traficaban, algunos apuntes sobre la actividad artesanal, en relación sobre todo con la economía agraria, ganadera y el comercio interior. El segundo capítulo está dedicado a lo principal del comercio navarro: la lana, su producción, compraventa y preparación para exportar, añadiendo una lista de las mercancías que se importaban en el intercambio. El tercer capítulo presenta a los comerciantes navarros en los grandes mercados exteriores, sus relaciones con otros grupos hispanos y las instituciones que crearon. El cuarto, quinto y sexto capítulos están dedicados a lo que el autor titula como *Galería de mercaderes,* organizados todos ellos por orden alfabético. Un interés especial presentan los anexos, que constituyen una serie de seis, con abundante documentación complementaria e ilustrativa del contenido del volumen. En resumen, un gran trabajo, llevado a cabo superando un montón de dificultades serias, que no han desanimado nunca a nuestro autor de llevar a buen puerto el trabajo que se propuso abordar.

Antonio Navas

ZANETTI LECUONA, O., *Historia mínima de Cuba,* El Colegio de México, México 2013, 340 p. ISBN 978-607-462-442-7.

Como los demás proyectos de esta colección de *historias mínimas,* el autor presenta un relato histórico que intenta proporcionar un conocimiento básico de la historia cubana. Se ciñe, como era preceptivo, a una síntesis breve de los acontecimientos, deteniéndose a analizar los problemas fundamentales que se presentan en el desenvolvimiento histórico del país, haciendo uso de la información pertinente para hacer comprensible el proceso que se relata. El estilo que utiliza el autor busca la amenidad, para llegar a un lector con intereses generales, pero dejando cabos a la vista que puedan servir para continuar la investigación a los más interesados en el tema. Reconoce haber encontrado serias dificultades para poder presentar esta historia sintética, sea por la disper-

sión de las fuentes, sea por los profundos enfrentamientos que han tenido lugar en el último medio siglo, y que han condicionado también la interpretación de las mismas. En cualquier caso ha intentado evitar la unilateralidad a la hora de evaluar los acontecimientos, dejando abierta la puerta para que el lector pueda percibir las diversas facetas de los problemas que se analizan, así como de los agentes implicados en ellos. El autor confiesa que no pretende ser un innovador; aspira simplemente a ofrecer un balance crítico resumido de los conocimientos acumulados hasta el presente sobre la historia de Cuba. Se respeta en general la periodización histórica tradicional, aunque con algunos retoques, de acuerdo con el devenir cronológico de los eventos. Un elemento que ha sido objeto de especial estudio ha sido la construcción y el desenvolvimiento de Cuba como nación, puesto que en este volumen se trata sobre una historia nacional. En ese sentido tienen lugar en estas páginas sus principales expresiones políticas, ideológicas y culturales. Aunque el autor está convencido de haber construido un relato coherente, no le da más valor que el de una de las versiones posibles del pasado de la isla. Muestra especial interés en conectar con el lector no cubano, con el objeto de lograr que se acreciente en él el interés por el conocimiento y el aprecio mejor de la mayor de las Antillas. Toda una serie de temas candentes tienen su puesto en estas páginas: población originaria, conquista y colonización, sociedad criolla, plantaciones, gestación nacional, la vía a la independencia, una república tutelada, crisis republicana, la revolución castrista y la experiencia socialista. La bibliografía que se añade al final da fe de la solidez de las fuentes en las que se apoya este estudio. Todo él goza de amenidad y credibilidad, hasta el punto de constituir un buen punto de partida para todo lector que se interese por la historia de Cuba.

Antonio Navas

## 8. Varia

ABAD-GALLARDO, S., *J'ai frappé à la porte du Temple... Parcours d'un franc-maçon en crise spirituelle,* Pierre Téqui éditeur, Paris 2014, 200 p. ISBN 978-2-7403-1840-9.

No es corriente topar con un libro como éste. Está compuesto por un masón de larga trayectoria, buscador honesto del sentido de la vida, al que el itinerario espiritual que le ha ido surgiendo a lo largo de su vida, lo ha llevado a replantearse sus convicciones masónicas y a mirar hacia el humanismo cristiano como posible alternativa a lo que hasta entonces había constituido la clave de interpretación de su existencia. El autor es alguien que busca la verdad sin dobleces, al que Dios va guiando interiormente para que encuentre finalmente lo que busca: la razón de ser de su persona y de sus anhelos. Buscó la razón de ser de todo en la iniciación y el simbolismo masónicos, y esto lo llevó a encontrar una respuesta sosprendente: la respuesta que se le ofrecía consistía en él mismo, nada que pudiera suponer algún tipo de trascendencia, sino la pura inmanencia personal, en la que el propio hombre debe ser la norma última para sí mismo. Todo ello nimbado con la iluminación propia de quien se considera por encima del resto de los mortales, a los que no ha llegado esa luz interior que cree poseer el miembro de la masonería. Este tipo de gnosis no muestra interés por el mal, el sufrimiento, la experiencia del odio o de la traición. La capacidad de amar de la persona, su necesidad de sentirse amada, no tienen relevancia tampoco para el mundo de la masonería, que se mueve en el puro mundo de la

razón, al margen de afectos y sentimientos. La búsqueda honesta de la verdad ha llevado al autor a la conclusión de que la masonería no le ofrecía respuestas convincentes a sus inquietudes interiores. El golpe interior se lo proporcionó la existencia del mal en el mundo. Un mal que le afectó en determinadas ocasiones y para el que no había encontrado ninguna explicación aceptable. Al llamar a la puerta de una abadía católica para pasar una semana en ella, en régimen de retiro espiritual, sin saberlo (como confiesa él mismo) estaba buscando un camino para su propia salvación. Tras su vuelta a la fe católica confiesa que siempre estuvo buscando a Dios, sin tener conciencia todavía (como la tendría después) de que Dios lo estaba buscando a él. Por esto considera el autor que este relato muestra la historia de un encuentro entre dos que se buscaban mutuamente y que se produjo en la encrucijada en la que se entrecruzaban los caminos de ambos. Posteriormente comprenderá también que no fue allí por pura iniciativa propia, sino que era guiado hasta allí interiormente por Dios. Que fue llevado a la abadía, al desierto, lugar privilegiado en donde le gusta a Dios manifestarse con gran frecuencia. Pero este desierto le parecía más atractivo que el itinerario iniciático de la masonería, que desembocaba al final en un puro vacío, en una pura nada. Pudo experimentar la diferencia existente entre una opción puramente intelectual (la masónica) y la fe recibida como don de Dios. Una fe que pide la colaboración humana para que pueda seguir animando su interior. Este libro testimonial se completa con cuatro anejos referidos a la masonería y a la Iglesia Católica, especialmente interesantes por provenir del tipo de persona que es Serge Abad-Gallardo. Su contenido es iluminador y de gran utilidad, tanto para el conocimiento de la masonería como de la pastoral de la fe.

Miguel Gutiérrez

ALARCÓN SIERRA, R., *Vértice de llama. El Greco en la literatura hispánica. Estudio y antología poética,* Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid 2014, 316 p. ISBN 978-84-8448-816-3.

Estas páginas llevan al lector a adentrarse en todo lo que hace referencia a El Greco, tanto en la plástica, como en la literatura y en la historia del arte. Relacionando estos tres espacios se puede comprobar la gran huella dejada por El Greco en la literatura hispánica, en textos ensayísticos y de creación, tanto en prosa como en verso. Este estudio se divide en dos partes: la primera lleva por título *La construcción del Greco en la modernidad,* mientras que la segunda se titula *El Greco en la poesía hispánica*. En la primera parte se incluyen las citas literarias referidas a El Greco a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX, con un apartado específico para el fin del siglo XIX. Luego se estudian los años treinta, para terminar con las últimas décadas del siglo XX, incluyendo también su presencia en la publicidad, el cine y la música. La segunda parte está dedicada por completo a la poesía hispánica, con amplia alusión a los poetas que fijaron su punto de mira lírico en El Greco, con la sorpresa que produce al lector ver el número enorme de poetas que se fijaron en su figura. La última parte del libro, casi la mitad del mismo, la ocupa una antología de diversos poetas, que cantan a El Greco en sus versos y que constituye un colofón magnífico a todo lo expuesto anteriormente. El lector llega a esta antología especialmente preparado para saborear la admiración suscitada por el pintor por un número tan considerable de literatos, en general, como de poetas (sobre todo de poetas) en particular. Este libro se encuadra dentro de las conmemoraciones celebradas

con motivo del cuarto centenario de su muerte y tiene el gran acierto de unir las artes y las letras, en un homenaje a un pintor irrepetible, que pasó históricamente por etapas de incomprensión y de sincero entusiasmo, que es uno de los grandes maestros del manierismo, y que ha inspirado a grandes artistas, como Pablo Picasso, que lo consideraba su *piedra angular*. Su genio, unido a su irrepetibilidad, salen muy bien parados con una publicación como ésta de Rafael Alarcón Sierra, que hace un recorrido enormemente sugerente por las letras y las artes hispanas, de la mano de un mentor tan irrepetible como El Greco.

Miguel Jiménez

ALLEN, J. L., *Un pueblo de esperanza. Conversaciones con Timothy Dolan,* Ediciones Palabra, Madrid 2014, 318 p. ISBN 978-84-9061-164-7.

El cardenal Dolan suscitó mucho interés en torno a su figura en vísperas de la elección del papa Francisco y en esta entrevista reflexiona en voz alta, ante un periodista, sobre los retos que se le presentan hoy a la Iglesia, al igual que sobre los temas candentes de la actualidad. En estos momentos es una de las personalidades más relevantes de la Iglesia Católica, por la acumulación de ascensos, honores y votos de confianza de que ha sido objeto por parte de los tres últimos papas. Ser arzobispo de Nueva York lo convierte inevitablemente en portavoz de primer orden del catolicismo, tanto estadounidense como mundial. Es un personaje de referencia obligada para cualquiera que desee hacerse una idea de hacia dónde camina la Iglesia Católica en los Estados Unidos. Dolan está dotado de un encanto personal indiscutible, que no se ve disminuido en ningún momento por el hecho de ser obispo de la Iglesia Católica. Él mismo acepta sin reticencias que es conservador de mentalidad, aunque no sea más que por el hecho de que le entusiasma su compromiso con la Iglesia y con su legado intemporal. En sus modos se parece enormemente a un párroco de pueblo, con recuerdos de su familia, en cuyas barbacoas todo el mundo se sentía bien recibido por los anfitriones de la casa. Además es historiador de la Iglesia, lo que le permite formular preguntas incisivas, al mismo tiempo que se muestra capaz de atender a todas las opiniones, sean o no de su cuerda. Se le considera tan polifacético que John L. Allen advierte al lector de que no se deje impresionar por una sola anécdota de las que ha sido protagonista; hacen falta varias para hacerse una idea bastante apropiada de su rica y compleja personalidad. Una de sus cualidades más sobresalientes consiste en la facilidad con que hace amigos, debido al magnetismo que emana de su persona y que tiene algo de cautivador. Es alguien que no tiene duda a la hora de escoger entre la reconciliación y la recriminación; siempre se decantará por la primera. Su convicción firme de que hay que dar a todos la oportunidad de expresar y defender sus opiniones hace que no sea una persona que acabe provocando rupturas en el seno de la comunidad eclesial. Es posible que no se solucionen los problemas pero no aumentará el número de quienes se sientan al margen de ella. Como nos indica el autor de esta semblanza, Dolan prefiere intentar cambiar los corazones antes que intentar aporrear las cabezas. Una de sus innegables cualidades consiste en que muestra de manera espontánea el lado más positivo, actual y vital de la Iglesia Católica, precisamente en un momento en que los escándalos sufridos en el terreno sexual casi invitarían a quedarse discretamente en la penumbra, como con una cierta vergüenza de pertenecer a ella. Al periodista que redacta este relato le interesa Dolan porque lo considera, sin lugar a dudas, un protagonista en la vida de la Iglesia, que

todavía no ha dado de sí todo lo que lleva dentro pero que ya está impregnando de alguna manera la presentación de la imagen de la Iglesia Católica en los Estados Unidos. Para llegar a lo hondo de su persona ha escogido el modelo de la entrevista, en la que el protagonista pueda explayarse sobre los temas que se le plantean. En total se resumen en este libro unas treinta horas de conversación informal, repartidos en dos días consecutivos. Esto sin contar las horas en que el autor acompañó a Dolan a diversos actos o el tiempo dedicado a charlar con él en el automóvil mientras se desplazaba o en su estudio por la noche. Las conversaciones están agrupadas en tres categorías: vistazo general a su biografía con los elementos que le han influido hasta el día de hoy; repaso a cuestiones polémicas sobre el catolicismo; reflexión sobre los fundamentos espirituales de la vida católica. Libro de gran interés en todo su contenido, que puede reflejar un espíritu similar al que anima al papa Francisco y que tantas esperanzas a suscitado en su entorno.

Antonio Navas

AMORTH, G., *Dios es más atrayente que el diablo,* San Pablo, Madrid 2015, 173 p. ISBN 978-84-285-4816-8.

El padre Gabriel Amorth es italiano, exorcista y experto en Mariología. No obstante no es el diablo el gran protagonista de su vida, sino Dios y, sobre todo, Dios bueno. Al diablo él lo combate a base de oraciones, burlas, agua bendita y exorcismos, pero busca sobre todo en el interior de las personas la imagen y semejanza divinas que ningún poder demoníaco es capaz de empañar. Da por descontado (y esto no resulta baladí cuando el que lo dice es un exorcista) que Dios está más presente y es más bueno, bello y atrayente que el diablo. Le preocupa más el fundamentalismo religioso de estos tiempos, que oscurece seriamente el rostro materno y paterno de Dios, mostrándolo como si fuera alguien feo y malo. El padre Amorth está convencido de que muchas personas consideradas como endemoniadas, en el fondo no son otra cosa que espíritus heridos, aplastados por los mandamientos o supuestas imposiciones divinas, y que nunca han saboreado su amor, por desconocer su bondad. Quiere devolver a las personas heridas en su interior la dignidad y la sacralidad de los hijos de Dios. Con este trasfondo es con el que se enfrenta al diablo, tras haber recibido fuerza y gracia divina para derrotarlo. En este libro no ha incidido en los temas que trató en el pasado: descripciones del diablo, fenómenos ocultos, posesiones demoníacas, exorcismos u otros aspectos relacionados con satanás. En esta ocasión pone en primer plano a Dios, para que Él atraiga a sí a la persona afectada, a fin de poder alejarla del mal que la atormenta. Busca que la atracción que Dios ejerce como Padre reavive o haga brotar la fe en la persona a la que atiende. Espera que las almas maltratadas sientan en su interior la atracción del amor que procede de Dios. Angelo De Simone, entrevista al padre Amorth a lo largo de las páginas de libro, algo que hizo en diversas ocasiones, con un texto final revisado por el padre Amorth y él mismo. Al final del texto de las entrevistas se ofrece al lector un perfil biográfico del padre Gabriel Amorth, para que se lo conozca mejor. En sus manifestaciones es especialmente duro con la masonería, a la que considera como una religión que pretende ser una alternativa al cristianismo, venerando a Lucifer a través de muchos símbolos y ceremonias, considerándolo como *dios de la luz,* que está detrás de muchos de los eventos contemporáneos. Está convencido de que el mal y el maligno anidan en la Iglesia y en los templos, en los que se han incorporado signos claramente satánicos,

provenientes de la masonería, como la estrella de cinco puntas, con una de ellas hacia arriba, en señal de la rebelión de Lucifer. Por esto hace especial hincapié en la manera como se han introducido en las iglesias católicas símbolos masónicos, que habrían tenido esa oportunidad por arquitectos o diseñadores ligados a la masonería y en connivencia con el diablo. Todo lo que tiene ver con la masonería como instrumento del diablo está expuesto de manera preferente en el apéndice final, en donde el tono del padre Gabriel Amorth vuelve a ser tan combativo como el de otras obras suyas anteriores a ésta.

Trinidad Parra

BÁRCENA, H., *Perlas sufíes. Saber y sabor de Mevlânâ Rûmî,* Herder, Barcelona 2015, 207 p. ISBN 978-84-254-3436-5.

Este libro está dedicado a un poeta sufí, Mevlânâ Rûmî, de la escuela de los derviches de Konia, la antigua Iconio del Nuevo Testamento, en el centro de Anatolia. En su obra se ve por un lado la veneración que le merece el islam que profesa, pero también se advierte que aprecia más la religiosidad del corazón que la del mero cumplimiento de los preceptos. Se recogen en estas páginas sesenta y una sentencias, que parecen aforismos, entresacados del conjunto de la obra de Rûmî por Halil Bárcena. El propio Bárcena subraya que hay que distinguir entre las sentencias escuetas del poeta y el comentario que él compone para cada una. Estos comentarios son propios de Bárcena pero pueden ser sustituidos en todos los casos por consideraciones propias del lector, que se verá impulsado a la sabiduría que preconiza Rûmî de acuerdo con su idiosincrasia personal exclusiva. Como en todos los libros de sabiduría oriental, se intenta hacer caer al lector en la cuenta de que en el mundo desarrollado se suele vivir en un ámbito de cosas y realidades accesorias, descuidando lo que es realmente esencial, que es lo único que importa. El sabio sufí intenta rescatar al hombre de esa especie de esclavitud que tiende a convertirlo en una máquina productiva, dejando claro siempre que es más importante lo que se es que lo que se hace. Esto sería especialmente indicado en la civilización contemporánea que, de acuerdo con los planteamientos sufíes, vive perennemente en la periferia de la realidad, en lugar de volverse a su centro. Este volverse a su centro le haría percibir inmediatamente al hombre que ha sido creado a imagen divina. Se busca, por tanto, abrir la conciencia y el corazón de los lectores o de los discípulos a la comprensión de la naturaleza real de las cosas, tanto en la propia persona como en el mundo circundante. En el pensamiento sufí la perla es una joya contenida en el seno de una concha, que simboliza lo valioso que se oculta en el interior de las cosas y de la propia perfección. Los maestros saben sembrar con perlas la senda interior por la que conducen a sus discípulos. Aquí se presenta una serie de perlas del maestro derviche Rûmî que, de acuerdo con la cultura oriental y la tradición islámica son de naturaleza asistemática, ya que obran más por impacto o intuición, que por discurso deductivo de tipo occidental. Como introducción a sus pensamientos escogidos, se presenta una biografía breve de Mevlânâ Rûmî, que ayuda luego a la comprensión de sus sabias consideraciones. Tras los textos del poeta se ofrece un glosario tremendamente útil de los términos de origen árabe, persa o turco. También es de gran utilidad el repertorio de nombres citados, referidos a personajes importantes pero que pueden ser desconocidos para el lector. Por último, la propia editorial nos ofrece unos datos básicos para que se conozca la personalidad del autor de este libro sobre la sabiduría sufí de Mevlânâ Rûmî. Libro enormemente atrac-

tivo, por tratarse de un tipo de sabiduría tan diferente a la occidental, ya que toca las teclas internas del ser humano a través de sugerencias que encuentran ecos propios en cada persona que reciba cualquiera de los pensamientos que se editan en estas páginas.

Miguel Gutiérrez

*Bartolozzi (1943-2009). Museo de Navarra. Pamplona (Marzo-Julio 2015). Museu d'Art Modern. Tarragona (Noviembre 2015-Febrero 2016),* Gobierno de Navarra-Diputació Tarragona, Pamplona 2015, sin paginar. ISBN 978-84-235-3384-8.

Esta publicación es el catálogo de una exposición del Museo de Navarra, dedicada al artista navarro Rafael Bartolozzi, y que fue llevada a cabo en coproducción con el Museu d'Art Modern de Tarragona, en razón de que el artista vivió en tierras tarraconenses buena parte de su vida. La última vez que expuso en Pamplona fue en 1998. En conjunto se presentó en esta exposición una cincuentena de obras pictóricas y escultóricas suyas, que son ofrecidas con carácter antológico de lo que supuso su producción artística a lo largo de toda su vida. Con esta visión de conjunto se pretende contribuir a una mejor valoración de lo que supuso en el mundo del arte la aportación de Rafael Bartolozzi. Su obra se resiste a ser encasillada, por el simple hecho de que sus inquietudes plásticas son de una gran variedad y diversidad. La exposición está construida en torno a tres partes: orígenes, sustrato y raíces ancestrales del artista; su figuración poética y metafórica en torno a Eros y lo humano; para acabar con su mundo cosmológico y lúdico, derivado de su amor a la Naturaleza y a la fabulación. Los textos los aporta la hermana del pintor, Mª del Mar Lozano Bartolozzi, que desvela muchos aspectos del lado humano, de la personalidad y de la vida de su hermano, ya que siempre siguió de cerca su producción artística, como experta que es en arte contemporáneo. Esta exposición desea también ser un reconocimiento a Rafael Bartolozzi como creador de un arte que está presente en la Plaza de la Paz, en el centro de la ciudad de Pamplona. Bartolozzi, como artista, es un genuino celebrador de la vida y todo lo que la atañe, lleno de emociones vitales en todo lo que expresa artísticamente, utilizando un lenguaje singular, con una trayectoria que va desde la neofiguración hasta la cosmovisión ecléctica. Como todas estas publicaciones de catálogos de exposiciones del Gobierno de Navarra las ilustraciones fotográficas que se ofrecen son de excelente calidad y un auténtico estímulo para que el lector se adentre en el alma del artista.

Trinidad Parra

BELTRAMO, ÁLVAREZ, A., *La reforma en marcha,* Stella Maris, Barcelona 2015, 279 p. ISBN 978-84-16128-58-7.

Andrés Beltramo publica este libro para preguntarse por el alcance y el sentido de la reforma patrocinada en la Iglesia Católica por el papa Francisco. Parte de unas declaraciones que hizo en la Jornada Mundial de la Juventud que tuvo lugar en Brasil y que, de modo sintético, anticipaba todo lo que después ha ido mostrando a la hora de encaminar a la Iglesia por caminos diferentes y más creativos. En ese momento subrayaba las dos exclusiones que más le preocupaban: la exclusión de los ancianos y la exclusión de los jóvenes. Manifestó también su deseo de que la fe no se licúe, como si fuera algo que ha

perdido valor para nuestro mundo, cuando considera que es la cruz el único valor seguro que hay para nuestra sociedad y para su futuro. En todas sus declaraciones en Brasil animó a los jóvenes a que armaran lío, convencido de que es más importante el dinamismo y la capacidad de iniciativa que la estructura eclesiástica verticalista, a la que considera más preocupada por domesticar los impulsos renovadores de la juventud, que alentarlos o encauzarlos. Su referencia, prácticamente obsesiva, se dirige siempre al núcleo más profundo del mensaje cristiano. Esta especie de vendaval de aire fresco ha conseguido sembrar entusiasmo generalizado fuera de Roma, mientras que dentro de ella ha provocado obstáculos, dudas, desconfianza y desconcierto, que han acabado desembocando en crítica abierta hacia las iniciativas del papa. En estas páginas el autor no ofrece un relato oficial de esta primera etapa del pontificado de Francisco, sino un recuento de primera mano sobre un fenómeno imprevisto y espontáneo provocado por su figura y por su manera de hacer las cosas. La sensación de que la Iglesia Católica muestra una aceleración notable en los cambios que está experimentando, tienen su imagen más significativa en gestos del papa Francisco como la ruptura frecuente del protocolo, los zapatos negros gastados, la cruz de hierro, la reducción de las escoltas, la negativa a vivir en el Palacio Apostólico, las escapadas a visitar a los amigos enfermos, las improvisaciones en los actos públicos, la ternura misericordiosa en el trato con el pueblo fiel y una infinidad de gestos más. El autor intenta ofrecernos las claves de esa popularidad que desarma a la gente y la rinde a su figura, así como la hipotética dirección hacia la que puede dirigirse todo este conjunto de innovaciones renovadoras que tanto entusiasmo o desconcierto provocan según los casos. Está también convencido de que el papa Francisco fomenta sobre todo la cultura del encuentro, como el mejor camino para afrontar los desafíos del mundo de hoy. Esto sigue estando presente en el análisis que hizo de las enfermedades de la curia romana, a pesar del cuadro desolador que presentaba, sobre todo en el terreno de los chismes que arruinan la fama de los demás. Todo lo dicho, así como lo que se trasluce a través de todas las anécdotas de este libro, confirma que una de las características más notables del papa Francisco consiste en que realmente vive conforme a sus convicciones. Y, para quien desee enterarse de cuáles son esas convicciones, las incluyó todas, al menos en germen, en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*.

Antonio Navas

BENEDICTUS XIV (PROSPER DE LAMBERTINIS) - BENEDETTO XIV (PROSPERO LAMBERTINI), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione - La beatificazione dei servi de Dio e la canonizzazione dei beati, III/I De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, 1002 p. ISBN 978-88-209-9640-6.

Como es posible comprobar en el título de esta obra, en ella se edita la primera parte del tercer tomo del *Opus maximum* de Prospero Lambertini. En ella se analiza sobre todo la distinción entre las causas que se llevan adelante por la *vía del martirio* y aquéllas que se llevan adelante por la *vía de las virtudes*. Esta distinción influencia todo lo relacionado con la *positio,* así como con las discusiones que se han llevado a cabo en los siglos pasados a la hora de enfocar las diversas causas de beatificación y canonización. El tratado entra a fondo en temas como los testigos *de auditu* en las causas antiguas, valorando su importancia mayor o menor a la hora de comprobar las virtudes o los mila-

gros. Se consideran también la cantidad y la calidad de los testimonios en las diversas fases procesuales. En la vía de las virtudes es especialmente valiosa la opinión de los directores espirituales, mientras que prevalece la opinión de los médicos en la prueba de los milagros. Todo lo dicho tiene relación con las causas que proceden por la vía de las virtudes. A continuación se analiza el procedimiento a seguir por la vía del martirio. Lambertini dedica especial atención al perseguidor o tirano, por considerarlo indispensable para que exista martirio, dilucidando si procedió por odio a la fe o por odio a cualquiera otra virtud relacionada con Dios. A continuación se centra en la persona del mártir, con elementos anteriores al propio martirio, como sería el deseo de sufrirlo, la aceptación espontánea de la muerte, provocaciones contra el tirano, paciencia y constancia, hasta advertir sobre la diferencia existente entre los mártires católicos y los mártires de los cismáticos o herejes. En la última parte del libro Lambertini trabaja todo lo referente a las pruebas sobre las virtudes. Comienza definiendo qué se entiende por virtud heroica, aplicándoles adjetivos como *prompte, faciliter* o *delectabiliter.* Se examinan a fondo las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, así como las cardinales de prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Tampoco se dejan de lado otras virtudes como la humildad, la obediencia, la pobreza o la castidad. La última parte del volumen atiende a aspectos complementarios como la ortodoxia doctrinal y moral de las obras escritas por los siervos de Dios, la evidencia de haber practicado la oración vocal y mental, con atención a la vía triple de la espiritualidad: activa, contemplativa o mixta. Al final se incluye todo lo referente a la frecuencia en la recepción de los sacramentos, especialmente los de la reconciliación y la eucaristía, sin olvidar lo referido a la mortificación física o penitencia voluntaria, completada en la vida con los sufrimientos internos producidos por las tribulaciones. La edición es sencillamente extraordinaria, digna de una obra como la que se publica, y con la integridad del texto en edición bilingüe, tanto en latín como en italiano.

Ignacio Jiménez

BENÍTEZ GRANDE-CABALLERO, L. – PEÑA MAYORAL, Ó., *El Padre Pío. Hechos extraordinarios del santo de los estigmas,* Declée de Brouwer, Bilbao 2015, 247 p. ISBN 978-84-330-2793-1.

Los autores subrayan que la razón de esta semblanza sobre el padre Pío de Pietrelcina se basa en que es (tal como lo llaman ellos) *el santo de los milagros*. Hacen notar precisamente que su elenco de hechos maravillosos abraza todos los conocidos en otros santos que los tuvieron en menor número: estigmas de la pasión de Cristo, sanaciones, visiones, profecías, clarividencia, olor de santidad, bilocaciones, éxtasis, levitación, capacidad para sobrevivir sin tener que alimentarse, don de lenguas, don de lágrimas, por citar solamente unos cuantos. Un dato interesante que aportan es que, al inicio de una causa de canonización, suelen presentarse cinco cajones de documentación por término medio, mientras que los cajones que documentaban el comienzo de la causa de canonización del padre Pío ascendían a más de cien. Todos estos dones de los que gozó en vida siguen haciéndose presente después de su muerte en beneficio de los que lo invocan, confirmando una afirmación suya que aseveraba que después de muerto estaría más vivo que nunca. Los autores están convencidos de que esta gran cantidad de dones correspondían al gran sufrimiento que tuvo que soportar durante su vida por el fenómeno de los estigmas. Creen así mismo

que el padre Pío se ofreció como víctima por la salvación de las almas, del mismo modo que concedía una importancia muy especial al sacramento de la Penitencia, que procuró administrar sin descanso a lo largo de toda su vida. Todo el trasfondo de su existencia no tuvo otro sentido que el de reconciliar al mundo con Dios y, dentro del mundo, preferentemente a quienes más lo necesitaban, por llevar una vida apartada de Él. Un concepto que repiten los autores en varias ocasiones, es que el padre Pío *compró para Dios muchas almas por medio del sufrimiento*. Junto con el aspecto de la reconciliación los autores consideran los milagros del padre Pío como una prueba de que la fe de la Iglesia Católica es verdadera, apoyándose para ello en el testimonio de san Agustín, que la consideraba verdadera precisamente porque en ella se producían milagros. En dos obras anteriores ya han expuesto las líneas maestras de la vida y el mensaje del padre Pío, reduciendo en gran manera el componente milagroso de su vida para no oscurecer el contenido de su doctrina. En este volumen intentan remediar ese punto, presentando todos los prodigios conocidos de su vida, sin necesidad de limitarse por otros planteamientos sobre su persona. Los milagros se publican en forma de antología, divididos de acuerdo con su temática, sin entrar en ningún tipo de teorización, ya que ésta fue el objetivo de los dos ya publicados por ellos mismos. El resultado ellos no dudan en describirlo como una especie de *florecillas del padre Pío*. Todavía anuncian un cuarto volumen dedicado a las anécdotas, relacionadas con el santo, que les ha sido posible recopilar. Indudablemente este volumen será de un gran interés para los innumerables seguidores y devotos del padre Pío de Pietrelcina.

Antonio Navas

BLANCO REY, M., *Fray Fernando María de Santiago: Testigo de Jesucristo. Fernando Olmedo Reguera (1873-1936),* Ediciones Cardeñoso, Vigo (España) 2013, 197 p. ISBN 978-84-8190-744-5.

Este libro narra la biografía de un fraile capuchino afincado en las ciudades de Santiago y Pontevedra, dedicado en cuerpo y alma a fomentar la perfección cristiana, hasta que sufrió el martirio por la fe en Madrid. En su juventud participó activamente en el ámbito diocesano, formando parte de asociaciones como las Conferencias de San Vicente de Paúl, la Adoración Nocturna, la Orden Tercera de san Francisco y el Círculo Católico de Obreros. Al comienzo del estudio sobre su personalidad se presentan sus antecedentes familiares, así como los demás detalles de familia relacionados con sus padres y otros miembros de ella. A continuación se nos da a conocer su vida como estudiante, desde los estudios primarios a los universitarios. Luego viene destacada su participación activa como seglar comprometido con su fe católica, en Pontevedra. Continuando con su biografía se narra su peregrinación a Roma con ocasión del Año Santo de 1900, época en la que va adelante su proceso vocacional, lo que lo llevó a conflictos con su padre, que no veía con buenos ojos su intención de hacerse fraile, aunque acabaría cediendo debido a la constancia demostrada por su hijo. Es de notar en su correspondencia su competencia en un tema tan delicado como el del noviazgo o la elección de estado de vida. Fue fusilado en Madrid en Agosto de 1936 y sus restos pasaron más adelante desde la sacramental de san Isidro a la cripta del convento de Jesús de Medinaceli en Madrid. Entre los apéndices que completan este volumen encontramos una carta no publicada todavía, su testamento como Fernando Olmedo Ortega, su testamento como Fray Fernando Olmedo de Santiago, noticias sobre un Cristo con historia

familiar y la descripción de los vínculos de la familia Olmedo Reguera con la parroquia de san Bartolomé de Pontevedra. Un índice de Siglas, la Bibliografía y un Índice onomástico, completan esta semblanza del capuchino mártir Fray Fernando María de Santiago.

Antonio Navas

BOULGAKOV, S. (PÈRE), *Judas Iscarioth, l'apôtre Félon,* Éditions des Syrtes, Genève 2015, 140 p. ISBN 978-29-40523-19-1.

El padre Serge Boulgakov confiesa que el problema de la traición de Judas siempre fue para él un asunto espinoso que no conseguía quitarse de la cabeza. En estas páginas intenta una rehabilitación del apóstol traidor. Nunca aceptó el planteamiento que da por supuesto que Judas traicionó a su maestro solamente por dinero. Considera incomprensible que Jesús pudiera escoger como colaborador en las tareas del Reino a una persona capaz de venderlo por pura avaricia. Más bien cree que Judas fue víctima de la decepción que sufrió a raíz de perder su fe en el establecimiento de un reino mesiánico de corte nacionalista. En su intento de una mejor comprensión de la personalidad de Judas, Boulgakov divide su obra en dos partes. La primera de ellas es de índole histórica, mientras que la segunda es de índole dogmática. A la primera de las partes dan apoyo los evangelios sinópticos, que narran los hechos tal y como ellos los conocieron, mientras que a la segunda parte respalda el evangelio de Juan, de carácter claramente intemporal. En su análisis Boulgakov abandona la hipótesis de un Judas débil y lleno de emotividad, para sustituirlo por una personalidad de ideología fuerte, sombría y apasionada. En todo momento se advierte que el autor se identifica con su personaje, hasta el punto de tener la impresión de que adivina los sentimientos que tuvo Judas, especialmente en los momentos finales. Su enfoque supone que Judas intentó forzar a Jesús, por medio de su traición, a declararse rey y comenzar así el reino mesiánico tan ansiado desde el punto de vista nacionalista. Al no conseguirlo, renegó de los responsables de la Antigua Alianza, devolviendo las monedas y, convencido de que no merecía el perdón, hizo justicia en su propia persona. Esta forma de ver las cosas lleva a Boulgakov a considerar que este acto de arrepentimiento de Judas no es meramente el acto de conversión de una persona, sino nada menos que un acto eclesial. De esta manera Judas encarnaría la tragedia de todo ser humano que fracasa en su vida de una u otra manera. Como cristiano ruso, perteneciente a la Iglesia Oriental, cree que el pueblo ruso también apostató de Cristo ante las promesas de la revolución de Octubre. Pero, así como cree en la posibilidad de la recuperación del pueblo ruso para Cristo, cree que es posible que Judas haya sido objeto de la misericordia de Dios y haya alcanzado la salvación. Su pasión por abrir a Judas la puerta de la salvación, le hace establecer una especie de nexo complementario de su muerte con la muerte de Cristo. Como es natural resalta la parte más positiva de la traición de Judas: su traición ha permitido la glorificación de Cristo sobre la cruz. No obstante sorprende un poco que, tras consideraciones de este tipo, Boulgakov compare la mente de Judas con la de Lucifer, describiéndolo como una mente pervertida por el orgullo. Pero ni siquiera esta afirmación le hace renunciar a considerar a Judas una especie de socio de la redención de Cristo, en cuya persona habría triunfado el amor, al encontrarse con el Maestro en la otra vida. Este estudio de Boulgakov, intentando comprender el lugar que ocupa en la historia de la salvación la traición de Judas, no es el único que se ha producido, pero sí es

un estudio que, junto con el misterio de Judas, intenta explicarse la traición del pueblo ruso a su fe, deslumbrado por la revolución bolchevique.

Ignacio Jiménez

CALERO, F., *El verdadero autor de los «Quijotes» de Cervantes y de Avellaneda,* Biblioteca de Autores Cristianos – Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 2015, LXXV+634 p. ISBN 978-84-220-1791-2.

Cualquiera que se asome a las páginas de este volumen quedará sorprendido al comprobar que Francisco Calero no bromea cuando pretende desvelar el nombre del verdadero autor de El Quijote, que no sería Miguel de Cervantes, así como el verdadero autor del conocido como Quijote de Avellaneda, apostando en este caso por un autor concreto y solventando de esta manera las dudas que se mantienen todavía sobre su verdadero autor. Antes que nada hay que decir que Francisco Calero atribuye la autoría de ambas obras al gran humanista español Luis Vives, del que es un profundo conocedor y especialista. Ignoro si esta obra dará un vuelco a los estudios sobre literatura española, cambiando el nombre del autor de la novela más famosa en castellano pero, si no lo hace, no será por falta de estudios o de argumentos. En una primera parte se analizan las concordancias existentes entre textos del Quijote con la vida de Luis Vives, subrayando los rasgos comunes erasmistas que pueden apreciarse en sus páginas. Así mismo se presentan las concordancias encontradas entre los textos del Quijote y las obras latinas de Vives. Para apoyar sus asertos cita las concordancias y coincidencias entre el Quijote y obras de Vives como *De disciplinis, Introductio ad sapientiam* y *De subventione pauperum,* dejando caer una especie de desafío, por el que se comprometería a seguir otra propuesta diferente de la suya, si tuviera más base que ella. Nuestro autor cree que el resultado de su investigación tiene base sólida por la cantidad de coincidencias que se dan entre las dos obras examinadas, frente a la vida y obra de Vives, con especial indicación del dominio de la Biblia que tiene el que sería único autor de ambas novelas, al igual que el amplio conocimiento de autores clásicos, medievales y renacentistas. A esto se añade, siempre según su opinión, que el elevado número de coincidencias entre el Quijote de Cervantes y el de Avellaneda no sería tan explicable en el caso de dos autores diferentes, como lo es si se tiene en cuenta la hipótesis de que el autor de ambas obras es la misma persona. Por si faltaba algo para la polémica que una obra como ésta podría suscitar, Francisco Calero asevera también que Luis Vives sería igualmente el autor de *El lazarillo de Tormes,* otra de las cumbres de la literatura castellana. Ciertamente, después de leer este estudio, no es fácil llegar a una conclusión definitiva, al menos en un primer momento. Porque el lector podría quedarse a medio camino entre dar la razón a Francisco Calero, por aceptar la validez de sus razones, y rechazarlas, si se le ocurriera pensar que este estudio podría tener elementos *a priori* que movieran a tomarlo con una cierta cautela. Porque el hecho de la vinculación científica y afectiva que siente nuestro autor por Luis Vives podría haberlo influenciado como un dato previo que le habría encantado probar, viciando así de raíz el enfoque de su trabajo. Aunque el libro tiene argumentos de sobra para tomárselo en serio, sea a favor de tu tesis, sea en contra de ella, el tiempo dirá si se convierte en una obra de referencia obligada o en un estudio notable por su investigación y erudición pero sin mayor trascendencia en cuanto a la confirmación o rechazo de las autorías respectivas de los dos Quijotes.

Miguel Gutiérrez

CÁMARA, J. – PFAFFEN, S., *Darlo todo, darse todo. Retrato biográfico del Papa Francisco,* San Pablo, Madrid 2015, 400 p. ISBN 978-84-285-4711-6.

En el centro del punto de atención de esta biografía sobre el papa Francisco se sitúa la ciudad argentina de Córdoba, por ser en esa ciudad en la que vivió como novicio jesuita, provincial de la Compañía de Jesús y como operario jesuita en la casa que la orden tiene en el centro de la ciudad. Los autores no disimulan su simpatía por su persona, pero garantizan que su trabajo ha sido llevado adelante con seriedad y competencia profesional, para vevitar que su simpatía o su cariño tergiversaran favorablemente su figura a los ojos del lector. Como novicio se nos narra su iniciación como jesuita; también cómo su vuelta a la ciudad estuvo marcada por una etapa dura en su vida, una de esas etapas en las que Dios intenta asegurarse definitivamente el amor incondicional de una persona. Antes de esta experiencia fuerte hizo sus estudios de humanidades en Chile, fue docente en Santa Fe y alumno en Buenos Aires, de primero de filosofía y de teología después, para acabar siendo ordenado sacerdote en esa ciudad. Una segunda etapa de su vida especialmente conflictiva le supuso su nombramiento como provincial jesuita, en un momento en que invadieron su vida tanto la crisis interna de la Iglesia Católica, posterior al concilio Vaticano II, como la propia crisis interna de la Argentina, con el añadido de que le faltaba todavía suficiente experiencia personal como para navegar por aguas tan revueltas. Después de lograr una gran mejora en la provincia argentina de la Compañía de Jesús, fue descendiendo en los encargos que recibió dentro de la orden, hasta ser enviado de nuevo a Córdoba, en esa etapa dura de la que ya se ha hecho mención más arriba. Los escritos que nacieron de esa experiencia de desierto interior son hoy valorados de una manera especial por toda clase de personas. Su vuelta al primer plano vino de la mano de su nombramiento como obispo, primero obispo auxiliar, luego obispo coadjutor, arzobispo de la archidiócesis de Buenos Aires, hasta llegar al cardenalato. Como consecuencia de todo ello acabó siendo elegido, por sus compañeros obispos, presidente de la Conferencia Episcopal Argentina. Todo vino de la consulta que le hizo el obispo Quarracino, a propósito de unos temas delicados, a través de los cuales intuyó que Francisco podría ser un buen obispo. En el epílogo se nos narra su relación personal y de afinidad espiritual con el cura beato José Gabriel del Rosario Brochero, claramente incardinado en ese mundo al que se refiere el papa Francisco cuando habla de que es fundamental tener *olor a oveja* para que la pastoral funcione. El resultado de todo lo dicho viene a ser una biografía muy esclarecedora de los pasos por los que ha discurrido la vida de Jorge Mario Bergoglio hasta el momento de ser elegido papa, dando razón de las raíces humanas, familiares y de fe que lo han convertido en el tipo de persona que ahora es al frente de la Iglesia Católica.

Antonio Navas

DA SILVA, J. Mª (ED.), *Papa Francisco. Perspectivas y expectativas de un papado,* Herder, Barcelona 2015, 290 p. ISBN 978-84-254-3394-8.

Después de la inesperada renuncia de Benedicto XVI y de los acontecimientos posteriores que se sucedieron con la elección del papa Francisco, y tras un cierto recorrido de éste en el que ha sorprendido por sus gestos y acciones en relación, ante todo, con la estructura pastoral y administrativa de la Iglesia (no con su doctrina, se matiza aquí), se pretende en esta obra colectiva mostrar un

*panorama* del primer año de gobierno eclesial de Francisco. Dicho panorama se realiza bajo la óptica de un conjunto de autores de distintas nacionalidades (predominantemente brasileña), variadas perspectivas y disciplinas que abordan de forma coral catorce temáticas eclesiales o áreas cercanas a la expresión del nuevo ambiente eclesial instaurado por Francisco. Un ambiente calificado de "nueva primavera eclesial", con un nuevo estilo de ejercer el papado aunque con la premura de ir acompañado de reformas y acciones concretas que lo sostengan. El conjunto de estas áreas estructuran el libro en catorce capítulos, de manera que en cada una de ellas se van analizando las medidas adoptadas por el papa Francisco para poder identificar los cambios eclesiales ya realizados y los que están en curso, relacionados con el futuro de la Iglesia. Las perspectivas así analizadas y evaluadas podrían de este modo, según la intención de sus autores, justificar y fundamentar las expectativas creadas en relación con el papado del Francisco, sin caer en la tentación de la "papolatría", tal es la advertencia de algún autor de este libro y José Mª Da Silva, su editor (junto a *Religión Digital,* portal de divulgación de información religiosa en castellano), quien presenta estas páginas en el mismo. El recorrido comienza con el "perfil pastoral de la Iglesia que sueña el papa Francisco", desde esa preferencia suya tan significativa de ser llamado el "obispo de Roma" y, por tanto, de querer ser y ser percibido "*primus inter pares*", con un trabajo en conjunto con todas las diócesis hacia una Iglesia que, en todos sus niveles, sea más profética y esté centrada no en sí misma, sino en las "periferias existenciales". Algo sustentado por una necesaria vuelta a las fuentes y más allá aún, a las *raíces* eclesiales para una renovación desde esa experiencia originaria, es decir, desde Jesús y las primeras comunidades y, en definitiva, desde el Espíritu, en equilibrio entre el pasado y el presente para evitar repeticiones y voluntarismos sin fundamento. Ante el riesgo de una ruptura entre Evangelio y cultura, el análisis continúa con otra de las claves magisteriales del papa Francisco como es la cultura del *encuentro*. Encuentro que, a su vez, abre nuevos horizontes cuando el papa Francisco aborda sin arrugarse aquellos aspectos morales controvertidos y delicados de nuestro tiempo, desde una concepción "implícita" de la moral con un marcado sentido pastoral y social que se aleja de la pura casuística, y con una pedagogía no del miedo, sino positiva, de la "seducción", de la fascinación por Jesús. Igualmente se trata la relación con los jóvenes, grandes preferidos del papa Francisco, quien evita decirles *cómo deben* vivir pero no *de qué* pueden vivir. Aquel *encuentro* también se extiende a las perspectivas del diálogo interreligioso y ecuménico desde la base del respeto mutuo y la amistad, donde los cristianos y cristianas se identifican no por su pertenencia confesional sino por su discipulado, concretando tal diálogo no especialmente a través de instituciones y organizaciones sino como algo integrado en el modo de ser y vivir la propia identidad cristiana. Así mismo, se unen a este recorrido otros temas no menos interesantes en relación con el papa Francisco como: sus perspectivas teológicas o/y de la teología (como palabra encarnada que conecta realidad e idea, y siendo la primera superior a la segunda); la *salida de sí* o el éxodo interior de la persona, como "movimiento irrenunciable" y clave de la vida cristiana y de su misión, en la misión de la Iglesia; los cambios presentes y futuros de esta nueva primavera inaugurada por Francisco; sus perspectivas eclesiales y eclesiológicas, conformadas por una Iglesia "humanizada", con preferencia por los pobres y excluidos en general; el papel de la mujer, como sujeto, en el mundo y en la Iglesia, según Francisco; el futuro de la Iglesia católica mundial, etc. Un recorrido por tanto amplio y jugoso, accesible en lenguaje a todas las

personas interesadas, y lleno de expectativas y esperanzas en base a la personalidad, palabras, actitudes y hechos que ya acompañan o van gestándose de la mano del papa Francisco quien parece tener bien presente lo que le recordaba San Bernardo a su hermano cisterciense, elegido papa como Eugenio III: que es "el sucesor de un pescador y no del emperador Constantino". No un "asalariado", sino pescador y pastor de una Iglesia que sabe bien reconocer en él a Quien le dio tal "oficio".

Felicidad Prieto

DE FIORES, ST., *Dios nos habla a través de María. Las apariciones marianas en nuestro tiempo*, San Pablo, Madrid 2013, 78 p. ISBN 978-84-285-4144-2.

La editorial San Pablo nos presenta la traducción al castellano del que es uno de los últimos escritos de Stefano de Fiores, sacerdote Monfortiano italiano y mariólogo reconocido internacionalmente, fallecido en 2012. En él, como indica su título, se hace una aproximación a las apariciones marianas aprobadas concretamente desde mediados del S. XIX hasta el S. XX., como parte del omnipresente deseo de Dios de comunicarse con el ser humano, en la historia, en clave de amor y "comunión" (DV 2). En la introducción, el autor encuadra "el fenómeno de las apariciones marianas" desde el ponderado trabajo de otro eminente mariólogo como es el P. René Laurentin quien, en colaboración con el también francés Patrick Sbalchiero, elaboró el *Dictionnaire des «apparitions» de la Vierge Marie* (Fayard, Paris 2007), objeto de una amplia revisión y puesta al día tres años después en su edición italiana. Siguiendo al longevo teólogo Laurentin en esta edición y su introducción, de Fiores alude al gran número de manifestaciones marianas en nuestro tiempo, de las que hay registradas más de 300 desde 1900 a 1990, aunque sólo pasa a enumerar las 17 que han sido reconocidas por la Iglesia católica (de ellas, 12 apariciones). Es decir: Roma (1842), La Salette (1846), Rímini (1850), Taggia (Imeria, 1855), Lourdes (1858), Pontmain (1871), Gietrzwald (Polonia, 1877), Quito (1906), Fátima (1917), Beauraing (Bélgica, 1932), Banneux (Bélgica, 1933), Siracusa (1953), Ámsterdan (1945-1959), Zâitun (Egipto, 1968), Akita (Japón, 1973), Finca Betania (Venezuela, 1976-1988) y Kibeho (Ruanda, 1981-1986). No se hace referencia alguna a otras apariciones ya reconocidas como las de Wisconsin (EE.UU, 1859), Damasco (Siria, 1982), Cuapa (Nicaragua, 1980), etc. Tampoco aparecen las no reconocidas aún, como las famosas apariciones de Medjugorje (1981). Amigo el autor de ir más allá de los datos para encontrar una coherencia entre los mensajes de María, y sin querer ver en sus intervenciones, como él señala, una especie de "atomismo mariofánico", sino más bien una "única epifanía" de actos conectados entre sí, se cotejan a continuación las apariciones de aquella lista en una sinopsis interesante de los mensajes, para mostrar así convergencias, insistencias y diversidades que existen entre ellos, evidenciando cinco elementos de convergencia que, a modo de hilo conductor, los une: la oración (en modo genérico o concretada en el rosario o implícitamente en la eucaristía), la conversión del pecado y la penitencia, la alusión a la Inmaculada Concepción o al Corazón Inmaculado de María; el sufrimiento (anunciado, a aceptar pero mitigado por "fuentes" que alivian o curan) y, finalmente, desde el "carisma profético" de María, la presencia de "secretos" abiertos a la historia y al futuro de la Iglesia y del mundo. De Fiores comparte la pregunta de Laurentin por el sentido y significado de las apariciones, así como el esbozo de respuesta dada a través de la "mediación materna" de María

que, para el mariólogo francés, ha dado a luz a Dios entre los seres humanos para que estos nazcan a la vida divina. El autor se pregunta, frente a estas intervenciones marianas, *por qué siempre es María*, *por qué no hay santos*, o *por qué no podría el Señor de la Iglesia revelar su voluntad* (personalmente, sin mediaciones). Con agradecida claridad expositiva, de Fiores aborda las cuestiones planteadas tocando de paso otras de gran peso teológico, como la naturaleza de las apariciones del Señor resucitado y de la Virgen, las formas de presencia de María (Asunta), etc. Se añaden además otras preguntas que apuntan a la objetividad o no de los fenómenos marianos, a las razones de la mayor frecuencia de presentación de estos, los criterios para su discernimiento apropiado, las diferencias de la formulación dada por quienes tienen esas visiones, etc. La postura de la teología, según de Fiores, oscila entre la ausencia de respuesta o el "atrincheramiento", y el ensayo de algunas respuestas que el autor agrupa en tres categorías: las que refieren a la identidad de María ("Sierva", "Madre", "gloriosa") como "persona adecuada para transmitir al hombre la voluntad divina y para una determinada época"; las que remiten al carácter eclesiológico (María como prototipo de lo que Dios unitrino espera de su Iglesia), y por último, las referidas a las "necesidades de los tiempos", donde María, en su diaconía, responde revelando el rostro femenino, materno y compasivo de Dios. Estas tres categorías de "respuesta", estructuran el desarrollo de este breve estudio en tres partes bien divididas (incluyendo al final de la primera un anexo que reproduce una carta de Mons. Pablo Mª Hnilica, S.I., al entonces cardenal J. Ratzinger, en el año 2000, y la respuesta aclaratoria de éste) y, por otro lado, bien "acompañadas" por un interesante aparato crítico, que logran dar luz sobre el tema.

Felicidad Prieto

DE MELLO, B., *Anthony de Mello. El caminante feliz,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2014, XXXVIII+264 p. ISBN 978-84-330-2755-9.

El hermano de Anthony de Mello nos ofrece esta biografía, después de alimentar muchas dudas sobre si podría o no llevarla a cabo. Al final, la petición que hizo a multitud de corresponsales, pidiéndoles datos sobre su vida, fue tan generosa, que se decidió por fin a componer este libro, que intenta responder a todos los interrogantes que pueden plantear tanto la persona como la obra de Anthony de Mello. El origen de todo fue una biografía electrónica compuesta por el propio Bill de Mello, que había satisfecho en gran manera a los seguidores de Anthony, y que ha sido una de las causas de que Bill acometiera la biografía presente. Uno de los amigos más íntimos de Anthony nos garantiza en el prólogo que Bill ha conseguido retratar con gran fidelidad su personalidad, su carácter, sus talentos y su espiritualidad, reflejando por tanto en estas páginas un retrato fiel del biografiado. El hecho de que Bill haya tenido arrestos para componer esta biografía de su hermano es tanto más notable, cuanto que en vida de Anthony nunca leyó sus libros, ni vio sus videos, ni oyó sus grabaciones, porque no estaba interesado ni en la religión ni en la espiritualidad, que era lo que suponía que constituía el contenido de las obras de su hermano. El libro está dividido en dos partes principales: *El viaje hacia Sádhana* y *El cantor y su canción*. En la primera parte se nos narra su itinerario espiritual inicial hasta llegar al primer curso de Sádhana, junto con los otros que lo siguieron. La segunda parte está más dedicada a los contenidos del mensaje fundamental que siempre transmitía Anthony en todas sus enseñanzas. En la parte final del

libro se cita algo relativo a su última palabra, se añaden unos apéndices interesantes, una bibliografía que completa adecuadamente el relato y un índice analítico para facilitar la búsqueda dentro del texto. Queda constancia en estas páginas de cómo Anthony de Mello supo integrar las fuentes orientales y occidentales de la espiritualidad cristiana, siendo capaz de transmitir el don que recibió a innumerable número de personas, cuya existencia iluminó de manera excepcional.

Trinidad Parra

EMMERICK, A. C., *La vida pública de Jesús,* bajo la dirección de Paola Giovetti, Ediciones Cristiandad, Madrid 2015, 309 p. ISBN 978-84-7057-605-8.

La sobriedad tan llamativa en la que se mantienen los evangelios ha hecho que muchos fieles hayan querido conocer más detalles de la vida de Jesús, siempre con algún tipo de garantía. En este campo es donde han tenido especial éxito todo tipo de revelaciones particulare y, entre ellas las que tuvo Ana Catalina Emmerich, una monja de la Alemania septentrional, que nunca se movió del pueblecito en que vivió durante el primer tercio del siglo XIX, a la que faltaba poco para ser considerada analfabeta. En este volumen se ha hecho una selección de las visiones que tuvo Ana Catalina, que en su conjunto llegan al nada despreciable número de 1700 páginas. El poeta Clemens Brentano la visitó a lo largo de cinco años, cuando ya había recibido el don de los estigmas del Señor, y fruto de esas visitas es el ingente número de páginas que contienen la totalidad de sus visiones. La síntesis que se presenta en este libro corresponde a los tres años de enseñanza de Jesús, de los que Paola Giovetti ha escogido las partes que ha considerado esenciales. Aparte la cuestión de la veracidad o verosimilitud de tales revelaciones, no cabe duda de que son innumerables los creyentes que han buscado en las revelaciones de Ana Catalina Emmerich una visión más rica y completa de los acontecimientos de la vida de Cristo. Julien Gouyet, sacerdote francés, se interesó por conocer personalmente los lugares descritos en las visiones de Ana Catalina y los encontró tal y como ella los presenta, tanto en Egipto, como en Jerusalén, Hebrón, Cafarnaúm, Nazaret y el monte Tabor. Pero lo que más trabajo le costó encontrar fue la casa de la Virgen María en Éfeso, que era un lugar desconocido y que ahora es un lugar de peregrinación internacional e interreligiosa. En la introducción al texto propiamente dicho se nos ofrece una semblanza sintética de Ana Catalina Emmerich y del poeta Clemens Brentano, que fue quien se interesó en recoger todo el tesoro de sus revelaciones, con una devoción y un respeto tan grandes, que pensaba no poder estar a la altura de una tarea como la de ordenar todo lo que le había oído personalmente a la vidente. El primer año de la enseñanza de Jesús parte del momento en que la Sagrada Familia volvió a Nazaret y termina con un punto sobre Herodes y Juan el Bautista. El segundo año presenta varias de las curaciones realizadas por Jesús y termina con las acusaciones de los fariseos contra Él a propósito de la curación de la piscina de Bethesda. El tercer año se abre con un viaje de Jesús a Chipre y termina con el pacto de Judas con los jefes de los sacerdotes y los fariseos para entregarles a Jesús. Un índice de lugares señalados en los relatos y una topografía de la época de Jesús completan el volumen. Todas las narraciones están hechas desde el punto de vista de un testigo presencial, de manera que poseen un gran atractivo. Y no es el menor el que tienen estas narraciones el de ser sobrias, porque Ana Catalina no se va por las ramas ni se dedica a hacer literatura. Su trabajo es más bien el de una cronista,

que se limita a los datos más sencillos de lo que contempla en su interior. Sin entrar a fondo sobre la verosimilitud de lo que ella vio, no cabe duda de que sus relatos interesarán a un gran número de lectores que incluso es posible que se interesen por conocer el contenido de la totalidad de sus visiones.

Miguel Gutiérrez

ESTEVAN ECHEVERRÍA, J., *Poesía completa,* Instituto de Estudios Almerienses, Almería 2014, 293 p. ISBN 978-84-8108-571-6.

En este volumen se han incluido las tres obras poéticas publicadas hasta ahora por Julia Estevan: *Entimismada, La cuesta sagrada* y *A pleno sol*. El primer conjunto de poemas lleva como aclaración, entre paréntesis, el subtítulo de *poesía mística;* el segundo lleva el subtítulo de *poesía religiosa;* el tercero el subtítulo de *poesía profana*. Los poemas de *Entimismada* brotan a modo de oraciones en coloquio íntimo con Dios en la persona de Jesucristo. La palabra que da nombre al conjunto es un neologismo inexistente que transparenta todo lo que contienen estos poemas de intimidad profunda con Dios. Es evidente que le preocupa profundamente su unión íntima con Él, al margen de otras preocupaciones de índole mundana. Como buena poetisa intenta expresar lo inexpresable, ciñéndose, en un buen grupo de poemas, a la forma estrecha del soneto, sin que decaiga por ello su inspiración. Su aliento místico la hace atreverse con la poesía en terrenos inexpresables para el espíritu humano. Su poesía no se adapta a los tonos más trillados de la lírica castellana contemporánea, sigue su propio sendero. Se mueve por caminos nuevos, inspirada, entre otras fuentes, en san Juan de la Cruz y en el libro de los Salmos. En el conjunto de poemas titulado *La cuesta sagrada* incluye poemas muy antiguos, animada por el ejemplo de otros autores contemporáneos. Según ella los tres grupos en que se subdivide esta sección deberían estar dedicados a la fe, la esperanza y la caridad, pero ha preferido darles los títulos de *La sed, El arroyo* y *El manantial,* para mantenerse en un tono razonablemente humilde. En el tercer grupo, titulado *A pleno sol,* la autora se refiere a su vida en Almería, en donde nació, pasó su primera juventud, y en donde no llevó a cabo sus estudios universitarios porque por aquel entonces no había universidad en Almería. El no poder salir de Almería hizo que tuviera que renunciar a dichos estudios. Una vez ganadas las oposiciones de funcionaria pidió el traslado a Madrid, atraída por la literatura y la poesía, cultivando la amistad de Gerardo Diego en particular. De esta manera se completa un volumen rico en contenido, con tres fuentes de inspiración poética diferentes, que van desde la intimidad más personal con Dios a los recuerdos más entrañables de su tierra natal. Y Dios, presente en todas sus páginas, sea de manera explícita o percibido a través de celajes.

Trinidad Parra

EVANS, J. E., *Miguel de Unamuno's Quest for Faith. A Kierkegaardian Understanding of Unamuno's Struggle to Believe,* James Clarke & Co, Cambridge 2013, XX+138 p. ISBN 978-0-227-17436-4.

Jan E. Evans comienza su obra con un comentario debido a Stephen T. Davis, que resalta las cualidades que adornaron a Unamuno, para justificar el estudio que prologa: fue filósofo, lingüista, poeta, novelista, autor de relatos cortos, ensayista, dramaturgo, profesor, administrador universitario e intelectual ampliamente conocido en España, dotado de gran integridad intelectual y

valor moral. El modo en que intentó vivir su fe cristiana en la esfera pública es digno de un aprecio especial. Fue siempre un defensor de la libertad de pensamiento y la libertad de religión, así como un fuerte opositor a todas las formas políticas de autoritarismo. En estas páginas se ponen de relieve cinco niveles diferentes de creencia e increencia: escepticismo total, duda honesta sin deseo de creer, duda honesta con deseo sincero de creer, creencia informada por la razón y la duda y, por último, fe simple. Fue un apasionado aspirante a la inmortalidad. Quiso transmitir a los españoles su convicción de que, tener presente la muerte, ayuda no poco a dar sentido a la propia vida. Nuestro autor ha tenido especial interés en subrayar este apego de Unamuno a lo trascendente, frente a los autores que se limitan a describir las facetas políticas de su personalidad. Además, siempre profesó ideas liberales, aunque su manera fogosa de expresarse pudiera contribuir a confundir su ideario con otros más exaltados. Siempre se opuso al materialismo como ideología y siempre creyó que la conciencia personal sobrevive a la muerte del individuo. Nunca practicó la discriminación hacia ningún tipo de persona y fue incluso un defensor de los derechos de las mujeres en un tiempo en que esto no era tan frecuente. Fue muy consciente de que las bases de la lengua y de la cultura vascas se asientan más sobre la leyenda que sobre la historia y esto hizo que se mantuviera a distancia de todo lo que oliera a partido, escuela o secta de su tierra de origen. Consideraba un necio a cualquiera que fuera capaz de admitir toda la doctrina de un partido, de una escuela o de una secta, sin divergencias, ya que odiaba todo lo que no fuera basarse en el individuo particular humano, en la personalidad concreta y no en la abstracta, producto de un ideario y no de la realidad. Remedando un dicho del Evangelio sugería: *pedid el reino de la libertad, de la libertad individual y todo lo demás se os dará por añadidura*. Siempre se situó de parte de los obreros explotados, especialmente los mineros, contribuyendo al activismo social que se produjo durante su vida en Bilbao y sus alrededores. A pesar de su ideario socialista, distinguía muy bien entre las ideas del partido y las suyas ya que, desde su punto de vista, el partido ponía las ideas por encima de las personas, mientras que él siempre ponía las personas por encima de las ideas. Siempre creyó que la verdad está ahí para ser vivida dentro de la propia existencia. Según nuestro autor debe ser considerado un verdadero filósofo puesto que siempre vivió conforme a lo que creyó y a lo que enseñó como profesor. Su esfuerzo fue continuo hasta el punto de que vivió una vida auténtica al servicio de su universidad, su país y el mundo, con la mira puesta en ideales de gran altura de miras, mucho más valiosos para él que los asuntos de la vida cotidiana. Sus escritos son provocadores, hasta el punto de conseguir ocasionalmente la irritación del lector, siempre buscando que éste se pregunte a fondo sobre el verdadero valor de la vida que vive. Jan E. Evans, profesor estadounidense en la Universidad Baylor de Texas, y responsable de un Departamento de Filosofía en la Universidad Estatal de Michigan, muestra en estas páginas su pericia en todo lo que se refiere a Unamuno, así como su admiración por las valiosas cualidades que adornaron a su persona.

Ignacio Jiménez

FABRO, P., *Memorial,* Ediciones Mensajero, Bilbao 2014, 341 p. ISBN 978-84-271-3665-6.

En este volumen se nos ofrece una nueva edición del Memorial de san Pedro Fabro, uno de los primeros compañeros de san Ignacio de Loyola en la

fundación de la Compañía de Jesús. El texto ha sido traducido y anotado con colaboración por los jesuitas J. H. Amadeo y M. Á. Fiorito. Además precede al texto una amplia introducción a cargo del también jesuita J. García de Castro Valdés. Esta introducción aborda aspectos muy importantes para el mejor aprovechamiento del contenido del Memorial. En ella se diserta sobre la canonización y la santidad de Pedro Fabro, con especial atención a la forma en que fue canonizado por el papa Francisco, en lo que se denomina una *canonización equivalente*. Se subraya en este momento cómo Pedro Fabro encarnó como ninguno de los primeros compañeros el carisma de la Compañía de Jesús como orden *mínima*. Por ello su santidad es muy diferente de la de sus primeros compañeros y constituye un formidable argumento para proponerlo como modelo al pueblo cristiano. De entre los últimos generales jesuitas se subraya que Pedro Arrupe prácticamente no aludió nunca al santo saboyano, mientras que Peter Hans Kolvenbach alude a Pedro Fabro en diversas ocasiones. Naturalmente Adolfo Nicolás ha tenido una ocasión excepcional para hablar de él a todos los jesuitas, en una carta expresamente dedicada a Pedro Fabro, con motivo de su canonización. Pedro Fabro fue también un modelo de lo que se valora en la Compañía *el discurrir* por diversas partes del mundo en servicio a las almas. De hecho murió como consecuencia de una enfermedad contraída en su último viaje, que lo llevó a Roma desde Alemania, pasando por España, con lo que se frustró el deseo del papa de tenerlo como teólogo en el Concilio de Trento. El papa Francisco destaca que Pedro Fabro es un testigo, más que un maestro y es un testigo de vida interior, sencillez y pobreza. Además destacó por la dulzura de su trato, en el que se mostraba abierto a todos, fuera cual fuera la condición de cada uno. En el carisma de la Compañía de Jesús san Ignacio de Loyola da mucha importancia a las conversaciones con los prójimos. Pues bien: en este género de apostolado sobresalía Pedro Fabro por su capacidad de escuchar a cualquiera que se dirigiera a él en busca de apoyo o de consejo. Después de estos aspectos presentados en la introducción, se ofrece al lector una biografía sucinta de Pedro Fabro, para que se le pueda seguir en su deambular físico y espiritual. San Francisco de Sales aparece también en la introducción dando testimonio del impacto espiritual que recibió con la lectura del Memorial. En la presentación se delinean algunos rasgos de Pedro Fabro como hombre exterior y hombre interior, pasando después a describir detalles pormenorizados del texto, de las notas que lo acompañan y del modo en que se ha llevado a cabo esta nueva traducción. Todo lo que queda es felicitarse de esta nueva edición del Memorial, por ser bastante escasas antes de la aparición de ésta, que será de gran fruto espiritual a cualquier persona que lo lea, puesto que tiene la misma cualidad que adornó al santo que lo redactó: transmitir la espiritualidad honda, sencilla e intensa de su autor, que impulsa de un modo contagioso a entregarse a Dios sin reservas, como lo hizo el propio Pedro Fabro.

Antonio Navas

FERNÁNDEZ GRACIA, R. (COORD.), *En sintonía con Santa Teresa. Juan de Palafox y los Carmelitas Descalzos. Doce estudios,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2014, 442 p. ISBN 978-84-235-3380-0.

Para esta publicación el coordinador ha podido contar con el archivo particular de Palafox por generosidad del duque del Infantado, su propietario. Estos doce estudios son de una gran diversidad y de gran valor también en su contenido. Un primer estudio se refiere a las coincidencias espirituales entre

Palafox y santa Teresa de Jesús, considerándolos a ambos como almas gemelas. A continuación se aclaran aspectos fundamentales sobre la personalidad concreta de la madre de Juan de Palafox, aclarando las dudas que se suscitaron en el pasado. Igualmente se siguen los pasos del proceso de beatificación, ligado siempre a la Orden del Carmen, que tienen su comienzo en 1666 para culminar positivamente en 2011. Otro estudio subraya el aprecio de Juan de Palafox hacia las cartas de santa Teresa, porque opinaba que en ellas eran más reconocibles su espíritu y su vida interior, que en sus tratados. Se estudia también la edición ilustrada de las Obras Completas de Palafox, que vio la luz en 1762, bajo la dirección de los carmelitas descalzos. Como no podía ser menos, se analiza el libro que compuso, titulado *Vida interior.* De gran interés es también la publicación del índice de papeles relacionados con Palafox y que se encontraban en la Procuración General de los carmelitas descalzos en Madrid, en 1772. Dentro de la relación que mantuvo Juan de Palafox con los carmelitas descalzos de Nueva España, se dan a conocer los consejos de gobierno que le dio fray Juan de Jesús María, el Viejo. En este mismo ámbito mejicano se publican algunas apologías palafoxianas del siglo XVIII en la pintura de Nueva España, concretada en algunos patrocinios y en el Monte Carmelo. También se publican recuerdos de Palafox que pueden encontrarse en los carmelos de España, en los que es posible encontrar correspondencia epistolar del obispo con algunas monjas de santa Teresa. Se describen así mismo dos imágenes que tuvieron especial significado para el beato Juan de Palafox: el Cristo de santa Teresa, que le regaló una sobrina de la santa, y el Cristo de Preten, que se trajo consigo del Palatinado. Un último estudio está dedicado al libro de devoción, que Palafox consideraba como un producto modelado y modelador de la conducta social; en este estudio se analiza de manera específica su tratado devocional *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*. Este conjunto de trabajos tienen en sí mismos un valor histórico, tanto desde el punto de vista de España, como del de Nueva España, incluyendo las vertientes eclesiástica y política. Con todo, su mayor valor es de índole espiritual, en el marco de una espiritualidad carmelitana, que imbuyó toda la vida del beato Juan de Palafox.

Antonio Navas

FERRO, X., *Diccionario del simbolismo animal,* Ediciones Encuentro, Madrid 2014, 720 p. ISBN 978-84-9055-049-6.

El autor se ha especializado en todo lo relacionado con el simbolismo, ya sea en la brujería, como en la medicina, la astrología, el carnaval, las romerías o la literatura popular. El lenguaje simbólico es muy particular y conocerlo permite comprender mejor las diversas manifestaciones de sociabilidad o de cultura de los grupos humanos. En este diccionario se limita a los simbolismos que se representan por medio de animales, abarcando un período tan amplio como el que va desde el mundo clásico prácticamente hasta nuestros días. De hecho las representaciones artísticas medievales están citando constantemente a autores clásicos como Aristóteles o Plinio el Viejo, por no citar más que a dos de los muchos a los que hacen referencia. En los símbolos de animales se puede percibir una afinidad profunda entre los valores de la cultura popular y los símbolos empleados para expresarla. En este diccionario se le sigue la pista a todos los símbolos y valores asociados a cada animal concreto de los representados, consiguiendo interpretarlos, basándose en estudios de etólogos

y naturalistas, que ayudan a descubrir cómo creencias que podrían considerarse absurdas, acaban desvelando el porqué de las mismas tras el análisis minucioso llevado a cabo por el autor. Los antiguos mostraron interés por los animales, pero de manera específica fijándose en su comportamiento, para utilizar sus conclusiones con una determinada finalidad filosófica o social. El animal les interesaba como portador de sentido literal o alegórico por medio del cual hacían alusión a su mundo de creencias. El mundo medieval es especialmente rico en este tipo de representaciones, siempre con valor pedagógico, como puede comprobarse en el sentido fuertemente narrativo que tienen la pintura y la escultura de ese tiempo. Un mismo símbolo puede significar cosas opuestas, en gran número de casos relacionadas con el bien y el mal. La historia de los animales está íntimamente ligada a la de los hombres, hasta el punto de que no se puede mirar la una sin la otra. En nuestra cultura los animales utilizados como símbolos juegan un papel central en el modelo cultural por el que los asociamos a nuestra propia visión de la naturaleza y de la sociedad. Aunque no se puede decir que el conjunto de símbolos aquí presentado se limite sólo a Europa, dado el influjo que ella ejerció en otros continentes, el autor ha estudiado específicamente la simbología animal del ámbito europeo. El trabajo realizado por él tiene la dificultad de tocar diferentes disciplinas, sin poder detenerse a ser exhaustivo en ninguna de ellas. Pero es que, de haber pretendido hacer eso, posiblemente no habría dado culmen a esta obra tan seria como práctica. Aun así, la erudición contenida en las páginas de este diccionario dista mucho de ser corriente y ha supuesto un ingente trabajo de su autor, que se ha visto recompensado con una obra de gran contenido científico y pedagógico, al servicio de investigadores, eruditos y público en general.

Trinidad Parra

GAETA, S., *Padre Pío. El misterio del Dios cercano,* San Pablo, Madrid 2015, 143 p. ISBN 978-84-285-4697-3.

El autor de este libro está especializado en cuestiones religiosas y, en particular, en vidas de santos. Como pórtico de su semblanza sobre el padre Pío presenta una conversación de Laura Bellomi con el actor Sergio Castellito, a quien dejó profundamente impresionado el papel que le tocó, como artista, de interpretar al padre Pío. Como buen artista intentó calar en el espíritu del personaje que le tocó representar y esto supuso para él una experiencia inolvidable. Cualquiera que lea esta entrevista comprobará que Sergio Castellito se convirtió en una persona diferente, a raíz de su interpretación del personaje del padre Pío. El resto del libro está dividido en tres partes. La primera de ellas está dedicada a su vida y comprende la parte más biográfica del padre Pío: en ella se nos habla de lo precoz de su vocación, su vivencia de sacerdote y víctima, su diálogo con san Francisco, la aparición de los estigmas, el recelo de los escépticos y la intervención del Santo Oficio. La segunda se centra en su mensaje: destacan en esta parte Jesús y María como centro de todo; la misa y el rosario como pilares de su espiritualidad, su capacidad de llevar las almas a Cristo, su vida de oración, la purificación que le trajo consigo el sufrimiento y su generosidad a la hora de llevar su cruz. La tercera hace referencia a la actualidad: esa promesa suya de quedarse en las puertas del paraíso hasta que entre en él el último de sus hijos espirituales, la serie de relatos de su vida que han permanecido en la memoria de sus hijos espirituales, el gran número de grupos de cristianos dedicados a la oración y que llevan como estandarte el

nombre del padre Pío, los hechos extraordinarios que jalonaron todos los años de su vida y la descripción de los milagros que impulsaron su canonización. Cualquiera que se acerque a estas páginas sentirá la cercanía del padre Pío, así como la atracción que ejercía sobre cuantos lo conocieron, incluso sobre los que estaban inicialmente prevenidos contra él.

Trinidad Parra

GEFAELL, P. (A CURA DI), *Vir fidelis multum laudabitur. Nel centenario della ascita di Mons. Álvaro del Portillo,* Vol 1, Edusc, Roma 2014, 279 p. ISBN 978-88-8333-338-5.

GEFAELL, P. (A CURA DI), *Vir fidelis multum laudabitur. Nel centenario della ascita di Mons. Álvaro del Portillo,* Vol 2, Edusc, Roma 2014, 842 p. ISBN 978-88-8333-352-1.

Esta obra en dos volúmenes recoge los *Atti del Convegno Internazionale* tenido a Roma en las instalaciones de la Pontificia Università della Santa Croce, desde el 12 al 14 de marzo de 2014, en conmemoración del centenario del nacimiento del beato Álvaro del Portillo, Fundador y primer Gran Canciller de esta universidad pontificia. El título del volumen refleja el tema que se propuso a los participantes en el congreso, que es una frase del propio san Josemaría Escrivá de Balaguer, como lema para quien fuera secretario del Opus Dei y que en este caso se aplica específicamente al caso de don Álvaro del Portillo. Tres enfoques generales han sido tenidos en cuenta a la hora de profundizar en su figura: su papel en la historia del Opus Dei, su servicio personal a la Iglesia y su doctrina espiritual. En el primer volumen se recogen las relaciones y las mesas redondas tenidas durante el congreso, reservándose para el segundo volumen las comunicaciones presentadas, en número tal que el segundo volumen excede al primero en más de quinientas cincuenta páginas. En el análisis de su papel en la historia del Opus Dei se resalta su fidelidad desde diferentes puntos de vista, tanto respecto a san Josemaría, como al espíritu fundacional del Opus Dei, a la Iglesia y al Romano Pontífice. Esto resalta de manera especial debido al estudio que se hace del contexto histórico y eclesial en que se movió la vida de Álvaro del Portillo. Una mesa redonda se tuvo para tratar el tema del amor de monseñor Álvaro del Portillo a la Iglesia. Al analizar su doctrina espiritual se destacan especialmente sus enseñanzas sobre la nueva evangelización y el sacerdocio, para terminar destacando la herencia espiritual propia que dejó tras sí. El primer volumen se cierra con una segunda mesa redonda sobre su actividad al servicio de la sociedad. El segundo volumen, de una gran extensión, explicable por el enorme número de colaboraciones aportadas, agrupa tales comunicaciones bajo unos cuantos epígrafes orientadores: la figura de don Álvaro y el Opus Dei, su aportación a la teología del sacerdocio ministerial, así como a la teología del laicado. Hasta aquí las comunicaciones de más peso entre las presentadas al congreso. Los títulos de los restantes epígrafes están dedicados a: otros temas teológicos, el derecho canónico, además de temas sobre formación y educación, familia, sociedad y universidad. El conjunto de la publicación alcanza prácticamente el rango de una pequeña enciclopedia, tanto por el interés como por la variedad de los temas tratados. Indudablemente esta publicación ha constituido un contribución excelente al homenaje tributado al beato monseñor Álvaro del Portillo, con motivo del centenario de su nacimiento el 11 de marzo de 1914.

Antonio Navas

GRACIA MENÉNDEZ, A., *Gaspar de Jovellanos. Crítico, reformador y humanista ilustrado,* Peter Lang, Bern 2015, XIV+183 p. ISBN 978-3-0343-1849-5.

Para entender el proceso de renovación que se dio en la segunda mitad del siglo XVIII es necesario conocer la obra de Gaspar Melchor de Jovellanos. Como ilustrado es una de las personalidades más completas de dicho siglo, ya que toca campos tan diversos como la poesía, el teatro, la crítica de arte y de literatura; el análisis de los problemas jurídicos, políticos, económicos, históricos o lingüísticos. Fue pedagogo y teórico de la educación, promotor de temas asturianos y gran conocedor de la historia, la jurisprudencia y la cultura española. El punto de vista que ha utilizado nuestra autora para enfocar la figura de Jovellanos ha sido su concepto de crítica. Partiendo de la acepción gramatical de la palabra *crítica,* se pasa al presupuesto metódico que sirve para escribir historia o editar obras de autores antiguos. La crítica se utiliza fundamentalmente para cuestionar lo antiguo en aras de la modernidad. La preocupación y la actitud crítica hacia cuestiones de método llevaron a Jovellanos a abrir áreas de investigación en las humanidades, inexistentes hasta entonces. En este sentido es el conjunto de su obra lo que tiene más valor en Jovellanos, dada su condición evidente de polígrafo. La autora de este estudio no se ha fijado tanto en las ideas filosóficas de Jovellanos relacionadas con la sociedad o la educación, como en sus reflexiones filológicas, ya que considera con razón a Jovellanos como un lingüista eminente. Es seguidor de una lógica sensualista en la que se identifican las ideas con las palabras. Para él el verdadero saber consiste en la exacta correspondencia de los signos con las ideas porque la verdad no es otra cosa que la conveniencia de los hechos o percepciones con lo que afirmamos de ellas. Por ello intenta establecer la exactitud de las matemáticas a las ciencias intelectuales. Su interés por todo lo filológico lo llevó a insertarse en la corriente diccionarista, intentando recopilar el léxico de las hablas regionales en forma de diccionario. Toma parte también en la discusión sobre la perfección, o no, del castellano comparado con el latín, afirmando con claridad la perfección de la lengua castellana. Aunque el método que utiliza es ecléctico, asimilando puntos de vista de muchos autores, procede de manera crítica y analítica, por lo que es precursor de corrientes europeas sobre el estudio científico de la lengua. Además, el hecho de no perder nunca de vista la visión social da a su obra le confieren a ésta un carácter claramente interdisciplinar. Es por ello explicable que Ángela Gracia se haya centrado en los escritos de Jovellanos que tienen especial importancia para descubrir su talante crítico, de modo que, de la mano de este estudio se puede descubrir cómo Jovellanos aplicó su actitud crítica a los textos escritos, la historia, la política, la legislación, el lenguaje, la enseñanza, la sociedad y las costumbres. En resumen: estamos ante un importante estudio sobre la actitud crítica que impregnó toda la actividad de Jovellanos, en el marco de la inquietud intelectual propia del siglo XVIII.

Trinidad Parra

HIRSCH, Y., *Rester juif? Les convertís face à l'universel,* Éditions Perrin, Paris 2014, 367 p. ISBN 978-2-262-03666-9.

Yaël Hirsch considera que convertirse del judaísmo a otra religión, tras la monstruosidad del holocausto, se ha convertido en algo impensable para los judíos del siglo XXI. Pero sintió intriga al constatar que algunos judíos convertidos al cristianismo relataban su conversión cristiana, sembrada de re-

ferencias judías, o que incluso después de bautizados se hacían preguntas sobre el judaísmo todavía más serias que las que se habían atrevido a formular antes de su conversión al cristianismo. Le interesa particularmente lo que permanece del judaísmo en una persona, cuando da su adhesión a una fe distinta, o abraza una cultura diferente o bien otra nacionalidad. Porque tiene la impresión de que el judío (o la judía) siguen siéndolo, incluso después de someter sus existencias a cambios de tanta trascendencia como los que se acaban de reseñar. El libro está distribuido en tres partes. En la primera se busca familiarizar al lector con las trayectorias complejas de los intelectuales que pasaron por una conversión, así como con el impacto sufrido por los grupos sociales que abandonaron o a los que se incorporaron. Se describe la dificultad que suponía la conversión, con la ruptura inevitable que la acompañaba, pero con el mantenimiento de la identidad judía. La segunda parte se dedica a cuestionar la conversión de los judíos, volviendo a situarla en el contexto chocante y amenazador del siglo XX, con la convicción de que muchas de las conversiones fueron conversiones de conveniencia dada la dureza de las circunstancias que rodearon al pueblo judío en dicha época; para esta parte se recuerdan las conversiones forzadas o de conveniencia (de los llamados *marranos*) que se dieron en la España del siglo XVI. En la tercera parte se presta atención a las consecuencias políticas de los resultados obtenidos ya que la conversión desde el judaísmo al cristianismo mueve a nuestra autora a preguntarse sobre los conceptos universales que comparten las democracias europeas. Este libro es el resultado de un trabajo de tesis en ciencias políticas, llevado a cabo a lo largo de cinco años de investigaciones. El libro termina considerando que la tradición de los convertidos y de los nuevos *marranos* constituye un elemento valioso, cuya incorporación a las democracias europeas debería considerarse indispensable.

Trinidad Parra

LEWIS, C. S. *La alegoría del amor. Un estudio sobre tradición medieval*. Ediciones Encuentro. Madrid 2015. 352 p. ISBN 978-84-9055-101-1.

El mismo autor reconoce desde el principio que su intento de adentrarse en el estudio de las peculiaridades de la literatura amorosa medieval no puede prescindir de ninguna manera de una reflexión no meramente literaria, sino que debe atender tanto a la sensibilidad literaria de un tiempo histórico determinado como a las formas ideológicas o culturales que rigen el buen tono de la comunicación, la exclusividad de una presencia de lo conveniente o la norma de lo establecido por las élites, etc. Ya desde ahora, estas consideraciones son como mínimo muy convenientes, si no necesarias, para poder estimar una lectura acerca de unos valores culturales muy lejanos a los que hoy imperan en la sociedad, al menos teniendo en cuenta la multiplicidad y diferenciación de los niveles culturales que hoy se han declarado en igualdad de derechos para establecer un canon acerca de lo conveniente, lo bello o lo profundo de las vivencias y, entre ellas, sobre todo en este caso, las relativas a la literatura amorosa, entre otras razones, porque ahora apenas existe una literatura amorosa al estilo medieval, galante y con tendencias a los sentimientos sublimes que fácilmente en nuestro tiempo serían ridiculizadas o subestimadas de alguna forma.

El autor tiene muy en cuenta estas y otras observaciones como condiciones necesarias para la comprensión adecuada de esta obra, entre las que se cuentan la capacidad para seguir la reconstrucción histórica de aquel «largo y perdido estado mental gracias al cual el poema de amor alegórico fue una manera na-

tural de expresión». El «amor cortés», que se diseña en el capítulo I, describe ya al amante como el siervo al estilo de los servidores feudales que se debían totalmente a su señor, es considerado «el hombre de la dama» sin significado crítico. En general, el autor de esta obra incide continuamente en el aspecto literario, pues este es la fuente de sus descripciones, y del paisaje psicológico en el que las sitúa, y donde lo moral constituye un entorno poético en el que no hay rechazo explícito, convirtiéndose frecuentemente en un valor para ponderar la profundidad del amor y la frecuente desdicha de los amantes.

Tras esta primera y general introducción en los aspectos más representativos y conocidos de la literatura amorosa medieval, el autor se remonta a unos orígenes algo lejanos al siglo XI. Establece afinidades y diferencias entre los famosos versos del *Ars amatoria* de Ovidio y algunas características del amor provenzal y hace observaciones, sin que se puedan caracterizar como un estudio psicológico, sobre la forma de vida de los caballeros de la guerra, cuyas aventuras amorosas no se vivían realmente en torno al matrimonio, surgido casi siempre por conveniencias sociales, que ni siquiera suscitaba una producción literaria al nivel del romance amoroso. El autor destaca dos causas que impidieron a los hombres de entonces, incluso fuera de la literatura, «relacionar su idea de amor romántico y apasionado con el matrimonio», como lo fue la estructuración concreta de la sociedad feudal. Lewis, apoyándose en Fauriel, a quien cita repetidamente, recoge la opinión de que el matrimonio no tenía nada que ver con el amor y no se toleraba ninguna tontería al respecto[1]. Por otra parte, no es fácil un juicio crítico sobre las opiniones de autor respecto a las descripciones o comentarios sobre el particular. Nos encontramos afirmaciones tan radicales como significativas a la hora de enjuiciar un problema social como este del amor extramarital frente al matrimonio, tales como las que anoto a continuación: «Todas las uniones eran por interés, y lo que es peor, por un interés cambiante. Cuando la alianza que había funcionado dejaba de hacerlo, el marido procuraba desembarazarse de la dama lo más rápido posible». No obstante, reconoce que para la visión medieval, el amor era perverso en sí mismo y no dejaba de serlo si el objeto era la esposa. Todo ello dará pie a una disquisición y crítica sobre amor cortés y cristianismo que resulta aquí difícil de reseñar pues el estilo de Lewis es conciso y rápido y un buen resumen de ideas ocuparía casi tantas líneas como el original. Pero sí quiero destacar, al menos, que su lectura ofrece pasajes curiosos y hasta sorprendentes, ya que el discurso va desde la idea de que la sexualidad en sí es en parte herencia de la Caída primera, y consiguientemente, fruto del pecado incluso dentro del matrimonio, hasta la distinción clara entre sexualidad y pecado que se fue abriendo camino en la doctrina a este respecto. El autor sostiene que, a pesar de todo lo que se ha escrito sobre la doctrina de los eclesiásticos medievales, por un lado, nadie sostuvo nunca que el acto sexual fuese intrínsecamente pecaminoso. Por otro lado, «todos estuvieron de acuerdo en que desde la Caída, algún elemento maligno se hallaba presente en cada instancia concreta de él». Incluye, entre otras opiniones, la «doctrina» del papa Gregorio Magno a finales del siglo VI, para quien «el acto es inocente pero el deseo es moralmente malo». En una visión de conjunto sobre la incidencia de estos temas relacionados, el autor afirma que «fue precisamente en el esfuerzo por determinar la naturaleza precisa de este mal concomitante donde se desarrolló saber e ingenuidad». Pero las opiniones no son unánimes en todo el medioevo. En la Baja Edad Media, Hugo de San

[1] Histoire de la Poésie provençale, 1846.

Víctor piensa que la maldad del acto hace maligno al mismo deseo sexual, pero que lo excusarían los buenos fines que impulsan su realización[2]. Pedro Lombardo situó el mal en el deseo y añadió que no era un mal moral sino un castigo por la caída[3]. Para el autor resulta Santo Tomás una figura frustrante en relación con este tema pues, siguiendo demasiado de cerca a Aristóteles dice, entre otras cosas, que el matrimonio es una especie de suave *amicitia*, etc. El autor sigue repasando los años siguientes hasta llegar a la conclusión de que la poesía romántica posterior y los poetas del Renacimiento estaban fuertemente influenciados por est literatura precedente. La lista llega a Amadís de Gaula y al código «anti matrimonial» de la caballería, a la interesante filosofía del amor de Andreas Capellanus (*De Arte honeste amandi*), ya a finales del siglo XII o a comienzos probablemente del siglo XIII. Pero a partir de aquí, abandono la idea de seguir anotando frases, por más interesantes o pintorescas que nos parezcan, pues aún sólo con las más sobresalientes, me saldría de las habituales dimensiones de una presentación. No quiero dejar de aludir, sin embargo, al hecho de que ha sido tentación constante de darlas a conocer lo que he sentido hasta ahora, por lo reveladoras que son de la evolución de las teorías según tiempos y autores.

El capítulo o apartado segundo está dedicado a la alegoría y el tercero al *Libro de la Rosa*, obra de la que, según Lewis, se conservan hoy trescientos manuscritos. La iniciativa de englobar bajo este tema más amplio la evolución de los conceptos de sexualidad, amor, matrimonio, y el discurso moral que se ha ido desarrollando en torno a ellos, viene a continuar el recorrido de los géneros que se han usado tradicionalmente en esta literatura a la que está dedicada la presente obra. El autor ha escogido esta base literaria para contar la historia de lo que llama «equivalencia fundamental entre lo material y lo inmaterial», que nos conducirá a otra forma de tratar el tema: sacramentalismo y simbolismo, o sea, «el intento de ver el arquetipo en la copia o leer algo «a través de sus imitaciones sensibles». Se introduce con esta intención en una forma más directa de tratar el tema, construyendo este capítulo, interesante pero de lectura más entretenida, que discurre más abundantemente entre disquisiciones literarias de personajes, héroes o dioses, desde el Ares de Homero o el Marte, o el Baco, al Teseo de La *Tebaida*. No importa, dice, «con qué exacta gravedad tomemos La *Tebaida*, lo importante es que *en aquello en que es grave* tiende a ser alegórica». Y así es como nos conduce a otra literatura fundamental. Aunque una vez más me veo obligado a omitir la reseña de páginas realmente interesantes, como el paso del politeísmo al monoteísmo, o a la irrupción «victoriosa» del cristianismo. En estas páginas vemos un discurso que va desde lo meramente literario a lo cristiano, con sus intermedias situaciones ideológicas entre religión y literatura. Constituye todo ello una atrayente llamada de atención hacia los elementos que se transforman no sólo desde el punto de vista literario sino de la sensibilidad moral.

En búsqueda de ésta, el autor intenta descubrir el proceso a través del cual «los dioses se marchitaron y brotó la apoteosis de las abstracciones». El «ocaso de los dioses», dice, no debe suponerse en ningún sentido resultado del cristianismo. Entonces se ve obligado a un interesante recorrido por los factores que rebajaron la importancia significante del Panteón, la cual, es propiamente, anterior al enfrentamiento de las sensibilidades respecto al tema principal de la

[2] *Sententiarum Summa*, Tract. VII, c.2

[3] *Sententiarum Summa*, IV, Dist. XXXI, *Quod non omnis*.

obra. El análisis de este paso cultural es otra espléndida exposición que abarca tanto lo ideológico como lo psicológico y –hoy diríamos– lo social, y volvemos a encontrar puntos de vista bastante ilustrativos para la historia e incluso para la teología. Las nuevas características temáticas hacen que el discurso del autor se vaya alejando del juego literario en favor de las nuevas características de los temas filosóficos, por lo que acude a los grandes poetas, filósofos del siglo XII y a la Escuela de Chartres, ya con la recuperación de los textos aristotélicos. (Bernardo Silvestre). Lewis promete a sus lectores que esta será la última digresión y vuelve a las deseadas conciliaciones, entre los platónicos, otra vez, como Thierry de Chartres, que intenta, probablemente el primero antes de los platónicos renacentistas, reconciliar al Génesis con el Timeo, y aquí ya no son la Naturaleza o el Nous, sino Naturaleza y Nous, decididamente personalizados gracias al uso de las licencias literarias. El autor, que admira «el arcaísmo incurable exquisito», transcribe ocasionalmente los versos latinos, que contribuyen al atractivo del discurso más o menos crítico y, desde luego nos acercan el candor o ingenuidad a que la esforzada perfección del verso obliga.

Pero tendré que renunciar también a seguir con el mundo de la alegoría, que se despliega a través de 50 páginas. Ya poco voy a decir de lo que queda para no alargar más esta presentación. Estamos ahora siguiendo a Lewis, en el siglo XV, (capítulo III de la obra, prácticamente dedicado al *Roman de la Rose*). El autor entiende que este poema alegórico sea difícil para la sensibilidad del lector moderno pero la confesión personal de sus impresiones al final de su *aventura* nos vale para estimar debidamente su trabajo. Nos ha llevado, como él dice, a un largo viaje por paisajes más variados que agradables. Pero está convencido que el *Roman de la Rose* exige ese viaje, que es realmente «tortuoso». Prepara al lector admitiendo que este poema amoroso alegórico no suele encontrar aprobación por parte del lector de nuestro tiempo. Es extraño en sentimiento y forma de expresarlo. Pero se impone darle al poeta su oportunidad y, con ello, «a buena parte de la literatura del siglo XV». Y como resultado, esta afirmación: «Jamás volveré a mirar el *Roman* como un poema «artificial» o llamar «sombrías» a sus personificaciones o considerar sus mecanismos como una moda arbitraria». Por ello fue necesario hacer previamente un estudio del estilo alegórico. Considera a Guillaume de Lorris junto, a su sucesor Chrétien de Troyes, sus más importantes representantes. Un tema destacado lo constituyen todas las páginas dedicadas a Jean de Meun. Lewis hace de ellos un estudio más largo, del que me veo obligado a prescindir, no sin antes indicar que es de los capítulos más sustanciosos de esta obra para entender el proceso de la literatura amatoria y con ella de las concepciones de la cultura que nos han precedido.

De los cuatro capítulos restantes sólo me es posible una breve referencia. El autor se introduce ya, a partir del siguiente, dedicado principalmente a Chaucer, en la literatura amorosa del siglo XIV y a la alegoría inglesa, aunque ya no se puede decir que esta literatura sea amorosa. El autor destaca precisamente el hecho de que ya no versan todos los escritos sobre el amor, ni todos son alegóricos, ni todas las alegorías que se escriben tratan las mismas vicisitudes del amor. Empieza a abundar el erotismo gracioso y «hasta puro», que frecuentemente comienza con una alegoría o un sueño, una sátira contra las mujeres o la Iglesia. También empiezan a aparecer obras menos originales, que apenas aportan nada nuevo. Aparece en algunos personajes la degradación final, como la de Criseida, y otros elementos trágicos. El autor añade finalmente algunas obras y autores más discutibles en este tema del amor cortés,

como la *Confessio amantis*, de Gower, en el siglo XIV, en la que se introducen características propias de una obra moralizante, siguiendo a Andreas. Empieza a darse el carácter enciclopédico. Lewis habla ya, respecto a Gower, como de un autor moralizador. Un autor que introduce ya preocupación por la forma y la unidad de la obra, lo que le dio renombre entre sus contemporáneos, aunque reconoce que, para algunos, la poesía de Gower carece de imaginación. El panorama, pues, ha cambiado. «Los mandamientos del dios del amor fueron prácticamente simples repeticiones de los mandamientos de la Iglesia». En este sentido concluye el autor: «La especial ética cortés y amatoria no fue, después de todo, tan medieval».

Los dos últimos capítulos están dedicados a tiempos demasiado recientes como para que esta obra continuase ofreciendo la frescura que parecía connatural en los anteriores, debido a los temas sorprendentes, literariamente ingenuos o picarescos y al correspondiente estilo del autor. Lo que queda sigue siendo interesante, aunque algo más conocido. Finalmente Lewis dedica su atención, esta vez más como crítico literario que como fervoroso admirador, a *La reina de las hadas*, de Spenser, que es también el título del último capítulo de este libro. De todas formas, la reflexión de C. S. Lewis es siempre ponderada y llena de sabiduría literaria. Como escribió el autor mismo, «considerar los orígenes del método alegórico resultó una larga historia. Vimos que la alegoría no fue en sentido alguno, un mero artilugio, una figura retórica o una moda… originalmente, se vio forzada a existir por una profunda revolución moral que ocurrió hacia los últimos días del paganismo» (pág. 112).

Creo que el espacio limitado de este comentario ayudará a formarse un primer juicio de esta obra que, publicada en inglés en 1936 con el título *The Allegory of Love*, ahora Ediciones Encuentro ha tenido el acierto de ofrecernos en una impecable traducción española.

Enrique Borrego

MAGANTO PAVÓN, E., *La partida de bautismo de Miguel de Cervantes y sus detractores,* Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares (España) 2015, 161 p. ISBN 978-84-16133-61-1.

Este libro pretende salir al paso de los ataques llevados a cabo por diversos autores, al objeto de impugnar el hecho de que Alcalá de Henares sea la ciudad en la que nació Miguel de Cervantes. Fue en 1752 cuando se publicó por primera vez la transcripción de la partida de bautismo de Miguel de Cervantes, que fue tomada de los libros de la iglesia de Santa María la Mayor. Entre otros asuntos ayudó a esta disputa el hecho de aparecer otra partida de bautismo, de un tal Miguel de Cervantes, en Alcázar de San Juan, aunque luego se pudo comprobar que se trataba de una falsificación. A pesar de que las acusaciones de falsificación de la partida de bautismo de Alcalá de Henares fueron refutadas con argumentos sólidos, el hecho de que esta cuestión haya vuelto a formar parte de la opinión pública es lo que ha movido al autor a publicar este estudio. Añade además que el último grupo que ha enarbolado la enseña en contra de la partida de bautismo de Alcalá de Henares es un grupo mucho más beligerante que los anteriores, bien asesorado técnicamente y con gran apoyo mediático, y que hacen a Cervantes originario de la zona leonesa de Sanabria, en concreto de una aldea de nombre Cervantes precisamente. Emilio Maganto sostiene que la tesis de este grupo, según la cual existe un *cervantismo oficial,* refractario a una investigación de garantías, es una mera invención suya para justificar la

falta de solidez de sus argumentos. Eso sí, no contarían a su favor (según nuestro autor) con un solo documento que confirme las suposiciones que vierten sobre el lugar de nacimiento de Cervantes. Llegan hasta el absurdo de suponer que existieron dos Miguel de Cervantes distintos, sin la más mínima base documental que apoye tal suposición. Para evitar los daños colaterales que se derivan para la biografía de Cervantes de este tipo de ataques sin fundamento, nuestro autor se entrega a una revisión histórica de los intentos de deslegitimación de la partida de bautismo de Alcalá de Henares y realiza un nuevo estudio paleográfico del documento en cuestión, para ratificar por este camino su autenticidad y desautorizar a los que no aceptan un documento tan decisivo, movidos por intereses que el propio autor no se considera capaz de desvelar. En la primera parte del libro se estudian históricamente los intentos de deslegitimación del acta de bautismo. Toda la segunda parte está dedicada al análisis del propio documento, con un estudio histórico e iconográfico retrospectivo. La tercera parte analiza los argumentos contra la autenticidad de la partida de bautismo de Cervantes y la cuarta resume la refutación de los argumentos en contra, presentando unas conclusiones finales del estudio histórico, iconográfico y paleográfico del acta de bautismo de Cervantes. Es de desear que una estudio como éste ayude a que dejen de plantearse dudas sobre la ciudad natal de Cervantes, Alcalá de Henares, como contribuye a corroborar esta publicación documentada sobre su partida de bautismo.

Ignacio Jiménez

MILIA, J., *El «Maestrillo». Recuerdos de los alumnos de Jorge Mario Bergoglio,* Ediciones Mensajero, Bibao 2014, 133 p. ISBN 978-84-271-3675-5.

El autor aspira a que estas páginas ayuden a conocer mejor y comprender más a fondo al papa Francisco. Para ello ha recogido anécdotas de un período concreto de su vida como jesuita. Las anécdotas han sido contrastadas, dejando de lado las que se habían convertido en puras idealizaciones o no procedían más que de una sola persona, sin garantía de que la memoria de lo narrado correspondiera a la realidad. El libro contiene anécdotas sucedidas durante los dos años en que Jorge Mario Bergoglio fue *maestrillo*. Un *maestrillo,* en el vocabulario de los jesuitas españoles designa al jesuita que interrumpe sus estudios para hacer sus primeras armas en el campo de la enseñanza. En el caso que nos ocupa fue profesor de enseñanza media en el Colegio de la Inmaculada Concepción de la ciudad de Santa Fe, en la República Argentina, durante los cursos correspondientes a los años 1964 y 1965, lo que da pie al recopilador a dividir el libro en dos partes, cada una de las cuales contiene las anécdotas correspondientes a uno de estos años. En esta colección de anécdotas, que resultan vivas e interesantes, ya es posible entrever algo de lo que ahora muestra en su comportamiento el papa Francisco. Por ello lo más conveniente es invitar a todo el mundo a leerlo, con la seguridad de que va a disfrutar con su lectura.

Trinidad Parra

MORALES, J., *Pablo VI (1963-1978),* Eunsa, Pamplona 2015, 214 p. ISBN 978-84-313-3060-6.

José Morales rinde homenaje en estas páginas a la figura de Pablo VI, manteniendo a lo largo del relato un tinte de admiración por su labor al frente de la Iglesia, ya que insiste sobre todo en los aspectos positivos de su personalidad

como la marcada unidad de propósito, la paciencia y las realizaciones que llevó a cabo al frente de la Iglesia Católica. Su papel en el Concilio Vaticano II es resaltado especialmente en lo que tuvo de contención y responsabilidad personal, todo ello animado por un carácter y un carisma, que es donde encuentra el autor la unidad de su pontificado. Considera de forma particularmente positiva la forma en que llevó el Concilio Vaticano II a su consumación. Para llevar a cabo esta labor se subraya que Pablo VI era al mismo tiempo antiguo y moderno, amante de la tradición y abierto a la idiosincrasia del hombre contemporáneo. En su faceta de hombre religioso, se destaca su sensibilidad, que se podría considerar de tipo místico. También se resalta en este biografía un rasgo de una gran nobleza, como era su ausencia de resentimiento contra las personas que le procuraron padecimientos no livianos. Uno de sus rasgos más sobresalientes consistía en la capacidad de escuchar a los demás sin cansarse. Su orientación como regidor de la Iglesia es situada en estas páginas más cercana a la personalidad de Pablo VI que a la de Juan XXIII. Siguiendo con el acopio de méritos y logros de Pablo VI se citan sus encíclicas y exhortaciones apostólicas, la reforma litúrgica que permitía al pueblo cristiano acercarse mejor a los misterios de la fe (por citar algunos de sus logros), uniendo en este campo, como en tantos otros, la continuidad con la innovación. También se constata la reforma llevada a cabo en la curia romana, a la que internacionalizó bastante más de lo que ya lo era. El interés indudable que suscita esta biografía de Pablo VI quizás quede algo limitada por el hecho de que el tono general del relato es más bien el de un panegírico. Sin quitar nada a la grandeza de Pablo VI, incluso personalidades relevantes de la Iglesia Católica han mostrado sus dudas a propósito de alguna de las actuaciones del papa. Sin embargo en estas páginas será difícil encontrar alguna de las sombras de su pontificado, normales en la vida de cualquier papa por extraordinario que sea.

Antonio Navas

MURCIANO, C., *De Roble y Seda. Premio de Poesía «Ciudad de Segovia»*, Ediciones Encuentro, Madrid 2015, 63 p. ISBN 978-84-9055-097-7.

Este libro de poesía fue Premio Ciudad de Segovia en el año 1993, y su autor, el poeta gaditano Carlos Murciano ya ha sido galardonado con múltiples y reconocidos premios dentro y fuera de España como el Premio Nacional de Poesía (con *Este claro silencio*, 1970) y el Premio Internacional "Atlántida", por el conjunto de su obra poética. César Franco Martínez, obispo de Segovia y buen amante de la poesía, fue quien sugirió a la Diputación Provincial de esta ciudad reeditar este poemario dedicado a Santa Teresa de Jesús, en la entonces víspera de la clausura del V Centenario de su nacimiento. Así mismo, es el autor del prólogo del libro, al que califica como un diálogo cara a cara entre dos poetas: Carlos y Teresa, siendo así que el primero reconoce en su poemario, en respuesta a la confesión de la santa abulense de no entenderse "con la gente de el Andalucía" que, como andaluz que es, ha intentado entenderla a ella. Este ejercicio de "mutuo entendimiento" poético se ha plasmado en cuatro capítulos que conforman la estructura de esta pequeña, delicada y sensible obra: *los caminos de Teresa*, *Teresa y el agua*, *Castillo interior* (el más difícil para el autor) y finalmente, doce sonetos con *Las cosas de Teresa* (la mirada, la palabra, las lágrimas, la celda, la letra, la rueca, el cabezal, el crucifijo, el báculo, el arca y la arquilla, la reja y la alpargata). Cuatro capítulos presentados por una "letrilla inicial del desconcierto" y despedidos por otra, final, "de la certidumbre",

haciendo suyas en esta última el poeta, las Exclamaciones de Santa Teresa, cantando con el lúgano, un pajarillo que se adapta a la cautividad y que suele imitar el canto de otros pájaros. Sin embargo, como aclara el poeta, "aunque imite a otros, canta con su propia voz", y "suyo es su dolor, suyas su pena y su llama…". Con sencillez y hondura, Carlos Murciano va desgranando versos con el nombre de Teresa marcados: la "tierna monja parda –tierna de roble y seda–", andariega, que "se arde y se consume" a cada paso, dejando que la talle y acrisole el Esposo en los caminos y en cada pared levantada para ser palomarcico de Dios, aunque sepa que "vestir el desamparo" sea ardua tarea. Porque también sabe que "Cristo provee…Buen almosnero, da lo que tiene, que es el oro lo que empobrece". "Teresa de la llama y de la llaga"…"en cuya frente el cielo empieza", mientras recorre y muestra las estancias del *Castillo*…Hermoso diálogo poético el de este pequeño libro, que trae un agua casi postrera al Centenario de la Santa, ya concluido. Si es verdad que "un agua trae otra…" (según la Santa), "…y ya es arroyo" (según el poeta gaditano), confiemos que siga fluyendo el "agua" suave e impetuosa a la vez, limpia y fresca de esta excepcional mujer, mística, literata universal, reformadora…, que sigue haciendo camino con nosotros, con su "hatillo de paciencia" y bravura, y el alma enamorada de un Amor que es Morada, y se hace a todos, como "Huésped a un tiempo y anfitrión, cobijo y cobijado, sed y manantial, serventía y destino". Merece la pena pues adentrarse en esta meditada obra, de exquisita forma y pulcritud poética, según se señala en su prólogo, y elaborada lentamente, como en cocina de descalzas, al fuego de una pasión por Teresa de Jesús.

Magdalena Peña

NARDONE, G., *Ayudar a los padres a ayudar a los hijos. Problemas y soluciones para el ciclo de la vida,* Herder, Barcelona 2015, 261 p. ISBN 978-84-254-3388-7.

En estas páginas se hace un estudio sobre la profunda influencia que tiene la familia en la sociedad, puesto que la evolución en las sociedades civiles se ha basado, de una manera o de otra, en las dinámicas familiares. Quien conozca las características de la familia en una época determinada, tendrá una base excelente para conocer la realidad de la sociedad de esa misma época. En estos últimos años se ha desatado el interés por las dinámicas familiares, como consecuencia de esta interacción. La psicología más actual ha descubierto que la terapia de casos preocupantes debe llevarse a cabo teniendo en cuenta también a los padres del paciente, como medio de llegar mejor a las raíces del problema. El autor constata, con todo, que la gran cantidad de estudios e investigaciones sobre el tema, además de las opiniones vertidas sobre este asunto, dificultan el que se tengan a disposición indicaciones claras, concretas y aplicables sobre cómo los padres pueden ayudar efectivamente a los hijos cuando éstos tiene dificultades de comportamiento o son víctimas de una patología psicológica o conductual. Además de todo lo dicho, el autor y sus colaboradores han trabajado durante diez años en investigación clínica y social, de cuya experiencia nació la idea de publicar este libro. Con él se pretende ofrecer al lector un mapa del área de las relaciones padres-hijos, extendido a todo el ciclo de la vida de un individuo. En este estudio se ponen en evidencia los obstáculos y los problemas más frecuentes que surgen en esta tarea, al mismo tiempo que las estratégias, tácticas y técnicas que se han demostrado eficaces a la hora de derribarlos, sortearlos o superarlos. El estudio no se limita a las fases del creci-

miento infantil o adolescente, sino que se extiende a todas las fases del ciclo de la vida. No sólo se tiene en cuenta la adolescencia prolongada, sino también el momento en que los papeles se invierten, por envejecimiento o debilitamiento de los padres. En cada capítulo encuentra el lector los siguientes elementos: descripción de las características de la franja de edad: tipos de problemáticas y trastornos típicos del período; estrategias de intervención para la superación del trastorno o de la patología; un ejemplo sacado de un caso real; algunos temas más relevantes. Pedagógicamente está pensado para que el libro pueda ser útil, tanto si se lee por entero, como si se consulta parcialmente por falta de tiempo. Se establece también claramente la distinción entre dificultades que hay que superar y trastornos que deben ser eliminados. La perspectiva con la que se enfoca a la familia en estas páginas busca ante todo solucionar los problemas que puedan aparecer en su seno. Precisamente para una mayor eficacia en el tratamiento se tienen en cuenta modelos que distorsionan la relación interpersonal: modelo hiperprotector, modelo democrático-permisivo, modelo sacrificante, modelo intermitente, modelo delegante y modelo autoritario. En el apéndice se incluyen presupuestos teóricos e investigación aplicada, así como técnicas de intervención citadas en el texto. En conjunto una obra que puede ayudar eficazmente a mejorar o solucionar los conflictos abiertos o latentes que se producen frecuentemente en el seno de las familias.

Ignacio Jiménez

ORELLA, C., *Francisco Palau. Autobiografía,* Monte Carmelo, Burgos 2014, 382 p. ISBN 978-84-8353-639-1.

Ante todo hay que advertir que no estamos ante una autobiografía en el sentido estricto de la palabra. Entre las biografías anteriores a esta publicación, sobre el beato Francisco Palau, pueden encontrarse numerosas páginas autobiográficas que inicialmente se encuentran dispersas, diseminadas por sus cartas y otros escritos, pero sin que se hayan recogido dichas páginas de modo exhaustivo. La Positio para la beatificación de Francisco Palau ha proporcionado gran cantidad de nuevos documentos y en este volumen se intenta reconstruir su experiencia vital, basándose en lo que el mismo Francisco Palau cuenta de su propia vida. Entre las fuentes más importantes para este relato autobiográfico hay que destacar su epistolario, así como el libro conocido como *Mis relaciones con la Iglesia*. Este último es el más rico en referencias biográficas, hasta el punto de que todos los otros documentos referidos a su vida se limitan a ser complemento de este relato, que constituye la espina dorsal para conocer mejor a Francisco Palau, en sus obras y en su espíritu. En estas páginas no se ha seguido una trama cronológica estricta, ni tampoco una agrupación de temas por fechas o lugares. Lo que puede encontrarse en estas páginas es un conjunto de fragmentos, reflexiones, meditaciones, coloquios y soliloquios de Francisco Palau, situados por él en algunos lugares de Cataluña y Baleares, que incorporan también las fechas correspondientes a los hechos que se narran. También se encuentran en medio de la narración algunas disgresiones del propio Francisco Palau que permiten seguir el hilo de la relación íntima existente entre su vida interior y su actividad exterior. Todo ello tiene un marco común que le da sentido: el misterio de la Iglesia, que lo mueve a relaciones espirituales con ella, como su mística Amada. Se nota que, al narrar episodios de su vida, utiliza un lenguaje corriente, de índole más clara y general; cuando trata de su mundo interior deriva hacia un lenguaje figurado o simbólico. Abundan en

sus narraciones visiones retrospectivas de acontecimientos de su vida pasada. Son frecuentes también reflexiones suyas o exposiciones doctrinales sobre los misterios de la fe y algunos aspectos de la Iglesia. Entre estos destacan algunas glosas a textos bíblicos y litúrgicos, que se presentan bajo la forma de tesis o artículos. Con gran asiduidad vuelve a utilizar la forma de diálogo con la Iglesia, su Amada, aunque en realidad este coloquio con la Iglesia es propiamente un soliloquio, ya que la parte de la Iglesia la pone también él mismo. Las expresiones suyas que suenan a místicas, son más bien místicas en apariencia, ya que es muy aficionado a utilizar el estilo figurativo, siguiendo con frecuencia modelos de carácter profético o apocalíptico. Aun así, la mística está muy presente en sus escritos, como lo demuestra la alusión constante a la unión nupcial con el vocabulario místico que la caracteriza. Indudablemente se ha inspirado tanto en santa Teresa de Jesús como en san Juan de la Cruz. La autora de esta especie de autobiografía ha intentado compaginar el tiempo cronológico con el itinerario espiritual de Francisco Palau y ha recurrido a otras fuentes para llenar las carencias de los textos del beato que se conservan. Con este trabajo el lector tiene la impresión de introducirse realmente en el espíritu de Francisco Palau.

Ignacio Jiménez

PALOMO, Mª DEL P. – RUBIO JIMÉNEZ, J. (ED.), *Gustavo Adolfo Bécquer. Rimas. Leyendas y relatos orientales,* Fundación José Manuel Lara, Sevilla 2015, CCXXI+371 p. ISBN 9708-84-15673-07-1.

Esta edición de obras de Gustavo Adolfo Bécquer incorpora una gran introducción, en la que los editores María del Pilar Palomo y Jesús Rubio Jiménez preparan al lector adecuadamente para que disfrute a fondo de los textos del poeta aprovechando los estudios suyos que la integran. Jesús Rubio presenta una semblanza biográfica del poeta, con los episodios de su estancia en Sevilla, Madrid y Veruela. Termina este primer estudio suyo con un análisis de la edición de las Obras de Gustavo Adolfo Bécquer. En el segundo estudio, incluido también en la introducción, María del Pilar Palomo se detiene en desentrañar el texto de *Rimas. Libro de los gorriones,* subrayando la lírica pura y desnuda que lo caracteriza, con raíces renacentistas y sevillanas, siendo al mismo tiempo muestra evidente de una poética becqueriana de lo popular y de la luz. También Mª del Pilar analiza una edición póstuma del texto, así como la importancia de un manuscrito encontrado a la hora de dilucidar cuál fue el texto definitivo compuesto por el poeta. Las *Leyendas y relatos orientales* son presentados de nuevo por Jesús Rubio atendiendo a la narrativa de Bécquer en la prensa. El género romántico y su evolución viene descrito también dada su presencia en las leyendas del poeta. Respecto a éstas se subraya en ellas su modernidad, la pluralidad de voces con la que cuenta y su lirismo. La bibliografía ocupa un enorme espacio en el centro del volumen y está organizada conforme a estudios generales y biográficos, para pasar luego a bibliografías especializadas sobre cada conjunto de textos. Se dan a conocer las principales ediciones así como los mejores estudios existentes de cada una de sus obras. Toda la segunda parte del volumen contiene los textos originales de Gustavo Adolfo Bécquer, con una aparato crítico notable de notas a pie de página, que acompañan e ilustran las composiciones del poeta, contribuyendo a darles toda su importancia y todo su sentido.

Trinidad Parra

ROBLES, M., *Pablo VI ese gran desconocido. Anécdotas de un papa,* San Pablo, Madrid 2014, 237 p. ISBN 978-84-2854584-6.

El autor ha trabajado durante muchos años en el periodismo de información religiosa, con gran conocimiento de todo lo relativo a la vida de los papas. Él considera que la mejor cualidad, posiblemente, del papa Pablo VI, fue la discreción. Un papa al que no le gustaban los gestos demasiado llamativos pero que influyó en gran medida en la renovación que empezó a producirse en la Iglesia Católica a partir del concilio Vaticano II. El camino que ha escogido el autor para una semblanza del papa Montini ha sido un camino esencialmente periodístico: el de las pequeñas anécdotas, a través de la cuales se puede intuir de manera muy acertada la personalidad de su protagonista. Eso no obsta para que haya procurado reflejar los aspectos más sobresalientes de Pablo VI, agrupando las anécdotas en un cuadro armónico que dé razón de la realidad de su vida y de su espíritu. Se atiende a temas como su familia, su niñez y juventud, así como a su trayectoria como seminarista y sacerdote, incluyendo los estudios en Roma por encargo de su obispo, hasta terminar enrolado en la Secretaría de Estado. También se nos narran anécdotas relacionadas con su trabajo en la nunciatura de Varsovia (en donde ya sufrió fuertemente de incomprensión), su trayectoria como capellán universitario y su ejecutoria como arzobispo de Milán. A partir de este momento las anécdotas se refieren al recién elegido papa Pablo VI para concluir con los temas finales de su muerte y su beatificación. Entre los detalles de la vida de Pablo VI hay uno que llama poderosamente la atención y es que era él quien componía los discursos que luego pronunciaba Pío XII. Entre los universitarios a los que atendió se pudieron ver en la postguerra grandes figuras políticas de la vida italiana. En la gran misión de 1957 consiguió que volviera la evangelización al primer plano de la vida católica de la ciudad de Milán, de la que era arzobispo. Siempre estuvo especialmente preocupado por ese mundo nuevo que venía y que cada día se alejaba más de Dios. Además del valor que demostró al continuar y culminar el concilio Vaticano II se atrevió a realizar reformas serias en la Curia Romana, destacando su iniciativa de que los obispos no fueran vitalicios. Nuestro autor nos hace ver cómo el postconcilio actuó sobre su persona de forma negativa, hasta el punto de que el título del libro hace justicia cuando considera a Pablo VI un gran desconocido, debido sobre todo a las fuertes incomprensiones que sufrió. Supo soportar la soledad en la que se vio, en los últimos años de su vida, con grandeza de espíritu y de confianza en Dios y ninguna de las limitaciones que pudo tener disminuye la importancia fundamental de su pontificado. La admiración innegable que siente el autor por Pablo VI no lo ciega a la hora de aportar tantos dones, cualidades y logros como brillaron en su persona a lo largo de toda su vida.

Antonio Navas

RODRÍGUEZ, J. V., *Miguel de Unamuno, profeta y apóstol. Antología de sus textos,* San Pablo, Madrid 2014, 542 p. ISBN 978-84-285-4565-5.

Una buena antología tiene la gran ventaja de que pone en manos del lector los textos más señalados de un autor, cuando dicho lector no tiene el tiempo o la posibilidad de leer sus obras completas. Por supuesto que el autor de la antología tiene un punto de partida que no tiene discusión: él sí conoce a fondo la obra del autor, cuyos textos forman parte de la antología. En este caso la competencia de José Vicente Rodríguez quedó más que acreditada con su publicación *Miguel de Unamuno. Proa al infinito,* de 2005. Es una antología que no intenta ser temática.

En ella tienen cabida textos de Unamuno que expresan tanto problemas doctrinales, como temas literarios o logros poéticos. Porque lo que intenta José Vicente Rodríguez es que los textos de esta antología reflejen a la persona de carne y hueso que era Unamuno, tal y como él consideraba a todos los seres humanos. Por supuesto que en la antología están incluidos los textos más importantes de contenido religioso, con su gran riqueza de matices y con tantos rasgos sorprendentes, sobre todo desde un punto de vista religioso más convencional que el que lo caracterizó. Estos textos desmienten de forma fehaciente la fama que en determinados momentos se le dio de ser agnóstico o ateo, algo que el propio don Miguel tuvo ocasión de desmentir expresamente. Unamuno da testimonio de *esa ansia de Dios* que Él puso en el corazón humano. En todas sus manifestaciones de índole religiosa se encuentra más cerca de los místicos, que de los agnósticos o ateos. La percepción de Dios que tiene Unamuno no es intelectual ni gnoseológica, ya que reconoce que no consigue conocerlo. Es de índole afectiva, llena de sentimiento al que no puede negarse aunque no sepa cómo gestionarlo. Padece con un tipo de ausencia de Dios en su vida, que le hace aceptar que no es posible conocer a Dios en esta vida. Esto no obstante, su actitud interior se parece mucho a la de un mendigo que aguarda una limosna, casi seguro de que no la recibirá, pero también con la esperanza de quien considera que no es del todo imposible que se la den. Muchas de sus expresiones habría que incluirlas en lo que se llama teología apofática, que intenta conectar con Dios más a través del desconocimiento o la oscuridad, que a través de contenidos mentales, engañosos en sí mismos cuando se trata de contemplar la realidad de la divinidad. Esta antología aporta una florilegio de oraciones tan numeroso, que llama la atención. Igualmente asombra ver cómo se decanta en ellas del lado de aceptar una fe a la que no puede renunciar aunque no consiga entenderla. Vale la pena reproducir aquí algunas de sus expresiones, referidas a Dios: «Dios silencio», «Dios sin nombre», «Dios Padre». Siempre Unamuno se identifica a veces con creyentes que lucharon con Dios, no precisamente contra Él: Jacob o el hombre que le pedía a Jesús que remediara su desconfianza. Se queja en otras ocasiones a Dios con acentos que nos recuerdan de alguna manera la poesía de san Juan de la Cruz. Reconoce que lo único que le hace no desesperarse por tanto sinsentido como hay en esta vida es la presencia indudable de Dios en ella; oscura pero indudable. Unamuno es un autor que tiene el don especial de hacer que despierten quienes viven adormilados, sin plantearse en serio la propia vida. A través de esta antología se trasluce, con gran riqueza de matices, la vida de Unamuno, así como su obra. Indudablemente esta publicación será especialmente valiosa para despertar el apetito de conocer más profundamente y más extensamente a Miguel de Unamuno. Así espera cumplir José Vicente Rodríguez con el deseo de Unamuno de despertar a los dormidos, como tarea benéfica, sembrando en los corazones humanos todo tipo de inquietudes legítimas. Toda la antología cumple con creces con el deseo de su autor, de introducirnos en la gran humanidad que albergó el alma de Miguel de Unamuno.

Miguel Gutiérrez

ROLF, V. M., *Julian's Gospel. Illuminating the Life & Revelations of Julian of Norwich,* Orbis Books, Maryknoll (New York) 2013, XI+660 p. ISBN 978-1-62698-094-5.

La autora nos hace reflexionar en la introducción sobre lo que habría supuesto para nosotros el que las mujeres que acompañaron a Jesús durante su vida

terrena nos hubieran transmitido un relato de todo lo que habían experimentado con Jesús, para afirmar a continuación que algo semejante es lo que nos ha legado Juliana de Norwich, no en latín ni en francés (lenguas de los eruditos o de la clase noble, que ella desconocía) sino en el inglés antiguo de los campesinos. Ella nos transmite en su obra algo semejante a lo que podrían haber transmitido aquellas mujeres, de haber sabido escribir y haber tenido tiempo para hacerlo. Su obra es una versión personal del Evangelio, en la que nos describe su modo de ver, oír y entender todo lo referente a la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Aceptando que no se conocen demasiados datos biográficos de Juliana de Norwich, la autora intenta comunicar al lector el trasfondo ideológico y cultural en el que se movió y que indudablemente influyó en su obra. Además se va a servir de la propia Juliana para que el lector la pueda conocer a fondo. Para obtener el resultado que desea, la autora se ha metido a fondo buscando datos que puedan arrojar algo de luz sobre su educación, así como sobre la influencia que pudo ejercer sobre ella el mundo en que vivió. Para ello ha estudiado a fondo la manera de reconstruir las circunstancias políticas, culturales y sociales propias de su tiempo. Todo ello conseguirá que la propia obra de Juliana de Norwich sea mejor conocida y apreciada que si no se hubiera llevado a cabo esta labor paciente de reconstrucción de su entorno vital. En la primera parte del libro se presenta la ciudad natal de Juliana, Norwich, con las características que le eran propias en la época de Juliana. Para ello se analiza la estructura feudal de la sociedad, al objeto de descubrir algo que ayude a establecer su status económico. También se describe la vida familiar, con las oportunidades que se ofrecían a las jóvenes en el terreno de la educación. La vida comercial, el ambiente religioso, la manera de enfocar el matrimonio, incluyendo las obligaciones que se suponía debía atender cualquier chica joven, incluidos los riesgos de la educación de los hijos, son descritos también para dar a conocer mejor a la propia Juliana. No faltan tampoco los contenidos doctrinales de la Iglesia Católica, las prácticas devocionales del momento, la literatura medieval de los sermones y de la poesía, con todo lo que pudo influir en la formación intelectual y espiritual de Juliana. Se tiene en cuenta la tremenda Guerra de los Cien Años, que sostiene Inglaterra con Francia, el Cisma de Occidente, las herejías del momento, sin dejar fuera lo que supuso para la Cristiandad del momento la tremenda epidemia de la Peste Negra. Todo lo dicho se encuentra en la primera parte de este valioso libro. En la segunda parte se presenta el texto de las revelaciones de Juliana de Norwich, comentado capítulo por capítulo. El texto utilizado es el texto amplio, aunque con alusiones ocasionales al conocido como texto corto, prestando atención a las diversas capas de significado, tanto explícito como implícito, tanto teológico como místico. La autora ha pretendido con su estudio explicar convincentemente cada palabra de las que escribió Juliana de Norwich. El resultado ha sido un estudio espléndido, que va a resultar indispensable para quien desee acercarse de hora en adelante,. con fundamento sólido, a esta autora inglesa de tanta trascendencia para la historia de la espiritualidad.

Miguel Gutiérrez

SALVIUCCI INSOLERA, L., *Andrea Pozzo e il corridoio di S. Ignazio. Una «bellissima idea»,* Editoriale Artemide, Roma 2014, 184 p. ISBN 978-88-7575-213-2.

Esta publicación resulta fascinante por la cantidad de puntos de vista que atraen el interés del lector. Las habitaciones en las que vivió san Ignacio los

últimos años de su vida en Roma, transformadas en capilla con el tiempo, exigieron de alguna manera la adecuación del entorno en el que se hallan insertas. El encargo de decorar el corredor que precede a las *camerette* se le hizo primero al pintor jesuita francés Jacques Courtois, que no produce nada nuevo de tipo iconográfico, sino que sigue fielmente la tradición de los grabados flamencos, en el momento de decorar las cinco ventanas del corredor con escenas ignacianas. Veinte años después se encargará a Andrea Pozzo la ornamentación del corredor y él se dedicará a dicho trabajo con una mentalidad a la vez de pintor y de arquitecto. Él había estudiado en el Colegio Romano perspectiva, matemáticas y geometría. Su idea consistió (tanto en el corredor de las cámaras de san Ignacio como en la Iglesia de san Ignacio, que decoró con una falsa cúpula pintada) en pintar de tal manera que, para admirar su arte, era necesario contemplarlo desde un punto preciso. Si no se respeta este punto privilegiado (equivalente en su mentalidad al punto de vista que tiene Dios sobre el mundo y la humanidad) todo resulta distorsionado. Andrea Pozzo fue un maestro en la técnica de la *anamorfosis,* que exige contemplar la obra artística desde un punto de vista determinado para admirarla en toda su belleza. Dentro de las obras de Andrea Pozzo, el corredor que precede a las cámaras de san Ignacio, fue para él una experiencia divertida, pues cuanto más se observan los detalles pictóricos y de perspectiva, más aparecen nuevos elementos que habían pasado desapercibidos en momentos anteriores de la contemplación. Toda la decoración está llena de alegría en un ambiente festivo de exaltación de la figura de san Ignacio. Alegría festiva en que participa un nutrido número de angelotes, que hacen las delicias de quienes los contemplan. Nuestra autora intenta responder a las preguntas que surgen espontáneas en contacto con la obra de Andrea Pozzo. Busca proporcionar al lector el sentido profundo de un lugar como éste, que ella no vacila en calificar de *fantasmagórico,* ya que a los ojos del visitante se presenta en continua transformación, como si estuviera animado de vida propia. Andrea Pozzo no se contenta con la bóveda del corredor, sino que utiliza las paredes, en concreto la pared de entrada a las habitaciones, utilizando en ellas los artificios y motivos decorativos más sofisticados y atrevidos que él aprendió en los tratados de óptica y de perspectiva, hasta lograr en esta obra uno de los ejemplos más perfectos que se conocen de la utilización sistemática de la *anamorfosis* en la historia del arte. Además consigue que el espectador se convierta en protagonista, porque se dedica a descubrir nuevos detalles y nuevas sorpresas que se abren a su contemplación casi en cada rincón de la obra. Nada de la gran técnica de que hace gala resta un punto a la calidad artística del trabajo que realiza. En esta obra decorativa pone especial empeño en la pintura dedicada a una arquitectura figurada, que es necesario descubrir superando el engaño a que somete al ojo del visitante, por la perfección de la perspectiva que utiliza en su trabajo. Andrea Pozzo es un artista que considera la decoración como verdadero arte y no como un accesorio secundario del mismo. Y en su obra se encuentran lo mismo consideraciones filosóficas de origen aristotélico, como realizaciones de profunda implicación espiritual. El libro está organizado en tres partes y tres apéndices. La primera parte contiene las premisas históricas y artísticas. La segunda parte narra la historia del encargo que se le hizo a Andrea Pozzo. La tercera parte está dedicada a Andrea Pozzo como pintor jesuita. Los apéndices, por su parte, están dedicados a las sorpresas que provoca Pozzo, la impresión de que es real lo que es sólo aparente y algunas consideraciones que se tuvieron en cuenta sobre la oportunidad o no de hacer la obra de Andrea Pozzo en el corredor. Solamente desear, a quien lea este libro,

que intente visitar las *camerette* de san Ignacio en Roma, donde podrá admirar este prodigio del arte ilusionístico barroco, así como la espiritualidad gozosa que todo él rezuma.

Antonio Navas

SARAH, R. (CARDENAL), *Dios o nada. Entrevista sobre la fe con Nicolás Diat*, Ediciones Palabra, Madrid 2015, 347 p. ISBN 978-84-9061-305-4.

De acuerdo con sus conclusiones, el autor de la entrevista con el cardenal, Robert Sarah, además de describírnoslo como un auténtico hombre de Dios, enamorado profundamente de Él, cita como papa de referencia en su vida a Pablo VI. Afirma que sus dos místicas y sus dos teologías convergen en Dios del mismo modo sencillo y ascético. Nicolas Diat cree que el vínculo entre ambos tiene que ver con el espíritu de infancia, con la docilidad, la radicalidad y la exigencia de la verdad a cualquier precio. En estas páginas confiesa el cardenal que vivió un momento en que le pareció imposible ejercer su episcopado frente a la acumulación de problemas políticos, económicos y sociales que le salieron al paso en Guinea-Conakri. Lo que se le ocurrió (probablemente lo que Dios le inspiró en una situación tan desesperada) fue retirarse a una ermita, lejos del ruido y de la violencia, para pasar varios días a solas con Dios, ayunando por completo (sin alimento ni agua), con la única asistencia de la Eucaristía y la Biblia. Procedente de una familia animista africana, inesperadamente ingresó con once años en el seminario menor. Teniendo en cuenta que Dios estaba siempre a su lado, a partir de entonces pudo superar dificultades increíbles: la pobreza, la separación de la familia, la dictadura marxista, la persecución militar, la tempestad que se cebaba en la Iglesia o los vientos contrapuestos de las diferentes ideologías. Benedicto XVI le confió en 2010 el Pontificio Consejo *Cor unum,* encargado de las ayudas que puede prestar la Santa Sede a los más pobres. Su vida interior aspira sobre todo (y casi únicamente) a unirse con Dios en la oración. Resulta llamativo ver cómo, unida a su deseo de atender a las personas más despojadas de todo, está su aspiración de no vivir más que interiormente para Dios. A pesar de que todo el libro nos habla de alguien que ha sufrido seriamente por el evangelio y por sus hermanos, lo que más llama la atención es que sus páginas rezuman espiritualidad por todas partes.

Miguel Gutiérrez

SCOLA, A., *Juan Pablo II. Un testigo para el tercer milenio*, Ediciones Encuentro, Madrid 2014, 47 p. ISBN 978-84-9055-040-3.

Ediciones Encuentro, dentro de su colección "cuadernos de frontera" y siguiendo la línea de estos, recoge en lengua española en este pequeño libro la conferencia del mismo título pronunciada por el autor el 2 de abril de 2014 en Madrid, con ocasión de la entonces próxima canonización de Juan Pablo II (el 27 de abril de 2014, junto a la del papa Juan XXIII). Componen estas páginas dos textos o ensayos del cardenal Angelo Scola, arzobispo de Milán, gran conocedor y admirador de la figura y del pensamiento del papa polaco. Gabriel Richi Alberti, a modo de introducción de la obra, invita a su lectura catalogándola como una "feliz síntesis de la figura y de la comprensión del cristianismo de Juan Pablo II" al mostrar *eficazmente* el aspecto central de su pensamiento, es decir, la consideración unitaria del misterio de Dios y del ser humano en Jesucristo. Estos dos ensayos dividen la obra en dos partes bien definidas. El primero de ellos, que

da título a la obra, supone una invitación a contemplar el testimonio de Karol Wojtyla del encuentro con Cristo Resucitado, como camino para la búsqueda del rostro del Misterio que caracteriza a todo hombre. Scola lo aborda desde la lectura de algunos fragmentos de la producción poética de Wojtyla, por ser la poesía y, por ende, la belleza, uno de los medios privilegiados de "acceso a la verdad" y al interior del autor de los versos, con el fin de suscitar en nosotros una mejor comprensión de este Misterio y un seguimiento de Cristo más "decidido y consciente". A lo largo de los cinco puntos que integran este primer ensayo, y entre bellos y hondos versos, se va recorriendo la experiencia de encuentro con ese Misterio de varios personajes bíblicos y de la tradición, hasta vislumbrar que tienen y los une un mismo corazón que busca y desea ser saciado y que es, en definitiva, también el nuestro: el corazón de Jacob en su lucha con el Ángel, que no quiere abandonar la "lucha" y desea conocer la verdad de las cosas, para no perderse; llamado por su propio nombre a vivir esta aventura "en primera persona" como "co-agonista" de Dios (pues sólo el Padre es el protagonista). Todo ello no con las propias fuerzas sino en el sencillo encuentro que le permite "ver", dejando tan solo, según uno de los versos, "que en el horizonte aparezcan las luces de las cosas". Seguidamente, el corazón de la Samaritana, que en su encuentro con Jesús se ve reflejada en su rostro, al compartir con Él y dejarse abrazar por Él en la misericordia: descubre quién es ella de verdad al hacerse una con Él. Continúa con el corazón de la Verónica quien, según la tradición, corre hacia el "Condenado" y ve "nacer su nombre" de lo que miró, dejándose definir y transformar. El corazón de la Virgen María, que encuentra su espacio, plenitud y descanso en la memoria del Hijo amado, el Cristo vivo y presente que nos acompaña siempre y nos hace estallar de asombro y admiración agradecida por Su obra en nosotros. Y, por último, el corazón del Cireneo, que abraza la circunstancia que le sale al paso, llevando con Él la cruz, sin reservas. En conclusión, el desafío de un camino en Su presencia que detalla lo que para Juan Pablo II constituye la existencia "cristiana" y que, según Scola, hizo de aquél ser finalmente un testimonio de una vida cumplida, ofrecida. El segundo ensayo se pregunta cómo realizar una relectura de la primera Encíclica de Juan Pablo II *Redemptor hominis* a la luz de su canonización. Encíclica calificada por Scola de programática ya que ofrece el programa del pontificado de aquél, dentro del cristocentrismo trinitario que caracteriza esta encíclica. A través de la lectura de algunos de sus pasajes, el cardenal de Milán realiza un intenso resumen del ministerio petrino y del magisterio del papa Wojtyla, siempre orientado hacia Cristo, "Redentor del hombre" y Cabeza de la humanidad, "figura" de lo humano en cuanto persona viva que se entrega de forma perenne a la libertad individual para ponerla en movimiento. Y "nuevo Adán"… "en el regazo de la Nueva Eva", la Iglesia, llamada a continuar el diálogo de Dios con los hombres y mujeres de todas las épocas. Tenemos por tanto ante nosotros una obra breve y concisa sobre San Juan Pablo II, muy sugestiva especialmente en su primera parte al permitir asomarnos al "alma" de K. Wojtyla por su poesía, quizá desconocida para muchos.

Felicidad Prieto

SHANNON, W. H. – BOCHEN, CH. M. – O'CONNELL, P. F., *Diccionario de Thomas Merton,* Mensajero, Bilbao 2015, XXXVII+665 p. ISBN 978-84-271-3764-6.

Esta publicación, que tiene el título de Enciclopedia en inglés, y que ha sido presentada como Diccionario en español, es un trabajo que se ha podido

realizar en el momento en que se han publicado ya todas las obras más relevantes de Thomas Merton, aunque todavía pueda quedar alguna por publicar, pero sin mayor trascendencia en el contenido de sus escritos. Thomas Merton, converso al catolicismo, se identificó muy pronto con la espiritualidad monacal cisterciense, sobre todo a raíz de su ingreso en la abadía de Getsemaní, en Kentucky. El hecho de que su figura presente aspectos arrolladores lo demuestra el elenco enorme de personas que lo han admirado o se han alimentado de su espiritualidad, entre las cuales figuran el Dalai Lama, que confesaba que Thomas Merton era el primer cristiano *espiritual* que había conocido; Juan XXIII que, según confesión de su secretario, monseñor Capovilla, coleccionaba todas sus obras; el monje budista activista a favor de la paz Thich Nhat Hanh; o el erudito hindú Amiya Chakravarty, que se admiraba de la empatía que mostraba Merton con otras religiones. Todos estos aspectos relacionados con Thomas Merton y su obra han llevado a la conclusión a los editores del libro, de que éste era ya un momento propicio para favorecer el mejor conocimiento de su mensaje para la gran cantidad de personas afectas a la espiritualidad y para quienes Thomas Merton ha sido un exponente excepcional en este campo. Los autores del trabajo han dejado de lado la posibilidad de construir una concordancia a partir de los términos o conceptos más sobresalientes en las más de cien obras de Merton, para centrarse en otro que consideran mucho más beneficioso para el público actual: una enciclopedia de sus obras, organizada como un diccionario, para facilitar su uso. El contenido de este diccionario está determinado por las obras publicadas hasta el momento que, como se ha indicado más arriba, son ya casi la totalidad. También pueden encontrarse entre sus páginas datos sobre las amistades que desarrolló, los libros que leyó o los temas que afloran en sus escritos. Los diferentes tipos de artículos que aparecen en este volumen corresponden a: libros de Merton; una selección de los temas esenciales que afloran en estos libros; personas que fueron importantes en su vida; lugares donde vivió. Todos los artículos están ordenados en orden alfabético, como corresponde a una presentación del tipo de un diccionario. No se han incluido las charlas de Merton grabadas electrónicamente; las citas de los textos corresponden a las primeras ediciones de sus escritos, salvo cuando se indica expresamente lo contrario. El material sobre el que han trabajado los autores abarca más de un centenar de libros y folletos. Se hace un análisis de los libros pero (como ellos mismos advierten) con el propósito de informar, no de criticar, ya que pretenden ayudar a los lectores a saber qué temas o problemas expone Merton en una obra concreta. La distribución del espacio concedido a cada libro es algo discutible, aunque siempre han tenido en cuenta el que la obra se pudiera mantener dentro de unos límites razonables. Eso significa que los lectores pueden encontrar en algunos momentos la redacción de los temas demasiado sintética o parca en cuanto al espacio utilizado. El hecho de que Merton estuviera constantemente revisando sus obras ha supuesto también una dificultad a la hora de elegir cuáles de esos temas deberían ser considerados como más importantes. En todo caso, el recurso de consultar otras entradas relacionadas con una en concreto, ayudará al lector a comprender mejor el pensamiento del autor. Los tres autores del volumen son miembros fundadores de la International Thomas Merton Society, lo que proporciona a este libro un aval de mucha consideración a la hora de transmitir la espiritualidad de Thomas Merton de manera sintética y organizada. No sólo aspiran a que Thomas Merton sea más y mejor conocido por los lectores potenciales, sino también a que esta publicación promueva nuevos estudios sobre su persona y su espiri-

tualidad. Con todo lo dicho saltan a la vista el acierto y la utilidad de un estudio como el presente a la hora de ofrecer al lector la espiritualidad de un autor tan sobresaliente e influyente como fue Thomas Merton.

Miguel Gutiérrez

VILLAREJO, P. – MARTÍN PORTALES, J. M., *Amor impaciente. Diccionario poético de San Juan de la Cruz,* Monte Carmelo, Burgos 2014, 169 p. ISBN 978-84-8353-619-3.

Los autores de este libro no pretenden explicar nada que se refiera a san Juan de la Cruz o a su obra poética. Confiesan claramente que éste no es un libro para entender. Reconociendo que no hay manera de saber en qué estaba pensando precisamente el santo cuando redactó sus versos, fijan su atención en todo lo que tienen de sugerente para cualquier persona que los lea. Ellos confiesan que los versos de san Juan de la Cruz les han servido de compañía y de aliento, pero también de perplejidad en algunas ocasiones. Les ha nacido de la profunda amistad que le profesan al santo, con la certeza de que él los ayuda a saborear de alguna manera por anticipado todo lo que espera a los hombres y mujeres en el cielo. Los ecos de san Juan de la Cruz van siendo desgranados a través de más de setenta títulos. Cada uno de ellos cita un texto del santo, acompañado de un breve comentario en el que se comunican las intuiciones que ese texto les ha provocado a los autores, añadiendo además un poema propio en consonancia con lo ofrecido y lo comentado. En este sentido conviene advertir al lector que este diccionario poético, de nuestros dos autores, es un diccionario poético inspirado en la obra de san Juan de la Cruz, pero no lo que a primera vista podría considerarse como un diccionario construido a partir de los versos compuestos por el propio santo. Es por tanto poesía propia de los dos autores del libro, poesía que ha encontrado su inspiración en la obra de san Juan de la Cruz.

Ignacio Jiménez

YERRO, T. (COORD.), *Amado Alonso. El español de las dos orillas,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2014, 227 p. ISBN 978-84-235-3372-5.

Ésta es una de las biografías encargadas por el Gobierno de Navarra para dar a conocer la vida y la acción de gentes de Navarra que tuvieron una presencia intelectual, artística, religiosa, política o social relevantes en distintos momentos históricos. No sólo se interesan estas monografías por el aspecto biográfico de la persona en cuestión; también quieren dar a conocer lo fundamental de su actividad o de su pensamiento, debido a los cuales fueron personajes sobresalientes. En ellos se buscan modelos para la vida social contemporánea, pero también a través de ellos se pretende dar a conocer las mejores aportaciones de los navarros al patrimonio de la humanidad. Amado Alonso sobresalió en el panorama cultural del siglo XX como persona, como filólogo eximio, como maestro universitario y como crítico literario. Era especialmente experto en todo lo relacionado con el hispanismo lingüístico y literario. Durante diecinueve años dirigió el Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires, en Argentina. Con la subida de Perón al poder aprovechó el momento para aceptar una invitación de la Universidad de Harvard. Murió como consecuencia de un cáncer cuando se encontraba en plena madurez intelectual y con numerosos proyectos de investigación en proyecto. Dejó una huella imborra-

ble en sus alumnos, en los filólogos y en los amantes de la literatura. En estas páginas quedan reflejados los trabajos presentados con ocasión de un curso monográfico titulado *Amado Alonso, el español de las dos orillas,* patrocinado por la Fundación Amado Alonso y la Universidad Pública de Navarra, en la modalidad de curso de verano. La primera parte del libro proporciona una ajustada biografía del protagonista del curso. La segunda parte está dedicada a su especialidad como filólogo y lingüista de ayer y de hoy. Se cierra el volumen con un estudio sobre las aportaciones de Amado Alonso a la crítica literaria hispánica y con otro sobre la estilística ante el verso libre, a la luz de su pensamiento. Esta nueva biografía sigue contribuyendo a enriquecer el acervo de semblanzas de navarros notables, tal y como se propuso en su momento el Gobierno de Navarra, a través de su colección *Personajes navarros*.

Ignacio Jiménez

## Índice de libros recensionados

Abad-Gallardo, S., *J'ai frappé à la porte du Temple... Parcours d'un franc-maçon en crise spirituelle* ..... 401
Adams, D., *Cultura de la paz: una utopía posible* ..... 360
Alabau Montoya, J., *Inquisición y frontera. La actuación del Tribunal del Santo Oficio en los antiguos Arciprestazgo de Requena y Vicariato de Utiel (en el obispado de Cuenca)* ..... 322
Alarcón Sierra, R., *Vértice de llama. El Greco en la literatura hispánica. Estudio y antología poética* ..... 402
Alcalde, Á., *Los excombatientes franquistas. La cultura de guerra del fascismo español y la Delegación Nacional de Excombatientes (1936-1965)* ..... 480
Allen, J. L., *Un pueblo de esperanza. Conversaciones con Timothy Dolan* ..... 403
Álvarez, T., *Estudios teresianos* ..... 229
Álvarez de las Asturias, N.(ed.), *En la salud y en la enfermedad. Pastoral y derecho al servicio del matrimonio* ..... 292
Álvarez de las Asturias, N. (ed.), *Redescubrir la familia. Diagnóstico y propuestas* ..... 292
Álvarez Fernández, J. (a cura di), *1914-1962: L'Ordine Agostiniano tra la Grande Guerra e il Concilio Vaticano II* ..... 323
Amorth, G., *Dios es más atrayente que el diablo* ..... 404
Amorth, G., *El diablo. Una investigación contemporánea* ..... 289
Antonelli, E., *Crisi del matrimonio & Eucaristia* ..... 293
Aranda Doncel, J., *La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri de Córdoba. Estudio histórico y artístico de un edificio singular* ..... 324
Aranda Doncel, J., *Los Agustinos Recoletos en Andalucía. El convento de san Nicolás de Tolentino de la villa de Luque (1626-1835)* ..... 325
Arocena, F. Mª., *El Prefacio de Alexander Lesley al Misal Mozárabe de Cisneros* ..... 282
Asti, F. – Cibelli, E. (a cura di), *Scienza e fede in dialogo* ..... 247
Aurenhammer, H. – Bohde, D. (Hrsg.), *Räume der Passion. Raumvisionen, Erinnerungsorte und Topographien des Leidens Christi in Mittelalter un Früher Neuzeit* ..... 326
Aymans, W. (ed.), *Once cardenales hablan sobre Matrimonio y Familia* ..... 294

Bárcena, H., *Perlas sufíes. Saber y sabor de Mevlânâ Rûmî* ..... 405
*Bartolozzi (1943-2009). Museo de Navarra. Pamplona (Marzo-Julio 2015). Museu d´Art Modern. Tarragona (Noviembre 2015-Febrero 2016)* ..... 407
Beltramo, Álvarez, A., *La reforma en marcha* ..... 407

BENEDICTUS XIV (PROSPER DE LAMBERTINIS) - BENEDETTO XIV (PROSPERO LAMBERTINI), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione - La beatificazione dei servi de Dio e la canonizzazione dei beati, III/I De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* ..... 407

BENGOA, J. M., *Historia General de la Orden de Agustinos Recoletos. Tomo XIII (1891-1894)* ..... 327

BENÍTEZ GRANDE-CABALLERO, L. – PEÑA MAYORAL, Ó., *El Padre Pío. Hechos extraordinarios del santo de los estigmas* ..... 408

BERZOSA MARTÍNEZ, R., *En el hogar de la palabra con Santa Teresa y San Juan de la Cruz* [dos pgs] ..... 284

BIANCHI, E., *Los cantos del Siervo del Señor* ..... 241

BLAIR KAISER, R., *Inside the Jesuits. How Pope Francis is changing the Church and the World* ..... 327

BLANCO REY, M., *Fray Fernando María de Santiago: Testigo de Jesucristo. Fernando Olmedo Reguera (1873-1936)* ..... 409

BLOOMQUIST, K. - DUCHROW,U. (EDS.), *Kirche-befreit zu Widerstand und Transformation* ..... 248

BOHIGUES FERNÁNDEZ S. – HERNANSANZ GÓMEZ, I., *Itinerario de maduración de la vida cristiana. Hacia un catecumenado post-bautismal desde el pensamiento del P. Luis Mª Mendizábal, SJ* ..... 295

BOUDON, J.-O. (ED.), *De l'École Française de Rome au Journal La Croix. Jean Guiraud, polémiste chrétien* ..... 381

BOULGAKOV, S. (PÈRE), *Judas Iscarioth, l'apôtre Félon* ..... 410

BOUYER, L., *Misterio y ministerios de la mujer. Epílogo de Hans Urs von Balthasar* ..... 249

BROAD, J. – SCHUURMAN, A. (edited by), *Wealth and Poverty in European Rural Societies from the Sixteenth to the Nineteenth Century* ..... 382

BROWN, W., *Estados amurallados, soberanía en declive* ..... 360

BURNET, R. – LUCIANI, D. VAN OYEN, G. (ED.), *Le Lecteur. Sixième Colloque International du RRENAB, Université Ctaholique de Louvain, 24-26 Mai 2012* ..... 241

BURNETT, A. N. – COMERFORD, K. M. – MAAG, K., (ED.), *Politics, gender, and belief. The Long-Term Impact of the Reformation* ..... 223

BYUNG-CHUL HAN, *El aroma de nuestro tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* ..... 361

CALERO, F., *El verdadero autor de los «Quijotes» de Cervantes y de Avellaneda* ..... 411

CÁMARA, J. – PFAFFEN, S., *Darlo todo, darse todo. Retrato biográfico del Papa Francisco* ..... 412

CÁMARA, S., *La Unión Ibérica, 1859* ..... 382

CAPIZZI, N. – CONDORELLI, O. (A CURA DI), *Processi di formazione del consenso. Atti del Convegno di Studi organizzato dallo Studio Teologico S. Paolo di Catania de dal Dipartimento Seminario Giuridico dell´Università degli Studi di Catania. Catania 18-19 aprile 2013* ..... 362

CARBAJO NÚÑEZ, M., *Economia francescana. Una proposta per uscire dalla crisi* ..... 295

CARPIFAVE, A., *Un Concilio nella rivoluzione. Religione e política nella Russia del primo '900* ..... 329

CASTELLOTE CUBELLS, S., *Francisco Suárez, Teoría sobre el espacio. De la inmensidad y la infinidad de Dios, al «Espacio imaginario» y los «Mundos posibles»* ..... 363

CATLOS, B. A., *Muslims of Medieval Latin Christendom, c. 1050-1614* ..... 330

CHAUVARD, J.-F. – MERLOTTI, A. – VISCEBLIA, Mª. A. (A CURA DI), *Casa Savoia e Curia Romana dal cinquecento al risorgimento* ..... 332

CAUCANAS, R., *Relations islamo-chrétiennes en Méditerranée. Entre dialogue et crispation* ..... 331

CLIVAZ, C. – MIMOUNI, S. C. – POUDERON, B. (ÉDS), *Les judaïsmes dans tous leurs états aux Ier-IIIe siècles. Les judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins. Actes du Colloque de Lausanne 12-14 Décembre 2012* ..... 383

CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *Escrutad. II Carta a los consagrados y las consagradas en camino por los signos de Dios. Palabras del Magisterio del Papa Francisco* ..... 296

CORKERY, S., *A Liberation Ecclesiology? The Quest for Authentic Freedom in Joseph Ratzinger's Theology of the Church* ..... 250

COTTIN, J. – PARMENTIER, É., Évangéliser. Approches oecuméniques et européennes ..... 297

CREPALDI, G. (CON STEFANO FONTANA), *La Dottrina sociale della Chiesa. Una verifica a dieci anni dal Compendio (2004-2014)* ..... 298

CULLETON, A. S.O - HOFMEISTER PICH, R. (edited by), *Right and Nature in the First and Second Scholasticism - Derecho y naturaleza en la primera y segunda escolástica. Acts of the XVIIth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Phiosophie Médievale. Porto Alegre, Brazil, 15-18 September 2010* ..... 364

DA SILVA, J. Mª (ED.), *Papa Francisco. Perspectivas y expectativas de un papado* ..... 412

DADSON, T. J., *Los moriscos de Villarrubia de los ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada* ..... 384

DAL BELLO, M., *El secuestro de Pío XII. La conspiración de Hitler* ..... 333

DAL COVOLO, E. – SFAMENI GASPARRO, G. (A CURA DI), *Costantino il Grande alle radici dell'Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studio in*

*occasione del 1700º aniversario della Battaglia di Ponte Milvio e della conversione di Costantino* ..... 334

DALARUN, J. – FIELD, S.L. – LEBIGUE, J.-B. – LEURQUIN-LABIE, A.-F., *Isabelle de France soeur de saint Louis. Une princesse mineure* ..... 335

DAVY-RIGAUX, C., *La musique d'Église et ses cadres de création dans la France d'Ancien Régime* ..... 336

DE ALMEIDA, J. A., *Nuevos ministerios. Vocación, carisma y servicio en la comunidad* ..... 299

DE ANCOS MORALES, B., *Teresa de Jesús, comunicadora del Dios inefable. Tres claves de lectura de su obra literaria* ..... 230

DE FIORES, ST., *Dios nos habla a través de María. Las apariciones marianas en nuestro tiempo* ..... 414

DE MELLO, B., *Anthony de Mello. El caminante feliz* ..... 415

DEL VALLE CALZADO, A. R., *El poder de la propiedad. Élites y desamortización en la España interior (Madrid y Castilla-La Mancha)* ..... 385

DEMPSEY, G. T., *Aldhelm of Malmesbury and the ending of Late Antiquity* ..... 337

DOMINGO, F., *Por el «Camino de Teresa» en Burgos* ..... 232

DÖNERMANN, H., *Freundschaft. Die Erlösungslehre des Thomas von Aquin* ..... 251

DUCHROW, U. – HOFFMANN, M. (HGB/ED), *Politik un Ökonomie der Befreiung. Politics and Economics of Liberation* ..... 300

DUJARIER, M., *Église-Fraternité. L'Écclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles* ..... 252

DUNN, G. D. [ED.], *The Bishop of Rome in Late Antiquity* ..... 338

DYCKHOFF, P., *Seguir a Jesús con Tomás de Kempis. La «Imitación de Cristo», hoy* ..... 301

EGASSE, C., *Le lavement des pieds. Recherche sur une pratique negligée* ..... 243

*El Sutra del Loto* ..... 365

EMMERICK, A. C., *La vida pública de Jesús* ..... 416

ENDERS, M. (HG.), *Meister Eckhart und Bernhard Welte. Meister Eckhart al Inspirationsquelle für Bernhard Welte und für die Gegenwart* ..... 253

*Estados y mercados financieros en el Occidente cristiano (siglos XIII-XVI). XLI Semana de Estudios Medievales. Estella 15-18 de julio de 2014* ..... 386

ESTEVAN ECHEVERRÍA, J., *Poesía completa* ..... 417

EVANS, J. E., *Miguel de Unamuno's Quest for Faith. A Kierkegaardian Understanding of Unamuno's Struggle to Believe* ..... 417

FABRO, P., *Memorial* ..... 418

FÉNELON, F., *Gedanken zur reinen Gottesliebe* ..... 253

FERLAN, C., *I gesuiti* ..... 339

FERNÁNDEZ GRACIA, R. (COORD.), *En sintonía con Santa Teresa. Juan de Palafox y los Carmelitas Descalzos. Doce estudios* ..... 419

FERNÁNDEZ GRACIA, R. (COORD.), ANDUEZA UNANUA, P. – AZANZA LÓPEZ, J. J. – GARCÍA GAÍNZA, Mª. C., *El arte del Barroco en Navarra* ..... 389

FERRER ALBELDA, E. – PEREIRA DELGADO, A. (COORD.), *Hijas de Eva. Mujeres y religión en la Antigüedad* ..... 388

FERRO, X., *Diccionario del simbolismo animal* ..... 420

FIRPO, M., *Juan de Valdés and the Italian Reformation* ..... 340

FÖRST, J. - SCHÖTTLER, H.-G. (HG.)., *Einführung in die Theologie der Pastoral* ..... 254

FUENTES, M. A., *Salvar el Matrimonio o hundir la Civilización. Indisolubilidad, divorcio y sacramentos en debate. Aportes para el Sínodo de la Familia 2015* ..... 302

FUEYO SUÁREZ, B., *El Breviario Portátil de Santo Domingo el Real de Toledo (ss. XIV-XV)* ..... 283

GAETA, S., *Padre Pío. El misterio del Dios cercano* ..... 421

GALIANA GUERRERO, J., *Discípulos y amigos. En el itinerario de Teresa de Jesús* ..... 233

GALLEGOS SÁNCHEZ, K., *Rahmenbedingungen kirchlicher Kommunikation* ..... 320

GARCÍA CUADRADO, J. A., *La cultura de la palabra. Escritos de lógica medieval y renacentista* ..... 367

GARCÍA IGLESIAS, L., *La devoción salesiana a María Auxiliadora* ..... 303

GARCÍA MUÑOZ, F., «Una palabra habló el Padre que fue su Hijo». Jesucristo en San Juan de la Cruz ..... 255

GARCÍA PINILLA, I. J., (COORD.), *Disidencia religiosa en Castilla la Nueva en el siglo XVI* ..... 341

GARRIDO ZARAGOZA, J. J., *San Agustín. Breve introducción a su pensamiento* ..... 368

GARCÍA-ARENAL, M. – WIEGERS, G. (ED.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora* ..... 389

GAUTHIER, J., *Diez actitudes interiores. La espiritualidad de Teresa de Lisieux* ..... 304

GEFAELL, P. (A CURA DI), *Vir fidelis multum laudabitur. Nel centenario della ascita di Mons. Álvaro del Portillo,* Vol 1 ..... 422

GEFAELL, P. (A CURA DI), *Vir fidelis multum laudabitur. Nel centenario della ascita di Mons. Álvaro del Portillo,* Vol 2 ..... 422

GERHARDT, V., *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche* ..... 369

GONZÁLEZ MARCOS, I. (ED.), *La vida consagrada: epifanía del amor de Dios en el mundo* ..... 256

GÖRTZ, PH., *Ignatianische Schulpastoral. Anregungen für eine spirituelle Praxis an konfessionellen Schulen* ..... 224

GRACIA MENÉNDEZ, A., *Gaspar de Jovellanos. Crítico, reformador y humanista ilustrado* ..... 423

GRANADOS, J. - LARRÚ, J. (COED.), *El que cree ve. En torno a la Encíclica Lumen Fidei del Papa Francisco* ..... 257

GRESHAKE, G., *Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis* ..... 258

GRÖSSEL, J., *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes* ..... 259

GUITTON, J., *Pablo VI secreto* ..... 343

HAERING, S. – REES, W. – SCHMITZ, H., *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* ..... 320

HAUERWAS, S., *The Work of Theology* ..... 259

HESSE, M., *Die Eucharistie als opfer der Kirche. Antwortssuche bei Odo Casel – Karl Rahner – Hans Urs von Balthasar* ..... 260

HIÉROMOINE GRÉGOIRE DU MONT ATHOS, *La divine liturgie de saint Jean Chryssostome* ..... 284

HIRSCH, Y., *Rester juif? Les convertís face à l'universel* ..... 423

HOPING, H., *Il mio corpo dato per voi. Storia e teología dell'eucaristia* ..... 285

HORN, G.-R., *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties* ..... 261

*Instructionis Dignitas Connubii Synopsis histórica* ..... 305

ITÚRBIDE, J., (ED.), *Cuando las cosas hablan. La historia contada por cincuenta objetos de Navarra* ..... 390

JIMÉNEZ-ORTIZ, A., *La fe en tiempos de incertidumbre. Teología para dar que pensar* ..... 306

KEENAN, J. F., *University Ethics. How Colleges Can Build and Benefit from a Culture of Ethics* ..... 307

KIM, S. C. H. – KIM K., *A History of Korean Christianity* ..... 342

KNIEPS-PORT LE ROI, TH. – TEMMERMAN, R., *Being One at Home. Interchurch Families as Domestic Churches* ..... 262

LEAMAN, O. (ED.), *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy* ..... 370

LEWIS, C. S. *La alegoría del amor. Un estudio sobre tradición medieval* ..... 424

LIZCANO AJENJO, A., *La fe es la puerta* ..... 263

LLANO, A., *Humanismo cívico* ..... 371

LÓPEZ BARRIO, M., *La Parola nel dinamismo ignaziano. L'ispirazione bíblica degli esercizi* ..... 225

LÓPEZ GARCÍA, B., *Tomás Malagón Almodóvar* ..... 344
LORENZ, E., *Teresa de Ávila. Las tres vidas de una mujer* ..... 234

MAGANTO PAVÓN, E., *La partida de bautismo de Miguel de Cervantes y sus detractores* ..... 428
MAGAZ, J. Mª. (ED.), *Los riesgos de la fe en la sociedad española* ..... 344
MARCOS, J. A., *Teresa de Jesús. La trasparencia del Misterio* ..... 285
MARÍN CARA, A., *Almería y los jesuitas. Cien años en compañía 1911-2011* ..... 345
MARRODÁN, J. (DIR.) – ARALUCE, G. – GARCÍA DE LEÁNIZ, R. – JIMÉNEZ, Mª., *Relatos de plomo. Historia del terrorismo en Navarra 1987-2011* ..... 391
MARTELET, G. *Évolution et création. Sens et non-sens de l'homme dans la nature?* ..... 264
MARTÍN PINDADO, V., *Arte, escena y misterio. Una cierta lectura de Europa* ..... 286
MARTÍNEZ CUESTA, A., *Historia de los Agustinos Recoletos, Vol. II. El Siglo XIX* ..... 346
MARYKS, R. A., *A Companion to Ignatius of Loyola* ..... 226
MARYKS, R. A. – WRIGHT, J. (ED.), *Jesuit Survival and Restoration. A Global History* ..... 347
MATA, S., *Monseñor Óscar Romero* ..... 348
MAZZA, E., *Dall´Ultima Cena all´Eucaristia della Chiesa* ..... 287
MAZZEO, M., *Vía Lucis con los iconos. Vivir con Jesús* ..... 308
METZLER, L., *Das Recht Gertorbener. Rizpa als Toralehrerin für David* ..... 244
MEYNET, R., *Luke, The Gospel of the Children of Israel* ..... 243
MILIA, J., *El «Maestrillo». Recuerdos de los alumnos de Jorge Mario Bergoglio* ..... 429
MIRANDA RUBIO, F., *La encrucijada liberal. El final de la ocupación napoleónica en Navarra* ..... 392
MOINGT, J., *Croire au Dieu qui vient. I. De la croyance à la foi critique* ..... 266
MOLTMANN, J., *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens* ..... 267
MONSERRAT, J., *El gran enigma. Ateos y creyentes ante la incertidumbre del más allá* ..... 309
*Mosaicos de la Madre de Dios. Con mosaicos de M. I. Rupnik y del Taller del Centro Aletti* ..... 310
MOOREN, T., *Wenn Religionen sich begegnen. Glauben und anders glauben in einer globalen Welt* ..... 373
MORALES, J., *Pablo VI (1963-1978)* ..... 429
MOSHER, L. – MARSHAL, D. (EDS.), *The community of belieevers. Christian and muslim perspectives* ..... 267
MÚGICA, M. (COMPILADOR), *Con letra aguda y fina. Navarra en los textos de Julio Caro Baroja* ..... 393

MUÑOZ FITA, S. – CABEZAS CAÑAVATE, J. M., *La incardinación en los institutos seculares. Estudio genético del c. 715 a partir del Concilio Vaticano II y acercamiento a su aplicación y precisión en el periodo post-codicial* ..... 321

MURCIANO, C., *De Roble y Seda. Premio de Poesía «Ciudad de Segovia»* ..... 430

MURTAS, N., *La preparazione al matrimonio: origini, prassi e disciplina della Chiesa* ..... 311

MUSHIPU MBOMBO, D., *Le Récit du pèlerin de saint Ignace de Loyola et son rôle formatif dans l'accompagnement spirituel* ..... 227

MUTSCHLER, HANS-DIETER, *Halbierte Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt* ..... 268

NARANJO OROVIO, C., *Historia mínima de las Antillas hispanas y británicas* ..... 394

NARDONE, G., *Ayudar a los padres a ayudar a los hijos. Problemas y soluciones para el ciclo de la vida* ..... 431

NASINI, F., «San Tommaso e l'angelo imperfetto». *L'eredità tomista nella sacramentaria di Rahner*, Schillebeeckx e Chauvet ..... 269

*Navarra en la mirada de Julio Caro Baroja. Exposición conmemorativa del centenario de su nacimiento. Museo de Navarra. Pamplona. Octubre 2014-2015* ..... 395

NOCETI, S. – REPOLE, R. (A CURA DI), *Commentario ai Documenti del Vaticano II. 2 Lumen Gentium* ..... 270

NORIEGA FERNÁNDEZ, R., *Ética para la reina. Isabel de Castilla y Martín de Córdoba* ..... 312

NUGROHO, W., *Das andere Gesicht des Islams in Indonesien, Die «soziale Frömmigkeit» der Naqshbandiyya Haqqâniyya und ihr Engagement für den Aufbau einer toleranten Gesellschaft* ..... 395

NUVOLONE, F. G., *Colman, Columba, Giona: destino singolare d'un Sole d'Irlanda, fondatore dell'Abbazia di Bobbio. Nuova biografia di San Colombano (615-2015)* ..... 349

ORELLA, C., *Francisco Palau. Autobiografía* ..... 432

ORLANDO, L., *Inni a Gesù Signore. Alle origini della Chiesa. Fil 2,6-11; Col 1,15-20; 1Tm 3,16* ..... 288

PALOMO, Mª DEL P. – RUBIO JIMÉNEZ, J. (ED.), *Gustavo Adolfo Bécquer. Rimas. Leyendas y relatos orientales* ..... 433

PANIKKAR, R., *Obras Completas. I. Mística y espiritualidad. 1. Mística, plenitud de vida* ..... 271

PANIKKAR, R., *Obras Completas. I. Mística y espiritualidad. 2. Espiritualidad, el camino de la Vida* ..... 271

PARDILLA, A., *El esplendor bíblico de María, la suprema consagrada* ..... 245

PARDILLA, A., *María, espléndido modelo de vida consagrada* ..... 272
PAUL, A. *Éros enchaîné. Les chrétiens, la famille et le genre* ..... 313
PERROT, CH., *Marie de Nazareth au regard des chétiens du premier siècle. Lectio divina* ..... 273
PIHLSTRÖM, S., *Taking Evil seriously* ..... 374
PLATHOW, M., *Das 'Wort vom Kreuz' und die Kreuzestheologien* ..... 238
PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, «La emergencia educativa y la Traditio de la Fe a las nuevas generaciones latinoamericanas». Actas. Reunión Plenaria. 25-28 de febrero 2014. Ciudad del Vaticano ..... 313

QUADRIO CURZIO, A. - MARSEGUERRA, G. (A CURA DI), *Solidarity as a "social value" paradigms for a good society* ..... 314

RAGUER I SUÑER, H. (A CURA DE), *Arxiu de l'Església catalana durant la guerra civil. II/1 Gener-Juny de 1937* ..... 350
REED, H. H. – DADSON, T. J., *La princesa de Éboli cautiva del rey. Vida de Ana de Mendoza y de la Cerda (1540-1592)* ..... 396
ROBLES, M., *Pablo VI ese gran desconocido. Anécdotas de un papa* ..... 434
ROCHE, J. T. – JENSEN, J. M. (EDS.), *The Second Crusade. Holy War on the Periphery of Latin Christendom* ..... 350
RODRÍGUEZ, J. V., *Miguel de Unamuno, profeta y apóstol. Antología de sus textos* ..... 434
RODRÍGUEZ MARTÍN, N., *La capital de un sueño. Madrid en el primer tercio del siglo XX* ..... 397
ROHR, R., *Compasión silenciosa. Encontrar a Dios en la contemplación* ..... 315
ROLF, V. M., *Julian's Gospel. Illuminating the Life & Revelations of Julian of Norwich* ..... 435
ROS, C., *Pío XII versus Hitler y Mussolini* ..... 351
ROSA, M., *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla reforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria* ..... 352
RUGGIERI, G. (A CURA DI), *Il corpo e l´esperienza religiosa* ..... 276

SÁEZ RUEDA, L., *El ocaso de Occidente* ..... 375
SALVIUCCI INSOLERA, L., *Andrea Pozzo e il corridoio di S. Ignazio. Una «bellissima idea»* ..... 436
SANCHO FERMÍN, F. J. (DIR.), *La identidad de la mística: Fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística* ..... 235
SANCHO FERMÍN, F. J. – CUARTAS LONDOÑO, R. – NWOJOWSKI J. (DIR.), *Epistolario y escritos breves de santa Teresa de Jesús, Actas del V Congreso Internacional Teresiano. En preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)* ..... 237

SARAH, R. (CARDENAL), *Dios o nada. Entrevista sobre la fe con Nicolás Diat* ..... 438

SCHINDLER, D. L. - HEALY, N. J., *Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom* ..... 316

SCHOCKENHOFF, E., *La Chiesa e i divorciati risposati. Questione aperte* ..... 317

SCHRÖDER, CH., *Armenfürsorge und katholische Identität. Südbaden und die Saarregion im historischen Vergleich (1803-1870)* ..... 353

SCHRÖDINGER, E., *Nature and the Greeks* and *Science and Humanism* ..... 375

SCOLA, A., *Juan Pablo II. Un testigo para el tercer milenio* ..... 438

SECKINGER, S., *Dantes theologie: Beatrice. Die Liebe als Zielgrund menschlichen Strebens in der* Divina Commedia *des Dante Alighieri* ..... 277

SERRA ESTELLÉS, X., *Inventari dels arxius parroquials de la ribera* ..... 354

SHANNON, W. H. – BOCHEN, CH. M. – O'CONNELL, P. F., *Diccionario de Thomas Merton* ..... 439

SODI, M. – BAROFFIO, G. – TONIOLO, A. (A CURA DI), *Sacramentarium Gregorianum. Concordantia* ..... 289

SODI, M. – BAROFFIO, G. – TONIOLO, A. (A CURA DI), *Sacramentarium Gelasianum. Concordantia* ..... 289

SODI, M. – BAROFFIO, G. – TONIOLO, A. (A CURA DI), *Sacramentarium Veronense. Concordantia* ..... 290

SOLER SÁENZ DE VALLUERCA, Mª. DEL C., *La inmortalidad. Guía para agnósticos* ..... 317

SORIA JIMÉNEZ, A., *Los principios de interpretación del Motu Proprio Summorum Pontificum* ..... 291

SORRENTINO, V., *Cupio dissolvi. Senso della vita e abbandono. Impressioni* ..... 376

STEWART, Q. D., *Lutheran Patristic Catholicity. The Vincentian Canon and the Consensus Patrum in Lutheran Orthodoxy* ..... 238

TAGLIAFERRI, M. (A CURA DI), *Teologia dell'evangelizzazione* ..... 278

TAMARO, S., *Meditaciones sobre la Pasión* ..... 318

TENE, R., *Changes in Ethical Worldviews of Spanish Missionaries in Mexico. An Ethical Transition from Sight to Touch in the 16th and 17th Centuries* ..... 356

THEOLBALD, CH., *Selon l'esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique* ..... 279

TIZÓN, J. L., *Psicopatología del poder. Un ensayo sobre la perversión y la corrupción* ..... 377

TRAWNY, P., *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos* ..... 378

UZUKWU, E. E. (ED.), *Mission for Diversity. Exploring Christian Mission in the Contemporary World* ..... 280

VACCARO, L. (A CURA DI), *Dal Mediterranio al Mar della Cina. L'irradiazione della tradizione cristiana di Antiochia nel continente asiático en el suo universo religioso* ..... 356
VALADIER, P., *Sagesse biblique, sagesse politique* ..... 246
VAN DE POLL, E. W., *Messianic Jews and their Holiday Practice. History, Analysis and Gentile Christian Interest* ..... 398
VANHOYE, A., *Jesús, modelo de oración* ..... 318
VÁZQUEZ DE PRADA, V., *Mercaderes navarros en Europa (siglo XVI)* ..... 399
VILLAREJO, P. – MARTÍN PORTALES, J. M., *Amor impaciente. Diccionario poético de San Juan de la Cruz* ..... 441

WADDELL, M. A., *Jesuit Science and the End of Nature's Secrets* ..... 357
WESS, PAUL, *Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie* ..... 281
WIJSEN, F., *Christianity and Other Cultures. Introduction to Mission Studies* ..... 318

XENIO T., *Paolo VI. Una biografia* ..... 358

YERRO, T. (COORD.), *Amado Alonso. El español de las dos orillas* ..... 441
YUSTA SAINZ, J. – SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J. (DIRS.), *Diccionario de filósofos españoles. Siglo XX* ..... 379

ZANETTI LECUONA, O., *Historia mínima de Cuba* ..... 400

# ÍNDICE GENERAL

**Estudios** ..... **páginas**

Rogelio García Mateo, sj, *Cristocentrismo de la elección y misión en los ejercicios ignacianos* ..... 5-26

Gabriel María Verd Conradi, sj, *Historia de la atribución a San Francisco Javier del Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»* ..... 27-104

Ignacio Jericó Bermejo, *Sobre los comentarios salmantinos al artículo Décimo. 5. La autoridad de la Iglesia* ..... 105-195

**Inéditos**

Luis del Alcázar, sj, *In proverbia salomonis (sequitur)* ..... 197-221

**Bibliografía**

I. Boletín de Historia de la Teología ..... 223-239

II. Otras obras ..... 241-442

III. Índice de libros recensionados ..... 443-453

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.